

Considerazioni preliminari sull'opera *Xiangshu lun* di Sabatino de Ursis

Paolo De Troia* - Sofia Zanin**

Abstract. *The essay offers a brief description of a Chinese work called Xiangshu lun (Speech on form and number) attributed to Fr. Sabatino de Ursis S.I. (1575-1620), preserved in a unique handwritten copy, incomplete and undated, in the Archives of the Order. This is a rather interesting text which deserves an in-depth study since it deals with some ideas of traditional Chinese thought in an attempt to find connections with concepts of the Christian religion and to facilitate missionary work, which the Jesuits attempted to carry forward in Ming-era China. It also presents quotes and reflections, in view of the Jesuit accommodation of missionary work, which concern some classical important Chinese works. However, Xiangshu lun is a very little or no dealt with in the West, with the exception of the short description made by Albert Chan in his catalog and some sporadic citations in later works concerning de Ursis. In China, two studies have been published in recent years which deal, at least partially, with its content. In this short essay, the authors, after a brief historical biographical note, aimed at describing the possible context of the composition of the text, provide a concise description of the manuscript and his content, placing this work in the context of the production of texts in Chinese language by the Jesuit missionaries of the Ming era, with particular attention to the link between the Xiangshu lun and the Yijing (Classic of Changes), to which the text is inspired, in order to address some philosophical themes.*

Riassunto. *Il presente articolo intende offrire una breve descrizione di un'opera in lingua cinese intitolata Xiangshu lun (Discorso su forma e numero) attribuita al P. Sabatino de Ursis S.I. (1575-1620), conservata in un unico esemplare manoscritto, incompleto e non datato, presso l'Archivio dell'Ordine. Si tratta di un testo piuttosto interessante e che meriterebbe uno studio approfondito poiché tratta alcune idee proprie del pensiero tradizionale cinese nel tentativo di trovare delle attinenze con concetti di base della religione cristiana e di agevolare in questo modo il lavoro missionario, che i gesuiti tentavano di portare avanti nella Cina dell'epoca Ming. Presenta inoltre delle citazioni e riflessioni, nell'ottica dell'accomodamento gesuita dell'opera missionaria, che riguardano alcune opere classiche cinesi molto importanti*

Lo Xiangshu lun, tuttavia, è un'opera assai poco o per nulla trattata in Occidente, se si eccettua la breve descrizione che ne fa Albert Chan nel suo catalogo e alcune sporadiche citazioni in lavori successivi che riguardano il de Ursis¹. Solo in Cina negli ultimi anni sono state pubblicate due ricerche che ne trattano, perlomeno parzialmente, il contenuto².

* Sapienza Università di Roma, paolo.detroia@uniroma1.it

**Ricercatrice, voice13@hotmail.it

¹ Nel saggio monografico su de Ursis di Frisullo e Vincenti, pubblicato nel 2020, che può essere considerato il lavoro più completo riguardo al missionario salentino finora realizzato, nella sezione che descrive gli scritti del gesuita è annotato: “alle opere che stiamo trattando, bisogna aggiungerne

In questo breve saggio, gli autori³, dopo una breve nota storico biografica, mirata a descrivere il possibile contesto della composizione del testo, forniscono una descrizione sintetica del manoscritto e del suo contenuto, cercando di fornire la giusta collocazione di quest'opera nel panorama della produzione di testi in lingua cinese da parte dei missionari gesuiti di epoca Ming, con particolare attenzione al legame tra lo *Xiangshu lun* e lo *Yijing* 易經 (Classico dei Mutamenti), alla quale il testo si ispira per affrontare alcuni temi filosofici.

1. Cenni storico-biografici

Non conosciamo la data di realizzazione, né il luogo e le circostanze che portarono alla realizzazione del manoscritto. Per fare delle ipotesi riguardo ad una possibile collocazione temporale dello *Xiangshu lun* è opportuno descrivere brevemente alcune parti salienti della vita di Sabatino De Ursis, in modo tale da avere un quadro generale delle motivazioni e influenze che, forse, portarono alla stesura di quest'opera⁴.

Come è noto, sebbene fosse ancora giovane, durante la sua permanenza al Collegio Romano il gesuita leccese si fece notare sin da subito dai Padri Superiori, oltre che per il brillante successo negli studi, per la sua totale e genuina devozione alla salvezza del prossimo, tanto che risultò naturale impiegarlo nelle missioni di conversione delle anime all'estero, in cui egli stesso manifestò ben presto interesse,

un'altra, inedita, attribuita a de Ursis. Ne parla Albert Chan; l'opera è *Hsiang-shu lun* by Hsiung San-pa [Sabbatino De Ursis, 1575-1620], «Do P. Sabbatino de Ursis sobre Ye Kim». Il manoscritto incompleto e inedito che non compare nelle varie bibliografie [...]». F. FRISULLO, P. VINCENTI, *L'apostolato scientifico dei gesuiti nella Cina dei Ming. Il missionario salentino Sabatino de Ursis*, prefazione di Mario Spedicato, Castiglione, Giorgiani Editore, 2020, p. 146.

² YE NONG 叶农, CHEN YIXIN 陈益歆, *Yidaliji Yesuhuishi Xiong Sanba ji qi zhongwen zhuzuo kaoshu* (Il missionario gesuita italiano Sabbatino de Ursis e le sue opere in cinese) 意大利籍耶稣会士熊三拔及其中文著作考述, in «*Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究», 6, 2017, pp. 148-162; XIONG LILI 熊丽丽, *Yesuhui shi Xiong Sanba ji qi zhongwen zhushu yanjiu* 耶稣会士熊三拔及其中文著述研究 (A study of the Jesuit Sabbatino de Ursis and his writings in Chinese), Master Thesis, Jinan, Jinan University, 2015.

³ Questo breve saggio è diviso in 3 sezioni: le parti 1 e 3 sono a cura di Paolo De Troia, la parte 2 è a cura di Sofia Zanin e proviene da una sinossi del primo capitolo della sua dissertazione: S. ZANIN, *Sabatino de Ursis: un gesuita leccese nella Cina del XVII secolo*, Tesi di Laurea Magistrale, Roma, Università La Sapienza, 2019. La dottoressa Zanin, durante la lavorazione della sua tesi di Master, ha segnalato al sottoscritto l'esistenza del manoscritto dello *Xiangshu lun* presso l'Archivio, devo quindi a lei lo spunto dal quale è nato questo contributo [Pdt].

⁴ Esiste una bibliografia molto ampia sulla vita e le opere del de Ursis. Oltre ai testi citati qui in nota, si veda, per maggiori approfondimenti e ulteriori indicazioni bibliografiche: F. FRISULLO, P. VINCENTI, *L'apostolato scientifico dei gesuiti nella Cina dei Ming. Il missionario salentino Sabatino de Ursis*, cit.

in particolare nel seguire le orme dei grandi missionari dell'Estremo Oriente⁵. Egli dimostrò, inoltre, di possedere un forte spirito di adattamento e di sacrificio, entrambe necessarie e immancabili doti nel bagaglio caratteriale di un gesuita missionario. Così, dopo un soggiorno in Coimbra⁶, il 25 marzo 1602 si imbarcò sulla nave Nossa Senora Da Bigonha⁷ che salpò dal porto di Lisbona diretta a Goa, da dove durante l'anno successivo si diramarono due principali correnti missionarie, una verso le Filippine e la più consistente, verso Macao, della quale faceva parte anche il de Ursis⁸. Qui egli trascorse, dall'estate del 1603, tre anni, completando i suoi studi teologici⁹, in attesa di essere inviato in Giappone come da lui richiesto e sperato¹⁰; tuttavia, i suoi superiori, previa particolare e determinante raccomandazione del Valignano¹¹, ritennero che date le sue conoscenze di matematica e architettura sarebbe stato più indicato nel ruolo di missionario in terra cinese. E così, chiamato poco tempo dopo da Matteo Ricci, nel luglio del 1606 si mise in viaggio verso Pechino, che riuscì a raggiungere solamente nella prima metà dell'anno successivo.

Tra i due intercorreva una grande differenza d'età, ma il rapporto tra Matteo Ricci e Sabatino de Ursis fu sin da subito molto speciale. De Ursis aveva lasciato la sua città nelle Puglie quando era ancora ragazzo, per raggiungere il Collegio Romano dei Gesuiti a Roma, dove anche il Ricci aveva compiuto la sua formazione

⁵ P. DE RIBADENEIRA, P. ALEGAMBE, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*, Ex Typographia Iacobi Antonij de Lazzaris Varefij, Roma, 1646, p. 731.

⁶ P. D'ELIA, *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*. Editi e commentati da Pasquale M. D'Elia, S.J., vol. II, Roma, Libreria dello Stato, 1949, p. 387, nota 3.

⁷ A. FRANCO, *Imagem de virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Colégio de Jesus de Coimbra*, Évora e Coimbra, 1719, pp. 154-155. Si veda anche P. ALEGAMBE, P. DE RIBADENEIRA, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*, cit., p. 737.

⁸ ARSI, Jap. Sin., 25, f. 65.¹¹_{SEP}

⁹ Di lui il *Catalogo* del 25 gennaio 1604 del Collegio San Paolo di Macao riporta: "P. Sabatino de Ursis, Italiano, de Lechi, de 29 annos de idade, de Companhia 6; de mediocres forças. Ouvio hum anno de mathemática. Acabou os estudos de philosophia, e vai no 3. anno de theologia". ARSI, Jap. Sin., 25, f. 80, N. 26. Cfr. J.F. SCHÜTTE, *Textus Catalogorum Japoniae, aliaeque de personis domibusque s. j. in Japonia informationes et relationes (1549-1654)*, in *Monumenta, Historica Japoniae*, vol. I, Roma, 1975, p. 486, 26. Si veda anche, sul periodo di Macao, F. FRISULLO, P. VINCENTI, *L'apostolato scientifico dei gesuiti nella Cina dei Ming. Il missionario salentino Sabatino de Ursis*, cit., p. 70.

¹⁰ ARSI, Fondo Gesuitico 733, f. 129.¹¹_{SEP}

¹¹ Valignano, ormai in punto di morte, nel suo memoriale del 17 gennaio 1606 auspicò l'invio del de Ursis in Cina alla prima occasione utile lasciando per iscritto quanto segue: "Eu tinha determinado de entrar polla China a dentro juntamente com o Padre Lazaro Cattaneo, que avia de ir por meu companheiro, e depois a tornada, tinha determinado de mandar pera a missão da China o Padre Francesco Lopez e o Padre Sabbatino De Ursis, por me pare ão pera esta missão e partes pera poderem fazer nella muito serviço a Nosso Senhor. E porque agora parece que Deos hé servido determinar de mym outra cousa, encomendo ao Padre Reitor, que, quando commodamente puder, mande estes dous Padres pera esta missão." ARSI Jap. Sin., 14/II, ff. 229r-230v.

trent'anni prima. Quest'ultimo era, nel senso più completo del termine, un vero uomo enciclopedico e conosceva molte delle arti del suo tempo, ricevendo in particolar modo formazione particolare in geometria e in astronomia, così come il giovane Sabatino anche lui era diventato esperto nelle discipline del sapere scientifico, possedeva una buona conoscenza dell'agricoltura e soprattutto della scienza idraulica. Questo fu il principale motivo della sua chiamata in Cina al fianco del gesuita maceratese. Il Ricci lo stimava molto e perciò lo volle vicino “*si per aiutarlo meglio per esser soggetto di chi si spera molto, come per aiuto di questa casa [di Pechino] per le sue buone parti*”¹².

Riconoscendo sin da subito la bontà di spirito del de Ursis, ripose dunque grandi aspettative in lui, tanto da prendersi personalmente carico e responsabilità della sua formazione insegnandogli con particolar cura, oltre alle scienze matematiche, anche la filosofia e la teologia cinesi. Inizialmente, nei primi mesi del suo trasferimento a Pechino, Sabatino era solo una figura di affiancamento, occupandosi degli affari ecclesiastici sotto l'attenta guida del padre maceratese, e questo soprattutto a causa della sua limitata capacità di comunicare o scrivere in lingua cinese. Per questo motivo Matteo Ricci lo introdusse rapidamente allo studio della cultura e della lingua della Cina nella sua accezione più ampia, insegnandogli ad apprezzare in particolare i Quattro Libri e i Cinque Classici, il fondamento della cultura classica cinese, facendo sì che il giovane gesuita sviluppasse gradualmente una profonda e appassionata comprensione tanto della filosofia cinese che dei suoi aspetti linguistici¹³. Inoltre, acquisì una conoscenza della terminologia cinese riguardante il campo delle matematiche, dell'astronomia e delle scienze applicate, tramite conversazioni, analisi, studio e ricerche che svolgeva non solo con Matteo Ricci, ma anche attraverso l'incontro e la condivisione di saperi con altri eminenti studiosi cinesi, approfondendo contemporaneamente anche la sua conoscenza della cultura tradizionale cinese¹⁴. Sebbene fin dall'inizio della missione gesuita in Cina, a causa delle differenze tra la cultura occidentale e quella locale, la maggior parte dei letterati confuciani guardava con diffidenza i padri “stranieri”, alcuni di loro, i letterati cinesi che simpatizzavano per la causa gesuita e che in taluni casi ricoprivano alte cariche all'interno della corte, strinsero con il de Ursis un legame di amicizia e rispetto, divenendo suoi corrispondenti e scrivendo in seguito alcune

¹² M. Ricci al Generale Acquaviva, Pechino, 8 marzo 1608. M. RICCI, *Lettere (1580-1609)*, edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini, a cura di Francesco D'Arelli, prefazione di Filippo Mignini, con un saggio di Sergio Bozzola, Macerata, Quodlibet, 2000, p. 466.

¹³ Vedi: YE NONG 叶农, CHEN YIXIN 陈益歆, *Yidaliji Yesuhuishi Xiong Sanba ji qi zhongwen zhuzuo kaoshu*, cit.

¹⁴ P. SABBATINI, *Un libro a sei mani, Storie incrociate di Matteo Ricci, Xu Guangqi e Sabatino de Ursis nelle parole di discendenti ed epigoni*, Shanghai, Zhejiang University Press, p. 138.

delle prefazioni alle sue opere. È proprio in questa fase conflittuale di diffidenza, ma anche di curiosità e ammirazione, che avvenne la realizzazione di opere che facessero da “ponte” tra le due culture e che si auspicava potessero fornire un tramite per la diffusione della della religione cristiana. Lo *Xiangshu lun* è da annoverarsi in questa tipologia.

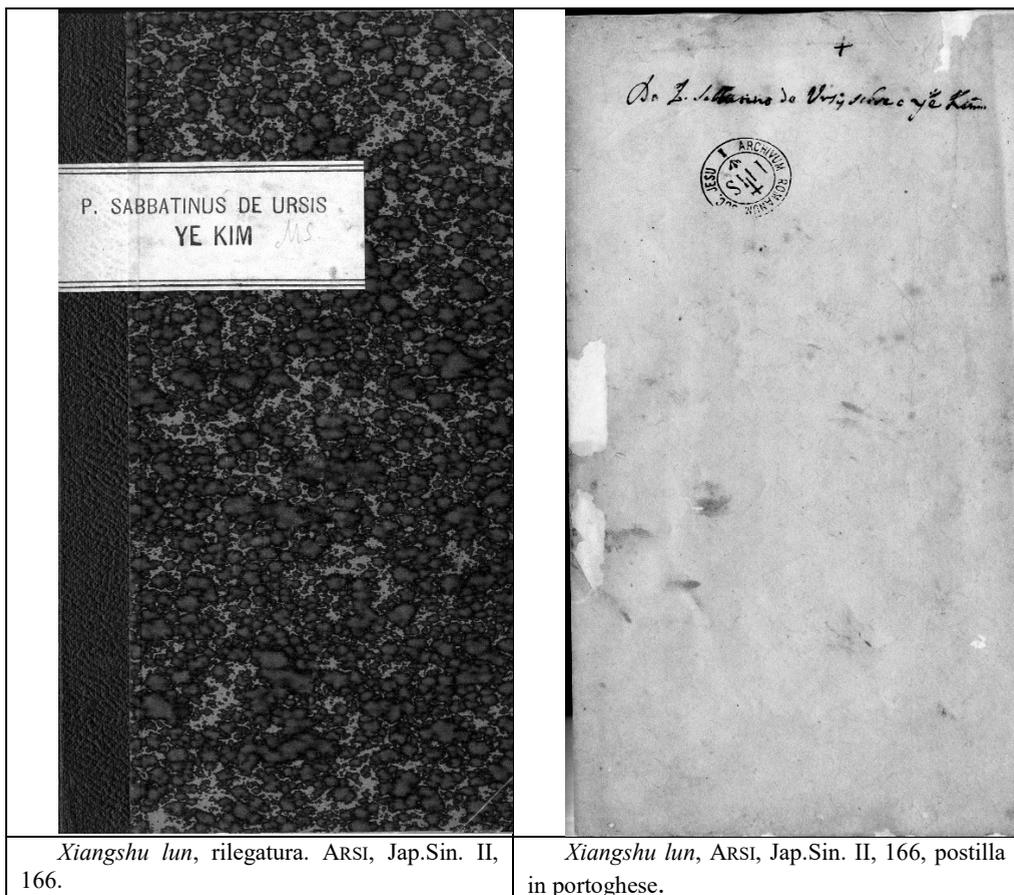
2. L'opera

Lo *Xiangshu lun* è un testo manoscritto incompleto di un unico volume. La copia da noi esaminata è conservata presso l'Archivum Romanum Societate Iesu (=ARSI) segnatura Jap.Sin. II, 166, è stata catalogata da Albert Chan e da lui descritta nel catalogo delle opere cinesi ivi conservate¹⁵. Il testo è redatto su ventuno fogli inclusa la copertina, le pagine sono di dimensione 25 per 15,5 cm, quadrettate con inchiostro rosso. Il testo è composto da circa 7000 caratteri, divisi in 9 colonne per pagina, scritti con una calligrafia elegante e ordinata, probabilmente opera di un calligrafo cinese. Oltre al manoscritto originale, ne esiste una riproduzione anastatica all'interno della raccolta di testi cinesi dell'Archivio gesuita di Roma pubblicata nel 2002 dal Taipei Ricci Institute, a cura di Nicolas Standaert e Adrianus Dudink¹⁶.

Sulla terza di copertina un anonimo estensore ha aggiunto successivamente una postilla in portoghese che recita: “Do P. Sabbatino de Ursis sobre o Ye Kim” (del padre Sabbatino de Ursis circa lo Ye Kim).

¹⁵ A. CHAN, *Chinese Materials in the Jesuit Archives in Rome, 14th-20th Centuries: A Descriptive Catalogue*, New York, Routledge, 2015, 166, II, p. 454.

¹⁶ N. STANDAERT, A. DUDINK, *Yesuhui Luoma dang'anguan Ming Qing tianzhujiao wenxian 耶稣会罗马档案馆明清天主教文献* (Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus), Taipei, Taipei Ricci Institute, 2002, 6, pp. 1-44; S. ZANIN, *Sabatino de Ursis: un gesuita leccese nella Cina del XVII secolo*, cit., p. 63. All'interno del volume manoscritto, tra le pagine 22 e 23 è presente un documento che consiste di un foglio unico ripiegato senza titolo o ulteriori indicazioni, scritto in caratteri cinesi. La carta e la grafia sono diverse da quelle del volume del *Xiangshu lun* qui analizzato. Il contenuto consiste di circa 700 caratteri divisi in 14 righe di 25/26 caratteri ciascuna, di certo non opera dello stesso estensore dell'opera qui trattata, forse di mano occidentale. Il contenuto discute della pratica battesimale per le donne nei paesi occidentali. Nel saggio di Xiong Lili citato alla nota 1 questo documento è stato erroneamente ritenuto parte dello *Xiangshu lun*. Tuttavia, il contenuto non è da ritenersi parte integrante del testo di de Ursis, si tratta di un foglio volante, inserito da antichi possessori o lettori all'interno del volume e, come da prassi archivistica, dopo averne attestato la presenza, ivi ricollocato e conservato. Nella raccolta a cura di Standaert e Dudink del Taipei Ricci Institute sopracitata il testo è riprodotto integralmente alle pagine 42-44. Sulla prassi archivistica della catalogazione delle carte sciolte, si veda: L. MEROLLA, L. NEGRINI, (a cura di), *Guida a ManusOnLine (MOL). Standard per la catalogazione dei manoscritti delle biblioteche italiane*, Roma, Istituto Centrale per il catalogo unico delle biblioteche italiane e per le informazioni bibliografiche, 2014, pp. 29 e ssgg.



L'opera è stata attribuita al de Ursis. Oltre che da questa indicazione, l'attribuzione al gesuita salentino è corroborata anche dal fatto che all'inizio del testo in lingua cinese è citato esplicitamente il missionario con il suo nome di cortesia 有綱¹⁷. Probabilmente fu opinione del catalogatore che Sabbatino de Ursis fosse da ritenersi il responsabile del testo e del suo contenuto, se pure non fisicamente scritto da lui¹⁸.

¹⁷ A. CHAN, *Chinese Materials in the Jesuit Archives in Rome, 14th-20th Centuries: A Descriptive Catalogue*, cit., p. 454. I missionari gesuiti si conformarono alle usanze locali ed oltre al nome cinese si dotarono di pseudonimi e nomi "di cortesia", come la loro controparte, i letterati confuciani. Il de Ursis era noto come Xiong Sanba 熊三拔, detto Yougang 有綱. Si veda: P. L. PFISTER S.I., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine. 1552-1773*, Shanghai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1932, 1, p.103; S. ZANIN, *Sabatino de Ursis: un gesuita leccese nella Cina del XVII secolo*, cit., p. 64.

¹⁸ L'attribuzione del manoscritto al De Ursis, per quanto ci è dato sapere, è stata fatta da Albert Chan sulla base della postilla sopradescritta e sulla presenza dello pseudonimo del gesuita nel corpo del testo. Forse una ricerca più approfondita nei documenti d'archivio potrebbe gettare maggiore luce riguardo all'autore o autori del testo e confermare o smentire l'attuale attribuzione. Per quanto

Com'è noto, i missionari gesuiti, nelle loro attività di scrittura e traduzione di testi in lingua cinese, molto spesso si avvalevano della collaborazione di letterati locali che li aiutavano a tradurre e scrivere in cinese letterario i contenuti che essi desideravano divulgare ai fini della loro opera apostolica¹⁹.

Il contenuto è strutturato in forma dialogica ed è diviso in sette domande, seguite dalle relative risposte. De Ursis risponde direttamente alla prima delle domande dello *Xiangshu lun*, ed è indicato nel dialogo con il suo pseudonimo cinese *Yougang*, come detto poc'anzi²⁰.

Per quanto riguarda la dicitura presente in copertina, “ye kim”, si tratta della trascrizione del cinese “yi jing” resa in modo coerente con il sistema di romanizzazione utilizzato dai gesuiti del Padroado a partire dalla metà del 1600, basato sulle pronunce del *guanhua* meridionale²¹. In base ad una analisi del contenuto del testo e alle precedenti descrizioni si può affermare che l'anonimo catalogatore che aggiunse la postilla al volumetto intendesse con “ye kim” riferirsi allo *Yijing* o Classico dei Mutamenti. Sull'interesse dei missionari gesuiti per quest'opera cinese si ritornerà più avanti.

Il testo consta di sette domande e delle relative risposte attraverso le quali vengono discusse la visione dell'autore rispetto a concetti quali “*xiang* 象 (forma/apparenza)” e “*shu* 數 (numero/quantità)”, e altre teorie e principi legati allo *Yijing* e alla sua relazione con alcune idee matematiche e filosofiche²².

riguarda questo breve saggio, il de Ursis sarà indicato comunque come autore, non essendo disponibili al momento altre ulteriori informazioni al riguardo.

¹⁹ “The method the Jesuit missionaries used for writing books was called *kouyi bishu* 口譯筆述 (Literally: “oral translation [by a Westerner], recorded with the brush [by a Chinese scribe]”) in which the Jesuit expressed orally the contents of the book he wanted to translate, or explained his idea of the contents he wanted to put into Chinese, and the Chinese collaborator wrote in good Chinese what the Westerner was saying”. P. DE TROIA, *Cultural Translation in Jesuit Missionaries' Chinese Scientific Texts: Some Remarks on Ludovico Buglio's Falconry Treatise of 1679*, in «Rivista degli Studi Orientali», Nuova Serie, vol. XCIII, fasc. 4, Roma, Fabrizio Serra Editore, 2020, p. 82; M. LACKNER, I. AMELUNG, J. KURTZ, *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, Leiden, Brill, 2001, p. 273.

²⁰ A. CHAN, *Chinese Materials in the Jesuit Archives in Rome, 14th-20th Centuries: A Descriptive Catalogue*, cit., p. 454. La forma dialogica che caratterizza lo *Xiangshu lun* è utilizzata anche da Giulio Aleni (1582-1649) nel *Xifang dawen* 西方答問 (Domande e risposte sull'occidente) qualche decennio dopo (1637), poichè probabilmente questo espediente retorico ben si adattava alla dialettica missionaria e alla traduzione culturale dei gesuiti della missione cinese di quell'epoca. Sul *Xifang dawen* si veda: J. MISH, *Creating an image of Europe in China: Aleni's 'Xi fang da wen'* 西方答問, in « Monumenta serica », 1964, 23, pp. 1-87.

²¹ Sulle romanizzazioni della lingua cinese utilizzate dai missionari gesuiti nel periodo e luogo in cui de Ursis potrebbe aver composto il trattato, si veda: E. RAINI, *Sistemi di romanizzazione del cinese mandarino nei secoli XVI-XVIII*, Tesi di Dottorato, Roma, Università La Sapienza, 2012.

²² YE NONG 叶农, CHEN YIXIN 陈益歆, *Yidaliji Yesuhuishi Xiong Sanba ji qi zhongwen zhuzuo kaoshu* (Il missionario gesuita italiano Sabbatino de Ursis e le sue opere in cinese) 意大利籍耶稣会士熊三拔及其中文著作考述, cit., p. 162.

La domanda che apre l'opera, posta da un anonimo interlocutore cinese, è la seguente:

XSL, p. 1: 聖人之立交也近在倫常而以事親為百行之本其他幽玄之論固不敢著之彝訓以驚世而駭俗也今子不言人言天不言事物言象數此自子國之教恐不合吾經常之道也

Trad.: Ciò che caratterizza il saggio è la familiarità con le relazioni umane. Egli pone il servire i propri cari al di sopra di tutto e invero non si avventura nel descrivere teorie astruse e oscure, bensì stupisce con i suoi insegnamenti straordinari.

Ora, tu non parli dell'umano bensì del Cielo, non parli della realtà materiale ma discuti di *xiangshu*, tutto questo è conforme agli insegnamenti del tuo Paese e temo non si adatti alla Via che osserviamo solitamente²³.

Il quesito con il quale il de Ursis decise di aprire lo *Xiangshu lun* riguarda una problematica importante nella dialettica tra missionari gesuiti e letterati confuciani, quella tra la mentalità pragmatica e razionale dei letterati cinesi e l'orientamento religioso dei missionari²⁴. Il libro si apre con una obiezione rispetto al fatto che in Cina gli insegnamenti dei sapienti si basano su questioni morali e non su Dio o su evidenze matematiche²⁵. I letterati confuciani spesso lodavano gli scritti scientifici dei missionari e ne stimavano la chiarezza, il contenuto e lo stile, ma spesso non apprezzavano i loro discorsi di carattere metafisico o di argomento religioso. Ad esempio, a commento dell'opera *Yulan xifang yaoji* 御覽西方要紀 (Memoria compendiosa sulle contrade occidentali redatta ad uso dell'imperatore) redatta nel 1669 da Ludovico Buglio (1606-1682), gli estensori dell'enciclopedia imperiale *Siku quanshu* 四庫全書 dove l'opera di Buglio fu riprodotta commentarono:

Gli autori descrivono in particolare i prodotti, gli abitanti, i costumi e i paesi dell'Oceano Occidentale, nonché la distanza dei viaggi per mare. In

²³ Traduzione di Paolo De Troia.

²⁴ Molto è stato scritto sull'agnosticismo dei confuciani, sul conseguente rifiuto, in alcune fasi e circostanze della missione gesuita cinese, del messaggio religioso cristiano e, infine, sul celebre passo dei *Dialoghi* (*Lunyu*, 7, 21) nel quale si afferma che "Il Maestro [Confucio] non parlava mai di eventi straordinari, dell'uso della forza, di disordini e di divinità (子不語怪力亂神)". L'uso della scienza all'interno dell'approccio missionario nacque proprio dal fatto che i gesuiti constatarono l'efficacia di quest'ultima nel catturare l'interesse e il rispetto della controparte cinese. Nel *De Christiana Expeditione*, Nicolas Trigault (1577-1628), molto in accordo con la posizione di Matteo Ricci, sottolineò rispetto ai cinesi: "they are slow to take a salutary spiritual potion, unless it be seasoned with an intellectual flavouring". D.E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, pp. 72-73. Per la traduzione in lingua italiana del passo dei *Dialoghi*, si veda: T. LIPPIELLO, *Confucio, Dialoghi, testo a fronte*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 74-75.

²⁵ A. CHAN, *Chinese Materials in the Jesuit Archives in Rome, 14th-20th Centuries: A Descriptive Catalogue*, cit., p. 454.

generale si sono proposti il fine di vantare la loro religione e pertanto lo stile è pieno di fronzoli e privo di sostanza²⁶.

Ancora, sempre a proposito della *Memoria*, il celebre letterato di epoca Qing Zhang Chao 張潮 (1650—?), scrisse:

Le teorie [dei letterati] dell'Estremo occidente sono indubbiamente superiori a tutte le altre dottrine. Purtroppo, allorché essi parlano del Signore del Cielo, il loro discorso si fa inelegante e volgare fino ad arrivare a delle assurdità quali nessun letterato direbbe mai²⁷.

È, quindi, plausibile che l'autore volesse affrontare la questione ed avere, tramite la struttura dialogica dello *Xiangshu lun*, la possibilità di argomentare la sua posizione al riguardo e controbattere in maniera chiara e analitica.

Ecco come risponde alla domanda sopracitata:

XSL, p.1: 有綱子曰子之言是也然吾聞子之聖賢曰人之身親之身也守身斯為事親人之性天之性也盡性斯為事天不知守身不得為肖子不知事天不得為仁人是以君子之有事也[...].

Trad.: Il maestro Yougang (Sabatino de Ursis) disse: “Queste sono le tue parole. Tuttavia, io ho sentito dire che i vostri saggi affermano quanto segue e cioè che la nostra vita è un tutt'uno con la vita dei nostri genitori, quindi preservarla equivale ad avere a cuore i genitori. La natura dell'uomo corrisponde alla natura del cielo, quindi realizzare la propria natura consiste nel servire il cielo. Se non si è in grado di prendersi cura di se stessi non si può realizzare la pietà filiale, se non si sa come servire il Cielo non si può essere in grado di diventare dei gentiluomini, questo è il compito dell'uomo superiore. [...]”²⁸.

Traspare chiaramente dall'incipit del de Ursis l'intento di suggerire un legame tra uomo e cielo, utilizzando il pensiero confuciano stesso e i concetti di *ren* 仁, o senso di umanità, e *xiao* 孝, pietà filiale. Il missionario, all'affermazione che sottolinea come il pensiero occidentale sia orientato verso la dimensione metafisica trascurando le relazioni umane, risponde mettendo in relazione l'uomo con il cielo e, quindi, con la dimensione divina, utilizzando idee e concetti propri del pensiero confuciano.

Secondo Confucio, infatti, l'uomo non può essere visto come un'entità isolata, bensì come “punto di convergenza di scambi interpersonali”²⁹. Un grande esegeta del II secolo d.C. definisce *ren* come «la sollecitudine che gli uomini hanno gli uni

²⁶ *Siku quanshu zongmu*, cap. 78, vol. I, p. 680, cit. in G. BERTUCCIOLI, F. MASINI, *Italia e Cina*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p.132.

²⁷ In *Zhaodai congshu* 昭代叢書 (Collezione della gloriosa dinastia), *jia* 4, f. 1r-v. Vedi anche J. GERNET, *Chine et Christianisme. Action et réaction*, Paris, Gallimard, 1982, pp-57-58. Cit. in *Ibidem*.

²⁸ Traduzione di Paolo De Troia.

²⁹ A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, Torino, Einaudi, 2000, vol. 1, p. 52.

per gli altri dato che vivono insieme»³⁰. Stabilire un collegamento fin dall'inizio dell'opera tra questa virtù, perno della filosofia confuciana, e il concetto di "servire il Cielo", anche questo presente nel pensiero cinese, è assai significativo e apre la strada alla discussione seguente.

Successivamente, il missionario cita un'altra importante opera della tradizione confuciana, il *Giusto Mezzo* (*Zhong Yong* 中庸), ricordando di come questa all'inizio sottolinei proprio l'idea del "servire Dio"³¹. Secondo il *Giusto Mezzo*, per servire i genitori non si può non comprendere l'uomo (la dimensione umana, quindi le relazioni), ma per comprendere l'uomo non si può non comprendere il Cielo³².

L'approccio che emerge dai due frammenti sopracitati è un chiaro esempio della strategia di accomodamento culturale dei missionari gesuiti. Come ricorda Claudia Von Collani, citando Henry Cordier a proposito del rapporto tra i gesuiti del primo periodo della missione e i libri canonici cinesi: "in China, in particular, the Jesuits dealt with the ancient Chinese literature because they considered it to be the key for their method of accommodation, i.e., of converting China to the Christian faith by the means of things Chinese"³³.

Nelle pagine successive, poi, egli discetta intorno alle idee di *xiang* e *shu* utilizzando un linguaggio elegante, ma complesso, ricco di citazioni da testi antichi della tradizione confuciana, nella piena aderenza alla visione dell'accomodamento culturale: utilizzo di idee e concetti cinesi per interloquire con i cinesi.

Non si riporta qui tutto il contenuto dell'opera, ma si fornisce una sinossi della sua struttura e del contenuto, rimandando ad un successivo lavoro dove, auspicabilmente, se ne presenterà una versione integrale.

Di seguito un elenco degli argomenti introdotti dalle domande successive:

³⁰ Zheng Xuan 鄭玄 (127-200), citato nel *Mengzi zhengyi* 孟子正義 di Jiao Xun 焦循 (1763-1820), Taipei, 1979, 28, p. 14a. Cit. in A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 52.

³¹ A. CHAN, *Chinese Materials in the Jesuit Archives in Rome, 14th-20th Centuries: A Descriptive Catalogue*, cit., p. 454; Il *Giusto Mezzo* è uno dei Quattro Libri o Canoni del Confucianesimo, insieme a i *Dialoghi* (*Lunyu* 論語), la *Grande Scienza* (*Daxue* 大學) e il *Mencio* (*Mengzi* 孟子), per'altro anche quest'ultimo citato nel *Xiangshu lun* a p. 6.

³² "In order to serve his parents, he may not neglect to acquire knowledge of men. In order to know men, he may not dispense with a knowledge of Heaven 思事親不可以不知人思知人不可以不知天". *Li Ji*, «*Zhong Yong*», 20. Trad. inglese: "Sacred Books of the East, volume 28, part 4: The Li Ki", James Legge, 1885, in <https://ctext.org/liji/zhong-yong> (Gennaio 2021). Si veda anche S. ZANIN, *Sabatino de Ursis: un gesuita leccese nella Cina del XVII secolo*, cit., p. 67.

³³ H. CORDIER, *L'imprimerie Sino-Européenne en Chine. Bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVII et au XVIII siècle*, Paris, 1901, p. 39. Cit. in C. VON COLLANI, *The first encounter of the West with the Yijing. Introduction to and edition of letters and Latin translations by French Jesuits from the 18th century*, cit., p. 232. La citazione in lingua inglese è di Von Collani. Sull'accomodamento culturale dei Gesuiti della missione cinese si veda anche: D.E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, cit.; G.H. DUNNE, S.J., *Generation of giants: the story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming dynasty*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1962.

- origine di forma e quantità (*xiang* 象, *shu* 數);
- idee di minuscolo, esteso, limitato/illimitato (*wei* 微, *shu* 舒, *you jiexian* 有界限 / *wu jiexian* 無界限);
- relazione tra *xiangshu* e le idee di punto, linea, superficie e volume (*dian* 點, *xian* 線, *mian* 面, *ti* 體);
- possibilità di osservazione di punto, linea, superficie e volume;
- estensione del punto in linea;
- estensione della linea in superficie.

L'idea che il de Ursis vuole comunicare attraverso questo trattato, secondo Albert Chan, è quella del sapiente che osserva le leggi del Cielo e le esprime attraverso la scrittura e la creazione di diagrammi; perciò, si praticano le virtù in accordo con i voleri del Cielo (di Dio) e si governa secondo la legge divina senza l'intervento dell'impetuoso elemento umano³⁴. Il trattato si sviluppa intorno ad una discussione di filosofia matematica, partendo dal punto, che è il centro del *Taiji* 太極 (l'Assoluto), così come era stato definito dai filosofi Song: attraverso la discussione dei concetti di punto, linea e superficie prova infine a confutare le teorie del *Wuji* 無極 e del *Taiji*³⁵.

Un aspetto degno di nota relativo al *Xiangshu lun* è che l'opera ha un legame evidente con uno dei testi tradizionali più importanti della cultura cinese: l'autore, come specifica la postilla in portoghese apposta all'inizio del volume, in quest'opera tratta una serie di argomenti riconducibili alla esegesi dello *Yijing*, il Classico dei Mutamenti. Il titolo dell'opera sembrerebbe, inoltre, alludere alla cosiddetta Scuola *Xiangshu* facente parte della tradizione dei commentari ad esso ispirati.

Lo *Yijing* è un testo che si colloca alle origini del pensiero filosofico cinese. Viene definito come un "manuale di divinazione", parzialmente opera del re Wen (Zhou Wen Wang 周文王), nobile dell'epoca Shang 商 e mitologico fondatore della dinastia Zhou 周³⁶. Il nucleo più antico del testo è tradizionalmente attribuito al leggendario sovrano cinese Fu Xi 伏羲 e consiste in una lista di sessantaquattro esagrammi composti da sei linee orizzontali, continue o spezzate. Questi

³⁴ A. CHAN, *Chinese Materials in the Jesuit Archives in Rome, 14th-20th Centuries: A Descriptive Catalogue*, cit., p. 454

³⁵ *Ibidem*. L'interesse dei missionari gesuiti nei confronti dello *Yijing* ha attraversato fasi alterne nella storia della missione cinese, a partire da Matteo Ricci, probabilmente il primo occidentale ad avere a che fare con quest'opera e a comprenderne l'importanza in termini di strategia missionaria. Tra i tanti che la studiarono e ne scrissero possiamo annoverare Martino Martini (1614-1661), che ne diede una prima descrizione nella sua *Sinicae Historiae Decas Prima* (1658); Gabriel de Magalhães (1610-1677), che ne evidenziò i pregi delle massime morali ivi contenute nella sua *Nouvelle Relation de la Chine* (1688), e tanti altri. Vedi: C. VON COLLANI, *The first encounter of the West with the Yijing. Introduction to and edition of letters and Latin translations by French Jesuits from the 18th century*, in «Monumenta Serica», 55, 2007, pp. 234 e ssgg.

³⁶ G. BERTUCCIOLI, *La letteratura cinese*, (edizione rivista e aggiornata a cura di F. Casalin), Roma, L'Asino d'Oro edizioni, 2013, p. 41.

esagrammi rappresentano tutti i possibili risultati di un metodo di divinazione che si pratica attraverso l'utilizzo di bastoncini di achillea marcati o con segno positivo (linea piena e continua, *yang* 陽) o con segno negativo (linea spezzata, *yin* 陰)³⁷. Ogni esagramma è accompagnato da una breve spiegazione e alcune glosse che interpretano, in maniera molto oscura, e guidano, almeno teoricamente, il processo divinatorio³⁸.

Durante la compilazione dell'enciclopedia imperiale *Siku quanshu* verso la fine del XVIII secolo gli editori di quella monumentale opera classificarono i commentari allo *Yijing* e li divisero in due "scuole" principali, quella *xiangshu*, "immagini e numeri", e quella *yili* 義理, "significati e modelli". La prima scuola esegetica si focalizzava sul simbolismo grafico degli esagrammi e sul calcolo matematico, la seconda invece insisteva maggiormente sulle implicazioni morali e filosofiche del testo classico. Quest'ultima è la corrente interpretativa che ha avuto più successo in Cina dal XIX secolo in poi, probabilmente anche grazie al contributo dato dagli editori del *Siku quanshu* con la loro categorizzazione. Lo stesso è avvenuto in occidente, dove gli studi relativi allo *Yijing* si sono concentrati quasi esclusivamente sul Classico così come viene visto all'interno della scuola esegetica *Yili*³⁹.

Il testo di de Ursis, invece, sembra ispirarsi alla cosiddetta Scuola delle Immagini e Numeri, una tradizione che in Cina affonda le sue radici in epoca Han (202-220) ma della quale poco si conosce, per i motivi di cui sopra. Secondo le glosse e i commentari della Scuola *Xiangshu*, gli esagrammi possono essere interpretati, ad esempio, come simboli dei Cinque Elementi, dei dodici mesi, o delle quattro

³⁷ P.R. GOLDIN, *The Thirteen Classics*, in V. MAIR (ed.), *The Columbia History of Chinese Literature*, New York, Columbia University Press, 2001, p. 88; G. BERTUCCIOLI, *La letteratura cinese*, cit., 42.

³⁸ P.R. GOLDIN, *The Thirteen Classics*, cit. p. 88-89. In anni recenti le spiegazioni agli esagrammi sono state nuovamente studiate su ispirazione data da frammenti dell'opera individuata su ossa oracolari di epoca Shang e grazie ai ritrovamenti di edizioni più antiche di manoscritti su seta, aprendo un importante fronte di ricerca che testimonia le numerose re-interpretazioni subite dal testo ancora prima dell'era imperiale. P.R. GOLDIN, *The Thirteen Classics*, cit. p. 89; B. NIELSEN, *A Companion to Yijing Numerology and Cosmology: Chinese Studies of Images and Numbers from Han 漢 (202 B.C.E. – 220 C.E.) to Song 宋 (960-1279 C.E.)*, London – New York, Routledge, 2003, XVII; sulla re-interpretazione dello *Yijing* sulla base dei manoscritti rinvenuti: E. L. SHAUGHNESSY, *I Ching: the Classic of Changes: the first English translation of the newly discovered second-century B.C. Mawangdui texts*, New York, Ballantine Books, 1996. Oltre a questo recente studio, per altre traduzioni dello *Yijing* di riferimento si veda: J. LEGGE, *The Yi King*, vol. 2 of *The Sacred Books of China*, (2nd ed), *The Sacred Books of the East*, 16, Oxford, Clarendon, 1899, (ristampa: *The I-ching*, New York, Gramercy, 1996); R. WILHELM, *The I-ching or Book of Changes*, English translation by C.F. Baynes, 3rd ed., Bollingen Series, 19, 2 vols, Princeton, Princeton University Press, 1977; R.J. LYNN, *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as interpreted by Wang Bi*, New York, Columbia University Press, 1994.

³⁹ T. HON, (Review of) *A Companion to Yijing Numerology and Cosmology: Chinese Studies of Images and Numbers from Han 漢 (202 B.C.E. – 220 C.E.) to Song 宋 (960-1279 C.E.)* by Ben Nielson, in «China Review International», 11, 2, 2004, pp. 453-456.

stagioni, che de Ursis, ad esempio, discute e illustra con un diagramma a pag. 26. Nel testo sono presentati e discussi, secondo questa chiave interpretativa, alcuni dei concetti alla base della cultura tradizionale cinese, come ad esempio i concetti di *Taiji* 太極 (Supremo ultimo), *Bagua* 八卦 (Otto Trigrammi) e *Dao* 道 (la Via, termine condiviso da confucianesimo e taoismo)⁴⁰.

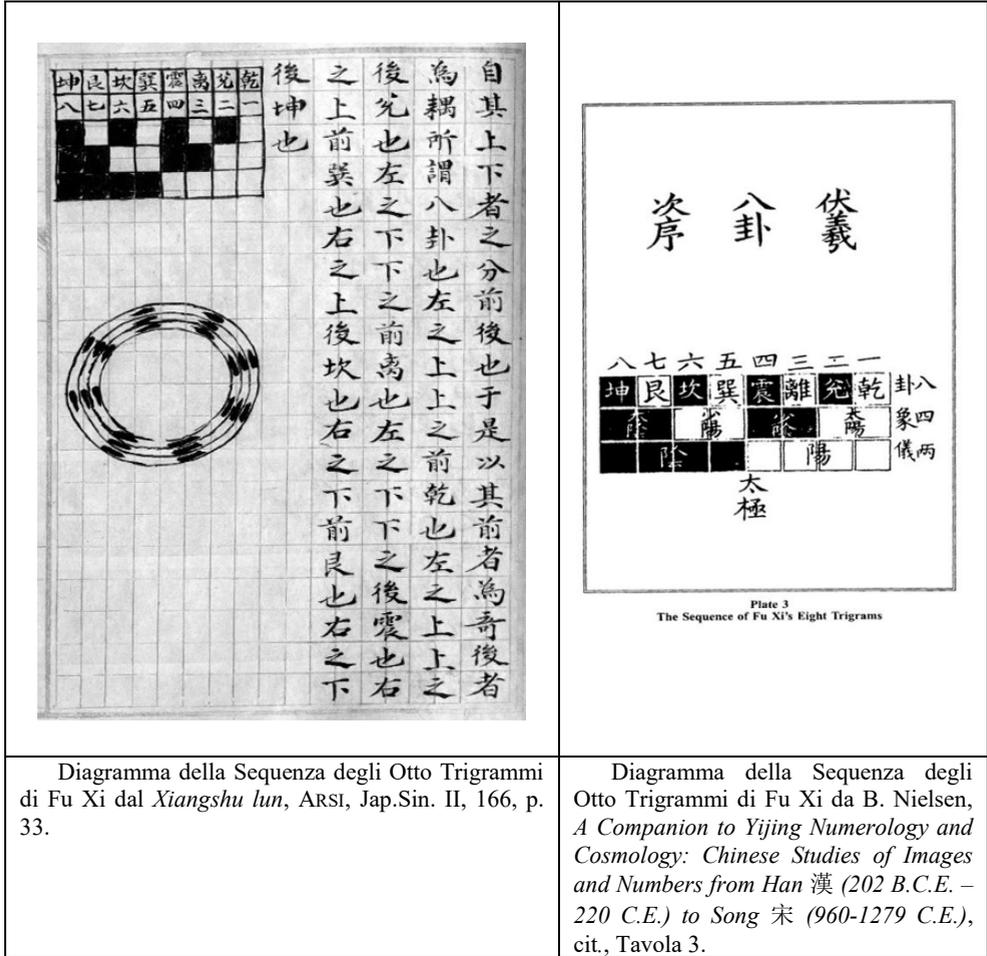
In un'ottica numerologica e simbolica gli esagrammi possono essere organizzati in sequenze diverse come, ad esempio, lo *He tu* (il Diagramma del Fiume Giallo), citato a pagina 22 dello *Xiangshu lun*⁴¹.

Nella sua esposizione De Ursis fa riferimento più volte all'Imperatore Fuxi 伏羲, la figura mitologica che, come accennato poc'anzi a proposito dello *Yijing*, secondo la tradizione fu l'inventore degli Otto Trigrammi e creatore dei Sessantaquattro Esagrammi attraverso la combinazione di essi. A pag. 33 dello *Xiangshu lun* il gesuita inserisce una illustrazione che gli autori hanno identificato con la Sequenza degli Otto Trigrammi di Fuxi (*Fuxi Bagua Cixu* 伏羲八卦次序), preceduta da una spiegazione testuale⁴².

⁴⁰ YE NONG 叶农, CHEN YIXIN 陈益歆, *Yidaliji Yesuhuishi Xiong Sanba ji qi zhongwen zhuzuo kaoshu* (Il missionario gesuita italiano Sabatino de Ursis e le sue opere in cinese) 意大利籍耶稣会士熊三拔及其中文著作考述, in «*Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究», 6, 2017, p. 162.

⁴¹ *Ibidem*. “Lo *He Tu* 河圖 o Diagramma del Fiume [Giallo] è un diagramma a forma di croce dei numeri da 1 a 10, indicati anche come numeri del Cielo e della Terra. Nella tradizione *xiangshu* il Diagramma del Fiume è associato alla coppia “produzione e completamento (*shengcheng* 生成)” dei Cinque Elementi (*wuxing* 五行, metallo, legno, acqua, fuoco, terra). L'elemento legno (*mu* 木) è prodotto dal numero 3 e completato dal numero 8, il fuoco (*huo* 火) è prodotto dal numero 2 e completato dal 7, il metallo (*jin* 金) è prodotto dal numero 4 e completato dal numero 8, l'acqua (*shui* 水) è prodotta dal numero 1 e completata dal 6, la terra (*tu* 土) è prodotta dal numero 5 e completata dal 10. Questa visione segue lo schema dei cinque elementi legati alle quattro posizioni cardinali più il centro. Simbolicamente, seguendo i cinque elementi in senso orario nel diagramma si ottiene il ciclo della “mutua produzione (*xiangsheng* 相生) dove il legno (est) produce il fuoco (sud) che produce la terra (centro) che produce il metallo (ovest) che produce acqua (nord)”. Trad. da: B. NIELSEN, *A Companion to Yijing Numerology and Cosmology: Chinese Studies of Images and Numbers from Han 漢 (202 B.C.E. – 220 C.E.) to Song 宋 (960-1279 C.E.)*, cit., p. 104.

⁴² “Shao Yong's and Zhu Xi's position of the trigrams have become the generally accepted way to represent The Diagram Preceding Heaven. The sequence of trigrams associated with it -The Sequence of Fu Xi's Eight Trigrams 伏羲八卦次序 or The Small Horizontal Diagram 小橫圖- starts at the top of the diagram with *Qian* going counter-clockwise through *Dui* and *Li* to *Zhen*, then diagonally across to *Xun* and clockwise through *Kan* and *Gen* an ending with *Kun* [...]. *Ivi*, p. 265 e plate 3.



Nell'ambiente missionario lo *Yijing* e l'attenzione ad esso dedicata dai gesuiti in Cina ebbero una storia alterna e travagliata. Come illustra Von Collani⁴³, lo *Yijing* fu oggetto di una speciale considerazione da parte dei missionari: era parte del programma d'esame per la carriera di funzionario imperiale, quindi degno di grande considerazione nel processo di inculturazione; tuttavia era anche utilizzato per la divinazione, quindi visto con sospetto poiché legato al mondo della superstizione⁴⁴. Un altro motivo di diffidenza nei confronti dell'opera fu il suo legame importante con il Neoconfucianesimo di epoca Song (960-1276), corrente confuciana malvista poiché

⁴³ C. VON COLLANI, *The first encounter of the West with the Yijing. Introduction to and edition of letters and Latin translations by French Jesuits from the 18th century*, cit., p. 233

⁴⁴ *Ibidem*.

considerata da tutti i missionari come di matrice atea e materialistica⁴⁵. È quindi generale opinione degli studiosi che lo *Yijing* non fu studiato e discusso in maniera dettagliata fino alla fine del XVII secolo principalmente per i motivi sopracitati e anche perché furono individuate, di contro, altre opere cinesi considerate più adatte come mezzo per l'accomodamento culturale. Bisognerà aspettare il 1687 per poter vedere lo *Yijing* oggetto di un'analisi più dettagliata, e poi l'avvento dei figuristi che misero di nuovo il Classico dei Mutamenti al centro del dibattito missionario⁴⁶.

Il Figurismo è una corrente di pensiero nata in Cina ad opera dei missionari gesuiti soprattutto francesi tra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII, che vedeva lo *Yijing* come un testo profetico che custodisce i misteri della Cristianità e ciò che resta del pensiero filosofico dei primi patriarchi, mettendo in relazione il pensiero arcaico cinese con la tradizione giudaico-cristiana. Come scrive Claudia Von Collani: "the fact that about 300 years ago a small group of French Jesuits in China had started to study the *Yijing* very seriously is hardly known. They developed a method of exegesis called "Figurism" to evangelize China by means of its canonical books. Especially its initiator, the French Jesuit Joachim Bouvet, concentrated on investigating the *Yijing*, encouraged and patronized by the Chinese Kangxi emperor (1662-1722). [...]. Unfortunately, Figurism was forbidden in the course of the Chinese Rites Controversy and as a consequence the Figurists' *Yijing*-studies also fell into oblivion"⁴⁷.

Prima dei figuristi, alcuni gesuiti, pur non avendo scritto opere specifiche con traduzione e commento dello *Yijing*, compresero l'importanza e il valore che questo antico trattato cinese avrebbe potuto potenzialmente avere nel processo di accomodamento. Ad esempio, lo stesso Matteo Ricci ebbe a che fare con il termine *Taiji* (Supremo Ultimo), creato e introdotto nello *Yijing* dai filosofi neoconfuciani di epoca Song. In una lettera al Generale della Compagnia, nel 1604, Ricci scrisse che il concetto di *Taiji* poteva essere considerato in opposizione alle dottrine dei saggi cinesi

⁴⁵ Sull'avversione dei missionari al Neoconfucianesimo si veda K. LUNDBAEK, *Notes sur l'image du Néo-Confucianisme dans la littérature européenne du XVIIe à la fin du XIXe siècle*, in: «Actes III 1980» (1983), pp. 131-176; dello stesso autore: *Shao Yong et les Jésuites de l'ancienne mission de Chine*, in: «Actes V 1986» (1993), pp. 175-189, entrambi cit. in C. VON COLLANI, *The first encounter of the West with the Yijing. Introduction to and edition of letters and Latin translations by French Jesuits from the 18th century*, cit., p. 233.

⁴⁶ K. LUNDBAEK, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J. Chinese Philology and Figurism*, in «Acta Jutlandica», LXVI, 2, Humanities Series, 65, Aarhus, 1991, p. 110, cit. in C. VON COLLANI, *The first encounter of the West with the Yijing. Introduction to and edition of letters and Latin translations by French Jesuits from the 18th century*, cit., p. 233. Sul figurismo, oltre al lavoro qui citato di Claudia Von Collani, si veda: D.E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, cit., pp. 300-311; M. LACKNER, *Jesuit Figurism*, in T.H.C. LEE (ed.), *China and Europe*, Hong Kong, University of Hong Kong, 1991, pp. 129-49.; dello stesso autore: *A Figurist at Work: The Vestigia of Joseph de Prémare S.J.*, in C. JAMI - H. DELAHAYE (eds.), *L'Europe en Chine: Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII et XVIII siècles*, Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, 6, 34, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1993, pp. 23-56.

⁴⁷ C. VON COLLANI, *The first encounter of the West with the Yijing. Introduction to and edition of letters and Latin translations by French Jesuits from the 18th century*, cit., p. 231.

dell'antichità, che secondo il gesuita avevano una posizione più corretta rispetto all'idea di Dio. Nell'opinione di Ricci il *Taiji* non era nient'altro che la "materia prima" dei filosofi occidentali. Il Ricci scriveva che, se i letterati cinesi avessero accettato l'idea di *Taiji* come primo principio sostanziale, intelligente e senza fine, allora si sarebbe potuto dire che questo corrispondesse all'idea di Dio e in questo modo affermare attraverso un principio fondamentale della filosofia tradizionale cinese l'idea dell'esistenza divina⁴⁸.

In questa luce e sulla base di quanto esposto fin'ora appare degno di attenzione, quindi, lo *Xiangshu lun* di Sabbatino de Ursis. Nel primo periodo della missione gesuita cinese, egli, forse anche ispirato dalla vicinanza e dagli insegnamenti del suo superiore e mentore Matteo Ricci, che fu consapevole dell'importanza del Classico dei Mutamenti e dei concetti ivi contenuti in relazione all'opera missionaria e di trasmissione culturale, realizza un testo in lingua cinese che, prendendo spunto dal Classico dei Mutamenti, discute intorno ai principi, forme e numeri che governano il mondo e il Cielo. Solo alla fine del XVII secolo lo *Yijing* sarebbe diventato, nuovamente, tema di discussione e di studio grazie a Joachim Bouvet e alla corrente figurista, diventando parte integrante della politica dell'accomodamento culturale portata avanti dai Gesuiti e, infine, uno dei punti di partenza della prima sinologia europea⁴⁹.

Purtroppo, lo *Xiangshu lun*, l'opera di Sabbatino de Ursis iniziata sotto questi migliori auspici, rimase in forma di manoscritto incompiuto e, fino ad oggi, sostanzialmente ignorato.

⁴⁸ *Ivi*, p. 235. Pasquale D'Elia riporta che: "alcuni di essi assimilarono il Ttaechi alla ragione ossia al principio immateriale dell'ordine nella natura 理, altri al corso delle cose 道, altri al Supremo Dominatore 上帝 degli antichi, altri allo Spirito 神 ecc. Interrogato dal letterato cinese sul senso di questo Sommo Estremo presso lo pseudo Confucio, il nostro autore, dopo molte altre spiegazioni date (*PCLC*, V, ff. 14b-15 b), è di parere che esso deve esser preso nel senso di materia prima. Un magnifico ed autentico commentario su questo punto l'abbiamo dal Ricci stesso nell'autografo mandato al Generale dell'ordine nel 1604 e da me ritrovato nella R. Biblioteca Casanatense di Roma (ms. N. 2136). «Haec doctrina de Taikieo 太極 nova est, et quingentos ante annos data. Et in quibusdam, si attente consideretur, pugnat cum Sinarum antiquis sapientibus qui rectius de Deo sensere. Ex ijs quae de Taikieo loquuntur, nihil mea quidem sententia aliud est, quam id quod nostri philosophi dicunt primam materiam, [...]. Et in fine si Taikiem intelligerent esse primum principium substantiale, intelligens et intinitum, illud asserimus quidem esse Deum et nihil aliud". P. D'ELIA, *Fonti Ricciane*, cit., pp. 297-298. Lo stesso passo del D'Elia è riportato in traduzione inglese nel saggio della Von Collani alla p. 235.

⁴⁹ C. VON COLLANI, *The first encounter of the West with the Yijing. Introduction to and edition of letters and Latin translations by French Jesuits from the 18th century*, cit., p. 230. Si veda questo saggio anche per la storia delle traduzioni in lingua occidentale dello *Yijing*, la sua introduzione in occidente e la scuola esegetica dei Figuristi.