

Quodlibet Studio

Atti



# Humanitas

Attualità di Matteo Ricci

Testi, fortuna, interpretazioni

A cura di Filippo Mignini

Quodlibet

Prima edizione: novembre 2011  
© 2011 Quodlibet srl  
Via Santa Maria della Porta, 43 – 62100 Macerata  
www.quodlibet.it  
Stampa: Grafica Editrice Romana, Roma  
ISBN 978-88-7462-412-6

Volume realizzato con il contributo del Comitato celebrazioni padre Matteo Ricci  
(1552-1610) nel IV Centenario della morte – Macerata.



## Indice

### *Saluti*

- 9 Romano Carancini  
13 Luigi Lacchè  
17 Adriano Ciaffi
- 21 Filippo Mignini  
Introduzione. Modelli e prospettive di interpretazione ricciana

### Parte prima

#### Leggere Ricci. Ricostruzioni testuali e forme linguistico-retoriche

- 49 Comitato di coordinamento del *Grand Ricci*  
Prefazione al *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*
- 65 Raoul Zamponi  
Per una nuova immagine del dizionario portoghese-cinese attribuito a Ricci e Ruggieri
- 103 Diego Poli  
La scrittura del cinese come chiave interpretativa dell'universale nell'adattamento di Matteo Ricci e nella speculazione in Occidente
- 149 Vito Avarello  
Per un'estetica dell'incontro: lingua e stile nel *corpus* italiano di Matteo Ricci

## Parte seconda

## Nuovi contributi alla questione dei riti cinesi

- 177 Adolfo Tamburello  
Confronti e controversie sui nomi di «Dio» tra Cina e Giappone nei primi anni del Seicento. I ruoli d'esordio di Francesco Pasio e Camillo Costanzo
- 195 Alfredo Maulo  
«Quello che ho fatto, quello che ho sofferto, altri forse lo scriveranno». Il gesuita Giovanni Laureati e le due legazioni pontificie in Cina nella prima metà del Settecento
- 215 Fabio G. Galeffi, Gabriele Tarsetti  
Documenti inediti di Teodorico Pedrini sulla controversia dei riti cinesi
- 251 Fausto Fraioli  
L'attualità di Matteo Ricci in Leibniz: tra linguaggio universale e relatività dei riti
- 277 Paolo Petrucci  
*L'Instructio* della Congregazione di Propaganda Fide dell'8 dicembre 1939 e la soluzione della questione dei riti cinesi

## Parte terza

## Attualità di Ricci. Bilanci e prospettive

- 297 Gherardo Gnoli  
Introduzione alla sessione
- 299 Véronique Cheynet-Cluzel  
Leggere Ricci oggi
- 319 Cristiana Turini  
La Cina non vista da Matteo Ricci

- 371 Francesco D'Arelli  
L'attualità vera di Ricci: il primato della cultura
- 375 Giorgio Trentin  
Attualità di un "bisogno di Ricci" nei rapporti tra Stato  
cinese e cultura cattolica
- 379 Airaldo Piva  
Guardare alla Cina da imprenditore cattolico
- 383 Manlio Sodi  
Quale incontro tra cultura e Vangelo?  
L'esempio di Matteo Ricci e le sfide per la Chiesa oggi



## La scrittura del cinese come chiave interpretativa dell'universale nell'adattamento di Matteo Ricci e nella speculazione in Occidente

Diego Poli

Nel Seicento europeo assume pregnanza la rivelazione della specificità della Cina, quale mondo ideale e poi idealizzato che, nel contribuire alla trasformazione nel profondo della filosofia, porrà le fondamenta al laicismo e allo storicismo. Pur nella loro lontananza, l'Estremo Oriente e l'Europa parvero essere l'uno la continuazione dell'altra, già congiunti dal filo della saggezza egizia, e venuti finalmente a ritrovarsi dopo il lungo periodo di distacco.

Già nel tardo Cinquecento, quando cominciarono a diffondersi le informazioni – di cui i Portoghesi avevano tentato di custodire la segretezza – riguardanti il tracciato della rotta (già percorsa da Vasco de Gama e da Ferdinando Magellano) che consentiva di raggiungere l'Asia circumnavigando l'Africa, alcune cronache iniziavano a fornire una immagine di quelle terre apertesesi all'esplorazione di navigatori, mercanti e soldati.

Cominciano infatti allora le descrizioni riguardanti soprattutto la geografia fisica e antropica, il clima e l'ambiente, i costumi. Oltre alla attività svolta da Duarte Barbosa e da Garcia da Orta, va menzionato Tomé Pires, uno speciale che è anche a capo della prima ambasceria portoghese inviata nel 1516, ma senza successo, alla corte dell'imperatore Zhengde. Questi è autore di un manoscritto di alto valore documentaristico, la *Suma Oriental*, di cui però soltanto uno stralcio riesce a essere pubblicato, in quanto è selezionato per confluire nei volumi antologici di memoriali di viaggi curati dal cancelliere della Serenissima Giovan Battista Ramusio, *Navigazioni et viaggi*, Venezia 1550-1559, un importante raccoglitore di testi che fungerà da modello a iniziati-

ve consimili, come quelle inglesi di Richard Eden, Londra 1577, e di Richard Hakluyt, *The principal navigations, voyages, traffiques and discoveries of the English nation*, Londra 1589.

Di maggiore peso conoscitivo sono due altre opere. Si tratta della sezione sull'Estremo Oriente contenuta nella *Verdadera informação das terras do preste João* ("Informazione veritiera sulle terre del prete Gianni"), Lisbona 1540, di Francisco Álvares e della terza delle *Décadas da Ásia* ("Decadi dell'Asia"), Lisbona 1552-1563 e in italiano Venezia 1563, in cui il grande umanista portoghese João de Barros offre probabilmente il testo che può essere considerato il primo tentativo storiografico occidentale riguardante la Cina.

Per quanto questo primo quadro che viene a comporsi sia frammentario e approssimativo, basato su particolari evidenti a una ispezione superficiale, e per quanto l'ottica sia limitata, mossa per lo più dalla ricerca e dal desiderio di esotismo, l'Occidente reagisce con immediato entusiasmo a questi stimoli, come gli *Essais* di Montaigne già mostrano nell'attrazione verso l'efficacia dell'apparato statale e l'apologia del dispotismo illuminato che caratterizzerebbero, a differenza della Francia, il grande Regno di Cina. È tuttavia con i Padri missionari che si attua l'incontro e si avvia il confronto.

L'ardore e la speranza che animano i progetti di questi *Indi-petae*, nei quali la ricerca delle Indie è diretta verso le anime per troppo tempo restate in attesa della parola della Salvezza, viene convogliata nel poderoso sforzo di programmazione cui si vota sin dalla fondazione la Compagnia di Gesù. Il modello offerto da Francesco Saverio illumina la pianificazione del Visitatore, il p. Alessandro Valignano, muove le missioni all'interno del reticolo che va costituendosi nell'Estremo Oriente, trova l'interprete più attento in Matteo Ricci il quale riesce nella saldatura delle due realtà – «quest'altro mondo» con l'Occidente dove i Cinesi collocavano la terra dei morti – proprio nel momento del trapasso e nella ritualizzazione del suo funerale<sup>1</sup>.

Il potenziale relazionale e interpretativo di questi missionari è il portato della impostazione umanistico-rinascimentale del

<sup>1</sup> N. Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange Between China and Europe*, University of Washington, Seattle 2008.

sistema scolastico adottata nei collegi dei Gesuiti. Nel quadro complessivo curricolare, che riprende e rielabora quello di Guarino e Battista Guarini, tre anni sono dedicati ai corsi di grammatica e uno, rispettivamente, all'umanità e alla retorica cui si accompagna la mnemotecnica (*ars reminiscendi*). L'importanza attribuita alla matematica e alle scienze fa sviluppare l'organizzazione parallelamente ad una didattica avanzata<sup>2</sup>.

Il triennio è preliminare ai percorsi successivi di filosofia e di teologia ed è concepito per impostare l'educazione sul corretto modello di pensiero formalizzato (*ratio*) associato all'eleganza (*elocutio*), in grado di produrre, attraverso la *oratoria facultas*, la *eloquentia perfecta* e la *pietas litterata*<sup>3</sup>, l'abilità linguistica necessaria a trasmettere il messaggio della Salvezza. Grande peso è infatti rivolto allo studio del latino e delle lingue la cui padronanza, come era già in Guarino, va acquisita attraverso l'immersione in una selezione di testi accompagnati da strategie interattive<sup>4</sup>.

La formazione raggiunta con l'esercizio della retorica, la riflessione sulla grammatica, le considerazioni sul lessico e l'ermeneutica del testo devono mettere in grado i Gesuiti operativi nelle terre di missione di prefigurare una serie di strategie interpretative di fenomenologie distinte dai contesti pragmatici «per luogo, tempo e circostanze»<sup>5</sup>.

La comunicazione è finalizzata alla realizzazione di specifiche produzioni di *inventio* condotte nel rispetto delle consuetudini delle norme delle convenzioni già in essere che al Gesuita spetta giudicare nel momento in cui egli si trova calato nella situazione, ne apprende la storicità e, recependo con duttilità quegli aspetti che giudica di poter utilizzare, ne dispone le strategie<sup>6</sup>. L'appropriazione degli strumenti retorici, lo sviluppo della sensibilità

<sup>2</sup> U. Baldini, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù* (secoli XVI-XVIII), CLEUP, Padova 2000, pp. 15-98.

<sup>3</sup> S. P. O. Ó Mathúna, *L'apprendimento della seconda lingua nei primi collegi gesuiti 1548-1599*, in L. Formigari, D. Di Cesare (a cura di), *Lingua tradizione rivelazione. Le chiese e la comunicazione sociale*, Marietti, Casale Monferrato/AL 1989, pp. 35-45.

<sup>4</sup> *Monumenta Ignatiana = MI, Constitutiones*, parte IV, cfr. D. Poli, *Politica linguistica e strategie della comunicazione gesuitiche in Matteo Ricci*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia» (dell'Univ. di Macerata), 22-23, 1989-1990, pp. 469-473

<sup>5</sup> *MI, Constitutiones* 465 s. ed *Exercitia spiritualia* 363.

<sup>6</sup> *MI, Fontes Narrativi* 615-617.

linguistica e l'uso imposto del latino come lingua veicolare orale e scritta<sup>7</sup> mirano a dotare l'allievo di una rigorosa sensibilità verso la comunicazione che diviene funzionale agli obiettivi strategici della comunicazione<sup>8</sup>.

La trama che sottostà alle operazioni è concepita seguendo i dettami di un copione barocco, elaborato per essere eseguito nella scenografia di un teatro fatto di immagini, percezioni, riflessi, simbolismi, meraviglie, in cui il profano, la superstizione, l'ermetico, l'effimero, il particolare, insieme con i loro opposti del sacro, della scienza, del palese, del perenne, dell'universale si riverberano come manifestazioni dell'enciclopedismo insito nell'unità cui rimandare<sup>9</sup>. In questa riproposizione del mondo e nella rilettura che ne consegue, il credente votato all'insegnamento di s. Ignazio ha il vasto campo di azione in cui produrre le proprie opere fra i limiti articolati dai principi della ragione e i valori del libero arbitrio.

L'abilità a orientarsi nel confronto con l'alterità, a comprendere la diversità e a colmare le distanze nell'interrelazione dialogica è il risultato dell'addestramento a questo mirato ricevuto nei collegi.

L'interpretazione dei protocolli e dei rituali che governano il complesso sociale della Cina permette ai Gesuiti di essere ammessi come interlocutori, ricevuti con una tiepida accoglienza iniziale che va con non poco sforzo mutandosi nella conquista di una sempre maggiore credibilità, attraverso la ineludibile affermazione nel dominio della intermediazione linguistica e culturale.

La Compagnia di Gesù penetra negli interstizi dell'organizzazione politica e sociale della Cina che hanno favorito lo sviluppo, per dirla con Marshall McLuhan, di un *eye-based civilization*, di una civiltà della percezione visiva in cui i segni vergati sono allo stesso tempo pittorici, per rientrare nel canone delle arti, e linguistici, e contribuiscono a stabilire l'autorità degli strumenti librari, essendo innanzi tutto colti nell'insieme dell'armonia su

<sup>7</sup> L. Lukács (a cura di), *Constitutiones collegii Messanensis* (di J. Nadal -1548), in Id., *Monumenta paedagogica S.I.*, I, Monumenta historica Soc. Iesu, Roma 1965, pp. 22-25.

<sup>8</sup> MI, *Constitutiones* 131 s.

<sup>9</sup> A. Battistini, *Galileo e i Gesuiti. Miti letterari e retorica della scienza*, Vita e pensiero, Milano 2000, pp. 317-401.

essi stessi venuta a conformarsi. Riesce in tale obiettivo perché Matteo Ricci e i suoi Confratelli sono riusciti a elaborare una strategia di letteraturizzazione che, mentre si mostra componente attiva nello scrivere ed editare testi in cinese, capovolgono la prospettiva per presentarsi come membri appartenenti a una cultura e a una religione del pari basate sui medesimi principi di preservazione e di trasmissione.

Ricci sottolinea come la missione abbia guadagnato in reputazione dopo che i letterati cinesi hanno preso visione dei volumi dalle eleganti rilegature e dalla finezza di stampa che i Padri hanno portato con sé, e la stima s'accresce ancor più quando essi potranno constatare l'interesse mostrato dai Padri verso la nuova civiltà al cui studio si dedicano con costanza d'impegno:

Non fu puocho il credito che acquistorno sempre nella Cina i Padri, e conseguentemente la religione Christiana, con i molti libri de nostre scientie e legge de' nostri Regni; alcuni di essi grandi, come erano i testi canonici et altri indorati e molto ben ligati, i quali, se bene non sapevano leggere, né intendere quello che dentro si conteneva, pure dalla galanteria esteriore e finezza della stampa tutti si persuadivano che trattarebbono quei libri de cose importanti, gia ché nel nostro regno si faceva tanto caso di essi; e che in cosa di libri la nostra natione avanzava, non solo a tutte le altre nationi, di che la Cina tiene notitia, ma anco alla stessa Cina, che pensavano sin allora esser superiore in lettere a tutti i regni del mondo. A questo si aggiungeva vedere che i Padri sempre tenevano qualche buon letterato delle lettere Cinese in Casa et imparavano con grande diligentia di giorno e di notte, studiando le loro lettere, et a questo fine avevano comprato molti de' loro libri, de' quali avevano anco empito tutto lo studio. Con che vennero a intendere e che in nostra terra erano stimate le lettere e le scientie, e che i Padri erano in sua terra et in le loro scientie letterati, che, come habbiamo dichiarato, è in che solo sta posta la nobiltà della Cina<sup>10</sup>.

Come è stato già accennato, le notizie che i Padri missionari e i Gesuiti in particolare diffondono per l'Europa creano una utopia fascinosa dell'Oriente e della Cina. La sua articolata organizzazione statale, la gerarchia e la burocrazia, la polimorfia religiosa e rituale, la complessità cerimoniale, la cultura grafica, le conoscenze scientifico-tecnologiche, la raffinata produzione artistica e artigianale, il suolo fertile rappresentano le caratteri-

<sup>10</sup> E, p. 136.

stiche che, così come avevano impressionato non poco i missionari, riempiranno di stupore l'Occidente ancora per una volta dopo i racconti di Marco Polo sul Catai, e diverranno materia di disquisizione intellettuale sulla sua antichissima civiltà. Si tratta di una conoscenza che è sedimentata gradualmente, ma che finirà per modificare nel profondo l'Europa.

Nella prima fase, il resoconto che fornisce il materiale a molte delle successive opere sull'Estremo Oriente è quello di Galeote Pereira, un avventuriero portoghese che, preso prigioniero in Cina nel 1549, scrive durante la forzata inattività una relazione che, andata in appendice al rapporto dell'Inquisizione di Goa del 1561, gode di un'ampia diffusione, con segmenti informativi presenti nuovamente presso altri Autori. Se il nome dato alla Cina come «Tamen» = *da Ming* "(Paese) dei grandi Ming" si ritrova in Martín de Rada, rappresenta tuttavia un dato di estremo interesse per i noti sviluppi successivi nell'ambito della missionologia l'identificazione del nome di "Dio" con il "Cielo" che è trascritto come *Tien* da Pereira il quale aggiunge anche che l'espressione "lo sa Dio" è ricorrente in cinese e suona «Tien xautee» = *Tian xiao de*.

Alcune parti della relazione di Pereira sono tradotte, in italiano, Venezia 1565, e in inglese, nella raccolta di Richard Eden rivista da Richard Wiles/Willis, Londra 1577, ma sono abbondantemente riprese da Fernão Mendes Pinto in *Peregrinação* ("Peregrinazione", uscita però postuma, Lisbona 1614), e soprattutto dalle opere di Gaspar da Cruz, Bernardino de Escalante e Juan González de Mendoza.

È probabilmente quello del dominicano Gaspar da Cruz (1520-1570), il *Tractado das cousas da China* ("Trattato sui fatti della Cina", Évora 1569), il primo testo a stampa in cui si accenna al codice scritto del cinese e alla particolarità che i suoi caratteri siano compresi da popoli parlanti lingue diverse perché ogni segno indica uno specifico oggetto. Siccome questo Padre ha soggiornato soltanto un mese a Canton nel 1556, è più verosimile che abbia attinto le informazioni da altre fonti, forse derivate dalla missione di Gesuiti guidata da Francesco Saverio il quale, già in una lettera del 29 gennaio 1552, sottolinea la possibilità di comprensione fra Giapponesi e Cinesi al livello del codice scritto tant'è che, nel prepararsi al tentativo di evangeliz-

zare la Cina, ritiene utile portare con sé un volume catechetico compilato per il Giappone.

Tuttavia l'impatto conoscitivo di maggiore importanza è prodotto dalle due relazioni che derivano dalla ambasceria spagnola ad Amoy e in altre città cinesi, durata due mesi nel 1575, cui partecipano come consigliere e interprete l'agostiniano Martín de Rada (1533-1578), il quale aveva appreso la lingua a contatto con le comunità di *Sangleyes*, ovvero di Cinesi delle Filippine, e fra gli ufficiali tale Miguel de Luarca<sup>11</sup>. Anche se si dimostrò vano il tentativo di convincere la Cina circa l'utilità di un'alleanza con gli Spagnoli finalizzata a liberare le coste dalle incursioni dei pirati, l'esperienza diretta e le notizie raccolte divengono in ambedue materia riportata nei loro resoconti – del primo è la *Relación verdadera del reyno Taibin, por otro nombre China* (“Relazione veritiera del Regno di Taibin [“Paese del Grande Ming”] o con altro nome Cina”), del secondo la *Verdadera relación de la grandeza del reino de China, con las cosas más notables de allá* (“Relazione veritiera della grandezza del regno di Cina, comprendente le sue cose più notevoli”) – che andranno a confluire nell'opera dell'agostiniano Juan González de Mendoza.

Se manca ancora la congettura di uno schema riguardante le relazioni di interdipendenza fra questi testi, è tuttavia palese che i loro contenuti hanno un'ampia circolazione e che i loro fruitori sono disseminati, se in maniera diffusa in Europa, anche nelle colonie, nelle basi mercantili e poi nelle missioni di Asia e America. Questa situazione si dimostra ideale per l'affermazione di stereotipi e per la loro persistenza. Per quanto riguarda gli Autori, non è raro che essi non abbiano affatto, o la abbiano soltanto in maniera episodica, una permanenza nei luoghi di cui relazionano, traendo i loro materiali da un patrimonio condiviso di dati che si propagavano per i canali comunicativi dell'epoca e che pertanto si ritrovano ripetuti e dei quali non sempre la fonte viene dichiarata né tantomeno verificata.

Anche se la maggior parte degli scritti dei missionari è per la mano di Padri che operano sul campo, non di rado essi stessi sembrano acquisire da queste stesse fonti e, comunque sia, mo-

<sup>11</sup> C. Rico-Avello, *Miscelánea asturiana*, Ayalga, Salinas 1989.

strano la consapevolezza di inviare le loro comunicazioni a ambienti già sensibilizzati. Nello scrivere ai p. de Fabii e Passionei, i quali stanno a Roma e a Modena, Ricci, nell'usare la medesima formula incipitaria, dà come fatto già noto alla cultura europea quanto in breve si avvia a esporre: «Già averà inteso V.R. che questo regno non ha altre lettere che hieroglifiche, cioè che ogni cosa per sé così come ha il suo proprio nome, così anco ha la propria lettera, e così vengono le lettere ad essere quasi infinite» (lettera al p. Fabio de Fabii, Shaozhou 12 novembre 1592); «Già saprà V.R. che le sue lettere sono come le hieroglifiche degli Egittii, che in ogni lettera si significa una parola, la quale in Cina è monosillabo, di modo che non si distingue tra loro littera, sillaba ed *dictio* per essere lo stesso» (lettera al p. Lelio Passionei, Nanchang 9 settembre 1597). Per altro, tale era la fioritura della tendenza di cultura emblematica che negli anni romani Ricci non può non averne ricevuto un'esperienza diretta.

In proposito merita di essere ricordato il fiorentino Francesco Carletti, i cui *Dodici ragionamenti* attorno ai 15 anni trascorsi viaggiando in Oriente sono destinati all'attenzione del Grand Duca Leopoldo di Toscana e saranno pubblicati soltanto nel 1701 a Firenze. Oltre a Venezia, che per consolidare i suoi rapporti con l'Oriente cerca per il tramite di Ramusio di ingaggiare l'esploratore Sebastiano Caboto, i contatti con l'Oriente estremo stanno a cuore alla politica del Papato, che a far data dal Concilio di Lione, nel 1244, invia missioni francescane nella Cina dei Mongoli e riceve di rimando la visita di dignitari ad Avignone, nel 1338, e a Roma, nel 1371. Tuttavia il dinamismo commerciale dell'Italia del Quattrocento vede anche altri Stati particolarmente attenti a intraprendere scambi con l'Asia e a indirizzare la programmazione delle ricerche verso tale obiettivo. La Toscana si segnala per le iniziative nell'ambito geo-astronomico che vedono il trionfo delle teorie di Paolo dal Pozzo Toscanelli, tant'è che, per quanto sia fantasiosa, ben si colloca l'ipotesi affermata da Tai Peng Wang (2008) secondo cui, nel 1433, Cosimo di Giovanni de' Medici detto il Vecchio, avrebbe accolto un'ambasceria cinese.

Carletti dipende da varie fonti cinesi che si fece tradurre durante la sua sosta a Macao nel 1599, allorquando ebbe l'opportunità di entrare in rapporto con il p. Lazzaro Cattaneo (1560-

1640). Agli stessi documenti sembra aver attinto anche Ricci, vista la somiglianza di alcune informazioni riportate<sup>12</sup>. Ricci si dice per altro consapevole che sul lato informativo il suo contributo servirà ad aggiornare, con l'osservazione derivata dal rapporto diretto dei fatti, una tradizione bibliografica già esistente in Europa («di queste stesse materie so che già vanno molti libri in Europa»<sup>13</sup>) e al tempo stesso allude a fonti scritte di cui ha tenuto conto («uno de' nostri scrittori» I 3).

Uno dei teorici della missionologia della Compagnia in America centrale, il p. José de Acosta (1539-1600), nella *Historia natural y moral de las Indias* ("Storia naturale e antropica dell'America", Siviglia 1590), separa all'interno della «tortuosa foresta delle lingue» le grafie delle lingue amerindiane, riportate alla tipologia pittografica, e quelle della Cina e del Giappone dalla notazione alfabetica, applicando alle rappresentazioni grafiche o pittografiche lo schema semiotico aristotelico riguardante il diverso ordine di relazioni della parola e del referente con il concetto<sup>14</sup>. L'opera sarà tradotta in inglese da Edward Grimston, Londra 1604, e si colloca fra le fonti acquisite da Francesco Bacon. Ma su questo si vedrà oltre.

Le *Historiae Indicae* del Gesuita Giovanni Pietro Maffei, Firenze 1588, nel descrivere la situazione del patronato portoghese, trattano delle missioni nel Giappone anche sulla base della documentazione del Visitatore Alessandro Valignano e diffondono il particolare, che diverrà uno stereotipo – cf. anche la lettera di Ricci sopracitata –, circa l'appartenenza della scrittura cinese alla medesima tipologia dell'egizio geroglifico. Maffei introduce anche la distinzione calcata sulla analogia della situazione sociolinguistica europea fra la lingua comune e normalizzata, il mandarino che trova una corrispondenza nel latino, e le lingue vernacolari proprie di ogni nazione e provincia.

Resteranno infine testi di costante riferimento il *Discurso de la navegación* ("Discorso sulla navigazione", Siviglia 1577), di Ber-

<sup>12</sup> G. Ricciardolo, *Il Libro Primo dei commentari del Ricci e gli scritti europei del XVI secolo sulla Cina. La loro natura e la loro relazione*, «Mondo Cinese», 97, 1998.

<sup>13</sup> E, p. 6.

<sup>14</sup> R. Schreyer, *The European Discovery of Chinese (1550-1615) or the Mystery of Chinese Unveiled*, Stichting Neerlandistiek VU, Amsterdam 1992.

nardino de Escalante – sulla cui base Ortelius rettificherà alcuni dati geografici sulla Cina – e la fortunatissima *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* (“Storia delle cose più notevoli, dei riti e costumi del gran Regno di Cina”), uscita a Roma nel 1585, di González de Mendoza, il quale ha fra le sue fonti gli importanti documenti stilati dal confratello Martín de Rada. Fra le 46 edizioni in sette diverse lingue apparse nei quindici anni successivi alla prima uscita, nel 1588 compare la versione inglese a Londra per le cure di Robert Parke.

Nel libro di Mendoza un capitolo è dedicato ai caratteri e alle lettere e al loro particolarismo: «no tienen numero de letras, al modo que nosotros, sino que todo lo que escriben, es por figuras, y lo aprenden en mucho tiempo, y con gran dificultad, porque casi cada palabra tiene su character» (III 13) –, riportando la riproduzione a stampa di una piccola campionatura di caratteri specifici.

Nel modificare o, più esattamente, nello sconvolgere l’atteggiamento di distacco verso i problemi dello scambio interpersonale che sino ad allora era nettamente prevalso in Occidente, l’interesse mostrato per le lingue muove dall’inedito principio per cui ogni rapporto discorsivo trova il baricentro nell’ascoltatore. Questa prospettiva innesca il processo strategico concentrato sul successo dell’atto linguistico, finalizzato alla pastorale della predicazione della Verità che, pur valutata nella molteplicità delle situazioni, è di validità metacronica e metatopica.

In definitiva appare pertanto lecito affermare che anche gli atteggiamenti che si sono venuti registrando all’interno delle missioni di epoca umanistico-rinascimentale, entrano a pieno titolo nella composizione del complesso mosaico di elementi che attraverso il succedersi di istanze epistemiche sono andati a confluire in quelle definizioni organicistiche e storicistiche della lingua che nell’*a posteriori* della sintesi storiografica è apparso conveniente istituzionalizzare nelle risultanze del comparativismo di primo Ottocento, all’interno del quale si riscontra la progressiva attenzione verso la ricostruzione (di prototipi formali) e verso il lato del significante.

Dal secondo ’500 e sino alla fine del ’700, ovvero nella dinamica fondata sui fermenti rinascimentali che preparano le premesse dell’Illuminismo, si avverte nella organizzazione culturale

della Compagnia una costanza di atteggiamenti che conciliano la pragmatica con l'universalismo, la semiotica con lo sperimentalismo, la catalogazione con lo storicismo e, così facendo, delineano la prima dimensione esplicitamente etno-antropologica del fenomeno linguistico.

A consuntivo di questa impresa, è possibile notare che il corso della linguistica missionaria ha trattato le lingue in modo da<sup>15</sup>:

a) ridurle in *corpora* ottenuti, se in situazione di oralità, mediante l'elicitazione di dati, ovvero, se in presenza di scrittura, mediante la riflessione sulla tradizione testuale preesistente avvalendosi anche della collaborazione di esperti nelle dottrine linguistiche;

b) analizzarle fono-graficamente per essere in grado di riprodurle con le lettere dell'alfabeto latino cui sono ricondotti anche i caratteri (logogrammatici) e i sillabogrammi;

c) analizzarle nel lessico, affrontando anche problemi di strategia semantica a proposito della traducibilità del lessico religioso;

d) descriverle nella morfologia, proponendo anche categorie inesistenti nella grammatica classica.

In termini retorici, la capacità locutoria (*eloquentia*) si pone come metro su cui commisurare ogni linguaggio, come se essa si rifrangesse idealmente negli altri, in modo che le strutture delle lingue che gradatamente sono disvelate divengano grammatiche metaforiche delle scienze che i Gesuiti fanno conoscere attraverso la matematica, l'astronomia, l'architettura, la musica, la pittura, nel ventaglio di forme espressive della comunicazione, il cui complesso armonico riesca a invitare il pubblico alla persuasione.

L'acquisizione delle lingue ricalca l'*exemplum* pentecostale. Così viene sancito nel 1561 dalla *Exhortatio XI* di Coimbra del p. Hieronymus Nadal:

Viniendo al particular de las ciencias, en la Compañía, o se estudian lenguas, o Filosofía, o Teología. En esto lo que debemos procurar es trabajar por imitar [a] los apóstoles, cuyos ministros somos [...] pues dió Dios *donum linguarum*, pero fué esto por milagros, que eran en aquel

<sup>15</sup> D. Poli, *Strategie interpretative e comunicative della linguistica missionaria dei Gesuiti nello spazio culturale sino-nipponico fra Cinquecento e Settecento*, in N. Gassarro (a cura di), *Le lingue dei missionari*, Atti del Convegno Internazionale "Lingue e culture dei missionari", Udine 26-28 gennaio 2006, II, Roma 2009, pp. 129-159.

tiempo necesarios en fundamento de la Iglesia, y agora, puesto que [aunque] no los haya de la manera que los había, hay aún la realidad dellos y gracia particular que le sucede para lo poder adquirir. Imitando pues [a] los Apóstoles, a los cuales dió el Señor *donum linguarum* y la profecía y el doctorado en la Iglesia, y esto por don y milagros, esperemos en el Señor que nos dará gracia para ello, que seremos profetas, hoc est, *interpretes Scripturarum*, y sabremos las lenguas para lo poder nos bien hacer; y de tal suerte aprovechar en la Filosofía y Teología, que podremos enseñar a los otros y sacarle[s] de tinieblas a mayor gloria del Señor.

Le *Constitutiones S.I.* (*Declaratio B* in cap. XII) entrano nel merito del curriculum stabilendo che, accanto alla formazione dottrina, si affianchino, oltre alle discipline del trivio e alle scienze, le lingue classiche, l'ebraico e, in relazione all'area della futura attività missionaria, l'arabo, il caldeo, l'indiano, oppure qualunque altra lingua che sarà ritenuta più opportuna. La concretezza riservata dalle *Constitutiones* ai condizionamenti ambientali, alle "circostanze di tempo, luoghi e persone" sottolinea gli atteggiamenti della *actio* nell'invito a predicare nella migliore qualità di lingua locale (cap. VIII e *Declaratio C*).

Si individua pertanto una linguistica marcatamente ideologica e teleologica, centrata sulla fruibilità della parola (citando s. Paolo: *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*) caratterizzata dalla definibilità degli attori – i Padri missionari –, e dalla pluralità dei destinatari, che sono i terminali dell'azione – i Confratelli e il pubblico di riferimento: in terra di missione i gentili da persuadere e da convertire, in Europa presso le comunità coniali gli ambienti intellettuali dei laici.

Il rapporto con le specifiche situazioni relaziona questa linguistica con la varietà negli ambiti delle lingue e delle culture, per porla in confronto con l'alterità e con la novità, nel pieno rispetto della diversità che rischia, spesso, di essere altrimenti minacciata dall'assimilazione e dallo sradicamento (*las van desterando*, avverte nella sua grammatica del *quechua*, Lima 1607, il p. Diego González Holguín – ca. 1560-1620). Preliminare all'evangellizzazione diviene quindi la comprensione del contesto e dei suoi strumenti comunicativi, ai quali la linguistica gesuitica si accosta con la metodologia empirica della raccolta dei dati che, mentre nelle Americhe avviene essenzialmente nel rapporto

condotto sul campo con gli informanti di lingue di documentazione inesistente o comunque scarsa, le particolarità culturali dell'Estremo Oriente la fanno attuare attraverso la mediazione dei letterati. In tale processo acquisitivo, i prodotti che permangono sono le redazioni, impresse o manoscritte, di grammatiche e dizionari, di testi catechetici, religiosi e liturgici e di testi letterari ritenuti edificanti.

La definizione di “linguistica gesuitica”<sup>16</sup> rientra nella più ampia situazione venutasi a creare con la “linguistica missionaria” di cui è una partizione con cui condivide la situazione dell'arricchimento della disponibilità dei dati, a motivo delle sperimentazioni avvenute nelle missioni operative nelle Indie orientali e occidentali, e il contesto epistemico, per la caratterizzazione in chiave universalistica della riflessione sul pensiero.

Il contesto comune si riscontra anche nella ripresa fra i diversi Ordini di strategie analoghe. Alcuni tratti essenziali alla politica impiantata dai Gesuiti sono già realizzati dal Domenicano Juan Cobo al quale spetta il primato di aver pubblicato nel 1593 un catechismo in cinese e di aver individuato nell'etica il comune denominatore fra Occidente e Oriente. A tale scopo traduce Seneca e, nel 1592, redige in spagnolo l'*Espejo rico del claro corazón* (“Specchio fecondo del cuore limpido”), una raccolta di aforismi sapienziali attribuiti a Fan Liben. Cobo, il quale per altro partecipa di una ambasceria spagnola giunta in Giappone nel 1592, non entra in Cina, per restare attivo a Manila, presso la vasta comunità dei *Sangleyes*, come sono chiamati con termine filippino-spagnolo gli immigrati cinesi giunti a traino delle rotte commerciali – dal nome *Sangley* dato localmente alla Cina, come informa De Rada al fo. 21.

Nell'Europa umanistico-rinascimentale la riscoperta degli obelischi egizi che, soprattutto a Roma, vengono portati a giorno per ornare le piazze, sviluppa un interesse per la decodificazione della scrittura che appare essere imitativa degli oggetti rappresentativi<sup>17</sup>. Prima che Jean-François Champollion – nella *Lettre*

<sup>16</sup> D. Poli, *La linguistica gesuitica*, «Studi Orientali e Linguistici», 6 (= Miscellanea in memoria di Luigi Rosiello) 1995-1996, pp. 233-244.

<sup>17</sup> E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Gad, Copenhagen 1961, p. 57.

à M. Dacier, Parigi 1822, e nella *Grammaire égyptienne*, Parigi 1836 – riconoscesse accanto ai *caractères mimiques/figuratifs* e *tropiques/symboliques* anche i *caractères phonétiques/signes de sons* funzionali al significante, il processo interpretativo dei segni egizi era dunque considerato una decifrazione immediata o metaforica dell'iscrizione il cui spazio era circoscritto alla sola sfera del significato.

Queste considerazioni sull'egizio, come una sistematica iconologica distinta dalla dipendenza fonografica delle lettere e suscettibile di un simbolismo generalissimo indipendente dalle lingue storiche, si cominciano ad affermare con l'opera di Giovan Battista Della Porta *Ars reminiscendi*, in italiano Napoli 1566, in latino Napoli 1602.

Se in tal modo si dimostra la continuità con il giudizio che l'ellenismo greco aveva già formulato sul carattere pittografico dell'egizio, si aggiunge tuttavia una ulteriore formulazione più propriamente simbolica nel ritenere questi segni entità rapportabili anche alla vera essenza delle cose, ovvero, alle idee conformanti.

La conseguenza di questa proprietà ontologica, come ad es. si vede sviluppata in Leon Battista Alberti, porta a ritenere che le lettere dell'alfabeto posseggano una natura labile e transitoria, che le conduce rapidamente alla indecifrabilità – e in proposito egli rammentava il caso dell'etrusco –, mentre la pittografia è fondata su una codificazione stabile, e ciò consiglia l'impiego dei sacri segni dell'Egitto sui monumenti architettonici costruiti per la posterità, anche se questa scelta implica di servirsi di una scrittura indirizzata alla comprensione dei pochi iniziati e all'esclusione dei profani.

Un forte impulso verso questa direzione viene fornito dall'edizione dei *Hieroglyphica* di Horapollo voluta dal Manuzio, Venezia 1505, che apre alle considerazioni allegoriche, mistiche, ermetiche sigillate nell'argilla, su pietra e nel papiro, cui si mostreranno particolarmente sensibili gli ambienti accademici romani, ispirati dal neoplatonismo fiorentino, al cui interno si imporrà l'ermeneutica che il p. Athanasius Kircher espone in una lunga sequela di pubblicazioni fra il 1636 e il 1676<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> M. David, *Le débat sur les écritures hiéroglyphes au XVII siècle*, Sevpem, Paris 1965; U. Eco, *Serendipities. Language and lunacy*, Columbia University Press,

Ma la frequentazione di tematiche ellenistico-egizie risaliva già al secondo Quattrocento, allorquando, nel 1471, il Ficino, nell'aprire al mondo orientale, pubblicava il *Corpus hermeticum* attribuito a Ermete Trismegisto, giuntogli nel codice bizantino risalente a Michele Psello. L'Umanesimo neoplatonico iniziatosi a Careggi nella Firenze di Cosimo il Vecchio ricerca in questa semiotica il segno della costante permanenza del divino nella creazione, riannodando i legami con la tradizione più antica.

Viene in tal modo stabilito un percorso in cui la rivelazione della Legge concessa a Mosè trova il prodromo nella sapienza degli Egizi, ovvero nelle medesime fonti cui, per via di Pitagora e di Platone, verrà a istruirsi l'antica Grecia. La conciliazione con la Verità del cristianesimo è rapidamente recepita, giacché nel 1488, una delle figure che è in mostra nel pavimento della navata occidentale del Duomo di Siena rappresenta Ermete Trismegisto nell'atto di porgere un libro aperto a un Egizio e a un Greco.

Questo procedere per slittamenti di significati nell'ambito semantico viene in Europa a incidere profondamente sulla interpretazione dei segni cinesi che proprio a partire dalla seconda metà del sec. XVI cominciano a essere noti alla cultura occidentale, confermando proprio per la specificità tipologica delle loro scritture che il percorso sapienziale già istituitosi prosegue sino alla Cina e si riterrà che la lingua di questo Paese è collegata con la lingua dei discendenti di Noè i quali, dopo essersi salvati dal diluvio, sarebbero emigrati nell'Estremo Oriente e avrebbero colà preservato l'isomorfismo che l'avvenimento babelico aveva altrove ovunque confuso.

Per altro dalla Cina Ricci attesta la presenza ebraica nel riferire di «un Giudeo di nazione e di Professione, della Provincia e Metropoli di Honan, di cognome Ngai, che haveva già conseguito il grado di Licenziato nelle lettere della Cina»<sup>19</sup> e in tal modo avvalora le ricerche antiquarie che stanno affascinando l'Europa.

Su questa linea si manterrà ancora a lungo la convergenza, sicché fra il 1687 e il 1741 i Padri gesuiti francesi, Joachim Bouvet, Joseph H.M. de Prémare, Jean-François Foucquet, Jean-Alexis

New York 1998; C. Marrone, *I geroglifici fantastici di Athanasius Kircher*, Stampa alternativa e graffiti, Roma 2002.

<sup>19</sup> E, p. 463; cfr. E, pp. 90-106.

de Gollet sono convinti del collegamento fra la tradizione veterotestamentaria e i Classici della Cina, dando vita al movimento del figurismo teso a mostrare che la Verità ha il suo preannuncio nell'allegorismo profetico dei classici cinesi<sup>20</sup>.

Quando finalmente le strategie interpretative dell'egizio delineate da Champollion riusciranno a scardinare la prospettiva semantica nel riconoscere la componente fonetica all'interno dell'inventario di segni pittografico-simbolici, la scrittura del cinese resterà per la cultura non ancora specialistica dell'Occidente a lungo avvolta dalla ambiguità di una definizione tipologica che la delimita alla designazione della sfera concettuale. E tale interpretazione riceverà un'ulteriore motivazione dalla visione sensista secondo cui la facoltà logico-linguistica, nell'associare i fenomeni sensoriali a quelli mentali, origina le idee attraverso segni semplici resi tangibili dal codice scrittorio fissatosi in "ideogrammi". Ma questo nuovo termine, con cui si sostituirà quello di "carattere" e di "lettera", non è di immediato conio nemmeno negli ambienti illuministici.

D'Alembert, nel commentare nell'*Encyclopédie*, s.v. «Caractere»<sup>21</sup>, i caratteri reali e i linguaggi universali, mentre riporta con correttezza il particolare tecnico che include i *caracteres* del cinese fra le lettere adatte «à indiquer quelque son articulé», individua il maggior ostacolo al progresso scientifico nella pluralità di caratteri di cui le diverse nazioni si servono per esprimere la stessa "idea" («diversité de *caracteres* dont se servent les différentes nations pour exprimer la même idée»). Tuttavia sarà soltanto dopo che nel 1796 Destutt de Tracy avrà definito la corrente di pensiero sensista con il neologismo *idéologie*<sup>22</sup> che su questo modello si introducono nel lessico intellettuale europeo l'inglese *ideogram* (semberebbe nel 1838) e il francese *idéogramme* (nel 1859), ripreso nell'italiano *ideogramma* nel 1872.

Tuttavia la cultura profondamente illuministica dello Champollion incide sulla presentazione del suo impianto tecnico, fa-

<sup>20</sup> V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris [ediz. anastatica Genève 1971] 1932, pp. 281-366; M. Harrigan, *Veiled encounters. Representing the Orient in the 17<sup>th</sup> century French travel literature*, Rodopi, Amsterdam-New York 2008.

<sup>21</sup> «Caractere», II, 1752, pp. 645-646.

<sup>22</sup> B. Migliorini, *Parole d'autore (onomaturgia)*, Sansoni, Firenze 1975, p. 58.

cendogli stilare, nella memoria indirizzata al Segretario dell'Académie des inscriptions et belles-lettres Bon-Joseph Dacier e nell'introduzione alla grammatica dell'egizio, una chiara e convincente dimostrazione della componente fonologica nella scrittura da lui ripetutamente definita *idéographique*. Si anticipa quindi al 1822 la attestazione dell'aggettivo da cui da lì a breve si sarebbe formato il sostantivo:

L'interprétation du texte *démotique* de l'Inscription de Rosette par le moyen du texte grec qui l'accompagne, m'avait fait reconnaître que les Égyptiens se servaient d'un certain nombre de caractères *démotiques* auxquels ils avaient attribué la faculté d'exprimer des sons, pour introduire dans leurs textes idéographiques les *noms propres* et les *mots étrangers à la langue égyptienne*. On sent facilement l'indispensable nécessité d'une telle institution dans un système d'écriture idéographique. Les Chinois, qui se servent également d'une écriture idéographique, emploient aussi un procédé tout-à-fait semblable et créé pour le même motif<sup>23</sup>.

Si, en effet, l'écriture hiéroglyphique ne se composait que de signes purement *idéographiques*, c'est-à-dire de caractères n'ayant aucun rapport direct avec les *sons des mots* de la langue parlée, mais représentant chacun une idée distincte, la connaissance de la langue égyptienne parlée devenait indispensable, puisque les caractères emblèmes ou symboles, employés dans l'écriture à la place des mots de la langue, devaient être disposés dans le même ordre logique et suivre les mêmes règles de constructions que les mots dont ils tenaient la place [...] Si, au contraire, et en opposition à la croyance si générale à cette époque, le système hiéroglyphique employait exclusivement des caractères de son, ces signes ou *lettres* composant l'écriture égyptienne [...] ne devaient reproduire d'habitude que le son des mots propres à la langue parlée des Égyptiens<sup>24</sup>.

Le considerazioni maturate da Destutt de Tracy risalgono alla impostazione data da Francesco Bacone. La scoperta della terra d'utopia, la “Nuova Atlantide”, avviene per il mezzo della navigazione che sta permettendo l'acquisizione di modelli innovativi agli esploratori di spazi sconosciuti, e Bacone paragona se stesso a Colombo, il quale ha mostrato “sperimentalmente” la verità agli increduli (*Novum Organum*, “Summa in aphorismos”

<sup>23</sup> J.-F. Champollion, *Lettre à M. Dacier*, Paris 1836, p. 3 s.

<sup>24</sup> Id., Introduction, in *Grammaire égyptienne*, F. Didot, Paris 1836, p. VIII s.

XCII)<sup>25</sup>. Non casualmente sul frontespizio della prima edizione della *Instauratio magna* (1620) campeggia una nave nell'atto di attraversare le colonne d'Ercole per avviarsi alla scoperta dell'ignoto, mossa dal principio esplicitato nella didascalia: «Multi pertransibunt & augebitur scientia». Il viaggio immaginato da Bacone ripercorre la rotta dei galeoni spagnoli, iniziatosi sulle coste del Perù per dirigersi «by the South Sea» verso l'Oriente estremo («we sailed from Peru [...] for China and Japan, by the South Sea»<sup>26</sup>).

La Cina in Bacone va tuttavia oltre la dimensione di un luogo generato dalla letteratura di viaggio e dalla mente. Essa tende piuttosto a configurarsi come un laboratorio di sperimentazioni portate a riprova della prefigurazione della visione istituitasi nel clima generato dal dinamismo scientifico.

Sono ovviamente molteplici i testi sui quali Bacone può aver fondato la sua interpretazione del funzionamento dei caratteri del cinese. Come è già stato visto, scritta in latino o tradotta in inglese, esiste un'abbondante letteratura sull'argomento, finalizzata a indirizzare proprio le informazioni sulla scrittura a una precisa dimostrazione. Bacone se ne è servito in particolare per l'*Advancement of learning*, del 1605, per il suo ampliamento in *De dignitate et augmentis scientiarum*, del 1623, e per il *Novum Organum*, del 1620.

A quella letteratura Bacone ha quindi potuto avere accesso diretto<sup>27</sup>, così come lo scarto cronologico fra le sue opere può anche avergli permesso di prendere visione della versione latina dei commentari ricciani curata da Nicolas Trigault (1577-1628) del 1615. Non può essersi servito della sua parziale redazione in inglese, uscita a Londra nel 1625 come *Hakluytus posthumus or Purchas his pilgrimes* di Samuel Purchas, XII/5-8: Purchas, riprendendo la terminologia dalla consuetudine colta dell'epoca, ricorda che «the Chinas have no certain Letters in their Writing, for all they write is by Characters» (XII 527). Può invece aver

<sup>25</sup> Cfr. J. Spedding et al., *The works of Francis Bacon*, Longman & Co., London 1858, 14 voll. 1858-1874, I, pp. 198 s. [ediz. anastatica Stuttgart, Bad Cannstatt 1963].

<sup>26</sup> *New Atlantis*, in J. Spedding et al., *The works of Francis Bacon*, cit.

<sup>27</sup> E. De Mas, *Francesco Bacone da Verulamio. La filosofia dell'uomo*, Edizioni di filosofia, Torino 1964, p. 107.

letto la traduzione che Richard Hakluyt pubblicò come *Excellent treatise of the Kingdom of China* nel 1599 basata sulla relazione di Alessandro Valignano – Duarte de Sande (1531-1600) riguardante la legazione dei principi giapponesi inviata in Europa *De missione legatorum Iaponensium ad Romam*, Macao 1589<sup>28</sup>. A completamento della ricostruzione del possibile contesto bibliografico cui Bacone avrebbe potuto attingere, va ancor ricordato la prima grande raccolta di lingue del mondo curata da Claude Duret, Cologny 1613, il *Thresor de l'histoire des langues de cest univers* dove il cap. LXXVII riporta brani di testi dedicati al cinese e vi inserisce anche alcuni stralci dalla lettera, datata Pechino 9 marzo 1602, che il p. Diego de Pantoja (1571-1618) ha scritto su richiesta del Provinciale di Toledo, p. Luís de Guzmán (1544-1605). Bacone comprende il francese anche per aver servito da giovane nel servizio diplomatico a Parigi fra il 1577 e il '79. Quanto al sentimento che Bacone nutre verso i Gesuiti, la stima per la «prisca disciplina» coltivata nei loro collegi è in lui esplicita, al punto di rammaricarsi che essi «non siano schierati dalla nostra parte» e di valutare come il migliore in assoluto il sistema pedagogico da loro realizzato<sup>29</sup>. Questa posizione è tanto più marcata se si considera il suo personale coinvolgimento nelle posizioni anti-romane dell'Anglicanesimo.

E in due Gesuiti si trovano due riscontri fondamentali per l'interpretazione baconiana.

In Acosta c'è una precisa semiotica delle lettere in termini aristotelici, concepite come segni delle parole che a loro volta si riferiscono ai concetti delle cose: nell'immenso spazio che si estende dalle Indie occidentali a quelle orientali, i segni non furono «inventati» per significare parole bensì per denotare il mondo e pertanto i caratteri entrano più precisamente in un codice «cifrato» o «memorativo» che permette di capirsi fra popoli alloglotti mediante la scrittura, come appunto avviene quando si raffigurano i numeri, e che impegna la memoria per governare l'immensa quantità di creazioni figurative.

<sup>28</sup> Cfr. *Monumenta Xaveriana* I 186.

<sup>29</sup> *De dignitate et augmentis scientiarum* I e VI 4, in J. Spedding et al., *The works of Francis Bacon*, cit., pp. 445 e 709-711.

La scrittura del cinese genera chiarezza nell'enunciazione delle idee che avviene con l'impiego di pochi caratteri che le lingue occidentali debbono esporre con circonlocuzioni diminuendone la perspicacia. Questo punto è sottolineato nel testo presentato dal Trigault che esplicita il messaggio di Ricci. Mentre in questi si ha: «fu questo anco causa che venisse questa nazione a fare un bello et elegante modo di compositione, con il quale spesse volte con puoche, non dico parole, ma con puochissime sillabe dicono tanto che né in un nostro lungo discorso si potrebbe dichiarare»<sup>30</sup>, Trigault amplifica il potenziale di immediatezza referenziale del cinese perché l'elegante foggia della scrittura di un numero contenuto di sillabe rappresenta con chiarezza i concetti: «ex hoc etiam characterum pingendorum pro literis modo, nascitur insigne quoddam apud Sinas scriptionis genus, quo genere non paucis solum dictionibus, sed syllabis ea dicunt, quae nos longis ambagibus minus etiam significanter fortasse diceremus»<sup>31</sup>.

Bacone, convinto che il contenuto semantico non possa essere espresso da lettere alfabetiche e da parole, bensì da cose e nozioni<sup>32</sup>, e che pertanto non deve essere mediato dall'inattendibile canale delle parole, individua il luogo di svolta della sua teoresi nel rinnovamento della comunicazione, nella sua revisione e in una totale riorganizzazione condotta su principi di autorevolezza. Non curandosene o forse non riuscendo a pervenire, al di là della *pars destruens* e di vari tentativi di abbozzo, a elaborare il nuovo sistema di raffronto segnico, resta nel suo impianto da colmare la frattura fra uno strumento filosofico perfezionato per la ricerca attraverso la logica induttiva a fronte di un incompleto veicolo di comunicazione.

Resterà infatti questo il lascito impellente delle lingue universali e perfette accolto dai membri del Royal Society<sup>33</sup>. Nella sua

<sup>30</sup> E, pp. 26-38.

<sup>31</sup> *De christiana expeditione* I 5 31.

<sup>32</sup> L. Formigari, *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Laterza, Bari 1970, pp. 21-28.

<sup>33</sup> F. Chiusaroli, *Categorie di pensiero e categorie di lingua: l'idioma filosofico di John Wilkins*, Il calamo, Roma 1998; Id., *Tradurre in una lingua inventata: dal Real Character di John Wilkins*, in C. Vallini et al. (a cura di), *Traduttori e traduzioni*, Liguori, Napoli 2011, pp. 357-371.

discussione Bacone promuove due prospettive. Il *De dignitate et augmentis scientiarum* propone una lingua resa perfetta dalla esperienza indotta dalla filosofia della natura, mentre nel *Novum Organum* la filosofia della natura è modellata su una lingua perfetta<sup>34</sup>.

La realtà delle cose deve prevalere sulle parole in modo da impedire la manipolazione della realtà attraverso il verbalismo che si relaziona alle cose senza precisione o crea cose prive di esistenza<sup>35</sup>. Pertanto possono essere considerate reali soltanto quelle cose che si lasciano osservare direttamente.

L'antidoto agli inganni prodotti dagli idoli della comunicazione va cercato nei simboli forniti per congruità dai gesti e dai geroglifici che posseggono sempre qualche somiglianza con la cosa significata di cui per il fondamento analogico-simbolico sono pertanto una sorta di emblemi, rispettivamente transitori o durevoli, sempre motivati.

Tuttavia un livello di maggiore affidabilità, che non permetta di sovrapporre gli emblemi all'arte della natura e non faccia celebrare quelli anziché questa, in altre parole, il superamento della "logica fantastica" di atteggiamento bruniano<sup>36</sup> è assicurato dai caratteri reali (*characteres reales/characters real*).

Nell'ambito della rifondazione dei saperi, Bacone ritiene di individuare nella scrittura del cinese la situazione in cui è ancora impresso il rapporto univoco e stabile fra l'*ordo rerum* e l'*ordo nominum*, tale da validare la denominazione e da permettere la nominabilità del reale. Nel *De dignitate et augmentis scientiarum* (VI 5), Bacone guarda ai caratteri del cinese come a un codice di natura, composto di "caratteri reali", e non di nomi, che non esprimono né lettere né parole, bensì cose e nozioni (*De augmentis scientiarum* VI 1: «*characteres quidam reales, non nominales; qui scilicet nec literas, nec verba, sed res et notiones exprimunt*»),

<sup>34</sup> R. E. Stillman, *The new philosophy and universal languages in seventeenth-century England. Bacon, Hobbes, and Wilkins*, Bucknell University Press, Lewisburg 1995, pp. 105-107.

<sup>35</sup> U. Eco, *Some remarks on perfect languages*, in I. Rauch, G. F. Carr (a cura di), *Semiotics around the world: synthesis in diversity, Proceedings of the Fifth Congress of the IASS*, Berkeley/CA, June 12-18 1994, I vol., De Gruyter, Berlin 1996, pp. 45-56.

<sup>36</sup> P. Rossi, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, il Mulino, Bologna 1983, pp. 131-145.

al punto che i popoli dell'Estremo Oriente «che pur differiscono per lingua, ma s'accordano nell'usare questi caratteri, comunicano fra di loro con la scrittura, così che un libro vergato con questi caratteri può venir letto da qualsiasi popolo di quei paesi e può essere interpretato nelle loro diverse lingue».

Nella prospettiva di un convenzionalismo mediato e moderato, per Bacone i caratteri reali sono ideati in modo arbitrario (*ad placitum*) e sono entrati nell'uso per abitudine e in base alla patuizione di un accordo. In quanto universali servono come scambio cognitivo fra diverse nazioni. Il cinese diviene la dimostrazione storica dei “caratteri reali” cercati da Bacone, servendosi dei quali si evita il tramite della componente vocale del linguaggio, per riportarsi direttamente al concetto e facendo delle parole una pittura delle cose<sup>37</sup>.

L'isomorfismo fra la trama dei concetti e quella delle cose garantisce il sistema di notazione gestuale, come si rinviene nel linguaggio dei sordo-muti, così come relaziona, nella esemplificazione più immediata ed evidente dei caratteri reali, i caratteri del cinese alle nozioni, secondo un'analogia consistente nella mancanza della mediazione del linguaggio verbale. Più tardi, nel Settecento, il pedagogo Samuel Heinicke opererà la sintesi dei due principi; nel paragonare i segni manuali ai geroglifici, afferma che essi sono visualizzati in blocco come consente di fare la scrittura cinese.

Nel pensiero di Bacone le parole che sono le componenti dell'“Arte del tramandare” (*Ars tradendi*) devono poter motivare le proprietà delle cose significate ponendosi come concetti reificati, in modo da sostituire alle vuote e instabili immagini costituite come idoli mentali le idee veritiere impresse nei singoli oggetti del creato<sup>38</sup>.

I caratteri del cinese sono reali in quanto trasmettono concetti senza più doversi riportare all'oggetto, superando il vago iconismo della scrittura iniziale e mostrandosi operativi secondo quei principi che Bacone tenterà di riprodurre nell'*Abecedarium*

<sup>37</sup> E. De Mas, *Francesco Bacone da Verulamio. La filosofia dell'uomo*, cit., pp. 103-137.

<sup>38</sup> *De dignitate et augmentis scientiarum* VI, in J. Spedding et al., *The works of Francis Bacon*, cit., pp. 650-653.

*Novum Naturae*, del 1622<sup>39</sup>. Attraverso il ricorso ai caratteri reali si costituisce il potenziale di un discorso direttamente condotto sulle *tabulae* degli elementi componenziali estrapolati dal mondo, con il fine di arrivare alla sua tassonomia per logica induttiva<sup>40</sup>. I caratteri sono infatti di un numero pari alle parole radicali (*vocabula radicalia*)<sup>41</sup>.

La proposta di Bacone arriva a completamente quando riduce la *vox ad placitum* in *vox ad licitum*, riportando quindi l'arbitrio alla congruità, mettendo in atto un'azione di legittimazione civile i cui modelli vanno individuati nell'operato di Mosè e di Giulio Cesare: l'uno è il Legislatore illuminato da Dio, l'altro è riuscito a estendere, attraverso la politica linguistica e il *De analogia*<sup>42</sup>, la sua autorità anche sulla lingua<sup>43</sup>. Questa coesione di ragione e natura, che deve mirare a raggiungere una *nominum conformitas*, è la rilettura per mezzo di un "alfabeto" teorico-pratico, il nuovo *Abecedarium Naturae*, la cui attuazione Bacone non riteneva tuttavia ancora realizzabile per la mancanza di conoscenze adeguate. Il risultato avrebbe prodotto lo spettacolo del riordino della natura, riconformata in un "giardino", in cui il potere coercitivo dell'arte avrebbe ordinato le relazioni fra le "piante", ovvero gli oggetti, e i nomi, sottraendoli al fluire della storia e fissando le gerarchie fra i rispettivi valori.

Le considerazioni che l'Occidente svolge sulla scrittura del cinese vi misconoscono la mediazione dell'aspetto fonologico del significante per riconoscerci un codice atto a connettere l'immagine mentale direttamente alla cosa per il tramite della scrittura. Viene in tal modo a ridursi di un passaggio la relazione linguag-

<sup>39</sup> G. Blasi, *Stampa e filosofia naturale nel XVII secolo: l'«Abecedarium novum naturae» e i «characteres reales» di Francis Bacon*, in R. Pellerey (a cura di), *Le lingue perfette*, «Versus», 61-63, 1992 pp. 101-136.

<sup>40</sup> R. E. Stillman, *The new philosophy and universal languages in seventeenth-century England. Bacon, Hobbes, and Wilkins*, cit., pp. 105-110.

<sup>41</sup> Cfr. *De dignitate et augmentis scientiarum* I e III, *Historia naturalis et experimentalis, Abecedarium naturae*, in J. Spedding et al., *The works of Francis Bacon*, cit., pp. 460 s., 563-566; 1859: 14 s., 85-88.

<sup>42</sup> D. Poli, *Il rischio del transito*, in Id. (a cura di), *La cultura in Cesare*, Atti del convegno internazionale di studi, II, Macerata-Matelica, 30 aprile - 4 maggio 1990 (= «Quaderni Linguistici e Filologici» 5/1990), Roma 2003, pp. 473-486.

<sup>43</sup> R. E. Stillman, *The new philosophy and universal languages in seventeenth-century England. Bacon, Hobbes, and Wilkins*, cit., pp. 87-89, 110-112.

gio e pensiero rispetto a quanto prospettato nel *De interpretatione* (16 A) aristotelico, per il quale le parole sono le immagini dei pensieri e le lettere sono le immagini delle parole<sup>44</sup>.

La speculazione di Bacone sulla portata funzionale e pragmatica della scrittura come codice e come cifrario, nell'aprire un nuovo capitolo nella storia del pensiero occidentale, chiude al contempo alle riflessioni tecniche che i membri attivi nelle missioni dell'Estremo Oriente stanno acquisendo.

Infatti nel corso del Seicento si sviluppa in Europa la mitologia della scrittura cinese e nell'ambiente barocco dell'ermetismo romano, dove l'universo è un insieme di simboli che rimandano alla struttura dell'essere divino, il p. Athanasius Kircher la considera una filiazione di quella egiziana. In parallelo con la concezione di Bacone, le viene accreditata la funzione di relazionarsi ai concetti, saltando la mediazione delle parole, e di essere, quindi, lo strumento preciso e universale di notazione del pensiero. La componente semantica continua pertanto a godere di una funzionalità superiore nei confronti dell'aspetto fonologico. Tant'è che sulle implicazioni semiologiche del significato, Kircher attribuisce la dimensione del cifrario misteriosofico ai geroglifici, i cui contenuti dipendono da un processo di interpretazioni latenti, mentre i caratteri del cinese, privatisi di questa qualità nel corso del passaggio della scrittura fra Egitto e Cina, fanno corrispondere il piano dell'espressione con quello del contenuto<sup>45</sup>.

Il sapere filosofico moderno nei suoi atteggiamenti sia razionalisti sia empiristi dipende dalla visione compartecipata di una logica che si relaziona con le strutture del reale nell'obiettivo di pervenire a una enciclopedia o a un teatro universale costruito sulle perfette corrispondenze fra la logica e l'ontologia dei termini e delle cose.

Nel corso del tempo, mentre l'Illuminismo, prima inglese e poi francese, riempie i caratteri del cinese di un proprio contenuto, l'universalità garante della perfezione linguistica è avviata a connotarsi in maniera sempre più dichiaratamente laica, finché

<sup>44</sup> H. Saussy, *Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China*, Harvard University Press, Cambridge-London 2001, pp. 45-55.

<sup>45</sup> U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 172-176.

l'organicismo applicato alla lingua comincia a divenire storicista e, come prospetterà Hegel nei corsi professati fra il 1822 il 1831 – contenuti nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* –, la lingua è il *prius* logico e ontologico che si colloca nella “preistoria”<sup>46</sup>.

Durante la sua prima permanenza a Macao (1578-1579), Valignano elabora un piano molto accurato sui possibili canali di penetrazione in Cina e, contrariamente all'opinione corrente, diviene ottimista sulla possibilità dell'evangelizzazione purché sia condotta da Padri che «sapessero la loro lingua e lettera»<sup>47</sup>. Senza queste premesse si rivelerebbe inutile qualsiasi tentativo di accomodamento. Le istruzioni del Visitatore che attendono Ruggieri, giunto dall'India in vece del p. Bernardino de Ferraris, sono molto chiare. Il p. Michele Ruggieri approda a Macao nel luglio del 1579 e sin dal suo arrivo, Ruggieri – il quale in India, come si apprende da una lettera del p. Antoni Montserrat (1536-1600), dopo pochi mesi di permanenza era già in grado di svolgere il ministero in tamil nel Malabar costiero – si dedica all'incarico affidatogli dal Visitatore di applicarsi esclusivamente al cinese: «ad imparare la lettera Cina, e la lingua più universale di essa che chiamano mandarina, con molto travaglio»<sup>48</sup>.

Pur con l'opposizione da parte del nucleo originario dei Confratelli portoghesi di Macao, i quali non riescono ancora a comprendere le ragioni di tanto zelante impegno nell'immergersi in una lingua ai loro occhi indecifrabile, Ruggieri privilegia l'apprendimento della scrittura a cui si accosta approfittando, per quanto riguarda la raffigurazione dei tratti dell'insegnamento di un pittore catecumeno, e confidando sulla sua memoria visiva. Queste informazioni, oltre a essere registrate da Ricci, sono contenute in una missiva densa di particolari inviata da Ruggieri al Preposito Generale Everard Mercurian – della cui morte non era ancora giunta notizia in Oriente –, riassunte nel tentativo di far comprendere ai Confratelli in Europa le specificità della grafia del cinese: «Queste lettere di Cina sono molto differenti dalle

<sup>46</sup> J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966, pp. 141-145.

<sup>47</sup> E, p. 112.

<sup>48</sup> E, p. 114.

nostre e da tutte le altre nazioni, poiché questa lingua non ha alfabeto né lettere determinate, ma sono tante quante ha vocaboli e dizioni nel mondo».

Ruggieri vi descrive anche la sperimentazione glottodidattica basata su una procedura di tipo audiovisivo, facendosi istruire da un pittore lettera per lettera, in modo che, arrivati ad es. alla parola per “cavallo”, ne dipinge l’immagine e le sovrappone la figura del carattere corrispondente che «si chiama *ma*» (Macao 12 novembre 1581). Sembra molto probabile che questo primo metodo sia stato agli inizi il medesimo di cui si sarà servito anche Ricci sopraggiunto nel 1582. Inoltre, come è sottinteso nella lettera dal passaggio «si chiama *ma*», deve essere ascritta a integrazione dell’operatività didattica la trascrizione del cinese in lettere latine, ovvero la sua traslitterazione, che da lì a breve, fra il 1583 e il 1588, sarà applicata dai due Padri al dizionario portoghese-cinese. Ruggieri deve aver tenuto in considerazione anche il sistema scolastico dei Cinesi se riferisce sempre nella medesima lettera che essi apprendono la scrittura dopo non meno di quindici anni di intensa applicazione. Questa considerazione viene ulteriormente avallata dal ritrovamento di un libro scolastico cinese – *Qianzi wen* “La scrittura dei mille caratteri”, Fujian 1579 – in cui la traslitterazione del carattere in lettere latine e la traduzione in latino sono le tracce della sua adozione da parte dei Gesuiti.

A Ruggieri e a Ricci, il cinese deve essere apparso rappresentato secondo quei principi già immaginati dall’Europa di secondo Cinquecento di organizzazione delle relazioni simboliche incrociate e a rebus e soprattutto degli emblemi.

La decisione di dedicare gli sforzi all’acquisizione della lingua scritta appare, almeno per quel momento, estremamente provvida se si valuta il rilievo da essa ricoperto nella cultura della Cina e se si tiene presente che la variante di cantonese parlata a Macao è troppo distante dal mandarino letterario e pertanto di scarsa utilità fuori da quell’ambiente. Nel diverso contesto sociolinguistico di Shaozhou, Ricci mostra di aver innovato questa procedura e di essersi dedicato con pari forze anche alla lingua della conversazione colta, senza la quale non gli sarebbe stato possibile relazionarsi con i letterati. In una lettera informativa sulla situazione a Shaozhou e sulle differenze rispetto

alla precedente residenza a Zhaoqing, Ricci sottolinea proprio il particolare della maggiore comprensibilità del parlato: «Qui si parla molto bene la lingua mandarina, con una buona pronuncia, tanto che lo capisco molto» (lettera al p. Alessandro Valignano, Shaozhou 9 settembre 1589). Ma lo stesso Ricci sembra compiere reali progressi nella descrizione e nella acquisizione del sistema tonale soltanto dopo l'arrivo del p. Lazzaro Cattaneo nel 1594: «E, distinguendo bene le parole che sono aspirate, notorno cinque modi di accenti differenti; nel che agiutò molto il Padre Cattaneo che, con la musica che sapeva, gli osservava e distingueva assai meglio»<sup>49</sup>.

Sembra che Ricci sia particolarmente abile nell'uso della memoria topica e stupisca i Cinesi per la prodigiosa capacità di ripetere elenchi di caratteri scritti a caso e visualizzati per un brevissimo lasso di tempo: «al che, restarono stupiti, sembrando loro qualcosa più che notevole; e, per rincarare la dose, cominciai a ripeterle tutte a memoria ma all'incontrario [...] dopo di ciò, rimasero tutti strabiliati e fuori di sé» (lettera al p. Duarte de Sande, Nanchang 29 agosto 1595). Se la memoria gli è funzionale anche per la sua attività di scrittore che altrimenti gli sarebbe stata impedita, dal momento che si trova «in tanto mancamento di libri, che il più delle cose che io stampo, sono quelle che ho nella memoria» (lettera al p. Girolamo Costa, Pechino 6 marzo 1608), Ricci si rende conto che la mnemotecnica pare particolarmente adatta «proprio per le lettere cinesi [...] in quanto ogni lettera rappresenta una figura che significa una cosa ben precisa» (lettera al p. Duarte de Sande, Nanchang 29 agosto 1595).

Nell'importanza attribuita alla memoria, Ricci dimostra la sua formazione umanistico-rinascimentale, puntando a ritrovare lungo il tracciato di s. Agostino nell'interno di questa facoltà ogni riscontro dei nessi fra le parole e le cose. Verso la metà del sec. XVI, Giulio Camillo Delminio riconduce a un "teatro" l'attività di osservazione e di concentrazione della mente, rendendolo – per riusare il termine agostiniano – un palazzo della memoria predisposto ad associazioni mnemoniche per immagini.

<sup>49</sup> E, p. 288.

Si cerca l'accordo del significato rappresentabile attraverso la grafia alfabetica a cui l'Occidente è stato educato dalla cultura classica, in modo da sfuggire all'idea che il carattere cinese sia il contenente privo di contenuto o che la lingua cinese non abbia un adeguato rapporto con il reale. Si arriva infatti all'assurdo per cui, nel campo della comunicazione, l'Estremo Oriente farebbe nella sua scrittura (in qualche modo unificata dal sistema di scrittura cinese, su cui Ricci si dilunga in *Entrata* I 5), immediato riferimento alla cosa, mentre l'Occidente non potrebbe cogliere questa opportunità perché può percepire il carattere cinese soltanto per la mediazione del lato del significante.

La scrittura del cinese è la filigrana di una lettura simbolica allusiva cui la traslitterazione rende un corpo fissato nella stabilità della sonorità corrispondente a un oggetto referenziale restaurato per mezzo delle lettere. All'interno delle ricerche che nel Rinascimento movimentano i processi di allegoria e realismo, di cabala e ermetismo, di archeologia etimologica e alchimia verbale, la nostalgia della origine e della parola perduta riconducono allo scarto fra Dio che ha creato l'universo con il Verbo e l'uomo che crea un universo di parole. A questa confusione pone rimedio il carattere universale del Vangelo, indipendentemente dalle lingue usate e aldilà del sogno vano della ricostituzione della lingua di Adamo che è andata irrimediabilmente perduta.

Appena giunto a Macao, il 7 agosto del 1582, Ricci si immerge nello studio del cinese coadiuvato da maestri locali e verosimilmente sotto la guida di Ruggieri. La prima lettera pervenuta, inviata da Ricci da Macao, ci informa sulla sua immediata immersione nella «lingua cina», nonostante il viaggio dall'India lo avesse ridotto quasi alla morte (lettera al p. Martino de Fornari, Macao 13 febbraio 1583). Ricci si sofferma nel definire la particolarità della lingua cinese «che è altra cosa che né la greca, né la todesca» ed è caratterizzato dalla presenza di un alto numero di omofoni disambiguati da quattro diverse altezze tonali e, comunque sia, rese nella scrittura da caratteri differenti: «quanto al parlare è tanto equivoca, che tiene molte parole che significano più di mille cose, et alle volte non vi è altra differentia tra l'una e l'altra che pronunciarsi con voce più alta o più bassa in quattro differentie de toni; e così quando parlano alle volte tra

loro per potersi intendere scrivono quello che vogliono dire; ché nella lettera sono differenti l'una dall'altra».

Si tratta di una descrizione che desta meraviglia per la precisione nella identificazione delle specificità dell'assetto tonale che parrebbe identificato sulla base di un accurato studio analitico condotto con gli strumenti della grammatica derivata da quella del latino: l'inciso «non vi è altra differentia tra l'una e l'altra che pronunciarsi con voce più alta o più bassa in quattro differentie de toni» sembra calcato su una enunciazione, che potrebbe essere stata in origine elaborata in latino, di un dettato descrittivo permesso da una sviluppata capacità riflessiva sulla struttura delle lingue. Ricci passa successivamente a elencare le singolarità della scrittura cinese: ciascuna «lettera» (carattere) corrisponde a una parola (significato) o a una cosa (referente) «di modo che [i caratteri] passano di settanta mila, e tutte molto differenti et imbrugliate»; le parole sono monosillabiche; seguendo il punto di vista didattico di Ruggieri sottolinea che «il loro scrivere più tosto è pingere; così scrivono con pennello come i nostri pintori».

Ricci osserva poi la funzione concettuale del carattere cinese che permette, a popoli dalle lingue assolutamente differenti, di comprendersi reciprocamente nella scrittura che potrebbe avere una funzione di linguaggio universale: «l'istessa lettera potrebbe servire a tutto il mondo». Conclude la illustrazione segnalando alcuni tratti morfologici del cinese che lo distanziano dai requisiti cui la grammatica classica ha abituato ogni intellettuale dell'Occidente, individuandoli nella mancanza dell'articolo, del caso, del numero, del genere, del tempo e modo nel verbo, sostituiti con «certi adverbij», ovvero con particelle provviste di funzioni grammaticali.

Lo stretto legame fra la lingua e la conoscenza del mondo è ribadito in un'altra missiva: «Il sapere dei cinesi si potrà vedere dall'invenzione tanto gentile, anche se difficoltosa, delle lettere, che ne esiste una per ogni cosa, e son ben ingarbugliate e complesse; di modo che, per quante parole vi sono nel mondo, tante sono le lettere, e differenti l'une dall'altre; nonostante questo, le apprendono tutte, e da esse derivano pure le loro scienze» (lettera a Giambattista Román, Zhaoqing 13 settembre 1584).

I passi nel progresso acquisitivo del cinese sono puntualmente registrati. Nella lettera da Canton al Preposito Generale del 30 novembre 1584, Ricci avverte di aver spedito la copia del catechismo che il Ruggieri e lui, «agiutati da alcuni suoi letterati», hanno redatto «insieme i Comandamenti, il Paternoster e Ave Maria, pure in cina».

Viene così prodotto il testo del *Tianzhu shilu* (“Vera esposizione del Signore del Cielo”), che è talmente apprezzato da convincere il Prefetto di Zhaoqing, Wang Pan, a farlo «subito [...] stampare lui stesso», pressato da una tale fretta da lasciarci numerosi errori. Tuttavia queste mende non sembrano sminuirlo di valore al punto che «non vuole che si vendano, ma lui stesso li dona alle persone più principali della Cina». Il foglio del Decalogo, *Zuchuan Tianzhu shijie* (“Dieci comandamenti del Signore del Cielo tramandati dagli antenati”), è collocato in allegato a questo catechismo.

Accanto al risultato di aver realizzato la prima edizione di un libro in cinese sulla fede cristiana, Ricci comunica anche di aver raggiunto nella lingua parlata il livello che gli permette di essere «molto avanti e già mi par che posso confessare e predicare». L'anno successivo Ricci comunica sempre al Preposito Generale di essere in grado di parlare «senza interprete con tutti» e di scrivere e leggere «mediocrementemente» (Zhaoqing, 20 ottobre 1585). Evidentemente Ricci si riferisce al parlato spontaneo e della conversazione, mentre la lettera del 1584 allude al formulario fisso della confessione dei peccati e al sermone già preparato. La stessa affermazione ricorre il mese successivo: «ogni giorno vo potendo più, perché già parlo correntemente la lingua e comenzai a predicare ai christiani nella nostra chiesa [...] Il simile feci nel leggere e scrivere le loro lettere, che pur sono alcune migliaia; ché vo intendendo molti libri solo, et tutti con qualsivoglia agiuto» (lettera al p. Ludovico Maselli, Zhaoqing 10 novembre 1585) ed è nuovamente ribadita pochi giorni dopo: «Quest'anno ho levato molto avanti il parlare e scrivere; ché già faccio l'uno e l'altro mediocrementemente» (lettera al p. Giulio Fuligatti, Zhaoqing 24 novembre 1585).

Se capita ancora di servirsi di interpreti è soltanto per acquisire la dignità di parlare per intermediario nelle situazioni molto

formali: «Entrò il Padre [Ricci] alla audientia del Viceré, che è la più grave di tutte le altre, solo, con un Cinese che non sapeva niente della nostra lingua; ma in quel tempo il Padre lo menava seco nelle audientie con nome [ruolo] de interprete per andar più grave e accompagnato»<sup>50</sup>. Tuttavia questa abitudine verrà più tardi lasciata cadere per la scarsa affidabilità che questi rivelano<sup>51</sup> e per la felice possibilità di disporre di novizi cinesi<sup>52</sup>.

Fra il 1591 e il 1594, Ricci mette in atto il progetto di tradurre i “Quattro libri” confuciani in latino<sup>53</sup>. Sembra a questo punto che sia entrato in un periodo di ulteriore intensa immersione nello studio che intervalla con periodi di lezioni di livello avanzato che con la collaborazione di alcuni letterati rivolge ai Confratelli. Oltre ai pp. de Almeida e de Petris – i quali vengono meno nel 1591 e nel 1593 – è ancora menzionato il p. João Soerio (1566-1607). Da questa attività di insegnamento Ricci non si è mai distolto. Ancora nel 1605 scrive: «Leggo ogni giorno una, doi, et alle volte tre lettioni o ai nostri, che imparano lettere siniche, o ad altri di fuori che vogliono imparare le nostre scienze [...] e sempre vado componendo qualche cosa in lingua sinica» (lettera al padre Giovanni Battista, Pechino 10 maggio 1605) e Trigault – ricevendo l’informazione dalla *Annua* del 1610 scritta dal p. Gaspar Ferreira – conferma che, nonostante gli impegni gravosi, Ricci continua l’attività di docenza sino agli ultimi giorni (*Nostris praelegendi assiduitatem, quam ipse ad extremum usque spiritum inter infinita negotia nunquam intermisit*<sup>54</sup>).

Quando Ricci giudica che gli allievi siano maturati sui testi canonici del confucianesimo, li affida ai letterati dai quali sono guidati nella composizione e nella conversazione colta: «E, di poi di saper [allorquando si sa] tanto di lingua che potesse udire dal Maestro Cinese, ne pigliò uno che veniva ogni giorno a Casa a leggere [insegnare] al detto Padre et altri giovani di Maccao,

<sup>50</sup> E, p. 192.

<sup>51</sup> E, p. 202.

<sup>52</sup> E, p. 201.

<sup>53</sup> F. D’Arelli, *Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei Quattro Libri (Sishu): dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche*, in Id. (a cura di), *Le Marche e l’Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, Atti del Convegno internazionale, Macerata 23-26 ottobre 1996, Roma 1998, pp. 163-175.

<sup>54</sup> Cfr. E, p. 601.

che stavano in Casa; con il che imparavano insieme le lettere e la lingua della Cina, udendo ai suoi naturali [parlanti nativi] legerla e parlarla»<sup>55</sup>.

Ricci comunica inoltre che «Quest'anno vuole il p. visitatore che mi dia molto alle lettere cine, delle quali per la gratia di Dio, ne ho già grandi principij, e così ho pigliato un maestro assai dotto» (lettera al p. Claudio Acquaviva, Shazhou 10 dicembre 1593). Quindi, dopo una pausa di sette o otto anni, dovuta alla mancanza di tempo, decide di ritornare alle lezioni regolari e giornaliere di un maestro, di lingua e di scrittura, per raggiungere il fine «di poter di qui avanti componere per me istesso; e così cominciai un libro delle cose della nostra fede, tutto di ragioni naturali, per distribuirlo per tutta la Cina quando si stamparà» (lettera al p. Girolamo Costa, Shaozhou 12 ottobre 1594). L'allusione è al nuovo catechismo, il *Tianzhu shiyi* ("Vero significato del Signore del Cielo"), iniziato nel 1593 e stampato nel 1603, che gli «riuscite assai bene». A quest'ultimo livello, che gli permette di divenire un Autore il quale, sia pure con il necessario lavoro di controllo da parte di un letterato cinese, è oramai all'altezza di scrivere opere scientifiche cinesi, Ricci è dunque pervenuto secondo i gradi di una glottodidattica da lui attentamente distribuita in un programma che si estende in un arco temporale decennale.

Una cospicua parte della sua produzione in cinese è rappresentata dall'epistolario, giacché «Una delle maggiori occupationi che ho in questa terra è lo rispondere in lettera sinica alle continue lettere, che di diverse parti mi vengono, di persone molto gravi, conosciute in altro tempo et alcuni mai visti, che per la fama desiderano trattare con noi» (lettera al p. Claudio Acquaviva, Pechino 8 marzo 1608). Purtroppo, secondo Trigault che riporta la testimonianza di Sabatino de Ursis, lo stesso Ricci prima di morire ha dato alle fiamme il carteggio (*litteras omnes exussit*<sup>56</sup>), così come è possibile che abbia dato alle fiamme anche quaderni di appunti e di riflessioni.

Se questa ricchezza di rapporti epistolari si coniuga con le continue visite di funzionari e di letterati che affluiscono nella

<sup>55</sup> E, p. 260.

<sup>56</sup> Cfr. E, p. 610.

residenza pechinese, si riesce a cogliere la capacità linguistica nel conversare, nel comporre e nel governare il tratteggio del pennello nella scrittura elegante perché lo stile epistolare è quanto mai curato (*Litteraria quippe apud Sinas scriptio supra modum solet esse accurata*<sup>57</sup>).

Circa i progressi raggiunti nelle abilità orali e scritte del cinese, ci relaziona da Shaozhou lo stesso Ricci:

In questa città subito facessimo casa e chiesa, e con grande diligentia mi diedi ad imparare la lingua nella quale in un anno o doi, mi cominciai a negoziare senza interprete. Mi diedi anco alle lettere, che, come sono più difficili, benché molto travagliassi sino a quest'ora presente, non intendo per me tutti i libri, benché potrei a questo dar per scusa le altre occupationi che furno molte et il mancamento di maestro, che non potessimo tenere più di un anno o doi per varie cause (lettera al p. Fabio de Fabii, Shaozhou 12 novembre 1592).

Quindi dopo dieci anni di studio, iniziatosi nel 1582, Ricci ha acquisito il possesso del registro colloquiale, anche se resta pienamente consapevole delle carenze nel codice scritto. Infatti se il p. Ruggieri, che ha cominciato ad apprendere il cinese tre anni prima di Ricci, pubblica, in collaborazione con Ricci, già nel 1584 il primo libro di catechesi e si realizzano, in quel medesimo tempo, le traduzioni del Padre Nostro, Ave, Credo e del Decalogo, questo si deve – come ricorda Ricci – all'«aiuto di un letterato [...] in sua lettera assai buono, che dava ragione delle cose della nostra santa fede» (lettera al p. Fabio de Fabii, Shaozhou 12 novembre 1592). Questa notizia apre alla prospettiva della collaborazione con letterati cinesi i quali, entrati in sintonia con l'operato dei missionari, figurano compresi nell'impresa traduttiva impostata dai Padri con una funzione partecipativa molto importante: la composizione del testo dipende dalla collaborazione con il maestro cinese prescelto «così come i Padri usano fare»<sup>58</sup>. Nel riferirsi al secondo catechismo da lui scritto, il *Tianzhu shiyi* (“Vero significato del Signore del Cielo”), Ricci ricorda: «Il Catechismo in lingua cinese è stato rivisto et emendato da un mandarino gran litterato, et amico nostro [Feng Yingjing]. Haveva scrupolo di mutar una minima silla-

<sup>57</sup> E, p. 600.

<sup>58</sup> E, p. 415.

ba senza consultar prima meco» (lettera al p. Nicolò Longobardo, Pechino 2 settembre 1602).

È pertanto possibile delineare la procedura adottata dai Padri: sulla base di un canovaccio elaborato al termine di un lavoro condiviso, si giunge a un testo che è in parte scritto e in parte esposto in mandarino a un letterato al quale compete di stenderlo in uno stile corretto ed elegante. Senza questo lavoro di collaborazione né in Cina né in Giappone si sarebbe potuta realizzare l'imponente mole di traduzioni di testi religiosi e scientifici. Una procedura parallela è stata adottata nelle missioni dell'America, dove non sarebbe stato possibile realizzare gli oltre sessanta dizionari e grammatiche di lingue autoctone se non ci fosse stato un folto gruppo di intermediari locali i cui profili, tuttavia, ci sono del tutto ignoti. La consapevolezza di quanto rischioso sia addentrarsi nel cinese è sempre presente nei Padri che, sentendosi impari nell'affrontare lo studio di questa lingua, in più luoghi dichiarano con umiltà le loro mancanze.

Si può pertanto presupporre che i Gesuiti abbiano ripreso una procedura che era già operativa nella Cina antica allorquando, per tradurre le Scritture del buddhismo redatte in sanscrito e in pāli, la nuova versione del testo veniva basata sulla consuetudine di scelte traduttive compartecipate nell'ambito di un gruppo di letterati riuniti sotto la guida di un maestro che raccoglieva le proposte in "campi di interpretazione" (*yi chang*). Il monaco indiano Jiu mo luo shi – nel 406 d.C. – raduna 200 persone perché in comune possano contribuire a migliorare la comprensibilità dei brani letti nell'ambito della predicazione, e Fo da ba tuo – nel 418 – è assistito nella trasposizione da un centinaio di devoti<sup>59</sup>. Le precisazioni apportate dal confronto perfezionano l'ermeneutica sino a pervenire al testo che è accettato in quanto è condiviso. Questa partecipazione collettiva è scandita dall'intervento di diverse figure di specialisti che si identificano nell'interprete iniziale (*shi*), nel moderatore e coordinatore (*zhu yi*, "capo della interpretazione"), per terminare con la canonizzazione operata dall'"ufficiale di scrittura" (*bi shou*<sup>60</sup>).

<sup>59</sup> Cao Shi Bang, *Zhong guo fo jiao yi jing shi lun ji*, Tai Bei 1990, pp. 11-13.

<sup>60</sup> Cfr. D. Poli, *Per comprendere la "terra incognita": strategie comunicative della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente*, in F. Mazzei, P. Carioti (a cura di),

In un Paese suddiviso in un caleidoscopio di lingue e in numerose varianti e dialetti della famiglia cinese, Ricci denota la lingua della letteratura e della conversazione colta «Quonhua» = *guanhua*, “lingua di corte”. Nonostante la capitale fosse dal 1421 Pechino, il mandarino è ancora basato sulla lettura e sul sistema a cinque toni stabilito dai letterati di Nanchino.

Dalle affermazioni di Ricci riguardanti la lingua, è possibile individuare la costituzione di un repertorio costituito da due varianti di *guanhua*. Nella lettera, precedentemente citata, al p. Martino de Fornari, del 13 febbraio 1583, Ricci fa un esplicito riferimento a quattro toni. In quegli stessi anni, a Zhaoqing fra il 1583 e l'88, insieme a Ruggieri sta lavorando al principale documento di questa prima variante che si estrapola dalla traslitterazione in caratteri latini, o romanizzazione, del dizionario portoghese-cinese.

La compilazione, al pari di materiali consimili, non ha la pretesa di andare oltre la stesura manoscritta perché, ideata con lo scopo di dotare la Compagnia di strumenti scritti per affiancare la didattica della lingua impartita oralmente, resta aperta a revisioni e a rimaneggiamenti ed è limitata all'esclusivo profitto interno. Le difformità riscontrabili nella traslitterazione indicano chiaramente che il sistema è ancora in via di perfezionamento. Inviato o portato a Roma, parrebbe essere noto come il *Dictionarium Sinicum*, utilizzato da Kircher e lasciato a disposizione dei membri della Compagnia.

Vero canovaccio di lavoro composto da 189 fogli lacunosi, se si escludono alcuni altri fogli sparsi, tra i quali la copia cartacea prodotta da Ruggieri delle iscrizioni incise sulle architravi della cappella della missione di Zhaoqing e la annotazione sul metodo di apprendimento riportata da Ruggieri in una sua lettera (Macao, 12 novembre 1581), il dizionario rientra fra gli esempi iniziali di sperimentazione della romanizzazione. Il sistema verrà a essere riformato nel tempo, tanto che è stato possibile isolare due fasi successive<sup>61</sup>.

*Oriente, Occidente e dintorni ... Studi in onore di Adolfo Tamburello*, IV, Università degli studi di Napoli “L'Orientale”, Napoli 2010, pp. 2041-2055.

<sup>61</sup> P. F.-M. Yang, *The Portuguese-Chinese dictionary of Matteo Ricci: a historical and linguistic introduction*, in *Proceedings of the second international Conference on*

Il principio della traslitterazione appartiene al patrimonio comune delle metodologie escogitate dalla Compagnia in Estremo Oriente. Il *Sumario* del Valignano prescrive l'uso della romanizzazione sia nell'insegnamento offerto nei collegi del Giappone (*rōmaji*) sia nella stampa di libri tradotti in giapponese (*nuestros libros que se han de imprimir con nuestros caracteres, aunque en su lengua*). Il Giappone, che vede infatti la fioritura della letteratura cristiana in lingua traslitterata (detta *kirishitango*), ha comunque anticipato la sperimentazione effettuata in Cina e infatti il *Sumario* è completato nel 1583 a Macao e non può che riferirsi ad avvenimenti già accaduti.

Giunti nello spazio sino-nipponico dall'esterno, i Gesuiti colgono l'importanza del corso del processo evolutivo della scrittura e nel prendervi parte disorientano l'uditorio orientale mostrandogli la linea di un possibile completamento della dottrina esistente, sino a farla risultare coincidente con l'alfabeto degli Occidentali. Si tratta di un ulteriore elemento dell'impianto comunicativo che è proposto in maniera coordinata da tutte le missioni appartenenti allo scacchiere dell'Estremo Oriente, finalizzato a presentare il Cristianesimo all'interno di un organico piano di persuasione retorica riguardante la perfettibilità delle conoscenze: nella astrologia, geografia e geometria come nelle arti visive, nella mnemotecnica come, appunto, nella scrittura<sup>62</sup>.

In Giappone e in Vietnam i Gesuiti arrivano alla romanizzazione dell'alfabeto soltanto dopo essersi serviti dei sistemi sillabici autoctoni (*kana* e *chu nom*).

Inizialmente il lavoro interpretativo e descrittivo delle lingue vernacolari sembra essersi rivolto ai confratelli della missione e della Provincia e, attraverso le notizie riportate dalle *Annuae* e dai manoscritti inviati a Roma, al vasto pubblico di religiosi e di laici che attendono in Europa di ricevere nuove informazioni.

La maggior parte del materiale resta per uso interno ed è copiato a mano all'occorrenza. Ma quando, con il progressivo aumento

*sinology*, Section on linguistics and palaeography, I, Academia Sinica, Taipei 1989, pp. 191-241.

<sup>62</sup> D. Poli, *La percezione dell'“altro” nella cultura linguistica dei Gesuiti*, in E. Banfi, G. Iannàccaro (a cura di), *Lo spazio linguistico italiano e le “lingue esotiche”*, Atti del XXXIX Congresso internaz. di studi della SLI, Milano 22-24 settembre 2005, Roma 2006, pp. 253-279.

delle conversioni, gli utenti diventano le stesse popolazioni che in alcune situazioni verificatesi in Giappone imparano a leggere la loro lingua o si alfabetizzano sui testi appositamente ideati per le scuole delle missioni, la letteraturizzazione guidata dai Gesuiti apre un nuovo orizzonte alle civiltà dell'Estremo Oriente.

Gli scopi che i Gesuiti si prefiggono sono esposti in una lettera del 1584 di Valignano a de Mesquita<sup>63</sup>. Sempre il Valignano illustra i successi pedagogici e la rapidità con cui gli studenti giapponesi apprendono, nonostante la lontananza strutturale dalla loro lingua, il latino (*aunque por ser la lengua latina a ellos tan nueva y haber tanta dificultad de reducir nuestra arte a su lengua*) e imparano, assieme alle scritture tradizionali, la grafia romanizzata del giapponese (*aprenden en breve tiempo, juntamente con leer y escribir japon, que es cosa muy dificultosa, leer y escribir en japon latin*<sup>64</sup>).

Ritenuta dappprincipio una parte dell'Impero cinese, l'area vietnamita – costituita dal Tonchino, l'Annam e la Cocincina – conosce nel 1615 gli inizi della missione dei Gesuiti che la scelsero come alternativa alla drammatica conclusione dell'impresa giapponese, mettendo in atto strategie improntate al medesimo modello operativo nel resto dello scacchiere sino-nipponico. Costretti all'esilio, vi arrivano infatti fra i primi i padri Diego Carvalho (1578-1624) – il quale, rientrato segretamente in Giappone, vi avrebbe poi subito il martirio nel 1624 – e Francesco Burzoni.

L'opera della missione in Vietnam produce due libri che sono stampati a Roma, nella grafia latina elaborata dai Gesuiti, per i tipi di Propaganda Fide a firma di Alexandre De Rhodes (1591-1660). Si tratta del *Dictionarium*, che si compone di 31 pagine di analisi grammaticale intitolata *Linguae Annamiticae seu Tunchinensis brevis declaratio*, del vero e proprio *Dictionarium Annamiticum seu Tunchinense cum Lusitana, et Latina declaratione* e dell'*Index Latini sermonis*, non paginato, attraverso cui si risale ai lemmi vietnamiti forniti nel vocabolario disposti in 900 colonne numerate<sup>65</sup>. La parte grammaticale è formata da due capi-

<sup>63</sup> Cfr. *Documenta Indica* XIII, 1975, p. 762.

<sup>64</sup> Cfr. *Sumario*: 204 s.

<sup>65</sup> D.-H. Nguyen, *Alexandre de Rhodes' Dictionary*, «Papers in Linguistics», 19/1, 1986, pp. 1-4.

toli rivolti alla identificazione fonografica delle *litterae*, alla loro composizione sillabica e alla fenomenologia dei tratti prosodici dei sei toni (“De accentibus et aliis signis in vocalibus”), da altri cinque capitoli descrittivi di categorie grammaticali ricondotte a quelle latine (nomi, pronomi, verbi, “indeclinabili”), dall’ottavo capitolo dedicato alla sintassi. Il secondo libro è il *Cathechismus pro iis, qui volunt suscipere Baptismum*<sup>66</sup>.

Queste pubblicazioni sanciscono la nascita di una terza scrittura che si colloca accanto alla sino-vietnamita – detta *chu nho*, “scrittura dei letterati” – e a quella demotica (*chu nom*). È risaputo che questo sistema sarebbe stato destinato a prevalere, come “scrittura della lingua nazionale” (*chu quoc ngu*), sugli altri due tipi nella elaborazione revisionata, e perfezionata nei diacritici, operata da Pigneau de Béhaine (1741-1799) e da Jean Louis Taberd (1794-1840), vescovi nell’Indocina francese.

All’interno dei programmi inculturativi del Valignano vengono realizzate una serie di opere di cui restano come testimoni gli scritti di De Rhodes, la *Relatione della nuova missione delli Padri della Compagnia di Giesù al regno della Cocincina*, Roma 1631, di Cristoforo Borri (1583-1632), *Delle missioni de’ padri della Compagnia di Giesù nella provincia del Giappone, e particolarmente di Tumkino*, Roma 1663, di Giovan Filippo de Marini (1608-1682), la *Relation du voyage du père Joseph Tissanier de la Compagnie de Jesus, depuis la France, jusqu’au Royaume de Tunquin*, Parigi 1663, di Joseph Tissanier (1618-1688).

Alla traslitterazione i Gesuiti lavorano in un’impresa immaginata come un’operazione collettiva della Compagnia, iniziatasi verso il 1620 con il padre portoghese Francisco de Pina (1585-1625) e con l’italiano Cristoforo Borri<sup>67</sup>. Ma è nel 1632, soprattutto con Gaspar do Amaral (1592-1646), che si consegue un sistema perfezionato, di cui giunge conoscenza a Roma attraverso la *Annua* inviata. De Rhodes ci informa che lo stesso do Amaral e Antônio Barbosa (1594-1647) sono stati autori di due diziona-

<sup>66</sup> P. C. Phan, *Mission and catechesis. Alexandre de Rhodes and inculturation in seventeenth-century Vietnam*, Maryknoll, New York 1998.

<sup>67</sup> F. Tosi, *La conoscenza del Viet Nam in Europa fra Medio Evo ed Età Moderna. Mercanti, viaggiatori e missionari nel Champa e nel Dai Viet, da Marco Polo a Cristoforo Borri*, «Quaderni Vietnamiti», 2, 2003.

ri, andati smarriti, di cui egli è riuscito a servirsi<sup>68</sup>. Dai loro titoli apprendiamo che un dizionario era trilingue e l'altro era bilingue.

Ma prima ancora di procedere a elaborare la romanizzazione, i Gesuiti si servono del *chu nom*. Lo dimostrano le notizie su un catechismo redatto in questo alfabeto<sup>69</sup> e i 48 scritti lasciati dall'italiano Girolamo Maiorica (1591-1656<sup>70</sup>). I Padri si inseriscono pertanto nel processo nazionale in atto in Vietnam che prende la "distanza" dalla scrittura cinese e si avviano a definire l'obiettivo della qualificazione del significante presupposto dal *chu nom* attraverso il successivo passaggio alla traslitterazione del vietnamita in caratteri latini. Infatti il *chu nom* funziona anche come grafia fonologica introdotta nella prassi dai copisti e si ipotizza che tale sia stato (forse nel sec. VIII) il suo principio originario e che solo per successive aggiunte sarebbero stati reintrodotti gli ideogrammi con lo scopo di disambiguare le omofonie<sup>71</sup>.

Per tornare al *guanhua* di Ricci, la seconda variante è sottesa negli altri più tardi lavori. Nel 1605, Ricci pubblica il *Xizi qiji* ("Esempi straordinari di caratteri occidentali"), un libricino di sei fogli contenente tre brevi narrazioni bibliche scritte in cinese, accompagnate dalla traslitterazione resa scientifica dalla consistente e coerente indicazione dei toni. Ne è stata proposta l'identificazione con l'esemplare vaticano *Daxi zimu* ("Alfabeto del lontano occidente") e con tre edizioni cinesi. I testi sono corredati da quattro immagini religiose possedute da Ricci che sono state accolte nel *Chengshi mo yuan* ("Il giardino d'inchiostro del signor Cheng"), portato alle stampe dal letterato Cheng Dayue poco dopo il 1605; uno di questi testi è la parafrasi in cinese accompagnata dalla traslitterazione nell'alfabeto latino di s. Matteo 14, 22-33, "Gesù che cammina sulle acque del lago".

Lungo la stessa linea direttiva va un altro più articolato progetto che, secondo la testimonianza del p. Philippe Couplet, at-

<sup>68</sup> R. Jacques, *L'œuvre de quelques pionniers portugais dans le domaine de la linguistique vietnamienne jusqu'en 1650*, Inalco, Paris 1995.

<sup>69</sup> P. C. Phan, *Mission and catechesis. Alexandre de Rhodes and inculturation in seventeenth-century Vietnam*, cit., p. 31.

<sup>70</sup> Cfr. H. X. Han, *Girolamo Maiorica: ses œuvres en langue vietnamienne conservées à la Bibliothèque Nationale de Paris*, «Archivum Historicum S.I.», 22, 1953, pp. 203-214.

<sup>71</sup> Ivi, p. 206.

tuerebbe lo schema di un *Vocabularium ordine alphabetico Europaeo concinnatum et per accentus suos digestum* (“Vocabolario compilato secondo l’ordine alfabetico occidentale e ordinato sulla base dell’aspirazione e dei toni”). Di esso ci resta il quadro programmatico riportato da Ricci stesso.

Questa volta – siamo nel 1598 – Ricci appare impegnato nell’affrontare la sfida rappresentata dalla descrizione del sistema tonale avvalendosi del confratello Lazzaro Cattaneo, esperto di armonia e di musica, forse di Diego de Pantoja<sup>72</sup> e del novizio Zhong Mingren (1562-1621) – o, come suona il nome portoghese da convertito, Sebastião Fernandes – con l’obiettivo di redigere un vocabolario cinese-portoghese in una grafia traslitterata in una maniera talmente accurata da essere provvista di indicatori per la correlazione fonologica dell’aspirazione e per la notazione prosodica di una scala pentatonale.

Queste speculazioni ci giungono nella rielaborazione di Nicolas Trigault che, pur essendo concepita come un supporto per la traduzione di libri occidentali, sembra aver avuto una notevole risonanza fra gli intellettuali dell’epoca<sup>73</sup>, anche per il progresso raggiunto in rapporto ai rimari della tradizione cinese. Trigault, servendosi della collaborazione di alcuni letterati cinesi convertiti – fra i quali Han Yun (Estevão) e Wang Zheng (Filipe) –, pubblica in xilografia il *Xiru ermu zi* (“Aiuto all’udito e alla vista dei letterati occidentali”, Hangzhou 1626)<sup>74</sup>, una sorta di dizionario fonetico in tre parti dedicato al sistema di trascrizione e di punteggiatura dei cinque toni indicati da diacritici – usando con valore tonale i segnali prosodici per breve, lungo, circonflesso, acuto, grave.

Il testo si apre con una introduzione teorica e metodologica (*Yiyin shoupu*, “Introduzione generale alla fonologia”) e prosegue con la presentazione tabulare di 20.000 caratteri ordinati secondo i suoni iniziali e finali esplicitati dalla grafia romaniz-

<sup>72</sup> L. C. Chen, *Eine funktionell-strukturelle und historisch-vergleichende Untersuchung des Xi Ru Er Mu Zi (1626, Hangzhou). Eine vergleichende Studie zur traditionellen chinesischen Lexikographie*, Trier 1987, p. 328.

<sup>73</sup> G. Casacchia, *The Xi ru er mu zi by Nicolas Trigault: a missed opportunity to have dictionaries alphabetically arranged in Ming China*, in P. Santangelo (a cura di), *Ming Qing yanjiu*, IUO-IsIAO, Napoli-Roma 1994, pp. 10 s.

<sup>74</sup> Cfr. L. C. Chen, *Eine funktionell-strukturelle und historisch-vergleichende Untersuchung des Xi Ru Er Mu Zi*, cit.

zata (nella seconda parte) e secondo 314 radicali (nella terza parte). La classificazione della seconda parte è il risultato ottenuto mediante una procedura di grande originalità in quanto, identificate 20 possibili ricorrenze di fonî in posizione iniziale (detti *fu*, “padri”), raggruppa le 50 possibili ricorrenze del corpo fonico restante (detto *mu*, “madri”) in quattro classi (dette rispettivamente: *yuan mu* “madri originali”; *zi*, “figli”; *sun*, “nipoti”; *zengsun*, “pronipoti”) corrispondenti ad altrettante possibili combinazioni fonografiche. A questa fase di decomposizione segue la riaggregazione in sillabe prodotta dall’unione delle “madri” con i “padri” sui diversi gradi della scala pentatonica.

Questi studi si muovono nel complesso codice di relazioni con i vernacoli della lingua del periodo tardo dei Ming<sup>75</sup>, tentando di calibrarsi nell’interazione di una scala che media fra l’estensione di 6 o 7 toni di alcune varianti meridionali e del cantonese e i 4 toni del pechinese.

Ricci, nel riferire le osservazioni maturate con l’esame speculativo, non manca di sottolineare i vantaggi che, all’interno delle reti comunicative dell’Ordine, avrebbero prodotto la univocità e la regolarizzazione del sistema di trascrizione di ogni unità monosillabica, confidando che esso possa favorire anche la prospettiva metodologica di una glottodidattica svolta a distanza:

Non persero tempo i Padri in questo cammino, nel quale per esser loro i più vecchi della Missione, et avere seco il fratello Bastiano [Zhong Mingren], che sapeva molto bene la lingua della Cina, fecero un bello Vocabulario e messero in regola et ordine le cose di questa lingua, con che da lì avanti il doppio più facilmente si poteva imparare. Perciocché advertirno che questa lingua, per essere composta di parole o lettere monosillabiche, era molto necessario intendere e pronunciare l’accento e l’aspirazione, quando vi è, di ciascheduna delle parole; con la qual pronunziatione si distinguono et intendono molte lettere e parole che, senza questo, parevano essere l’istesse; che è quello che faceva questa lingua più difficile d’imparare. E, distinguendo bene le parole che sono aspirate, notorno cinque modi di accenti differenti; nel che aiutò molto il Padre Cattaneo che, con la musica che sapeva, gli [li] osservava e distingueva assai meglio. Per questo stabilirno cinque varietà de accenti et un modo di haspiratione, che avevano tutti da usare nello scrivere il suono della

<sup>75</sup> W. South Coblin, *Notes on the sound system of late Ming Guanhua*, «Monumenta Serica», 45, 1997, pp. 261-307.

lettera con nostre lettere; e come si aveva da scriver tutto, accioché tutti fussero uniformi, e comandò il Padre Matteo che questo si osservasse da qui avanti da tutti, e non scrivesse ogn'uno come gli pareva, al modo che sin'ora si faceva con grande confusione. Con il qual modo si poté comunicare questo et altri vocabolarij, che dipoi si fecero, a tutti, et esser tutto molto ben inteso; e parimente uno si poté servire de' scritti et annotatione de gli altri con molto frutto et utilità di questa scientia fra' nostri<sup>76</sup>.

Immediatamente dopo questa stagione di studi sulla scrittura e la fonologia del cinese e sul lessico iniziano i lavori sulla struttura della lingua. Emmanuel Díaz Jr. (1574-1659), esperto in esegesi e in traduzione, scrive nel 1624 un manuale del mandarino basato sull'adattamento ai contesti pragmatici della Cina *Ratio studiorum para os nossos que ham de estudiar as letras e lingua da China* (“Piano di studi per i nostri che debbono studiare i caratteri e la lingua cinese”). Le annotazioni in portoghese a margine del manoscritto e la trasposizione del significante in lettere latine – secondo la prassi instaurata da Michele Ruggieri e da Ricci<sup>77</sup> – indicano la destinazione didattica del testo e la circolazione interna riservata ai membri della Compagnia.

Dopo di lui sarà p. Martino Martini (1614-1661) a impegnarsi in un nuovo testo grammaticale che renderà noto in occasione dell'avventuroso ritorno in Europa. Anche se rimane in versione manoscritta – la sua edizione a stampa è recente, Trento 1998 –, questa *Grammatica Sinica* viene subito a essere diffusa in diverse copie. La prima viene forse lasciata nel 1652 a Batavia (Giacarta), dove il Martini fu forzatamente trattenuto dagli Olandesi; ripreso il viaggio, sbarca in Norvegia nel 1653 e da qui inizia il rientro in Italia con soste in Olanda, Belgio, Germania, luoghi in cui è accolto dagli orientalisti locali, e fra di essi dal celebre Jacob Gohl, che ricevono e si contendono avidamente altri esemplari della grammatica<sup>78</sup>.

Nella trascrizione delle voci, Martini segue da presso il si-

<sup>76</sup> E, p. 288.

<sup>77</sup> J. Norman, *Chinese*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 257; D. Poli, *Strategie interpretative e comunicative della linguistica missionaria dei Gesuiti nello spazio culturale sino-nipponico fra Cinquecento e Settecento*, cit.

<sup>78</sup> G. O. Longo, *Il gesuita che disegnò la Cina. La vita e le opere di Martino Martini*, Springer, Milano 2010, pp. 79-81, 99-125.

stema di Ricci e dei Confratelli della prima missione. Per quanto riguarda la identificazione dei radicali – definiti come «voces omnes monosyllabae et indeclinabiles» – l’opera di riferimento è il *Xiru ermu zi* di Trigault<sup>79</sup>.

Dove invece Martini si trova a operare una scelta innovativa è nello specifico dell’osservazione della struttura morfo-sintattica che, almeno per quanto è dato inferire dagli scritti a noi noti, i Padri hanno sino a quel momento preferito non analizzare, per soffermarsi al livello delle frasi compiute. Martini interviene con l’istanza alla categorizzazione in *partes orationis* propria della scuola occidentale, fornendo una descrizione del cinese attraverso la suddivisione delle componenti, senza però addentrarsi nel meccanismo di regole cui ricondurre il funzionamento.

Si tratta di realizzare un nuovo apporto conoscitivo come stimolo alle ricerche improntate alla visione universalista, nel tentare di ritrovare la dimostrazione “lontana” della validità di principi. Così come la teologia missionologica accoglie il pensiero cinese all’interno dei suoi temi argomentativi, e così come l’Europa viene a conoscere una morale prodotta dalla coscienza dell’uomo, anche le lingue, quale primo segnale dell’intelligenza concessa da Dio all’uomo, rappresentano il luogo dell’argomentazione sugli strumenti della cognizione e della comunicazione.

### *Bibliografia*

- Baldini, U., *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù* (secoli XVI-XVIII), CLEUP, Padova 2000.
- Battistini, A., *Galileo e i Gesuiti. Miti letterari e retorica della scienza*, Vita e pensiero, Milano 2000.
- Bertuccioli, G., *La grammatica sinica*, in Martino Martini S.I. (1614-1661), *Opere Minori*, II, Università degli studi, Trento 1998, pp. 349-481.
- Blasi, G., *Stampa e filosofia naturale nel XVII secolo: l’“Abecedarium novum naturae” e i “characteres reales” di Francis Bacon*, in Pellerey R. (a cura di), *Le lingue perfette*, «Versus», 61-63, 1992, pp. 101-136.
- Cao Shi Bang, *Zhong guo fo jiao yi jing shi lun ji*, Tai Bei 1990.

<sup>79</sup> G. Bertuccioli, *La grammatica sinica*, in M. Martini S.I. (1614-1661), *Opere Minori*, II, Università degli studi, Trento 1998, pp. 349-481.

- Casacchia, G., *The Xi ru er mu zi by Nicolas Trigault: a missed opportunity to have dictionaries alphabetically arranged in Ming China*, in P. Santangelo (a cura di), *Ming Qing yanjiu*, Napoli-Roma 1994, pp. 9-18.
- Chen, L. C., *Eine funktionell-strukturelle und historisch-vergleichende Untersuchung des Xi Ru Er Mu Zi (1626, Hangzhou). Eine vergleichende Studie zur traditionellen chinesischen Lexikographie*, Tesi di dottorato discussa presso l'Università di Trier 1987.
- Chiusaroli, F., *Categorie di pensiero e categorie di lingua: l'idioma filosofico di John Wilkins*, Il calamo, Roma 1998.
- *Tradurre in una lingua inventata: dal Real Character di John Wilkins*, in C. Vallini et al. (a cura di), *Traduttori e traduzioni*, Liguori, Napoli 2011, pp. 357-371.
- D'Arelli, F., *Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei Quattro Libri (Sishu): dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche*, in Id. (a cura di), *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, Atti del Convegno internazionale, Macerata 23-26 ottobre 1996, Roma 1998, pp. 163-175.
- David, M., *Le débat sur les écritures hiéroglyphes au XVII siècle*, SEV-PEN, Paris 1965.
- De Mas, E., *Francesco Bacone da Verulamio. La filosofia dell'uomo*, Edizioni di filosofia, Torino 1964.
- Eco, U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- *Some remarks on perfect languages*, in I. Rauch, G. F. Carr (a cura di), *Semiotics around the world: synthesis in diversity, Proceedings of the Fifth Congress of the IASS*, Berkeley/CA, June 12-18 1994, 2 voll., De Gruyter, Berlin 1996, I, pp. 45-56.
- *Serendipities. Language and lunacy*, Columbia University Press, New York 1998.
- Formigari, L., *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Laterza, Bari 1970.
- Han, H. X., *Girolamo Maiorica: ses œuvres en langue vietnamienne conservées à la Bibliothèque Nationale de Paris*, «Archivum Historicum S.I.», 22, 1953, pp. 203-214.
- Harrigan, M., *Veiled encounters. Representing the Orient in the 17<sup>th</sup> century French travel literature*, Rodopi, Amsterdam-New York 2008.
- Iversen, E., *The myth of Egypt and its hieroglyphs in European tradition*, Gad, Copenhagen 1961.
- Jacques, R., *L'œuvre de quelques pionniers portugais dans le domaine de la linguistique vietnamienne jusqu'en 1650*, Inalco, Paris 1995.

- Longo, G.O., *Il gesuita che disegnò la Cina. La vita e le opere di Martino Martini*, Springer, Milano 2010.
- Lukács, L., (a cura di), *Constitutiones collegii Messanensis* (di J. Nadal -1548), in Id., *Monumenta paedagogica S.I.*, I, Monumenta historica Soc. Iesu, Roma 1965.
- Marrone, C., *I geroglifici fantastici di Athanasius Kircher*, Stampa alternativa e graffiti, Viterbo 2002.
- Migliorini, B., *Parole d'autore (onomaturgia)*, Sansoni, Firenze 1975.
- Nguyen, D.-H., *Alexandre de Rhodes' Dictionary*, «Papers in Linguistics» 19/1, 1986, pp. 1-18.
- Norman, J., *Chinese*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Ó Mathùna, S. P. O., *L'apprendimento della seconda lingua nei primi collegi gesuiti 1548-1599*, in L. Formigari, D. Di Cesare (a cura di), *Lingua tradizione rivelazione. Le chiese e la comunicazione sociale*, Marietti, Casale Monferrato/AL 1989, pp. 35-45.
- Phan, P. C., *Mission and catechesis. Alexandre de Rhodes and inculturation in seventeenth-century Vietnam*, Maryknoll, New York 1998.
- Pinot, V., *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris [ediz. anastatica Genève 1971] 1932.
- Poli, D., *Politica linguistica e strategie della comunicazione gesuitiche in Matteo Ricci*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia» (dell'Univ. di Macerata), 22-23, 1989-1990, pp. 461-483.
- *Il rischio del transito*, in Id. (a cura di), *La cultura in Cesare*, Atti del convegno internazionale di studi, II, Macerata-Matelica, 30 aprile - 4 maggio 1990 (= «Quaderni Linguistici e Filologici» 5/1990), Roma 2003, pp. 473-486.
- *La linguistica gesuitica*, «Studi Orientali e Linguistici», 6 (= Miscellanea in memoria di Luigi Rosiello, Bologna), 1995-1996, pp. 233-244.
- *La percezione dell'“altro” nella cultura linguistica dei Gesuiti*, in E. Banfi, G. Iannàccaro (a cura di), *Lo spazio linguistico italiano e le “lingue esotiche”*, Atti del XXXIX Congresso internaz. di studi della SLI, Milano 22-24 settembre 2005, Roma 2006, pp. 253-279.
- *Per comprendere la “terra incognita”: strategie comunicative della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente*, in F. Mazzei, P. Carioti (a cura di), *Oriente, Occidente e dintorni ... Studi in onore di Adolfo Tamburello*, IV, Università degli studi di Napoli “L'Orientale”, Napoli 2010, pp. 2041-2055.
- Ricciardolo, G., *Il Libro Primo dei commentari del Ricci e gli scritti europei del XVI secolo sulla Cina. La loro natura e la loro relazione*, «Mondo Cinese», 97, 1998.

- Rico-Avello, C., *Miscelánea asturiana*, Ayalga, Salinas 1989.
- Rossi, P., *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, il Mulino, Bologna 1983.
- Saussy, H., *Great walls of discourse and other adventures in cultural China*, Harvard University Press, Cambridge-London 2001.
- Schreyer, R., *The European discovery of Chinese (1550-1615) or the mystery of Chinese unveiled*, Stichting Neerlandistiek VU, Amsterdam 1992.
- Simon, J., *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966.
- South Coblin, W., *Notes on the sound system of late Ming Guanhua*, «*Monumenta Serica*», 45, 1997, pp. 261-307.
- Spedding, J. et al., *The works of Francis Bacon*, 14 voll. 1858-1874, I [ediz. anastatica Stuttgart, Bad Cannstatt 1963], London 1858.
- *The works of Francis Bacon*, 14 voll. 1858-1874, III [ediz. anastatica Stuttgart, Bad Cannstatt 1963], London 1859.
- Standaert, N., *The interweaving of rituals: funerals in the cultural exchange between China and Europe*, University of Washington, Seattle 2008.
- Stillman, R.E., *The new philosophy and universal languages in seventeenth-century England. Bacon, Hobbes, and Wilkins*, Bucknell University Press, Lewisburg 1995.
- Tai Peng Wang, 1433 - *Zheng He's delegation to the Papal Court of Florence*, <http://www.gavinmenzies.net/assetscm/files/pdf/thepapacyandancientchina.pdf>, 2008.
- Tosi, F., *La conoscenza del Viet Nam in Europa fra Medio Evo ed Età Moderna. Mercanti, viaggiatori e missionari nel Champa e nel Dai Viet, da Marco Polo a Cristoforo Borri*, «*Quaderni Vietnamiti*», 2, 2003.
- Yang, P. F.-M., *The Portuguese-Chinese dictionary of Matteo Ricci: a historical and linguistic introduction*, in *Proceedings of the second international Conference on sinology*, Section on linguistics and palaeography, I, Academia sinica, Taipei 1989, pp. 191-241.