

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

Sede di Milano

Dottorato di ricerca in Studi Umanistici. Tradizione e Contemporaneità

Ciclo XXXVI

S.S.D. M-STO/07, L-OR/21, L-OR/23



UNIVERSITÀ
CATTOLICA
del Sacro Cuore

**Le strategie di evangelizzazione di
Matteo Ricci ne “*Il Vero Significato di
Signore del Cielo*”**

Coordinatore:

Chiar.ma Prof.ssa Cinzia Bearzot

Tesi di Dottorato di:

Mengdong Wang

N. Matricola: 5013955

Anno Accademico 2024/2025

INDICE

Introduzione	1
1. Analisi testuale de “ <i>Il Vero Significato di Signore del Cielo</i> ”	7
1.1 Matteo Ricci e i suoi libri	7
1.2 Matteo Ricci e la lingua cinese classica	11
1.3 Metodologia dell’analisi testuale	16
1.4 Analisi delle parole chiave	19
1.4.1 <i>Shangdi</i> e <i>Tianzhu</i>	19
1.4.2 Il carattere <i>ling</i> 灵 e il concetto di anima	32
1.4.3 Il carattere <i>de</i> 德 e il concetto di virtù	40
2. Analisi storica de “ <i>Il Vero Significato di Signore del Cielo</i> ”	46
2.1 Analisi del contesto storico	46
2.2 Metodologia dell’analisi storica	58
2.3 Analisi storica delle parole chiave	62
2.3.1 <i>Shangdi</i> e <i>Tianzhu</i>	62
2.3.2 Il carattere <i>ling</i> 灵 e l’anima umana	73
2.3.3 Il carattere <i>de</i> 德 e la virtù	92
3. Analisi delle strategie di evangelizzazione ne “ <i>Il Vero Significato di Signore del Cielo</i> ”	108
3.1 Ricorso alle fonti classiche cinesi	109
3.1.1 Analisi delle citazioni dei testi dei classici cinesi	113
3.1.2 Analisi delle citazioni dei termini e delle espressioni idiomatiche dei classici cinesi	120
3.2 Analisi della pragmatica del linguaggio: “implicature” e strategie comunicative di Matteo Ricci	125
3.3 Strategie anti-taoismo	134
3.3.1 Analisi del contesto storico	134
3.3.2 Analisi dei contenuti anti-taoismo de “ <i>Il Vero Significato del Signore del Cielo</i> ”	138
3.4 Strategie anti-buddismo	148
3.4.1 Analisi della storia del buddismo in Cina	148
3.4.2 Analisi del movimento “Escludere il buddismo” (<i>paifo</i> 排佛) e della sua connessione interiore con le strategie di Ricci	151
3.4.3 Analisi degli articoli di Han Yu e di Wang Yangming e della loro connessione interiore con le strategie di Ricci.	157
3.4.4 Analisi dei contenuti anti-buddismo ne “ <i>Il Vero Significato di Signore del Cielo</i> ”	169
3.5 Strategie di scrittura	177
3.5.1 La frase complessa	178
3.5.2 Gli stilemi emotivi	184
3.5.3 Le parabole	189
Conclusione	195
FONTI E BIBLIOGRAFIA	204

Introduzione

La motivazione a realizzare una ricerca su Matteo Ricci e il suo capolavoro, *Il Vero Significato di Signore del Cielo* (*Tianzhu Shiyi* 天主实义), tradotto anche come *Il Catechismo*, nasce dall'esperienza di docenza in un corso universitario di laurea in italianistica, dedicato al confronto culturale tra Italia e Cina, un ambito di ricerca a cui l'autore di questa tesi si dedica da molti anni. Durante il corso, grazie alla loro formazione scolastica precedente, gli studenti conoscono bene l'identità di Ricci come amichevole ambasciatore culturale che introdusse in Cina invenzioni occidentali come il prisma triangolare, l'orologio a campana, la mappa geografica mondiale. Tuttavia, sono meno informati sulle sue opere pubblicate in Cina e in Europa e sullo scopo principale della sua missione cioè diffondere il cristianesimo e convertire la popolazione cinese. I contributi di Ricci allo scambio culturale tra Cina e Italia, e più ampiamente tra Oriente e Occidente, hanno indubbiamente segnato una pagina brillante nella storia di questi due continenti. Questo è stato riconosciuto anche dall'imperatore Wanli (1563–1620) della dinastia Ming, che approvò la sepoltura del gesuita a Pechino il primo novembre dell'anno 1610, un onore mai concesso ad altri missionari, i quali normalmente venivano trasportati e sepolti a Macao dopo la morte.

Questa tesi non si limita ad analizzare la comprensione e la reinterpretazione di Ricci della cultura tradizionale cinese, temi già esplorati da molti altri studiosi, ma si concentra principalmente sulle strategie e i metodi impiegati da Ricci per sfruttare la sua conoscenza della cultura tradizionale dell'antica Cina in favore dell'evangelizzazione. Il gesuita italiano ha infatti dovuto superare conflitti culturali, religiosi e politici incontrati nel diffondere il cristianesimo nell'impero dei Ming, con l'obiettivo chiaro e specifico di riformare, secondo la dottrina di Signore del Cielo, il modo di pensare e di percepire l'intero universo dell'élite cinese del suo tempo. In altre parole, questa tesi si concentra su come il gesuita abbia scelto di esprimere questi contenuti e con quale strategia specifica li ha presentati.

Nella visione complessiva della missione di evangelizzazione in Cina, la Compagnia di Gesù, tradotta in cinese come *Yesu Hui* (耶稣会), secondo Nicolas Standaert, ha stabilito il fondamento di una strategia che ha determinato le politiche adottate dai missionari durante l'intero XVII secolo e l'inizio del XVIII secolo. Questa strategia, conosciuta come «strategia di accomodamento o adattamento», concepita da Alessandro Valignano¹ e implementata da Matteo Ricci e dai suoi successori, mirava a rendere il cristianesimo più comprensibile e accettabile non solo alla popolazione cinese, ma anche alla corte imperiale. Ciò avveniva tramite l'integrazione della cultura e dei costumi locali, l'introduzione delle scienze occidentali e il riconoscimento del pensiero confuciano classico, contestando al contempo invece quello del buddismo, del taoismo e del neoconfucianesimo².

Nel contesto del *VSSC* (abbreviazione del titolo), oltre alla pratica della strategia di accomodamento, Ricci perfezionò ulteriormente i suoi metodi strategici caratterizzati da un marcato stile personale, utilizzandoli come filo conduttore per strutturare il contenuto del libro e coordinare minuziosamente lo stile espressivo del linguaggio letterario. La ricerca in questo

¹ Nicolas Standaert (a cura di), *Handbook of Christianity in China, Vol. I: 635-1800*, Brill, Leiden-Boston 2001, p. 503. Inoltre la redazione de “*Il Vero Significato di Signore del Cielo*” fu commissionata a Ricci da Valignano per presentare in modo sistematico le dottrine del cristianesimo. Si veda M. Ricci, *La Raccolta delle lettere di Matteo Ricci (Li Madou Shuxinji 利玛窦书信集)* (a cura di Wen Zheng), The Commerce Press, Beijing 2018, p. 108.

² Nicolas Standaert (a cura di), *Handbook of Christianity in China, Vol. I: 635-1800*, cit., pp. 310-312.

specifico ambito, rispetto ad altri incentrati sull'interpretazione filosofica, è relativamente recente. Infatti, esplorare l'intenzione di scrittura di Ricci e le strategie impiegate nella redazione di quest'opera mira ad esaminare le iniziative e le idee del gesuita da una prospettiva religiosa, mettendo in luce la sua missione principale, la quale è inevitabilmente considerata un tema delicato e sensibile sia nella Cina del secolo in cui visse Ricci sia nel contesto attuale. Tuttavia, una novità nella ricerca, più sistematizzata e specializzata, è rappresentata dal libro di Zhang Xiaolin³. L'autore ha riassunto, basandosi sulle opinioni di studiosi precedenti, due principali approcci strategici utilizzati nel *VSSC*. Secondo quanto osservato da R. P. Henri Bernard, il primo approccio è una dialettica storica⁴ volta a eliminare le errate spiegazioni e annotazioni del confucianesimo classico, influenzate soprattutto da Zhu Xi (1130-1200), rappresentante del neoconfucianesimo⁵. Il secondo approccio è una riesaminazione dei testi originali del confucianesimo classico, ignorando le interpretazioni altrui⁶. Questo focus sulla lettura diretta dei testi classici cinesi è stato evidenziato anche da P. Xu Zongze, che ha sottolineato come Ricci abbia cercato di rivelare le verità del confucianesimo classico, spesso alterate dalla soggettività degli studiosi neoconfuciani⁷.

In linea con l'approccio di Ricci, questa tesi sottolinea l'importanza del testo originale come fondamento imprescindibile per l'analisi. Questo testo, insieme alle due versioni in italiano e una in inglese del *VSSC*, include i classici cinesi di un ampio arco cronologico che parte dal periodo pre-Qin (precedente al 221 a.C.) e arriva fino al XVII secolo, coprendo una vasta gamma di correnti di pensiero come il confucianesimo classico, il neoconfucianesimo, il taoismo, il buddismo e le poesie di diversi stili letterari. Esso comprende inoltre anche le fonti storiche costituite dalle raccolte di lettere tra Ricci e la Compagnia di Gesù a Roma, nonché le sue annotazioni sulla storia del cristianesimo in Cina⁸. Per garantire precisione e autenticità, vengono considerate anche le versioni autorevoli in lingua cinese di queste due fonti ricciane suddette⁹ e i resoconti di P. Nicolas Trigault sulle esperienze di Ricci in Cina¹⁰. L'obiettivo è confrontare i contenuti registrati da Ricci e le condizioni della Cina dell'epoca, inclusa una verifica dei nomi di personaggi e località, degli eventi storici e dei titoli di testi significativi. Inoltre, si rivela

³ Zhang Xiaolin, *Il Vero Significato di Signore del Cielo e la tradizione accademica della Cina* (Tianzhushiyi Yu Zhongguoxuetong 天主实义与中国学统), Xuelin Press, Shanghai 2005, pp. 26-28.

⁴ Uno dei corsi fondamentali della formazione di Ricci nel Collegio Romano, si veda Mario Fois, S. J. *Il Collegio Romano ai tempi degli studi del P. Matteo Ricci* (a cura di Maria Cigliano), Centro Studi ricciani, Macerata 1984, pp. 218-219.

⁵ Sul neoconfucianesimo e i suoi rappresentanti, si veda Maurizio Scarpari, *Confucianesimo*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 106-114; si faccia anche riferimento a W. T. De Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia University Press, New York and London, 1975, p. 141.

⁶ R. P. Henri Bernard, *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)* (Li Madou Pingzhuan 利玛窦评传) (a cura di Guan Zhenhu), The Commercial Press, Beijing 1993, Vol. 1, pp. 270-271.

⁷ Xu Zongze, *Sommario delle Traduzioni Gesuite durante i periodi Ming e Qing* (Mingqingjian Yesuhui Yizhu Ti Yao 明清间耶稣会译著提要), Zhonghua Book Company, Beijing 1989, Vol.1, prefazione, p. 8.

⁸ M. Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I., Vol. 2, Le Lettere dalla Cina* (a cura di P. Pietro Tacchi Venturi), Macerata 1913; M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (a cura di Del Gatto), Quodlibet, Macerata 2010.

⁹ M. Ricci, *La Raccolta delle lettere di Matteo Ricci* (Li Madou Shuxinji 利玛窦书信集) (a cura di Wen Zheng), The Commerce Press, Beijing 2018; M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (Yesuhui yu Tianzhujiao Jinruzhongguoshi 耶稣会与天主教进入中国史) (a cura di Wen Zheng), The Commerce Press, Beijing 2014.

¹⁰ M. Ricci e N. Trigault, *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)* (Li Madou Zhongguozhaji 利玛窦中国札记) (a cura di He Gaoji, Wang Zunzhong e Li Shen), Zhonghua Book Company, Beijing 2010.

estremamente utile per la ricerca: *Center for Chinese Linguistics* (CCL)¹¹, una rigorosa risorsa digitale, dedicata alla lingua cinese. Questa piattaforma linguistica online fornisce dettagliate statistiche sulle parole cinesi, sia moderne sia classiche, elencando titolo, autore e datazione delle opere correlate alle parole ricercate e mostrando anche il contenuto dei paragrafi in cui tali parole sono impiegate. Utilizzare le risorse di questa fonte digitale permette di localizzare l'origine dei termini chiave utilizzati da Ricci nel suo libro e di esplorare la loro connotazione culturale, filosofica e religiosa.

Dall'analisi condotta finora, emergono i seguenti punti di originalità nella metodologia di ricerca e nei contenuti della presente tesi:

1. La tesi evidenzia l'identità missionaria di Matteo Ricci, partendo dal suo scopo primario: evangelizzare la Cina.
2. Si esaminano i contributi di Matteo Ricci nel *VSSC* attraverso una serie integrata di prospettive analitiche: culturale, filosofica, religiosa, storica, linguistica e retorica.
3. La tesi costruisce le sue argomentazioni su un'analisi comparativa delle autentiche fonti storiche, redatte sia in lingue europee sia in cinese classico, da Ricci stesso e dai suoi confratelli, ma anche da alcuni filosofi antichi cinesi.
4. Si identificano per ciascuna strategia di evangelizzazione adottata da Ricci in Cina correlazioni con specifici eventi, personaggi storici cinesi o opere classiche, utilizzandoli come riferimenti storici e prove argomentative per esplorare l'interconnessione tra le strategie ricciane e la storia e cultura cinese.

Il presente lavoro è articolato in tre capitoli principali.

Nel primo capitolo, si effettua un'analisi testuale delle parole chiave e dei termini a esse correlati utilizzati nel *VSSC*. Questi termini includono *Shangdi* 上帝 e *Tianzhu* 天主, tradotti comunemente come il Sovrano dall'Alto e il Signore del Cielo, il carattere *ling* 灵 e il concetto di anima e il carattere *de* 德 e il concetto di virtù. La scelta di questi concetti, insieme a tre complessi sistemi concettuali, è cruciale in quanto l'intero libro ruota attorno a essi. In primo luogo, la coppia di termini *Shangdi* e *Tianzhu* costituisce il tema fondamentale del *VSSC*. Come identificato da Ricci nei classici cinesi del periodo pre-Qin, *Shangdi* rappresentava già l'interpretazione di Signore del Cielo. Il gesuita elaborò questi termini in maniera molto meditata per risvegliare la concezione di un unico Dio onnipotente, a lungo nascosta nel cuore della popolazione cinese. Secondo, i caratteri *ling* e *de*, tradotti come intelletto e virtù, sono concetti filosofici, etici e religiosi profondamente radicati nelle culture sia cinese che occidentale. Ricci trasse questi concetti con la massima attenzione, collegandoli strettamente alle principali tematiche del suo libro, come le differenze tra animali e umani, la natura intrinseca dell'uomo, la vita dopo la morte e gli scopi esistenziali della vita terrena. Pertanto, questi tre concetti costituiscono il punto di partenza ottimale per la ricerca di questa tesi.

L'analisi del primo capitolo si basa sulla creazione di un corpus lessicale, presentato sotto forma di tabella, che evidenzia l'uso nel *VSSC* di tre gruppi di parole chiave e delle loro variazioni lessicali, quali sinonimi. Viene anche calcolata l'occorrenza d'uso di ogni termine, e presentata l'interpretazione di questi termini in italiano, basata sulle traduzioni di due curatori italiani, e le

¹¹ Questa banca dati di corpora digitale, gestita dal *Centro di ricerca della Linguistica Cinese* dell'Università di Pechino, comprende corpora in cinese moderno, antico e allineamenti paralleli di sentenze inglesi-cinesi. Il suo archivio supera 7 miliardi di caratteri cinesi coprendo un arco temporale che va dal XI secolo a.C. fino ai tempi contemporanei. Per quanto riguarda la sezione della lingua cinese classica, il CCL contiene circa 400 milioni di caratteri e 18,989 stili di scrittura. Si veda http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl_corpus/CCLCorpus_Readme.html.

loro interpretazioni nelle fonti storiche cinesi, utilizzando i dati del CCL. La seconda metodologia impiegata è quella del diagramma, che permette di disegnare, basandosi sui contenuti legati a questi concetti presentati da Ricci, una “mappa mentale” che visualizza dettagliatamente gli elementi costitutivi di questi tre ampi sistemi concettuali e le relazioni logiche tra di essi. Questo confronto interculturale rivela anche il fenomeno del neologismo nel *VSSC*, che rappresenta un approccio cruciale per l'introduzione del cristianesimo in Cina. Inoltre, questo metodo analitico di calcolo delle occorrenze dei termini, utile per la ricerca testuale, è ampiamente utilizzato da vari studiosi, tra cui P. M. d'Elia, Maurizio Scarpari e Yang Bojun¹². Infine, poiché questo capitolo si concentra sul lessico del *VSSC* come oggetto di ricerca, inizialmente si pone l'attenzione sull'osservazione di Ricci sulla lingua cinese classica, tratta dalle fonti storiche ricciane menzionate, prendendo in considerazione la letteratura sulla linguistica della lingua cinese classica di diversi studiosi¹³.

Il secondo capitolo prosegue analizzando, con focus sul contesto storico, i tre concetti precedentemente introdotti. L'obiettivo principale è riesaminare le interpretazioni ricciane di questi concetti alla luce della cultura e filosofia classica cinese, stabilendo una connessione, basata sull'analisi comparativa testuale delle fonti storiche, tra le idee del gesuita e quelle degli antichi saggi cinesi sui medesimi temi. Nonostante l'assenza di testimonianze dirette nelle fonti ricciane o cinesi su come Ricci abbia consultato le opere e i pensieri dei saggi cinesi specifici nel redigere il *VSSC*, si può dedurre cronologicamente che, dopo aver conosciuto, studiato e tradotto in lingua occidentale i pensieri filosofici dell'antica Cina, il gesuita si fosse formato a tal punto da considerarsi, come egli stesso afferma nel *VSSC*, più qualificato ed erudito di alcuni letterati confuciani cinesi. Pertanto, le sue argomentazioni non possono prescindere dall'influenza della cultura tradizionale cinese, dalla quale derivano, infatti, la maggior parte dei termini cruciali del suo libro.

La metodologia analitica di questo capitolo impiega tabelle per presentare tre gruppi di concetti e il loro utilizzo nei classici antichi cinesi, includendo dettagli quali gli autori, l'epoca di redazione, la tipologia letteraria, il significato e gli aspetti linguistici di questi concetti. Questo approccio costituisce una base per delineare il processo evolutivo di questi termini nella cultura cinese. Successivamente, viene esaminato in dettaglio se ogni concetto, nel contesto della tradizione culturale cinese e nei testi di Ricci, presenta interpretazioni simili, differenti, identiche o opposte. Per esempio, la nozione di natura umana fondamentalmente buona, analizzata sia da Ricci che da Mencio, genera interpretazioni interconnesse, nonostante perseguano scopi e connotazioni diversi¹⁴. Questo approccio analitico consente di ottenere risultati più autentici e significativi, mettendo in luce il valore degli scambi interculturali racchiusi in questo libro e evidenziando l'abile interazione tra Ricci come rappresentante di una cultura esterna e la cultura predominante locale. Una delle fonti storiche più utili per la ricerca in questa sezione è il *Dizionario analitico dei caratteri cinesi (Shuowenjiezi 说文解字)*¹⁵, un dizionario in cui ogni carattere cinese classico

¹² P. M. d'Elia, *Il Dio degli Antichi Cinesi*, Libreria editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1959. p. 12; Maurizio Scarpari, *Confucianesimo*, cit., p. 61; Yang Bojun, *Annotazione dei Dialoghi (Lunyu Yizhu 论语译注)*, Zhonghua Book Company, Beijing 2009, p. 294.

¹³ Si faccia riferimento a Magda Abbiati, *La lingua cinese*, Cafoscarina, Venezia 1992 e Kang-I Sun Chang, Stephen Owen, *The Cambridge History of Chinese Literature. Vol. I (剑桥中国文学史. 上卷)*, (a cura di Liu Qian), Edizione Cinese, SDX Joint Publishing, Shanghai 2013.

¹⁴ *infra*, p. 104.

¹⁵ Il *Dizionario analitico dei caratteri cinesi (Shuowenjiezi 说文解字)* è un antico dizionario cinese creato da Xu Shen (许慎) durante la dinastia Han Orientale intorno al 100 d.C. Questo dizionario è noto per essere uno dei primi

viene analizzato e interpretato in modo approfondito; le spiegazioni di questo dizionario si basano sui significati fondamentali delle parole al momento della loro origine, rendendolo di grande valore per l'analisi storica di questa sezione.

Il terzo capitolo costituisce la chiave di originalità di questa tesi ed è dedicato all'analisi delle strategie concrete impiegate nel *VSSC* per facilitare l'accettazione delle dottrine del Signore del Cielo da parte del popolo cinese e promuovere l'evangelizzazione in Cina. Le strategie generali adottate da Ricci sono ampiamente studiate, come ad esempio, adattarsi all'ambiente degli intellettuali cinesi e impressionarli con le scienze occidentali, iniziarsi alle loro dotte tradizionali allo scopo di avvantaggiarsene o di combatterle a seconda che fossero in accordo o in disaccordo con la verità cristiana¹⁶. Questo capitolo, tuttavia, approfondisce ulteriormente le strategie specifiche che sono suddivise in cinque argomenti di grande valore operativo e pratico: il ricorso alle fonti classiche cinesi, la pragmatica della comunicazione di Ricci, le strategie di opposizione al taoismo e al buddismo, e infine la strategia di scrittura utilizzata da Ricci per rendere i suoi argomenti più efficaci e persuasivi.

Il primo argomento consiste in un'analisi sistematica del collegamento tra il contenuto del *VSSC* e i classici cinesi, basata sui dati statistici raccolti nei primi due capitoli. Questo metodo si è rivelato il più efficace per ottenere risultati di ricerca autentici. Ad esempio, è emerso che nel *VSSC*, il testo del confucianesimo classico da cui Ricci trasse termini più frequentemente è quello di Mencio, piuttosto che altri testi attribuiti a Confucio, contrariamente a quanto comunemente si presuppone. Le ragioni di questa preferenza sono anche esaminate in dettaglio in questa sezione¹⁷. Inoltre, si è notato che l'atteggiamento di Ricci nei confronti del neoconfucianesimo non è di totale rifiuto, come precedentemente suggerito da altri studiosi; ad esempio, il concetto di «analizzare le cose e provare esaustivamente i loro principi (*gewuqiongli* 格物穷理)», proposto e promosso da Zhu Xi durante il periodo della dinastia Song meridionale (1127 – 1279), riceve un chiaro apprezzamento da parte di Ricci nel paragrafo 272 del capitolo V¹⁸.

Negli argomenti dedicati alla pragmatica della comunicazione e alla strategia di scrittura, viene introdotta una serie di studi pertinenti per guidare la ricerca. Sebbene questi due argomenti possano sembrare concentrarsi sull'aspetto retorico, il metodo di ricerca impiegato in questi capitoli consiste ancora nel ricercare punti di contatto tra le modalità espressive dei classici antichi cinesi e i contenuti del *VSSC*. Infatti, oltre a includere nel libro concetti della tradizione cinese ben noti agli antichi letterati, Ricci considerò attentamente come presentare questi contenuti utilizzando metodi di espressione e scrittura pragmatici e familiari agli stessi letterati. Per esempio, Ricci adottò alcune forme esclamative e lo stesso stile di espressione emotiva utilizzate nei *Dialoghi* (*Lunyu* 论语) di Confucio¹⁹. Questo aspetto strategico fondamentale del suo approccio, spesso trascurato dagli studiosi come oggetto di studio, è stato invece sottolineato dal gesuita stesso: «mi pare fu la causa che dal tempo antico questa nazione fece molto più caso del bene scrivere che del bene parlare, e tutta la loro Rettorica et eloquentia consista nella Compositione, come quella di Isocrate»²⁰.

tentativi sistematici di analizzare e spiegare la forma e il significato dei caratteri cinesi. su questo dizionario si veda M. Abbiati, *La lingua cinese*, Cafoscarina, cit., p. 161.

¹⁶ Jacques Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 27.

¹⁷ *infra*, p. 117.

¹⁸ *infra*, p. 124.

¹⁹ *infra*, p. 186.

²⁰ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (a cura di Del Gatto), cit., p. 27.

Successivamente, numerosi studi hanno analizzato le posizioni di Ricci contro il buddismo e il taoismo, focalizzandosi in particolare sulle sue vedute riguardanti il buddismo. Tuttavia, pochi hanno collegato queste opinioni ai temi e eventi correlati della storia cinese. Durante la dinastia Song, il letterato Han Yu (768 – 824) fu riconosciuto come un pioniere nell'esclusione del buddismo e del taoismo dal sistema culturale cinese. Inoltre, Wang Yangming (1472 – 1529), un altro esponente del neoconfucianesimo, scrisse anche un trattato focalizzato sulla critica del buddismo²¹. Questo contesto storico, per Ricci, che aveva un'approfondita conoscenza della cultura classica cinese, rappresentava indubbiamente una preziosa base di riferimenti storici e concettuali. Sebbene non si possa affermare che Ricci abbia direttamente fatto riferimento alle posizioni anti-buddiste e anti-taoiste degli antichi letterati cinesi, le ricerche di questa sezione hanno comunque rivelato significative somiglianze e coincidenze tra le vedute di Ricci e quelle di Han Yu e Wang Yangmin tramite il confronto dei loro testi con i contenuti pertinenti del *VSSC*.

Dunque, per affrontare un argomento di elevata complessità, che richiede una preparazione cognitiva approfondita, quale l'analisi delle strategie di evangelizzazione contenute nel *VSSC* di Matteo Ricci, sviluppata attraverso le molteplici prospettive trattate in questa tesi – storiche, culturali, filosofiche e linguistiche – appare imprescindibile intraprendere preliminarmente un'indagine che vada oltre i contenuti dell'opera stessa. Questa ricerca si articolerà nell'esaminazione delle caratteristiche del contesto storico in cui operava il gesuita e nell'elaborazione di una sintesi delle principali correnti filosofiche dominanti nella Cina dell'epoca.

Tale approccio consentirà di costruire una solida base di conoscenze, necessaria per una trattazione rigorosa e consapevole delle tematiche affrontate. Pertanto, in tutte le sezioni successive, prima dell'analisi dettagliata del *VSSC*, sarà presentato un compendio analitico e sintetico dei temi storici, culturali e filosofici dell'antica Cina, al fine di agevolare una comprensione più approfondita e critica dei contenuti dell'opera e delle strategie di evangelizzazione del gesuita.

²¹ *infra*, p. 163.

1. Analisi testuale de “*Il Vero Significato di Signore del Cielo*”

1.1 Matteo Ricci e i suoi libri

Rispondendo alla chiamata di Alessandro Valignano, che governava le missioni gesuitiche dall’India al Giappone, Matteo Ricci entrò in Cina il 7 agosto 1582 a Macao, qui i mercanti portoghesi erano autorizzati da alcuni anni dal governo cinese a costruire una piccola comunità. I missionari si resero immediatamente conto della profonda diversità di questo mondo, non solo geograficamente remoto ma anche culturalmente isolato. In quell’epoca, durante la dinastia Ming (1368-1644), il governo cinese adottò una politica di rigida chiusura delle frontiere e di isolamento dal mondo esterno. Secondo Bertuccioli²², questa direzione politica fu la diretta conseguenza delle invasioni subite dai Mongoli, noti come “i barbari del nord”, e del successivo dominio straniero, un’esperienza senza precedenti nella storia cinese. Questi eventi storici portarono allo sviluppo di un forte senso di nazionalismo e a una riscoperta e rivalutazione della propria cultura e a un cambiamento nei rapporti con i paesi stranieri. Infatti, la dinastia Ming (1368-1644) è spesso vista come un periodo di trionfo del nazionalismo cinese, in questo contesto, i cinesi, unificati nel loro risentimento verso gli stranieri, svilupparono un senso di superiorità e tendenze xenofobe. Il loro disinteresse per il mondo esterno li portò a rinunciare alle spedizioni oltremare, una politica che indirettamente favorì le nazioni europee del XVI secolo, che iniziavano a esplorare e a spingere le loro flotte fino all’estremo oriente²³. I cinesi non erano inclini ad accogliere i nuovi arrivati né a integrare coloro che erano già presenti. Da quel momento in poi, i mercanti stranieri vennero mantenuti a distanza. Tuttavia, i religiosi, soprattutto i gesuiti, molti dei quali italiani, divennero i principali portatori della cultura occidentale, grazie alla loro conoscenza della lingua e della cultura cinese. Di questo fenomeno, era molto consapevole il gesuita maceratese, «Non lasciano vivere nella Cina nessuno forastiero che habbi da ritornare a sua terra o che tratti con regni di fuori; se bene non ho visto nessuna loro legge che parli di questo, con tutto vi è un costume antiquissimo et un aborreire e ter paura de’ forastieri»²⁴. Nonostante le grandi difficoltà causate dalla xenofobia dell’intera società cinese di quel periodo, Ricci e i suoi confratelli, spinti dall’ammirazione per la cultura e le leggi del paese ospitante e soprattutto dalla propria missione sacra, scoprirono la chiave per aprire le porte di questa “fortezza mentale”. Questa chiave consisteva nella profonda comprensione della lingua e della cultura cinese, unita alla diffusione ampia di pensieri e tecniche occidentali. Questi due approcci dovevano procedere in parallelo, in modo da dimostrare rispetto verso la cultura ospitante, cui il popolo cinese teneva molto, e allo stesso tempo far comprendere che l’Europa, essendo la culla della civiltà occidentale, non aveva nulla da invidiare alla Cina. È indubbio che il metodo più efficace di diffondere i saperi occidentali sia stata la pubblicazione di libri di apostolato, secondo quanto ha evidenziato

²² G. Bertuccioli, F. Masini, *Italia e Cina*, L’Asino d’Oro, Roma 2014, pp. 55-58.

²³ All’inizio del XVI secolo, l’Estremo Oriente si ricollegava con l’Europa occidentale proprio mentre quest’ultima attraversava grandi cambiamenti in usi, costumi e scienza, avviandosi verso la modernità, soprattutto nella navigazione. Anche sul piano religioso c’erano grandi novità: la Riforma protestante e la reazione cattolica portarono a conseguenze significative. La Chiesa cattolica perse territori come Germania, Inghilterra, Svezia e Nord Europa, ma grazie alle nuove scoperte geografiche, iniziò a espandersi verso altre terre. I portoghesi, impegnati nel commercio con le Indie Orientali, furono seguiti dai missionari. Così, nel 1514, le prime navi arrivarono nell’estuario del Fiume delle Perle, vicino a Canton, portando missionari e commercianti in Estremo Oriente. Si veda M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina* (a cura di Del Gatto), cit., pp. 23-24.

²⁴ *ivi*, p. 53.

Criveller nella prefazione alla traduzione italiana del *VSSC*: «in Cina, i missionari hanno potuto avvantaggiarsi della ben sviluppata arte tipografica e della diffusione di libri e farne dunque un mezzo privilegiato di evangelizzazione»²⁵; con quest'idea è d'accordo anche la curatrice di un'altra versione italiana del *VSSC*, che cita una celebre frase di Matteo Ricci: «più si fa in Cina con libri che con parole»²⁶. L'importanza cruciale dei libri di apostolato è stata sottolineata anche nel *Handbook of Christianity in China*, un'opera fondamentale per lo studio delle attività dei missionari in Cina, in cui il curatore N. Standaert ha dedicato tante pagine all'apostolato attraverso i libri²⁷, in cui ha suddiviso i libri in otto categorie²⁸: 1. scritti umanistici; 2. filosofia aristotelica; 3. scritti catecheti e teologici; 4. scritti apologetici; 5. biografie di santi e saggi; 6. libri biblici; 7. sacramenti e liturgia; 8. libri di spiritualità e di preghiere. Nel corso del suo soggiorno di quasi 30 anni²⁹, Ricci realizzò una serie di opere nel cinese classico. Queste opere comprendevano studi in matematica, astronomia, geografia, religione ed etica, e offrirono ai letterati e alla corte cinese una nuova visione per comprendere il mondo, sia materiale che spirituale. Secondo Standaert i libri più noti (non di temi scientifici) di Ricci possono essere classificati come illustra la seguente tabella:

Titolo cinese	Titolo italiano	Anno di pubblicazione	Categorie
<i>Jiaoyou Lun</i> 交友论	<i>Dell'Amicizia</i>	1595	Scritti umanistici
<i>Xiguo Jifa</i> 西国记法	<i>Mnemotecnica occidentale</i>	1596	Scritti umanistici
<i>Ershiwuyan</i> 二十五言	<i>Venticinque detti</i>	1605	Scritti umanistici
<i>Tianzhu Shiyi</i> 天主实义	<i>Il Vero Significato d Signore del Cielo</i>	1603	Scritti catecheti e teologici
<i>Tianzhu Jiaoyao</i> 天主教要	<i>Dottrina Cristiana</i>	1605	Scritti catecheti e teologici
<i>Jiren Shipian</i> 畸人十篇	<i>Dieci capitoli di un uomo strano</i>	1608	Scritti umanistici
<i>Bianxue Yidu</i> 辩学遗牍	<i>Lettere di argomentazione</i>	1623	Scritti apologetici

Per comprendere più chiaramente il pensiero di Ricci sulla filosofia dell'antica Cina e il suo metodo di diffondere le conoscenze occidentali tramite i libri, analizziamo due delle sue opere più significative confrontandole con il *VSSC*. La prima, pubblicata all'inizio della sua carriera e intitolata *Dell'Amicizia*, vide la luce nel 1595 a Nanchang. Analizzando i titoli, i contenuti, le prefazioni e i commenti dei letterati cinesi dell'epoca³⁰, si evidenzia che le relazioni di Ricci con i letterati cinesi andarono oltre il reciproco rispetto, giungendo all'esperienza dell'amicizia. Tra questi Feng Yingjing³¹, che scrisse una prefazione per quest'opera, in cui si riferisce a Matteo

²⁵ G. Criveller, Prefazione al *Catechismo*, M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), ESD, Bologna 2013, p. 90.

²⁶ M. Ricci, *Il Vero Significato del Signore del Cielo* (a cura di A. Chiricosta), Urbaniana University Press, Roma 2010, p. 29.

²⁷ N. Standaert (a cura di), *Handbook of Christianity in China, Vol. I: 635-1800*, cit., pp. 600-631.

²⁸ G. Criveller, Prefazione al *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., p. 15.

²⁹ Le città della Cina dove visse Matteo Ricci sono: Zhaoqing (1583-1589), Shaozhou (1589-1595), Nanchang (1595-1598), Nanjing (1599-1601), Pechino (1601-1610).

³⁰ Feng Yingjing 冯应京, Qu Taisu 瞿太素, cfr., Matteo Ricci, *Dell'Amicizia (Jiaoyou Lun 交友论)* (a cura di Filippo Mignini), Quodibet, Macerata 2005, pp. 25-26.

³¹ Feng Yingjing (1555-1606) fu un influente studioso e funzionario civile della tarda dinastia Ming. È noto per la

Ricci con il suo nome da letterato, *Xitai* (西泰)³²

Xitai, dopo aver fatto un difficile viaggio di 80.000 li verso l'Oriente, è venuto in Cina per farsi degli amici. Quanto più profonda è la conoscenza che egli ha della dottrina dell'amicizia, tanto più sente il bisogno di cercare [amici] e tanto più tenace è nel conservarli. Il suo saggio sulla dottrina dell'amicizia è molto dettagliato. Eh, quanto importante è l'amicizia! (il 9 febbraio 1601, Palazzo del Giudice provinciale di Huguang, da Feng Yingjing di Xuji)³³

Nel suo libro, il missionario gesuita presentava l'amicizia come un elemento fondamentale di una comunità politica universale. Egli spiegò, da una prospettiva occidentale, le essenze dell'amicizia. Il linguaggio adottato è più colloquiale rispetto a quello usato nel *VSSC*, caratterizzato da frasi più brevi e da una struttura frasale SVO marcata, a differenza dei ben strutturati paragrafi argomentativi del *VSSC*. Questa interpretazione dell'amicizia era del tutto nuova per i letterati cinesi, piantando i semi dell'umanesimo nei loro cuori. Secondo Mignini, Ricci sviluppò questa visione durante gli anni di formazione al Collegio Romano. Oltre alle conoscenze cristiane, assimilò numerosi classici filosofici e letterari latini e greci, tra cui l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, le *Opere Morali* di Plutarco e i trattati *Sui Doveri* e *Sull'Amicizia* di Cicerone. Da questi autori, Ricci apprese le dottrine fondamentali dell'Occidente antico sull'amicizia e l'importanza del legame che queste stabiliscono tra amicizia, ragione e politica, concependo così la relazione basata sull'amicizia come un'arte nella costruzione e gestione della società umana³⁴. In quest'opera l'autore cerca di rispondere alle domande seguenti:

Domande	Risposte	Traduzione italiana di F. Mignini
chi è il nostro amico?	友之于我，雖有二身，二身之內，其心一也。	Il mio amico non è altro che la metà di me stesso; anzi, un altro me stesso. Perciò devo considerare l'amico come me stesso. (enunciato 1)
Qual è il motivo di fare amicizia?	相須相佑，為結友之由。	Ragione d'essere dell'amicizia sono il bisogno reciproco e il mutuo aiuto. (enunciato 3)
Qual è il beneficio di amicizia?	憂時減憂，欣時增欣。	Quando siamo tristi, diminuisce la tristezza; quando siamo gioiosi, aumenta la gioia. (enunciato 11)
Cosa è la radice dell'amicizia?	德志相似，其友固始。	Se la virtù e gli ideali sono simili, allora l'amicizia sarà solida. (enunciato 18)
Quando è il momento di abbandonare l'amicizia?	友或負罪，惟小可容；友如犯義，必大乃棄。	Si può tollerare l'amico che commette casualmente un errore soltanto leggero; si lascia l'amico che offenda la giustizia in modo veramente grave. (enunciato 31)

Per quanto concerne il metodo di argomentazione di Ricci utilizzate in quest'opera, emerge una scoperta interessante che riguarda la sua analisi dei caratteri cinesi dal punto di vista linguistico con l'obiettivo di dimostrare l'essenza dell'amicizia:

友字，古篆做𠂔 (xù)，即兩手也，可有而不可無。朋字，古篆做羽，即兩习也，鳥備之放能飛，古賢者視朋友豈不如是耶？

sua profonda collaborazione e scambio ideologico con i missionari e gli studiosi occidentali, in particolare con Matteo Ricci. La loro interazione è un esempio significativo del dialogo culturale e intellettuale tra la Cina e l'Occidente durante quel periodo

³² *Xitai* è il cosiddetto "nome del segnale", o nome onorifico, che indica un tratto caratteristico e rappresentativo della persona, comunemente usato dai cinesi. *Xitai* vuole dire "Maestro del grande Occidente".

³³ M. Ricci, *Dell'Amicizia (Jiaoyou Lun 交友論)* (a cura di F. Mignini), cit., p. 53.

³⁴ F. Mignini (a cura di), *"In cerca di amici" L'Occidente, Matteo Ricci, la Cina*, Incontro di civiltà nella Cina dei Ming, Regione Marche, 2010, p. 17.

《Nell'antica scrittura il carattere “amico” era composto da “due mani” (*shou* 手) delle quali non possiamo fare a meno; il carattere 《compagno》 era composto di “ala ed ala” (*yu* 羽), cioè due ali, con le quali soltanto l'uccello può volare. Non sarebbe così che gli antichi saggi hanno considerato gli amici?》 (Enunciato 56) ³⁵

Questo esempio dimostra l'adozione da parte di Ricci dello stile espressivo e del metodo di argomentazione tipici dei letterati cinesi, cioè analizzare i caratteri cinesi per cercare sostegno teorico e filosofico a supporto delle sue idee. Sappiamo che fin dalla sua origine, la lingua cinese è stata sempre caratterizzata come una lingua artificiale, derivata certamente da una lingua naturale, ma con una forte connotazione extralinguistica³⁶. Questa caratteristica si manifesta attraverso la logica combinazione di due parti in ogni carattere, ognuna portante un significato proprio, che insieme formano un carattere con un significato complesso. Queste due parti, una semantica e l'altra fonetica (a volte anche due parti semantiche), sono note come i radicali (*bushou* 部首)³⁷. I letterati cinesi tendono a stabilire un legame metaforico tra i caratteri e i fenomeni sociali e naturali. È evidente che Ricci volesse imitare questo metodo per avvicinarsi maggiormente alla tradizione letteraria cinese. Pertanto, ha analizzato l'antica scrittura dei caratteri per amico e compagno, evidenziando al massimo il loro valore metaforico originale che viene interpretato come due mani per l'uomo e due ali per l'uccello. Tuttavia, questa scoperta non è sufficiente a confermare una padronanza perfetta della lingua cinese da parte di Ricci. Infatti, negli ultimi anni, alcuni studiosi hanno messo in dubbio l'eccessiva valutazione delle sue competenze linguistiche, e sottolineano che nella compilazione dei suoi libri, Ricci fu ampiamente assistito dai suoi collaboratori e amici cinesi. Di conseguenza, la lingua utilizzata nei libri di Ricci non rappresenta il principale oggetto della mia ricerca. Il mio interesse si concentra su ciò che si nasconde dietro la sua lingua, esaminando come vengono impiegate le parole chiave a livello terminologico, in relazione al contesto storico. Sulla base di queste analisi, riuscirò a riassumere le strategie di evangelizzazione adottate da Ricci nei suoi scritti, come ad esempio l'imitazione dello stile metaforico tipico, attraverso l'analisi filosofica della struttura dei caratteri cinesi.

La seconda opera si è intitolata *Dieci capitoli di un uomo strano* (*Jiren Shipian* 畸人十篇), realizzata nel 1608, sette anni dopo la compilazione del *VSSC*; confrontando le due opere si nota che entrambe procedono sotto forma di una conversazione tra un missionario e un letterato cinese. Tuttavia, al di là di questa somiglianza, le differenze sono più evidenti. Secondo Mignini quest'opera può essere considerata come un “ammorbidente” rispetto al *VSSC*³⁸. Nel *Dieci* il tono di Ricci appare molto più tenero e modesto, invece nel *VSSC* il gesuita adottò un approccio più stimolante e aggressivo, Mignini sostiene che quest'opera fu realizzata negli ultimi anni di vita di Ricci e aveva lo scopo di mitigare i suoi rapporti con i letterati cinesi, che erano stati influenzati negativamente dal *VSSC*. Le differenze nel tono tra queste due opere si manifestano nei seguenti punti³⁹:

³⁵ M. Ricci, *Dell'Amicizia* (*Jiaoyou Lun* 交友論) (a cura di F. Mignini), cit., p. 81.

³⁶ Magda Abbiati, *La lingua cinese*, cit., pp. 161-163.

³⁷ Tradizionalmente, sono stati identificati 214 radicali, standardizzati nel famoso *Dizionario Kangxi* durante la dinastia Qing. Il lavoro sul dizionario iniziò nel 1710 e fu completato nel 1716. Questi radicali sono utilizzati come sistema di classificazione in molti dizionari cinesi, facilitando la ricerca di caratteri sconosciuti. Ogni radicale ha un suo significato e può apparire in diverse posizioni all'interno di un carattere.

³⁸ M. Ricci, *Dieci Capitoli di un uomo strano* (*Jiren Shipian* 畸人十篇) (a cura di F. Mignini, Wang Suna), Quolibet, Macerata 2009, p. 59.

³⁹ Xu Yandong, *Analisi comparativa di Dieci capitoli di un uomo strano e Il Vero Significato di Signore di Cielo* (《畸人十篇》与《天主实义》比较研究), Catholic Church In China, Vol.2, 2014, pp. 11-12.

1. Nel *VSSC*, ogni capitolo si conclude con l'accettazione e la convinzione, da parte dei letterati cinesi, delle opinioni di Ricci riguardo all'argomento trattato nel capitolo. Questo lascia intendere una chiara approvazione delle idee di Ricci. Invece, nel *Dieci Capitoli di un Uomo Strano*, le reazioni e gli atteggiamenti del letterato cinese al termine delle discussioni con Ricci non sono altrettanto chiaramente evidenziati. Questo suggerisce un approccio meno assertivo e più aperto al dialogo, senza la necessità di una piena concordanza o accettazione delle idee di Ricci da parte del letterato cinese.
2. Nel *VSSC*, l'identità del letterato cinese rimane "indocumentabile". Al contrario, nel *Dieci Capitoli di un Uomo Strano*, le identità degli interlocutori cinesi di Ricci sono solitamente chiarite all'inizio di ogni capitolo. Questo dettaglio fornisce un contesto più specifico e personale alle discussioni, evidenziando l'interazione diretta di Ricci con figure ben definite all'interno della società cinese.
3. Nel *VSSC*, i dialoghi tra il letterato cinese e Ricci sono spesso intensi e caratterizzati dall'uso frequente di domande retoriche che iniziano con *al contrario* (*ran* 然) e tuttavia (*dan* 但). In queste conversazioni, Ricci a volte emoziona e reagisce in modo vivace, in risposta a parole o concetti che considera assurdi dal punto di vista del cristianesimo. Al contrario, nel *Dieci Capitoli di un Uomo Strano*, le conversazioni appaiono molto più amichevoli e pacate. Qui, la comunicazione tra Ricci e i suoi interlocutori cinesi sembra basata su un approccio più comprensivo riflettendo forse una maturazione nel pensiero e nell'atteggiamento di Ricci nei confronti del dialogo interculturale.
4. Nel *VSSC*, Matteo Ricci pose in evidenza le differenze tra il mondo occidentale e quello orientale, con un'enfasi particolare sulle rispettive ontologie, visioni del mondo e dell'universo, trattando temi come l'immortalità dell'anima, l'onnipotenza di Dio, la reincarnazione e l'esistenza del Paradiso e dell'Inferno, ecc. Questi argomenti enfatizzano un contrasto netto tra le due culture. Al contrario, nel *Dieci Capitoli di un Uomo Strano*, tende a evitare tali confronti diretti e si dedica all'esplorazione di argomenti di natura più filosofica⁴⁰. Tra i temi trattati vi sono il valore prezioso del tempo, la gentilezza nel tacere tipica dell'uomo confuciano (*junzi* 君子), e la riflessione su sé stessi (*zixing* 自省), ecc.

Attraverso l'analisi sopra descritta, possiamo chiaramente vedere le enormi differenze, sia in forma che in contenuto, tra queste due opere di Matteo Ricci. Da ciò possiamo anche dedurre il cambiamento strategico consapevole effettuato da Ricci, in base al suo grado di padronanza della cultura cinese. Questo tipo di confronto tra diversi testi dello stesso autore è di grande valore per la ricostruzione della vera natura della storia degli scambi culturali.

1.2 Matteo Ricci e la lingua cinese classica

Le fonti storiche di Ricci ci offrono un quadro dettagliato delle sue attività in Cina, nonché approfondimenti sulle conoscenze del gesuita maceratese riguardo alla vita quotidiana in questo misterioso paese dell'Asia orientale. In particolare, si evidenziano le sue competenze della lingua cinese. Nell'fonte storica *De Entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, Ricci condivideva ripetutamente le sue analisi della lingua cinese classica. Queste osservazioni, oltre a svelare gli aspetti linguistici, rivelano le caratteristiche cognitive di questa lingua poco note ai

⁴⁰ Nel *VSSC*, si osservano intense discussioni tra il letterato cinese e il gesuita riguardo a temi quali la reincarnazione nel buddismo, il Principio supremo nel taoismo e la religione "Tre in Una" (confucianesimo, taoismo e buddismo), la quale verrà spiegata nel terzo capitolo, tra gli altri. Tuttavia, nel *Dieci*, questi argomenti non sono trattati.

parlanti nativi e mostrano l'ampia influenza di questa lingua sulla società cinese nel suo complesso. Per ottenere una visione panoramica della lingua cinese classica e confrontarla con le osservazioni di Ricci, è fondamentale consultare i lavori di sinologi e linguisti contemporanei di diverse nazionalità, i quali hanno prodotto numerosi risultati significativi negli ultimi anni. Tra questi studiosi, Magda Abbiati, autrice del libro *La lingua cinese*, Kang-I Sun Chang e Stephen Owen, autori del libro *The Cambridge History of Chinese Literature*, entrambe le opere descrivono da diverse prospettive il processo di formazione ed evoluzione della lingua cinese dall'antichità fino ai giorni nostri. Alla luce di questi studi, si possono mettere in evidenza gli aspetti salienti del cinese classico, molti dei quali sono rimasti preservati e invariati fino al presente:

1. L'importanza della forma scritta della lingua cinese.

Nel corso di secoli, neppure in periodi di prolungata divisione del paese, l'idea di un impero cinese culturalmente unito non è mai sparita, ciò fu dovuta in ampia misura alla lingua, e in particolar modo alla sua forma scritta⁴¹. Pertanto, divenne un simbolo di identità etnica e cultura, oltre che linguistica e esercitò un ruolo decisivo nel processo di unificazione dell'impero e nel mantenimento dell'unità⁴².

2. Assenza di indicazione del suono associato ai caratteri e insensibilità alle trasformazioni nella pronuncia.

Ogni carattere nella lingua cinese classica costituisce grammaticalmente un morfema e fonologicamente una sillaba. per questo motivo, il "monosillabismo" è una caratteristica molto frequente: un singolo carattere può rappresentare da sola una parola dotata di un significato autonomo⁴³. Inoltre, siccome la forma dei caratteri non indica chiaramente la pronuncia, questo vuole dire che un testo scritto in cinese può essere letto e compreso indipendentemente dallo specifico dialetto parlato dal singolo⁴⁴. Questo fenomeno, d'altronde, conferma la stabilità e l'affidabilità del cinese scritto nel trasmettere informazioni in modo corretto e preciso.

3. Ammirazione per lo stile dei maestri del passato.

Durante il periodo Pre-Qin (prima del 221 a.C.), opere come *Il Libro dei Documenti* (*Shangshu* 尚书), *Il Libro delle Odi* (*Shijing* 诗经), *Il Libro dei Mutamenti* (*Yijing* 易经), redatte probabilmente tra il IX e l'VIII secolo a.C., avevano già stabilito uno standard di retorica che guidava la scrittura. Questo standard influenzò profondamente lo stile dei molti testi letterari classici giunti fino al tempo di oggi⁴⁵. In seguito a causa del decreto della dinastia Qin (221 a.C.- 206 a.C.) la prima dinastia che unificò tutta la Cina, nota per la sua rigidità nella legge e nella politica, tutti gli antichi testi vennero bruciati affinché nessuno potesse dubitare la legittimità del potere dell'imperatore. Ma rimasero alcuni testi, confrontandoli con quelli riscritti in epoca Han (206 a.C.- 220 d.C.), si misero in luce differenze linguistiche, inducendo i letterati a uniformarsi, nelle loro opere, allo stile dei grandi maestri del passato, ritenuto esempio sommo e insuperabile di lingua scritta⁴⁶.

4. Differenza e coesione della lingua scritta rispetto a quella orale.

⁴¹ Magda Abbiati, *La lingua cinese*, cit., p. 25.

⁴² *ivi*, p. 26.

⁴³ Kang-I Sun Chang, Stephen Owen, *The Cambridge History of Chinese Literature. Vol. I* (剑桥中国文学史.上卷), (a cura di Liu Qian), Edizione Cinese, SDX Joint Publishing, Shanghai 2013, p. 29.

⁴⁴ Magda Abbiati, *La lingua cinese*, cit., p. 26.

⁴⁵ Kang-I Sun Chang, Stephen Owen, *The Cambridge History of Chinese Literature. Vol. I* (剑桥中国文学史.上卷), (a cura di Liu Qian), cit., p. 28.

⁴⁶ Magda Abbiati, *La lingua cinese*, cit., p. 27.

La lingua cinese scritta può essere definita anche come cinese letterario poiché il suo ambito di utilizzo si trova principalmente nei libri e tra i letterati, questo è dovuto anche allo stretto legame stabilitosi in Cina tra potere politico e testo scritto, tra esercizio del potere e conoscenza della lingua letteraria. Il cinese letterario fu impiegato parallelamente alle varietà orali della lingua, storicamente molto più evolute⁴⁷. Nonostante le opere letterarie continuassero a emergere nel corso del tempo, esse traevano spesso ispirazione dai testi classici precedenti, ampiamente diffusi. Gli autori facevano uso del lessico, delle espressioni e dello stile di scrittura degli antenati. Questo fenomeno diede origine a un concetto linguistico, noto come *Koine*, ovvero una lingua letteraria comune, che permise alla lingua cinese classica scritta di mantenere la propria coesione nel corso della lunga storia della Cina⁴⁸.

5. Inesistenza della componente morfologica della grammatica nella lingua cinese classica.

La quasi totale mancanza di morfologia in cinese classico fa sì che sia assai difficoltoso procedere a una analisi formale delle classi di parole. Tutte le parole della lingua cinese antica hanno la capacità di ricoprire svariate funzioni sintattiche, si può comprendere come mai l'individuazione di una specifica classe di appartenenza della singola parola sia sovente quasi impossibile⁴⁹. Pertanto non c'è una netta classificazione tra avverbi, verbi, nomi e aggettivi. Per questo sono nate due classi, "Parole vuote" (*xuci* 虚词) e "Parole piene" (*shici* 实词)⁵⁰. Questa caratteristica rappresenta una notevole difficoltà nel comprendere i testi antichi. Tuttavia, essa offre anche un'ampia libertà interpretativa, permettendo a ciascuno, missionari inclusi nel nostro caso, di adattare i contenuti secondo la propria comprensione. Di conseguenza, nel caso di Ricci e nel suo *VSSC*, si osservano frequentemente interpretazioni personali che favoriscono la diffusione dei pensieri occidentali e cristiani attraverso l'analisi dei termini trattati dai classici confuciani. Non è possibile giudicare come sbagliate o corrette le affermazioni dei missionari, a condizione che esse siano basate su ragionamenti solidi. Questo è precisamente il punto di forza di Ricci, la cui capacità di ragionamento solido sottolinea la validità delle sue interpretazioni

La sintesi delle caratteristiche della lingua cinese classica sopramenzionata mostra sorprendentemente alcune analogie con le interpretazioni di Ricci. Nonostante ci sia un'enorme distanza tra i sistemi linguistici del cinese classico e moderno rispetto a quelli del latino e dell'italiano, in termini di uso pratico, sia il cinese che l'italiano manifestano una netta distinzione tra lingua scritta e lingua orale. Questa è una caratteristica che i linguistici contemporanei e Ricci rilevarono e sottolinearono nei loro studi. Tuttavia, esisteva anche un sistema linguistico leggermente distintivo, derivato anch'esso dalla lingua cinese classica, come definisce Ricci *lingua forense*, cioè la lingua orale ufficiale cinese (*guanhua* 官话). Ai tempi di Ricci essa era parlata soltanto dai funzionari o da chi aveva affrontato gli esami per poter entrare a far parte della classe dei mandarini, «questo linguaggio si impara facilmente in ogni provincia con il solo uso, e così sino ai putti e le donne sanno tanto di questa che possono trattare con ogni persona di altra provincia»⁵¹. A differenza del rapporto tra il latino classico e il volgare, la lingua letteraria cinese, utilizzata nei libri e nei documenti ufficiali della corte, non rimase confinata esclusivamente

⁴⁷ *ivi*, p. 28.

⁴⁸ Kang-I Sun Chang, Stephen Owen, *The Cambridge History of Chinese Literature. Vol. I* (剑桥中国文学史. 上卷), (a cura di Liu Qian), cit., p. 30.

⁴⁹ Magda Abbiati, *La lingua cinese*, cit., p. 205.

⁵⁰ *Ibidem*, Le "parole vuote" sono parole funzionali caratterizzate da significato grammaticale anziché semantico, e le "parole piene" dotate di contenuto semantico concreto.

⁵¹ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (a cura di M. Del Gatto), cit., p. 28.

all'ambito scritto tra i ceti colti. Era infatti accessibile a chiunque avesse l'interesse di studiarla per fini personali e non era limitata solo all'uso scritto, come avveniva per il latino classico. Nella conversazione formale, come nell'insegnamento, negli avvisi ufficiali o nelle discussioni su temi teologici e filosofici, i cinesi antichi erano soliti ricorrere al vocabolario e alle regole sintattiche della lingua scritta per rendere il loro discorso più retorico ed elegante. Questo approccio corrisponde all'osservazione di Abbiati sull'ammirazione per lo stile di scrittura dei maestri del passato.

Come precedentemente menzionato, Ricci era pienamente consapevole dell'importanza dei libri come strumenti di diffusione del pensiero. La sua erudizione gli consentiva di utilizzare con disinvoltura il linguaggio dei letterati nella redazione dei suoi libri, beneficiando anche del contributo dei suoi assistenti traduttori cinesi. Sebbene lo studio della lingua non fosse il suo compito principale, la probabile modestia di Ricci, in qualità di gesuita, potrebbe avergli impedito di ostentare la sua competenza linguistica tra i letterati cinesi, noti per il loro orgoglio culturale. Fortunatamente, dalle descrizioni di Ricci, possiamo apprezzare le caratteristiche distintive della lingua cinese classica dal punto di vista di un missionario occidentale:

1. La naturale sintesi e allusività della lingua cinese classica.

«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»⁵².

2. Caratteristiche melodiche e fonologiche della lingua cinese classica.

«A questa equivocatione di parola sovengono loro con cinque accenti assai sottili con i quali diversificano quasi ogni parola; oltre a talché una sola sillaba nostra, pronunciata in cinque modi, significano cinque cose tra sé diversissime»⁵³.

3. Valore morale aggiunto nel complesso sistema linguistico della lingua cinese classica.

«Questo, se bene non può lasciare di essere impedimento al fiorire delle scientie in questo regno, con tutto occupa molto l'animo loro e non gli lascia a sua voglia darsi agli vitij, ai quali la natura degli huomini inclinata»⁵⁴.

D'altra parte, Ricci non esitò a riconoscere che la lingua cinese classica, a differenza delle lingue basate sull'alfabeto latino, presenta alcuni difetti "innati" nel comunicare informazioni scritte o verbali in diversi settori:

1. Il "monosillabismo" del cinese e i suoi effetti: Ambiguità e fraintendimenti semantici, specialmente nella comunicazione orale.

«Anzi soventemente nel parlare si dimandano l'uno all'altro, anco fra persone eloquenti, letterati e di buona pronunciatione, che ripetano una parola et anco che dichino come si scrive; e non avendo alle mani la penna, la scrivono col deto e con acqua o con segni nell'aria o nella mano; poiché più chiaro è lo scrivere che il parlare»⁵⁵.

2. Dominio dell'etica nelle discipline cinesi: un ostacolo alla conoscenza della dialettica e della logica.

«La scientia di che hebbero più notitia fu della morale. Ma conciosia cosa che non sappino nessuna dialectica, tutto dicono e scrivono non in modo scientifico, ma confuso per varie sententie

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *ivi*, p. 27.

⁵⁴ *ivi*, p. 28.

⁵⁵ *ivi*, p. 27.

e discorsi, seguendo quanto col lume naturale potettero intendere»⁵⁶.

3. Monotonia e esclusività dei classici cinesi: limitazioni in quantità e qualità.

«Questi libri, che sono di assai puoco volume, perciocché tutti insieme non faranno tanto volume come le opere di Aristotile, ma anco si exercitano in fare varij discorsi sopra ciascheduna delle sententie che in essi vi sono; [...] tutti (candidati dell'esame) sono bligati a saper far questo nei quattro libri et in una delle Cinque dottrine che ciascheduno elige, non potendo essere essaminato in altra»⁵⁷.

Considerando quanto discusso finora, emerge chiaramente la necessità di esaminare come il gesuita scelse e impiegò termini cinesi specifici per esprimere efficacemente i concetti del cristianesimo. Questo aspetto, spesso trascurato negli studi su Ricci a favore di un focus sui suoi pensieri e sulle dinamiche interculturali, merita un'attenzione più approfondita. Come nell'edizione italiana curata da Chiricosta, oltre alla traduzione del testo, si trovano approfondite riflessioni dell'autore su diverse tematiche filosofiche relative all'opera del missionario. Queste includono spiegazioni di termini confuciani, le ragioni dietro la traduzione del concetto di Dio, e l'interrelazione tra buddismo, taoismo e confucianesimo, tra gli altri aspetti. È da notare anche il considerevole interesse degli studiosi cinesi in questo campo. Ricercando la parola chiave *VSSC* sulla piattaforma digitale *CNKI*⁵⁸, si osserva che solo 2 dei 50 risultati totali sono dedicati allo studio del lessico dell'opera, mentre la maggior parte si concentra sugli aspetti religiosi e filosofici. Di conseguenza, il mondo spirituale del missionario appare meno misterioso e più accessibile ai lettori comuni.

Per spiegare meglio, dal punto di vista linguistico e grazie al sostegno dei suoi collaboratori cinesi nella traduzione, Ricci andò oltre la semplice interlingua, raggiungendo un uso naturale e fluente del cinese. Ciò fu possibile attraverso l'introduzione di un'ampia gamma di termini teologici e filosofici occidentali, tradotti ed espressi in cinese. Questi termini venivano adattati utilizzando parole corrispondenti già presenti nella lingua cinese, o creando neologismi per formare nuovi concetti. Importante sottolineare, questi termini occidentali non erano semplicemente vocaboli isolati con significati specifici, ma costituivano un sistema complesso e integrato che rifletteva la dottrina cristiana e l'etica occidentale. Questi termini e concetti, diventati elementi indispensabili del discorso, erano interconnessi e distribuiti strategicamente nei capitoli. Ogni termine possedeva una "personalità" unica, che rifletteva la sua natura sia materiale che immateriale, le sue capacità o limiti, la categoria specifica di appartenenza e la relazione con Dio, tra gli altri aspetti.

In questo ricco repertorio di parole ed espressioni, i caratteri venivano combinati con libertà dagli autori, dando vita a nuovi termini e modi di espressione quando si trattava di teorie o dottrine in precedenza inesistenti. Si verificavano situazioni in cui la variazione di un singolo carattere in una parola composta poteva cambiare leggermente il significato o addirittura invertirlo, creando così sfide nella lettura e nella comprensione; ad esempio, questa vita (*xianshi* 现世) e la prossima vita (*houshi* 后世), anima sensitiva (*juehun* 觉魂), anima vegetativa (*shenghun* 生魂) e anima intellettuale (*linghun* 灵魂). Per chi non ha conoscenza o ne ha solo una limitata della lingua cinese, queste due gruppi di parole potrebbero sembrare sinonimi. Tuttavia, in realtà, essi hanno significati opposti e presentano diversi livelli di profondità semantica.

⁵⁶ *ivi*, p. 28.

⁵⁷ *ivi*, p. 32.

⁵⁸ *Chinese National Knowledge infrastructure (Zhongguo Zhiwang 中国知网)*, fondata nel giugno 1996, è la piattaforma accademica digitale più autorevole e ampiamente utilizzata in Cina. Essa fornisce agli utenti, sia cinesi che stranieri, un'ampia varietà di risorse accademiche. Per maggior informazione, si veda www.cnki.net.

1.3 Metodologia dell'analisi testuale

La soluzione alle questioni precedentemente menzionate consiste nel creare un corpus di termini teologici e filosofici occidentali per il *VSSC*, questo corpus “bilingua” si basa su due edizioni italiane di Chiricosta e di Sun e Olmi e sfrutta ampie e dettagliate risorse sui testi di lingua cinese classica fornite dal corpus digitale del *Center for Chinese Linguistics* (CCL) dell'Università di Pechino. In questo contesto, è fondamentale raccogliere dati statistici di tutte le parole chiave del *VSSC*, illustrando le relative informazioni storiche, semantiche e linguistiche. Secondo Xu Jiajin⁵⁹, la base delle statistiche che servono a costruire un corpus è l'occorrenza del lessico, in particolare delle parole chiave. L'organizzazione di tale corpus di parole chiave è cruciale per la prima fase della ricerca del *VSSC*: le espressioni utilizzate ripetutamente da Ricci nel suo discorso argomentativo costituiscono la base della sua logica di dibattito e persuasione, essenziali per i processi successivi nella sua strategia di evangelizzazione. Inoltre, attraverso le parole, frasi e discorsi del gesuita, è possibile dedurre le caratteristiche della società cinese dell'epoca e comprendere come i missionari interagirono con essa. Fondamentale è anche identificare, dal punto di vista storico e culturale, quali strategie di retorica e di pragmatica adottò Ricci per raggiungere il fine di evangelizzare i letterati cinesi tramite il *VSSC*. Questi due argomenti saranno approfonditi nei capitoli successivi.

Il corpus del *VSSC* individua quattro aspetti principali dei termini:

1. Occorrenza

In questa sezione, vengono calcolate le occorrenze delle parole chiave, che possono essere formate da un singolo carattere o da più caratteri. Queste parole vengono identificate nei capitoli e nei paragrafi in cui sono utilizzate. Per essere selezionate come parole chiave, devono soddisfare tre criteri: avere un significato semanticamente chiaro e privo di ambiguità; possedere un valore filosofico o religioso, radicato sia nella cultura cinese che in quella occidentale (anche se i significati possono differire o sovrapporsi parzialmente tra questi contesti, oppure possono rappresentare concetti introdotti di recente, quindi considerati neologismi, ecc.); e avere la specifica funzione di agire come testimonianza o di far parte di una catena di testimonianze, supportando il punto di vista dell'autore in un determinato contesto. Insomma, queste parole sono indispensabili per Ricci per costruire un quadro integrato attraverso il quale spiega questioni fondamentali quali la natura di Dio, la dottrina del Paradiso e dell'Inferno, e la forma dell'esistenza umana dopo la morte, e così via. La selezione accurata di queste parole chiave permette di delineare con precisione le complesse tematiche affrontate, offrendo una chiara comprensione dei concetti filosofici e religiosi trattati e non è limitata ai sostantivi e agli aggettivi, ma include anche i verbi e gli avverbi. Pertanto concetti generali come: Cielo o Dio (*tian* 天), uomo confuciano (*junzi* 君子), pietà filiale (*xiao* 孝), non vengono trattati in questa sezione, data la loro ampia valenza semantica e la complessità del loro uso. Invece, si pone l'attenzione su termini come causa materiale (*zhizhe* 质者), padre originario (*yuanfu* 原父), pentimento (*hui* 悔: mostrare pentimento, approccio primario per essere perdonato da Dio e convertirsi nel cristianesimo), organizzare (*anpai* 安排): un verbo comunemente utilizzato da tutti che nel contesto del *VSSC* indica specificamente la potenza di Dio nel sistemare e ordinare tutto), ecc. Queste parole, evitando i luoghi comuni, gettano le basi teoriche e strutturali del *VSSC*.

⁵⁹ Xu Jiajin, *Studio della Corpora e del Discorso* (*Yuliaoku Yu Huayu Yanjiu* 语料库与话语研究), Foreign Language Teaching and Research Press, Beijing 2019, p. 1.

2. Traduzione italiana delle parole chiave

«Le opere pubblicate dai missionari presentano una notevole varietà di contesti e stili, risultando in diversi gradi di complessità testuale. Alcuni testi sono così profondi che solo i letterati possono comprenderli, mentre altri sono facilmente accessibili anche a donne e bambini. Questa eterogeneità porta a interrogarsi sull'origine di queste opere: sono state interamente scritte dai missionari? I missionari fornivano il racconto mentre gli assistenti cinesi lo trascrivevano in cinese classico? Oppure i missionari preparavano una bozza iniziale, successivamente rifinita dagli assistenti cinesi? »⁶⁰. Per quanto riguarda il *VSSC*, non c'è nessun'affermazione che può approvare che ci fosse stato un cinese documentabile che aiutò il gesuita nella scrittura, nemmeno si può essere convinti dell'originalità indipendente del gesuita; d'altronde, non come *Il Vero Tratto del Signore del Cielo* (*Tianzhu Shilu* 天主实录) di Ruggieri, Matteo Ricci eliminò i contenuti dottrinali del cristianesimo nel *VSSC*, illustrando i pensieri cristiani in modo narrativo e avvicinandosi all'abitudine dei letterati confuciani che non credevano quasi per niente esistenza di una sola divinità assoluta nell'universo. In considerazione di quanto detto, risulta essenziale consultare entrambe le edizioni italiane del *VSSC*. L'edizione curata da Chiricosta si caratterizza per uno stile di linguaggio accessibile ai lettori occidentali, con introduzioni dettagliate ai temi filosofico-culturali, e aderisce fedelmente alla traduzione inglese⁶¹; Tuttavia, secondo il curatore della seconda edizione, Antonio Olmi, l'edizione di Chiricosta potrebbe rischiare di interpretare erroneamente la teologia cattolica di Ricci (anche se non era un teologo) e la natura di apostolato cristiano dell'opera⁶². Nonostante ciò, non è mia intenzione confrontare direttamente queste due edizioni, ma piuttosto utilizzare i punti di forza di entrambi i traduttori per fornire un'interpretazione completa dei termini del *VSSC*.

3. Categoria

Di fronte all'ateismo radicato dei letterati confuciani e al cosiddetto politeismo della società cinese, la prima grande sfida per l'evangelizzazione di Matteo Ricci e degli altri missionari, in un contesto non nuovo alle religioni straniere, era quella di rendere concreta la figura di Dio. Dovevano distinguersi nettamente dalle altre due religioni locali considerate "eretiche" e sistematizzare il modo in cui i pensieri cristiani venivano divulgati. In assenza di questo sforzo, le storie contenute nella Bibbia avrebbero potuto essere percepite come semplici mitologie e leggende. «Fecero sempre molto caso di seguire in tutte le loro opere il dettame della ragione che dicevano avere ricevuta dal Cielo [...] Il che noi procuriamo di Confutare non solo con ragioni, ma anco con autorità de' loro Antichi, che assai chiaramente insegnano assai differente dottrina »⁶³ così confermò Ricci. È chiaro che egli non si voleva limitare a convertire i cinesi su un piano puramente percettivo, poiché un tale cambiamento nel modo di pensare non rappresenta, di per sé, una vera conversione di fede. Un autentico cinese neofita deve non solo pensare e agire in accordo con il cristianesimo, ma anche accettarlo come l'unica spiegazione valida per tutti i fenomeni universali. Di conseguenza, la comprensione dei lettori viene deliberatamente guidata dall'autore attraverso un'attenta coesione delle parole chiave. Questo processo porta alla formazione di un

⁶⁰ Xu Zongze, *Sommario delle Traduzioni Gesuite durante i periodi Ming e Qing* (*Mingqingjian Yesuhui Yizhu Tiyao* 明清间耶稣会译著提要), cit., p. 8. Qui si usa la traduzione dell'autore della presente tesi.

⁶¹ M. Ricci, *The True Meaning of Lord of Heaven* (a cura di D. Lancashire, Kuo-chen hu, E. Malatesta), Institute of Jesuit Sources, Boston 2016.

⁶² M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., p. 90.

⁶³ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità in Cina* (a cura di M. Del Gatto), cit., p. 90, p. 95.

sistema di conoscenze cristiane tra i lettori, che, nonostante la mancanza di un'istruzione teologica formale, grazie alla memorizzazione di queste parole chiave, sono in grado di risolvere facilmente i loro dubbi da soli: Quali parole e espressioni descrivono la potenza di Dio? Quali sono i vantaggi concreti del Paradiso? Quali testimonianze sostengono l'eternità delle anime e cosa conferisce all'anima umana una superiorità rispetto a quelle vegetative e animali? In questa prospettiva, diventa essenziale raggruppare le parole chiave per categoria, in base alla loro natura. Questo approccio aiuta i lettori a comprendere appieno i concetti attraverso le connessioni logiche tra di loro. Ancora più importante, questo insieme di indagini offre a chiunque la possibilità di condurre ricerche secondo i propri obiettivi.

4. Interpretazione italiana e descrizione nella fonte cinese

A causa delle differenze nella corrispondenza dei termini tra i sistemi linguistici e della soggettività dell'autore nella traslitterazione dei termini da una lingua all'altra, esistono comunemente ostacoli nella comprensione quando si affrontano fenomeni di inculturazione. Nel nostro caso specifico del *VSSC*, la situazione si complica ulteriormente poiché si tratta di un fenomeno di «scrittura in lingua non nativa». Questo non è una semplice traslitterazione delle conoscenze del proprio paese in una lingua straniera, ma un processo di «traduzione culturale al rovescio». Tale processo coinvolge ricerche culturali, filosofiche e religiose sia nella mentalità di partenza che in quella di arrivo⁶⁴. È evidente che la missione prioritaria di Ricci è diffondere la religione cristiana in Cina, perciò si identificano tre metodi di traslitterazione: il prestito mantenendo il senso originario, il prestito con mutamento del senso originario e il neologismo, ossia la creazione di nuovi termini adattati alle abitudini di lettura cinesi. Ad esempio, i termini *xianshi* 现世 e *houshi* 后世 formano una coppia antonima, rappresentando rispettivamente «questo mondo» e «il mondo che verrà». Secondo il corpus *CCL*, si trovano 108 occorrenze di *xianshi* 现世, la cui prima menzione risale alla dinastia Han orientale (25 d.C. – 220 d.C.). Questo termine appare in una raccolta di sutra buddisti della medesima epoca e rimane confinato a tali testi fino alle dinastie Ming e Qing (1368-1644, 1644-1911). D'altra parte, *houshi* 后世 appare 4067 volte, con la prima occorrenza nel *Libro dei mutamenti della dinastia Zhou* (*Zhouyi* 周易). Questo termine, a differenza del precedente, si è diffuso al di fuori del contesto buddista, assumendo un significato laico di futuro o periodi successivi. Tuttavia, nel contesto del *VSSC*, questa coppia di parole acquisisce una connotazione cristiana, ovvero «il mondo che verrà» simboleggia la destinazione eterna, ovvero il Paradiso, mentre «questo mondo» è visto come un luogo abitato solo da animali e uccelli, non destinato agli uomini. In questo modo, Ricci introdusse concetti dottrinali cristiani, prendendo in prestito termini esistenti nel buddismo e aggiungendo interpretazioni e giustificazioni proprie, allo scopo di distinguere chiaramente le sue idee dalle credenze pagane. Per effettuare confronto con i termini cinesi selezionati dall'autore, presentiamo le traduzioni moderne in italiano delle due versioni menzionate. In situazioni dove esistono notevoli differenze tra le traduzioni di un termine effettuate dai diversi curatori, è importante indicarne la provenienza. Inoltre, è fondamentale evidenziare i casi in cui i termini sono stati presi in prestito dal buddismo o dal taoismo, due religioni considerate eterodosse nella prospettiva dei missionari e bisogna anche sottolineare la tipologia letteraria di testi in cui questi termini venivano utilizzati.

⁶⁴ Hu Cuie, *Analisi delle parole chiave della traduzione inglese de "Il Vero Significato di Signore del Cielo" dal punto di vista della traduzione culturale al rovescio* (从“文化回译”看《天主实义》中几个重要术语的英译), *Chinese Translators Journal*, No.3, 2018, p. 88.

1.4 Analisi delle parole chiave

1.4.1 Shangdi e Tianzhu

La funzione principale del corpus a cui si fa qui riferimento è dimostrare, con un approccio diretto e completo, i dati relativi a ogni parola chiave, con l'intento di evidenziare i termini significativi nel *VSSC* in modo più vivido e concreto. Per raggiungere questo obiettivo, le parole e le espressioni selezionate vengono elencate secondo la categoria di appartenenza. Al centro della prima analisi si trovano i due termini più diffusi nella lingua cinese per indicare Dio, noti fin dall'antichità: *Shangdi* 上帝 e *Tianzhu* 天主. Oltre a questi, il corpus include una raccolta di altre parole chiave legate al concetto di Dio, utilizzate in vari contesti del libro per trasmettere connotazioni e funzioni specifiche:

Parola	Occorrenza	Traduzione nel <i>VSSC</i> <i>C: trad. it. A. Chiricosta</i> <i>O: trad. it. A. Sun e Olmi</i>	Descrizione nella fonte cinese
<i>Zhenzhu</i> 真主	Intro, 2 Cap VIII, 571	Giusto regnante (C); legittimo signore (O) Signore del Cielo (C) vero Signore (O)	Il senso originario mantenuto. Menzionato per la prima volta nel periodo di Sei Dinastie 220 d.C. - 589 d.C. Termini utilizzati dal buddismo e dal taoismo. Nel Ming-Qing, utilizzati nei romanzi ambientati principalmente dalla dinastia Tang alla Song con senso religioso e laico.
<i>Tiandi</i> 天帝	Intro, 4 Cap VII, 487	Il Sovrano del Cielo (C) (O) Il Sovrano dall'Alto (C)	Il senso originario mantenuto. Menzionato per la prima volta nel <i>Xunzi</i> 荀子 del periodo degli Stati combattenti 475 a.C. - 221 a.C., termine mitologico. Termine chiave del buddismo. Nel Ming-Qing, utilizzati nei romanzi e testi storici non ufficiali con senso mitologico.
<i>Tianzhu</i> 天主	Intro, 8 9 Cap I, 18-21 26 28 34 40 44 46-55 57 58 62 Cap II, 67 69 70 74-76 80 94 96-98 100 103 104 108 111 113-115 Cap III 124 128 130 146 156 157 159 161 163 165 166	Signore del Cielo (O) (C)	Il senso originario mantenuto. Menzionato per la prima volta nel <i>Shilun</i> 史论 della dinastia Han Orientale: 25 d.C. - 220 d.C. con senso mitologico. Termine chiave del

	Cap IV, 186 187 192 206-208 210-213 215 216 218 219 221 -226 228-234 236 237 239 248 251 Cap V, 268 278 285 287 288 289 292-295 303 304 309 317 Cap VI, 321 328 333 366 368-371 377 378 383 384 387 388 394 399 401 410 412 414 418 Cap VII, 421 427 432 435 455-458 466 468-470 473 476 477 482-486 491 492 494-496 498 501 503 505-507 Cap VIII, 521 523 528 543-545 548 549 556 558 559-561 566 567 572 574 576 -582 585°-588 592-596		buddismo e taoismo. Nel Ming-Qing utilizzati nei romanzi con senso religioso, incluso anche il cristianesimo. Per un'analisi più panoramica si veda il capitolo II.
<i>Shangzun</i> 上尊	Intro, 11 13	Colui che è Onorato (C) Colui che è sommamente onorato (O)	Il senso originario mantenuto. Menzionato per la prima volta nel <i>Mozi</i> 墨子 del periodo delle primavere e degli autunni. (770 a.C. - 476 a.C.)
<i>Yuanfu</i> 原父	Intro, 13	primo Padre (C) Padre originario (O)	neologismo
<i>Tusi</i> 徒斯	Cap I, 28	Deus (O) (C)	calco fonetico
<i>Yesu</i> 耶稣	Cap VIII 525 580 581	Gesù (C) (O)	calco fonetico
<i>Shangdi</i> 上帝	Intro, 4 Cap II, 78 91 103 - 110 Cap III, 155 159 Cap IV, 201 207-210 214 224 230 248 255 Cap V, 269 293 303 319 Cap VI, 321 326 376 378 384 385 388 405- 409 416 Cap VII, 421 468 477 483 485 493 500 517 Cap VIII, 527 530 536 544 562 566 573 577 584	Signore dall'Alto (C) Sovrano Supremo (O) Sovrano dall'Alto (C)	Il senso originario mantenuto. Menzionato per la prima volta nel <i>Libro dei Documenti</i> (<i>Shangshu</i> 尚书) della dinastia Zhou 1046 a.C. - 256 a.C. con senso mitologico. Nel periodo Ming-Qing utilizzati nei romanzi con senso mitologico Per un'analisi più panoramica si veda il capitolo II.
<i>Zhongzu</i> 眾祖	Cap II, 115	La Causa Prima dei primi antenati (C) Origine di tutti gli antenati (O)	neologismo
<i>Zaowuzhe</i> 造物者	Cap III, 165 Cap IV, 220 251	Signore della creazione (C) Creatore (O) Signore del Cielo (O)	Il senso originario mantenuto. Menzionato per la prima volta nello <i>Zhuangzi</i> 庄子 del periodo di stati

			combattenti 475 a.C. - 221 a.C. con senso mitologico, una divinità che crea le cose ma non le domina né ordina. Nel periodo Ming-Qing, utilizzati raramente nei romanzi con senso mitologico.
--	--	--	---

Le voci riportate nella tabella svelano una grande varietà terminologica utilizzata per indicare lo stesso Dio, con il procedere del contenuto, l'autore adottò in totale 10 parole diversissime con le proprie connotazioni specifiche per rendere più integrata e concreta la divina figura di Dio. La maggiore parte di esse segue la combinazione aggettivo+sostantivo. I sostantivi sono: *zhu* 主, *di* 帝, *zun* 尊, *fu* 父, *zu* 祖, *zhe* 者, i quali rispettivamente significano padrone, imperatore, onorato, padre, antenato comune, signore, dottore, è ovvio che questi nomi portano con sé il senso di dominatore nella propria area degno del massimo rispetto degli altri. Alcune sono rimaste in uso anche nel tempo di oggi per indicare Dio, cioè *Tianzhu*, *Shangdi*, e *Tianfu* (Padre del Cielo). I componenti aggettivi sono: *zhen* 真, *tian* 天, *shang* 上, *zhong* 眾, *zaowu* 造物, i quali significano autentico, celeste, dell'alto, comune, quello che crea le cose.

I termini cinesi selezionati da Ricci per interpretare il concetto di Dio mirano a risolvere un problema cruciale per tutti i missionari: come convincere in modo efficace e accessibile il popolo cinese che la loro divinità occidentale è superiore a tutte le altre di qualsiasi origine. Prima di tutto, però, è importante esaminare altri termini meno noti che rappresentano i riferimenti cinesi a Dio. Attraverso l'interconnessione dei termini sopramenzionati, i lettori possono comprendere la natura di Dio e il modo in cui gli esseri umani dovrebbero interagire con Lui. Dio è presentato come il Signore dell'universo, l'origine e il creatore di tutte le cose esistenti. Gli esseri umani sono invitati ad ammirarlo e a rispettarlo profondamente, riconoscendo il suo dominio sul mondo. In quanto fonte di tutto ciò che esiste, Dio può essere considerato il padre originario e comune di tutte le creature, in particolare degli esseri umani, che sono le sue creature predilette. Dal punto di vista storico, i termini *tiandi* 天帝, *shangzun* 上尊 e *zaowuzhu* 造物主 sono stati utilizzati nei classici cinesi ampiamente diffusi, risalenti all'epoca del Periodo delle Primavere e Autunni (770 a.C. - 476 a.C.) e del Periodo degli Stati Combattenti (475 a.C. - 221 a.C.). Ricci selezionò questi termini proprio per la loro larga accettazione nella società cinese dell'epoca. Per quanto riguarda il termine *zhenzhu* 真主, originariamente derivato dai sutra buddisti, la sua adozione rimase una questione problematica per Ricci e i suoi confratelli. Infatti, Michele Ruggieri, nella stesura del suo catechismo *Il Vero Trattato del Signore del Cielo* (*Tianzhu Shilu* 天主实录)⁶⁵, adottò termini già impiegati nella letteratura cinese, in particolare quelli derivati dal buddismo, presentando alcune somiglianze con l'approccio di Ricci⁶⁶. In merito all'uso di neologismi, ovvero termini non presenti nei classici cinesi, i termini *zhongzu* 眾祖 e *yuanfu* 原父, benché rappresentassero chiaramente Dio come padre comune di tutte le creature, risultavano potenzialmente provocatori e troppo innovativi per la società cinese. Questa società, fin dall'antichità, ha sempre posto la pietà filiale e il rispetto della gerarchia sociale tra le virtù più importanti. Inoltre, spesso l'imperatore di

⁶⁵ Fu dato alle stampe nel novembre 1584 a cantone. Questo trattato, scritto anche in forma di dialogo, fu la prima opera pubblicata dopo l'arrivo dei gesuiti in Cina. Per informazioni ulteriori, si veda Xu Zongze, *Sommario delle Traduzioni Gesuite durante i periodi Ming e Qing* (*Mingqingjian Yesuhui Yizhu Tiyao* 明清间耶稣会译著提要), cit., p. 2.

⁶⁶ G. Criveller, Prefazione al *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., pp. 22-23.

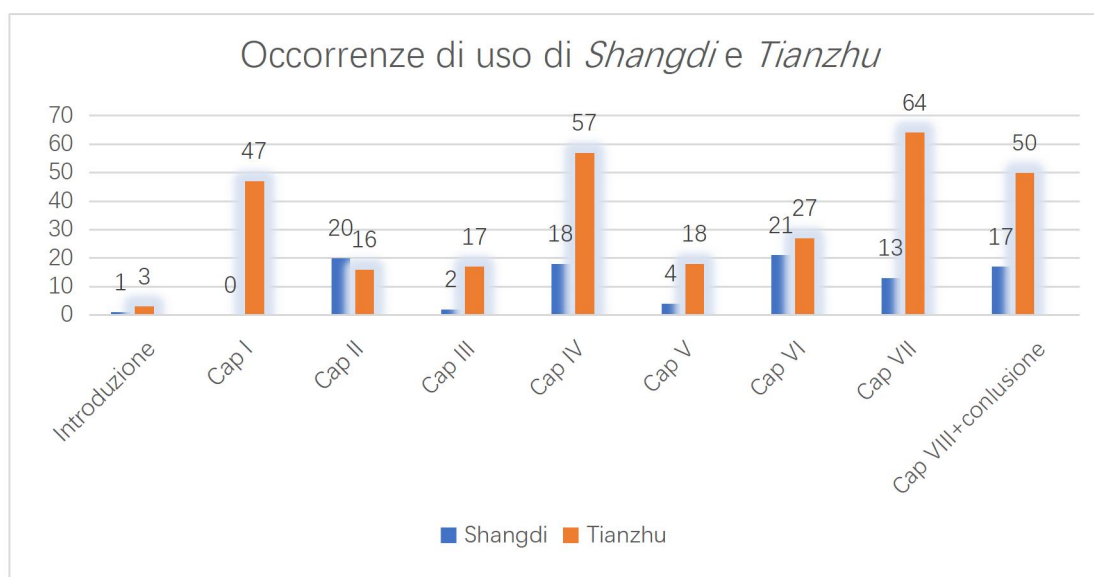
ogni dinastia cinese veniva considerato come il padre del suo popolo. Per queste ragioni, Ricci decise di non adottare frequentemente questi tre termini. Riguardo ai neologismi *Tusi* 徒斯 e *Yesu* 耶稣, che corrispondono alla pronuncia latina di Dio e di Gesù Cristo, si osserva che nel *VSSC* sono presenti soltanto brevi allusioni a questi termini. Questa scelta può essere attribuita principalmente a due fattori. In primo luogo, vi è stata una preferenza per la traduzione dei termini basata sul loro significato semantico piuttosto che sulla loro pronuncia fonetica o sul calco linguistico⁶⁷; In secondo luogo, secondo l'analisi di Gernet, rispetto a *Tusi* 徒斯, il concetto di *Yesu* 耶稣 potrebbe presentare maggiori problematiche religiose se fosse stato approfondito ulteriormente, «l'esperienza aveva insegnato assai presto ai gesuiti che era molto imprudente esporre i misteri del cristianesimo ai cinesi senza averli lungamente preparati. Il fatto che Gesù fosse stato condannato a morte secondo le leggi del suo paese era per loro oggetto di scandalo e il supplizio infamante che aveva subito sembrava loro incompatibile con la dignità suprema del Signore del Cielo»⁶⁸. È quindi comprensibile che nel *VSSC* si trovino solamente alcune brevi righe sulla vita di Gesù. Questa scelta può essere vista come una misura prudente, considerando che l'introduzione del nome e delle dottrine di Gesù ai cinesi potrebbe suscitare dubbi e interrogativi complessi, specialmente riguardo concetti come la Trinità e la reincarnazione. Tali concetti richiedono non solo una profonda conoscenza teologica, ma anche una base di fede già ben consolidata tra i cinesi, cosa che al tempo di Ricci era probabilmente prematura. Pertanto, l'approccio graduale e cauto adottato nel *VSSC* mirava a costruire queste fondamenta prima di addentrarsi in questioni più complesse della dottrina cristiana.

Tra i termini utilizzati, *Shangdi*, con 96 occorrenze, e *Tianzhu*, con 450 occorrenze (inclusi i titoli dei capitoli), hanno mantenuto un'alta frequenza d'uso fino ai tempi moderni. Tuttavia, queste due espressioni hanno subito destini diversi: *Shangdi* è stato proibito da altri ordini missionari e persino dalla Compagnia di Gesù, mentre *Tianzhu* è stato accettato e continua ad essere utilizzato. Questa divergenza rappresenta uno dei principali punti di contrasto nella *Questione dei Riti cinesi*⁶⁹. Tuttavia, al di là della disputa religioso-filosofica, è interessante esaminare, dal punto di vista statistico delle parole chiave, come Ricci abbia organizzato i termini più noti nel *VSSC*. Il diagramma sottostante illustra i risultati di questa analisi:

⁶⁷ Ma Yunxia, *The New Words Creation in Early Missionary Work* (早期传教士作品中的新词创制), Journal of Shanxi Datong University (social science), Vol.29. No.1, 2015, p. 68.

⁶⁸ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 245.

⁶⁹ In italiano la *controversia dei riti cinesi*, che ha avuto origine dalla politica di accomodamento di Matteo Ricci (1552-1610) e culminata nella condanna dei riti cinesi da parte dell'autorità papale nel 1704 (1715, 1742). Questa decisione è spesso stata considerata una delle principali cause del "fallimento" del Cristianesimo in Cina in quel periodo. In termini generali, la Controversia si è concentrata su tre gruppi di problemi: il nome di Dio, le cerimonie in onore di Confucio e il problema se i cristiani dovessero essere autorizzati a partecipare ai festival comunitari in onore di divinità non cristiane. Era possibile celebrare messe per le anime degli antenati non cristiani dei cristiani? Su questo tema, si veda N. Standaert (a cura di), *Handbook of Christianity in China, Vol. I: 635-1800*, cit., pp. 680-681.



Dalle colonne sopra nella tabella, si nota subito la distribuzione dei due termini chiave in diversi capitoli del *VSSC*. Tuttavia, possiamo osservare che l'uso di questi due nomi cinesi per Dio nei contenuti del libro non segue una regolarità costante di crescita o diminuzione, in relazione al flusso del testo. Inoltre, come se ci fosse un approccio piuttosto "personale" da parte dell'autore, il quale sembra voler enfatizzare la figura di Dio quando lo ritiene necessario. Pertanto, è importante analizzare le occorrenze di questi termini in riferimento al tema centrale di ciascun capitolo. Le osservazioni più importanti e significative sono le seguenti: nell'introduzione, che contiene soli 15 paragrafi, Ricci espone le motivazioni di quest'opera. Egli introdusse l'importanza della ragione come mezzo per scoprire la verità dell'universo. La menzione di *Shangdi* avviene per la prima volta proprio nel paragrafo 4, che lo conclude enfatizzando la condanna di azioni quali la diffusione di false dottrine e l'atteggiamento di superbia nei confronti di Dio. Già in queste prime righe, Ricci enfatizzò l'immagine di un Dio severo e inviolabile, distinguendolo dalle divinità tradizionali cinesi, tipicamente benevole, poiché è capace sia di benedire che di condannare. Inoltre, l'ultima parte dell'introduzione cita per tre volte *Tianzhu*, sottolineando l'impossibilità del libretto di contenere l'intera dottrina di Dio. Questa coerenza tematica, dall'inizio alla fine dell'introduzione, mette in evidenza due caratteristiche salienti di Dio, che mirano a suscitare interesse tra i lettori cinesi. Nei capitoli I, IV, VII, VIII si riscontra l'uso più frequente del termine *Tianzhu*. Analizzando i temi e i contenuti di questi capitoli, possiamo comprendere l'intenzione di Ricci di alternare l'uso dei due termini, riflettendo le diverse focalizzazioni di questi quattro capitoli, che presentano distinzioni rispetto ai classici cinesi: nel capitolo I, Ricci descrisse la creazione del mondo e di tutte le cose per mano di Signore del Cielo. Utilizzò il termine più frequentemente *Tianzhu* per alludere al Dio cristiano, distinguendolo dal concetto cinese tradizionale di *Shangdi*, che nei classici cinesi non è direttamente associato all'atto della creazione. Questa scelta terminologica evidenzia l'intento di Ricci di stabilire un parallelo tra la nozione cristiana di Dio e le credenze cosmologiche cinesi, pur sottolineando le differenze chiave; Il capitolo IV discute la marcata distinzione tra i diecimila esseri sotto il cielo e, in particolare, tra gli esseri spirituali e l'anima dell'uomo. Queste distinzioni alludono all'*antropocentrismo*⁷⁰, un

⁷⁰ L'antropocentrismo è una visione del mondo che pone l'essere umano al centro dell'universo, attribuendogli un ruolo e un'importanza primari. Secondo questa prospettiva, gli interessi, le esigenze e i valori umani hanno la precedenza su quelli di altre specie e dell'ambiente naturale.

concetto assente nella cultura cinese, che si contrappone ai principi cinesi che affermano «tutti gli esseri hanno uno spirito» (*zhongsheng jie youling* 众生皆有灵) e «tutti gli esseri sono uguali» (*zhongsheng jie pingdeng* 众生皆平等)⁷¹, questi due principi possono essere sintetizzati come *buddhità*, ovvero ciascuno di noi possiede i germi in sé stesso e possiamo far schiudere con l'intercessione dei Bodhistava⁷². Inoltre, Aristotele definisce l'uomo come «animale razionale» (in greco: ζῷον λόγον ἔχον), sottolineando la capacità umana di ragionare come elemento distintivo degli esseri umani rispetto agli altri animali. Questa prospettiva pone l'essere umano in una posizione di superiorità rispetto ad altre forme di vita. Quest'idea è in linea con l'affermazione di Ricci nel *VSSC*, che enfatizza la peculiarità dell'anima umana; nei capitoli VII e VIII, vengono esposti in modo diretto i corretti modi di apprendimento per i fedeli del Signore del Cielo e evidenziate le usanze occidentali, illustrando come sarebbe il celibato dei cristiani e discutendo per via della ragione il motivo per quale il Signore del Cielo è nato in Occidente.

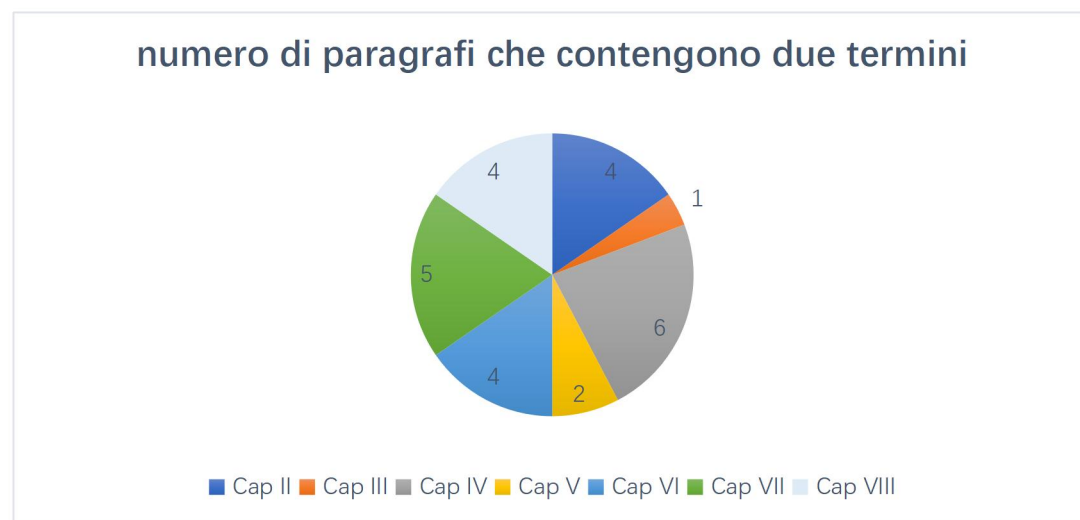
Considerando quanto discusso finora, risulta evidente che, quando si affronta un tema profondo e controverso, assente nel contesto culturale e filosofico cinese e strettamente legato ai pensieri occidentali e alle dottrine specifiche del cristianesimo, Ricci tendeva a utilizzare principalmente il termine *Tianzhu*. Questa scelta mirava a evitare fraintendimenti sul valore religioso di Dio. Nei capitoli II, III, V e VI, Ricci analizzò le teorie erranee degli uomini, implicitamente riferendosi ai cinesi, riguardo alla comprensione del Signore del Cielo. Attraverso citazioni e interpretazioni degli insegnamenti del confucianesimo classico oppure per via del ragionamento, cercava di risvegliare la conoscenza del Signore del Cielo, nascosta e trascurata nei cuori della popolazione cinese. Inoltre, mirava a svelare le assurdità delle dottrine buddiste, accusandole di aver alterato e manipolato malevolmente il concetto del Paradiso e dell'Inferno dal cristianesimo. In tali contesti, Ricci optò per non menzionare frequentemente il termine *Tianzhu*, preferendo invece incrementare leggermente le referenze a *Shangdi*, ad eccezione del capitolo III dove entrambi i termini sono poco usati. Prendendo come esempio il capitolo V, questo si rivela come un attacco diretto e altamente strutturato ai principi del buddismo, mirando a sfidare una religione radicata in Cina per persuadere la popolazione a rifiutare credenze considerate false. Imporre una nuova dottrina religiosa può sembrare inopportuno, considerando che, per un cinese, sia il buddismo sia il cristianesimo partono da una posizione simile come religioni straniere; tuttavia, il buddismo ha un vantaggio storico avendo raggiunto la Cina prima del cristianesimo. Di conseguenza, Ricci impiegò la sua abilità retorica e metodologia logica, suddividendo le sue argomentazioni in punti mirati a confutare le teorie della reincarnazione e del divieto di uccidere gli animali, concetti fondamentali del buddismo. In questo contesto, limitare l'uso di termini dal forte valore religioso si rivela una strategia efficace. Nel capitolo VI, dove le menzioni di *Shangdi* e *Tianzhu* si bilanciano, Ricci esplorò l'esistenza del Paradiso e dell'Inferno come possibili destini finali, premio o condanna, per l'umanità sulla terra. Il capitolo comprende 19 paragrafi con elementi confuciani, evidenziando i confronti tra l'uomo nobile (*junzi* 君子) e l'uomo meschino (*xiaoren* 小人), e in particolare, numerose citazioni direttamente tratte dalle opere confuciane (paragrafo 323,

⁷¹ Queste espressioni riflettono un concetto importante in molte filosofie e religioni orientali, sottolineando l'idea che ogni forma di vita possiede una sorta di essenza spirituale o anima. In particolare nel buddismo, che sottolinea l'uguaglianza intrinseca di tutti gli esseri viventi.

⁷² Bodhisattva, una figura centrale nel Mahayana Buddismo, sono esseri illuminati che hanno scelto di rimanere nel ciclo delle rinascite per aiutare tutti gli esseri a raggiungere l'illuminazione. La loro intercessione e guida sono viste come mezzi fondamentali per aiutare gli altri a realizzare la loro *buddhità*, ovvero il loro potenziale innato di illuminazione. Su questo concetto, si veda Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese, Vol. Secondo*, Giulio Einaudi editore, Torino 2000, p. 366.

dal 324 al 352)⁷³ come *Grande Studio* (*Daxue* 大学), *Canone di Shun* (*Shundian* 舜典), *Consigli di Gaoyao* (*Gaoyaomo* 皋陶谟), *Consigli di Yi e Ji* (*Yiji* 益稷), *Pangeng* (*Pangeng* 盘庚), *Grande Proclama* (*Taishi* 泰誓), *L'Annuncio al principio di Kang* (*Kanggao* 康诰), *Numerosi Ufficiali* (*Duoshi* 多士), *Numerose Regioni* (*Duofang* 多方), *Annali delle Primavere e Autunni* (*Chunqiu* 春秋), *Libro dei Mutamenti* (*Yi* 易), Si tratta di una densità e un livello di concentrazione di elementi confuciani che non trovano paragoni negli altri capitoli del *VSSC*. Questi paragrafi si trovano principalmente nella prima metà del capitolo, fungendo da introduzione alle teorie di base. Nella seconda metà, Ricci continuava ad usare il suo stile eloquente e logico, arricchendo il discorso con molte storie metaforiche. Di conseguenza, *Tianzhu* viene utilizzato meno frequentemente, mentre *Shangdi*, essendo un termine di origine cinese, viene adoperato più ampiamente.

A questo punto, sorge il dubbio se, durante la stesura del *VSSC*, Ricci abbia preso in considerazione il possibile fraintendimento che poteva derivare dall'uso simultaneo di *Shangdi* e *Tianzhu* nello stesso capitolo. Questa preoccupazione diventa particolarmente pertinente considerando che l'uso di *Shangdi* per riferirsi a Dio fu fortemente contestato dai francescani e dai domenicani, nonché dal suo successore Niccolò Longobardo, in occasione della *Questione dei Riti Cinesi*. Il culmine di questa controversia fu il decreto *Cum Deus Optimus* (20 novembre 1704) del Pontefice Clemente XI⁷⁴, che proibì definitivamente l'uso dei termini Cielo (*Tian* 天) e *Shangdi* per indicare Dio.⁷⁵ Le statistiche mostrano che, nel *VSSC*, esistono effettivamente paragrafi nei quali vengono citati sia *Shangdi* sia *Tianzhu*⁷⁶:



Analizzando i contenuti che riguardano la definizione, descrizione e applicazione di questi termini, emerge che Ricci stesso, sia direttamente che indirettamente, riconobbe una marcata divergenza tra di essi. Tuttavia, il motivo per cui Ricci non dedicò pagine specifiche per chiarire e distinguere tali termini, evitando così equivoci e malintesi sia tra i suoi confratelli che tra i lettori europei e cinesi, potrebbe essere attribuito al fatto che nessuno, inclusi Ricci e i suoi contemporanei, aveva previsto che il ruolo dominante della Compagnia di Gesù in Cina potesse essere messo in

⁷³ M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., pp. 323-326.

⁷⁴ N. Standaert (a cura di), *Handbook of Christianity in China, Vol. I: 635-1800*, cit., p. 357.

⁷⁵ N. Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy: The Mondialisation of a Local Problem, 1701 – 1704* (礼仪之争中的中国声音), *Fudan Journal*, Vol 1, 2016, p. 97.

⁷⁶ Cap II: 103 104 108 110, Cap III 159, Cap IV 207 208 210 224 230 248, Cap V 293 303, Cap VI 321 378 384 388, Cap VII 421 468 477 483 485, Cap VIII 544 566 577 584.

discussione da altri ordini cristiani dopo la sua morte nel 1610. Inoltre, Ricci non poteva sapere che la sua politica di accomodamento con i letterati cinesi non sarebbe stata proseguita. Nonostante ciò, come accennato, esistono numerose testimonianze dirette e indirette nel *VSSC* che distinguono questi due termini da punto di vista filosofico, religioso e metodologico:

Rivelazione diretta delle origini opposte.

吾国天主，即华（经）言上帝。

《Colui che è chiamato Signore del Cielo, nel mio modesto paese, è colui che è detto *Shangdi* in Cina》 (paragrafo 103) [trad. it. A. Chiricosta]

吾天主，乃古经书所称上帝也。

《Il nostro Signore del Cielo è il Sovrano dall'Alto menzionato nei testi canonici.》 (paragrafo 104) [trad. it. A. Chiricosta]

上帝与天主，特异以名也。

《Il Sovrano dall'Alto e il Signore del Cielo siano differenti solo nel nome.》 (paragrafo 108) [trad. it. A. Chiricosta]

若以上帝及未来之事训民传道，岂人力也欤？惟天主也。

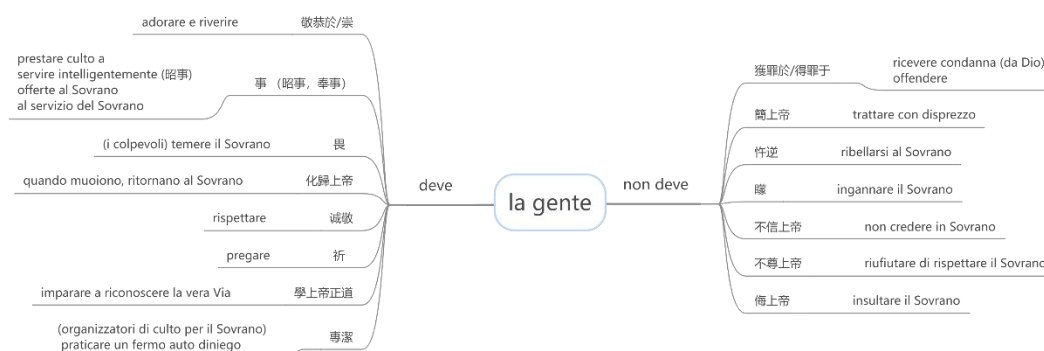
《Quando l'obiettivo che si sceglie, invece, è di Istruire le persone in ciò che concerne il Sovrano dall'Alto, in cose che devono ancora accadere, e nell'annunciare la Via? Solo il Signore del Cielo può farlo.》 (paragrafo 584) [trad. it. A. Chiricosta]

Fin dall'inizio del testo, Ricci chiari le origini dei due termini *Shangdi* e *Tianzhu*, utilizzando aggettivi e espressioni possessive che definiscono in modo inequivocabile la loro essenza. Termini come del «mio paese» (*wuguo* 吾国) e «nostro» (*wu* 吾) sono seguiti immediatamente da espressioni come «nei vostri testi canonici» (*ji hualing* 即华经) e «negli antichi testi scritti» (*nai gu jingshu* 乃古经书), evidenziando le origini inconfondibili dei due termini e analizzandoli in maniera imparziale; Un esempio molto interessante si trova nel paragrafo 584 dell'ultimo capitolo del *VSSC*, sappiamo che Ricci evitava costantemente di giudicare quale tra i due concetti, *Tianzhu* e *Shangdi*, sia superiore o inferiore. Tuttavia, in questo particolare paragrafo, l'autore svelò uno degli eventi sacri che soltanto *Tianzhu* riesce a compiere: istruire la gente comune sulle conoscenze riguardanti *Shangdi*. In questo contesto, emerge chiaramente una relazione di superiorità, implicando che il primo termine sia più potente e universale del secondo. Pertanto si può percepire che *Tianzhu*, è giunto in Cina per risvegliare l'antica idea nascosta nella mente delle persone riguardo al loro Sovrano dall'Alto, un concetto già menzionato numerose volte nei loro libri classici. In sintesi, attraverso questi approcci, Ricci stabilì una base solida per le future discussioni su questi concetti, aiutando i lettori a comprendere rapidamente la distinzione fondamentale tra i termini e a riconoscere la loro origine.

Distinzioni indirette delle essenze di *Shangdi* e *Tianzhu* tramite comportamento e comprensione dei terzi:

Come già evidenziato, Ricci mirava a costruire un sistema comprensivo di conoscenze nel *VSSC* per facilitare l'introduzione del cristianesimo in Cina tra gli intellettuali. Per questa ragione, la traduzione del nome di Dio in cinese non si limita a una semplice traslitterazione da una lingua all'altra. Le statistiche precedentemente menzionate mostrano che l'uso del termine *Shangdi* nel libro è meno frequente, dal punto di vista quantitativo, rispetto alla sua controparte occidentale. Qualitativamente, a differenza dell'onnipotente e riccamente connotato *Tianzhu*, *Shangdi* appare piuttosto "monotono". Questa differenza di connotazioni emerge soprattutto nell'analisi e nella descrizione delle interazioni di vari soggetti, tra cui credenti, gente comune, letterati e governo,

con questi due termini e si manifesta negli atteggiamenti e nelle azioni che, secondo la dottrina cristiana esposta da Matteo Ricci nel *VSSC*, la gente comune dovrebbe adottare nei confronti di *Shangdi*. Questo argomento è ulteriormente illustrato nella mappa mentale seguente:



La mappa mentale è divisa in due sezioni principali: ciò che si deve e non si deve fare, fungendo così da riassunto dei verbi transitivi e intransitivi in relazione all'oggetto diretto *Shangdi*. Tra questi, il verbo *shi* 事, che significa servire (con varianti come *fengshi* 奉事 e *zhaoshi* 昭事 con lo stesso significato), emerge con la maggiore frequenza. Questo verbo appare fin dall'inizio (paragrafo 104) fino alla parte finale del testo (paragrafo 566). La sua presenza costante nel libro deriva dal fatto che il concetto di servire Dio (*shi Shangdi* 事上帝) è stato scoperto da Ricci direttamente nelle fonti cinesi e menzionato nel *VSSC* ben 14 volte (solo una volta in riferimento a *Tianzhu*). Questo rappresenta una testimonianza convincente per il gesuita, evidenziando come l'obbligo di servire Dio non sia limitato solo agli occidentali, ma si estenda anche ai cinesi. Inoltre, gli altri comportamenti verso le divinità indicati da Ricci potevano essere interpretati come i consueti omaggi dovuti a una divinità. Questi includono: temere (*wei* 畏), rispettare (*chengjing* 誠敬), pregare (*qi* 祈), adorare (*gongjing* 恭敬); tra cui, gli intransitivi sono ritornare a (*huagui* 化歸) e (NON) ribellarsi (*wuni* 忤逆). Di conseguenza, si può dedurre che, secondo Ricci, *Shangdi* rappresentava una divinità degna dell'obbedienza e del rispetto della gente.

Lasciando momentaneamente da parte l'alta frequenza e i vari contesti di utilizzo del termine *Tianzhu*, e focalizzandoci esclusivamente sugli atteggiamenti indicati da Ricci nei confronti di questa entità, emergono due differenze principali. La prima è che Ricci non citò mai le fonti storiche cinesi che includevano *Tianzhu* per sostenere le sue affermazioni, nonostante il termine fosse utilizzato frequentemente nei testi storici cinesi. Il motivo di questa scelta sarà spiegato nel capitolo successivo; La seconda differenza riguarda l'uso delle stesse combinazioni lessicali specifiche usate anche per *Shangdi*: troviamo espressioni, principalmente nella parte finale del libro, come «timore per il Signore del Cielo» nel paragrafo 586 (*wei Tianzhu* 畏天主), «servire con rispetto il Signore del Cielo» nel paragrafo 369 (*fengjing Tianzhu* 奉敬天主), e «servire il Signore del Cielo» nel paragrafo 561 (*shi Tianzhu* 事天主). Inoltre, si introduce un'azione nuova, non associata precedentemente a *Shangdi* ovvero «amare il Signore del Cielo», menzionata nei paragrafi 468 e 483 (*ai Tianzhu* 愛天主). Dalle evidenze analizzate, emerge che Ricci adottò una strategia mirata per facilitare l'accettazione del cristianesimo da parte degli intellettuali cinesi, suoi principali lettori. È fondamentale, quindi, illustrare comportamenti e atteggiamenti conformi all'ortodossia cristiana, particolarmente nei riguardi di termini specifici, per avvicinarli a questo nuovo argomento. Poiché il processo di accettazione e conversione richiede tempo e deve seguire passaggi ben definiti, l'introduzione di descrizioni specifiche e dettagliate tratte da fonti cinesi

rappresenta un passo iniziale cruciale. Questo approccio serve a evitare il rischio di percezione del Dio cristiano come una divinità impersonale e lontana, facilitando invece un'integrazione più armoniosa delle concezioni religiose cristiane nella mentalità e nella cultura cinesi.⁷⁷; successivamente per ridurre la possibile confusione tra i termini *Shangdi* e *Tianzhu* tra i lettori cinesi, appare importante evitare di usare gli stessi termini che erano stati precedentemente associati a *Shangdi* per descrivere *Tianzhu*, posizionandoli distintamente all'inizio e alla fine del testo. Questo distanziamento strategico aiuta a chiarire la differenza tra le due entità. Inoltre, per enfatizzare ulteriormente questa distinzione, Ricci introdusse il concetto «l'amore per *Tianzhu*» , presentandolo come l'unica divinità universale degna di questo sentimento da parte degli esseri umani. Questo concetto, fondamentale e centrale nel cristianesimo, era completamente assente nel sistema filosofico e religioso dell'antica Cina. Nel cristianesimo, l'amore per Dio è visto come la base per una vita di fede, un modo per rispondere all'amore e alla grazia divina, e un percorso verso la crescita spirituale e la salvezza. Questa nozione era radicalmente nuova per gli intellettuali cinesi, abituati a concetti come *Ren* 仁 nel confucianesimo, che gli autori occidentali traducono diversamente: bontà, benignità, amore, perfezione, benevolenza, ecc., secondo P. M. d'Elia va chiamata *filantropia* nel senso inteso da S. Paolo⁷⁸. In questo contesto, l'idea dell'amore nel cristianesimo, come introdotta nel contesto del *VSSC*, rappresentava una notevole novità per la classe intellettuale dell'antica Cina, offrendo una prospettiva spirituale e teologica diversa e innovativa.

Distinzione tra due sistemi cognitivi di *Shangdi* e *Tianzhu*:

Attraverso l'uso accurato e differenziato dei termini cinesi *Shangdi* e *Tianzhu*, Ricci non solo introdusse il concetto cristiano di Dio in un contesto culturale radicalmente diverso, ma ha anche creato un sistema cognitivo distinto che serviva a delineare e a distinguere le qualità e gli eventi associati a queste due entità divine.

Analizzando i contenuti e sintetizzando i termini e le frasi chiave, si è formata una prima mappa mentale che illustra tutte le parole e le espressioni associate a *Shangdi*. In questi contesti, "LC" sta per letterato cinese, il quale, attraverso le conversazioni con il gesuita, riassunse le caratteristiche di Dio. Questo scambio di ruoli ha reso più evidente la graduale accettazione del cristianesimo da parte dei letterati cinesi.

⁷⁷ M. Ricci, *Il Vero Significato del Signore del Cielo* (a cura di A. Chiricosta), cit., p. 38.

⁷⁸ P. M. d'Elia, *Il Dio degli Antichi Cinesi*, cit., p. 48.

assistenti cinesi. Questi ultimi compresero profondamente che la tradizione cinese non fosse da sola sufficiente a rispondere alle domande spirituali, morali e sociali del loro tempo⁸³; Nonostante Ricci non abbia menzionato direttamente il nome di questa strategia nel *VSSC*, si trovano effettivamente in tutto il testo testimonianze al riguardo. Questa idea che riguarda la funzione complementare di cristianesimo in Cina è condivisa anche da N. Standaert: la civiltà cinese impone un cosiddetto “imperativo culturale” a tutte le religioni e culture di origine straniera, obbligandole a presentarsi come religioni o sistemi filosofici inferiori rispetto a quello ortodosso, ossia il confucianesimo. Di conseguenza, il cristianesimo del XVII secolo dovette dimostrare la propria coerenza e convivenza con il confucianesimo, posizionandosi come una corrente religiosa complementare a tutti i livelli dell’esistenza. La chiave sta nel rintracciare le proprie radici nelle fonti classiche cinesi, al fine di condividere principi e valori dell’antica Cina⁸⁴. Come risultato, secondo Ricci, *Shangdi*, uscì dalle pagine dei libri assumendo valori più profondi: viene descritto come colui che premia i buoni e punisce i cattivi, detentore della suprema virtù e giustizia, e stabilisce il Paradiso e l’Inferno per determinare la sorte degli uomini dopo la morte, mentre la loro nascita è attribuita anche a lui.

Sebbene la rete cognitiva di *Shangdi* nel *VSSC* sia sufficientemente inclusiva e ben strutturata, rispetto a quella di *Tianzhu*, che si caratterizza per un insieme di attributi connotativi estremamente ricco e complesso, appare tuttavia più limitata. La notevole differenza nel numero di occorrenze di questi due termini sottolinea un’ampia gamma di variazioni nella concordanza lessicale e, in particolare, nella profondità e nell’ampiezza delle informazioni associate a ciascuno di essi. E la seguente mappa mentale ci fornisce una visione dettagliata su *Tianzhu* (abbreviato come SC che rappresenta il Signore del Cielo)

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ N. Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy: The Mondialisation of a Local Problem, 1701-1704*, cit., p. 101.

物之原: fonte di tutte le cose, può produrre tutt le cose, l'opposizione di vacuità e di nulla.

非天地之主。或稱謂天地: non è il Signore del cielo e della terra, non fa riferimento al cielo e alla terra dotata di forma, ma al Signore della creazione.

公本主: fonte universale, fornisce tutte le cose delle proprie nature, non c'è necessità di averne due.

為慈之宗: sorgente di compassione

無始無終: senza inizio né fine

無由所生: non è creato da nessuno

無往無來: senza né passato né futuro, è però l'inizio di tutte le cose

渾全無二: un tutto unico, perfetto e solo, non può essere parte della materia

無上至大之所以然: causa suprema e maggiore, anche i sapienti confuciani dei tempi antichi considerarono Dio come la prima di tutte le cause.

至公至明: sommamente giusto e saggio, punire la gente cattiva in modo giusto e cristiano.

至大至尊者: supremamente grande e dego di lode, non può facilmente compreso dagli uomini altrimenti non sarebbe il SC.

非類之屬: trascende tutte le categorie e non appartiene a nessuna di esse.

無形聲: non ha né forma né suono, non si può apprendere i suoi segni

體無窮: sostanza inesaudibile, le Sei direzioni non possono contenerlo entro i confini.

非天也。非地也。非鬼神也。非道德也: non è né cielo né terra, non è un fantasma o uno spirito, non è moralità; è più ampio di cielo e terra, trascende fantasmi e spiriti, bensì la fonte di ogni moralità.

無處可以容載之。而無所不充盈也: nessun posto può contenerlo ed è presente in ogni posto.

不動。無口無手: immobile e senza mani e bocca, causa agente di ogni movimento; crea ogni cosa e istruisce uomini.

至公: il più giusto, ogni bontà sarà ricompensata e ogni male sarà punito.

com'è Lui

天主tiān zhǔ

cosa fa Lui

始制天地萬物而主宰安養。分定各有所在: la creazione originaria del cielo, della terra e di tutte le cose da parte del SC, Lui esercita la Sua autorità su di esse e le sostenga. Assegna ciascuna al Suo posto.

掌握天地: sovrintendere al cielo e alla terra. il requisito primario che permette al cielo e terra di generare e allevare tutte le cose.

(佛老) 並天主大夫所生: anche i taoisti e buddisti sono creati dal nostro Padre.

於人盡知: il SC vuole che le persone sappiano (la verità: l'anima continua ad esistere dopo la morte).

名鬼神引導之: comanda gli esseri spirituali per guidare quelle creature prive di natura intellettuale hanno bisogno della guida da parte degli spiriti.

自是天地間始有魔鬼。有地獄矣: il SC mutò Luciferò e decine di migliaia di spiriti che lo avevano seguito in demoni, cacciandoli agli inferi. Da quel momento in poi, al cielo e alla terra si aggiunsero i diavoli e l'inferno.

因天主已形之物而順才以成之: ogni cosa manipolata dall'uomo è ottenuta attraverso cose già create dal SC.

無一非生之為人用者: il SC crea cose a favore degli uomini, cose vengono prodotte perché l'uomo la utilizzi.

悲憫小人之心: il SC ha compassione anche per gli uomini inferiori, per il fatto che loro sono interamente centrate su questa terra e preoccupate solo di accordarsi con le cose di questo mondo.

命聖發布之板冊: il SC ordina ai saggi e ai sapienti di registrare la sua verità, chi la viola offende Lui: scolpire su tavole di pietra e di scrivere nei libri.

責我於是: il SC mette uomo in questo mondo non per la felicità fisica, però non si deve negare completamente la felicità. Si deve lottare per la gioia pura, non per i piaceri della lussuria e gioia indecorosa.

皆不在齋戒之內: quelli che vengono posti al fuori delle regole del digiuno: persone fisicamente deboli, anziani, bambini, malati, madri.

天主佑之。天主自奪之: gli uomini superiori segue la ragione della mente otterrà la protezione e gli uomini inferiori obbedisce alla mente animale vengono abbandonati.

掌握天下人所行。主既能報人善惡。何有能報其子孫: il SC tiene le azioni di tutti gli uomini del mondo nelle sue mani, ogni virtù e ogni male riceverà il loro giusto compenso. Ricompensa le persone che hanno fatto il bene e commesso il male, non i loro figli e nipoti.

亞當。厄撻: Adamo e Eva, i primi antenati di tutte le persone in questo mondo creati dal SC.

免前罪而授天堂: perdonare le precedenti trasgressioni e permettergli di ascendere al paradiso, quando si muore dopo aver cambiato parere ed essersi ravveduti, si sarà perdonati dal SC.

悠久受殃也: subire sofferenza prolungate, secondo le leggi del SC, gli uomini mandati all'inferno soffrono eternamente e il loro corpo non vengono distrutti.

所以生我。使我獨勤于德業: il motivo per cui il SC crea l'uomo, vuole che gli uomini si sforzassero per coltivare la virtù in modo da ottenere la felicità eterna.

命聖人作此外儀: comandare agli uomini saggi e sapienti di organizzare cerimonie esteriori che servono da educare la nostra virtù interiore.

不拘男女: non c'è restrizione di sesso.

不甚許此等邪神發見於人間。異端邪說不得作于列國之間: il SC permette raramente che questi spiriti (buddisti) appaiano nel mondo; non permette ai falsi insegnamenti e eterodossie di prendere piede in questi paesi.

絕色一事。異人情所難: essere casto è difficile, il SC non ha promulgato nei suoi comandamenti che tutti gli uomini debbano seguire questa regola.

以上帝及未來之事訓民傳道: istruire le persone in ciò che concerne il Sovrano dell'Alto e in cose che devono ancora accadere.

有造門之聖水: la chiesa possiede un'acqua santa, il SC odia i peccati della mente e del cuore, quindi la chiesa usa acqua santa su quelli che entrano nelle sue porte.

le Sue qualità

天主道: la verità inesaudibile sul SC è già nei cuori degli uomini, ma non la comprendono.

其能也: il Suo potere non può essere distrutto o diminuito.

其知也: la Sua conoscenza imparziale e infallibile.

其善: la Sua bontà perfettamente buona, senza difetti, è dove risposa, infine, ogni bontà.

其恩: la Sua misericordia grande e senza limiti, aperta a tutto, imparziale, giunge in ogni dove.

天主之理: la verità che riguarda il SC: tramandata dai tempi antichi, completa, non manca di nulla. riportata nei testi e trasmessa alle altre nazioni.

天主之性: la natura del SC perfetta, completa, serena. non può essere sondata dagli uomini, né essere paragonata al alcunché. Accoglie le nature di tutte le cose.

天主所授功夫: la via di perfezione personale che il SC ha insegnato agli uomini non c'entra con la vacuità e con i nirvana del Buddha e Laozi. Conduce la mente dell'uomo, tramite sincerità, nel meraviglioso mistero dell'umanità.

È evidente che l'autore considerò il termine *Shangdi* come un'entità di transizione. Questo concetto funge da ponte tra due culture molto distanti, facilitando la comprensione e l'accessibilità del cristianesimo. In particolare, l'autore mira a guidare i lettori appartenenti all'élite intellettuale cinese, partendo da un livello di comprensione storico e culturale di base, verso una più profonda consapevolezza delle questioni religiose e filosofiche. Ricci dedicò una notevole attenzione e fornì analisi significative nel suo impegno di presentare la figura di *Tianzhu* ai cinesi senza riserve. Introdusse concetti innovativi e rivoluzionari, che erano straordinariamente nuovi per la mentalità tradizionale della società cinese. Ora, torniamo alla questione riguardante la preferenza contestuale tra questi due termini, secondo l'interpretazione di Chiricosta «Alla luce di ciò si rende evidente come l'adozione dei termini *Shangdi* e *Tianzhu* – che Ricci utilizzò in egual misura e in maniera interscambiabile – in una prospettiva cristiana che non fosse neutrale, e aprisse ad un'ampia gamma di fraintendimenti.»⁸⁵ Questa visione, sostenuta dalla curatrice, è ampiamente condivisa nel campo degli studi ricciani. Tuttavia, sulla base dell'analisi della presente tesi, si può affermare che Ricci, a seconda dei diversi temi principali dei capitoli, optò razionalmente e intenzionalmente per questi due termini, pertanto non fu direttamente responsabile del boicottaggio dei termini di origine cinese, né dell'opposizione da parte dei francescani e dei domenicani. Questi fenomeni sono piuttosto il risultato di una serie di problemi di natura religiosa, culturale e diplomatica.

La decisione dell'autore del *VSSC* di distinguere chiaramente tra *Tianzhu* e *Shangdi* è evidente e significativa. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, questi termini non sono mai stati usati in modo interscambiabile. Questo perché Ricci mantenne sempre l'integrità del cristianesimo in ogni contesto, osservando la Cina da una prospettiva elevata, quella della civiltà occidentale, riconosciuta e accettata da molti paesi. Egli era consapevole che la Cina era un paese dove i letterati hanno avuto raramente contatti con altre nazioni, perciò non potevano comprendere la lingua e la cultura nei paesi occidentali e conoscevano poco i loro popoli⁸⁶. Ricci non consentì al confucianesimo né alla tradizione cinese di entrare in quei campi riservati esclusivamente al cristianesimo. Ad esempio, nella sua interpretazione del concetto di *Shangdi* Ricci attribuì a questa entità la responsabilità della creazione e del sostegno di tutte le cose, ma non lo associò mai alla creazione di Adamo ed Eva. Non c'era motivo per cui una persona così orgogliosa della propria cultura e religione avrebbe dovuto affidarsi completamente a un termine proveniente da un paese che non ha mai avuto un sistema di teocrazia come in Europa.

In sintesi, *Tianzhu*, essendo il termine più importante del libro, incarna tutte le qualità di una divinità suprema tipica delle religioni monoteistiche. La sua onnipotenza implica un forte senso di esclusività rispetto ad altre religioni e correnti filosofiche. Per quanto riguarda *Shangdi*, a mio modesto parere, rappresenta l'unica soluzione per mediare tra le rigide dottrine del cristianesimo e la mitologia tradizionale cinese. *Shangdi* occupa una posizione intermedia, fungendo da modello di successo nell'inculturazione.

1.4.2 Il carattere *ling* 灵 e il concetto di anima

Dall'analisi delle parole chiave di alta frequenza d'uso nel *VSSC*, emerge un particolare carattere attraverso il quale l'autore sviluppa un repertorio di nozioni che riflettono complessi valori culturali e filosofici. Queste nozioni supportano le argomentazioni di Ricci su vari argomenti

⁸⁵ M. Ricci, *Il Vero Significato del Signore del Cielo* (a cura di A. Chiricosta), cit., p.39.

⁸⁶ M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., p.109.

cruciali. Questo carattere, un morfema monosillabico⁸⁷, possiede un significato fondamentale ed è stato tradotto in italiano dai due curatori come: «natura spirituale» [trad. it. A. Sun e Olmi] e «intelligenza» [trad. it. A. Chiricosta]. Le parole chiave derivate da questo carattere tendono a presentare una forma comune nella lingua cinese, essendo generalmente composte da due caratteri o “morfemi” che si uniscono semanticamente per formare un significato più complesso, ad esempio l’anima (*linghun* 灵魂), l’intelligenza (*lingcai* 灵才), oppure l’intelligenza e la consapevolezza (*lingjue* 灵觉), ecc. Nello stesso tempo, il carattere *ling* 灵 mantiene la sua funzione semantica, in certi contesti, in forma monosillabica, serve a completare il quadro logico dell’autore.

Per quanto riguarda il meccanismo di formazione basato sul carattere *ling* 灵, da una prospettiva della linguistica occidentale, questo approccio può essere definito come un processo di derivazione che evidenzia le parole formate tramite tale carattere. In questo contesto, tale carattere assume il ruolo di affisso, fungendo da portatore di un contenuto semantico specifico⁸⁸. Di conseguenza, il significato delle parole derivate è strettamente legato a quello della radice morfologica. Questo contribuisce a raggruppare tutte le parole derivate in una “famiglia” caratterizzata da un’espressione coerente. La tabella seguente offre una visione completa di queste parole chiave:

Parola	Occorrenza	Traduzione nel VSSC C: trad. it. A. Chiricosta O: trad. it. A. Sun e Olmi	Funzione contestuale nel VSSC
<i>Ling</i> 灵	Cap I, 35 37 39 Cap II, 98 Cap III, 134 150 160 Cap IV, 193 196-198 200 220 Cap V, 264 267-269 274 Cap VI, 399 Cap VII, 506 Cap VIII, 576	natura intellettuale; intelligente; anima; intelletto; intellettuale; spirito; caratteristiche; facoltà; uomini; buono (O) intelligenza; intelligente; anima; intellettuale; anime; intelletti; efficace (C)	sostantivo: termine generale che rappresenta le qualità intellettive e facoltative degli esseri umani. aggettivo: per descrivere una qualità o capacità suprema e assoluta. abbreviazione di «anima umana»
<i>Lingcai</i> 灵才	Cap I, 23 30 Cap II, 75 Cap IV, 192 194	facoltà intellettuale; intelligenza; intelletto; natura intellettuale (O) intelletto; intelligenza; natura intellettuale (C)	Capacità umana di distinguere il giusto dall’errato e il vero dal falso.
<i>Lingxing</i> 灵性	Cap I, 31 38	natura spirituale (O) intelligenza; natura spirituale (C)	La qualità che consente agli esseri umani di agire e soddisfare i propri bisogni in modo consapevole, una capacità di cui gli animali sono privi.
<i>Lingzhe</i> 灵者	Cap I, 31 Cap II, 91 Cap IV, 196	creature dotate di natura spirituale/di intelligenza; essere intellettuale (O) creature intelligenti; cose dotate di intelligenza; categoria intellettuale (C)	Un essere umano dotato dell’intelligenza necessaria per guidare gli animali a compiere azioni che sembrano intellettive. Questo non implica che gli animali possiedano un’intelligenza

⁸⁷ Magda Abbiati, *La lingua cinese*, cit., p. 121.

⁸⁸ Sulla morfologia della parola cinese, *ivi*, p. 123.

			pari a quella umana.
<i>Shenling</i> 神灵	Cap I, 24 58	anima/natura spirituale (O) anima spirituale (C)	Variazione morfologica dell'anima umana caratterizzata da un senso di privilegio e di raffinatezza. La natura divina del Signore del Cielo.
<i>Lingjue</i> 灵觉	Cap II, 91-95 98	intelligenza e consapevolezza (O) intelligenza e coscienza (C)	Due qualità indispensabili che consente ad un essere umano di muoversi e di ragionare.
<i>Jingling</i> 精灵	Cap III, 130	anima (O) (C)	Variazione morfologica dell'anima umana caratterizzata da un senso di privilegio e di raffinatezza.
<i>Linghun</i> 灵魂	Cap I, 42 Cap III, 133 134 137 138 141 143 144 153 163 166 168 Cap IV, 173 183 185 190 204 205 Cap V, 270 273 276 284 310 Cap VII, 421 497 506	anima/e; anima dell'uomo anima intellettuale (O) (C) anima umana; anime degli uomini (C)	L'essenza umana fondamentale che distingue gli esseri umani dagli animali e vegetali.
<i>Lingzhi</i> 灵志	Cap IV, 201	volontà (O) (C)	La capacità degli uomini di prendere decisioni seguendo la propria volontà.
<i>Lingming</i> 灵明	Cap IV, 208	intelligenza (O) (C)	In senso negativo, si riferisce all'arroganza intellettuale di Lucifero, che lo porta a considerarsi pari al Signore del Cielo.
<i>Lingshen</i> 灵神	Cap IV, 221	spirito (O) (C)	Il cuore e la mente degli uomini sono dotati di questa capacità di distinguere ciò che è chiaro da ciò che è confuso
<i>Ganling</i> 感灵	Cap VIII, 566	Spirito (con la S maiuscola) vivificatore (O) prestigio (C)	Qualità suprema appartenente al Signore del Cielo.

Dal punto di vista statistico, a parte la radice morfologica *ling* 灵 che si ritrova in tutto il libro, le parole derivate sono prevalentemente utilizzate nei capitoli I e IV; si notano anche alcune occorrenze nel capitolo II. Il primo capitolo è focalizzato sulla dimostrazione dell'esistenza del Signore del Cielo, che ha creato il mondo e i diecimila esseri, li guida e li sostiene; il secondo capitolo, invece, contesta le false nozioni riguardanti gli spiriti e l'anima umana, confutando in particolare l'errata convinzione, derivata dai testi cinesi, che i diecimila esseri possano essere visti come un'unica entità⁸⁹. Da questo punto, possiamo notare come Ricci abbia strutturato i contenuti in modo decrementale, con ciascun testo che funge da base logica e teorica per il successivo. L'anima umana (*linghun* 灵魂), essendo la più centrale tra tutte le parole derivate, occupa il

⁸⁹ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 14.

capitolo III, il quale esplora il suo stato di eternità e come questo differisca sostanzialmente da quello degli animali e dei vegetali⁹⁰. È inoltre evidente una significativa presenza di questa tematica anche negli altri capitoli.

Oltre all'anima umana (*linghun* 灵魂), altre due nozioni degne di discussione sono la facoltà intellettuale (*lingcai* 灵才) e l'intelligenza e la consapevolezza (*lingjue* 灵觉). Questi due concetti, trattati rispettivamente in relazione all'espressione esterna e alla cognizione interna, mettono in luce la soggettività e l'iniziativa umana. Essi dimostrano la capacità dell'individuo di percepire il mondo in modo indipendente e autonomo e di agire correttamente. La facoltà intellettuale è menzionata ripetutamente nei tre capitoli sopra citati. Al contrario, l'intelligenza e la consapevolezza sono concentrate nel capitolo II, nei sei paragrafi quasi consecutivi (91-95 e 98), sottolineando l'intensità del dialogo tra il letterato cinese e l'autore. Nei primi cinque paragrafi, si alternano domande e risposte, passando rapidamente alla questione successiva. Questo schema prosegue fino ai paragrafi 96-98, nei quali Ricci fornì, senza interruzione, una risposta completa e dettagliata su perché il Principio (*li* 理) del neoconfucianesimo non possiede l'intelligenza e la consapevolezza necessarie per essere il creatore dei diecimila esseri.

Dal punto di vista morfologico, il carattere *ling* 灵 funge sia da prefisso che da suffisso nella formazione delle nuove parole bisillabiche, ovvero composte da soli due caratteri. Nonostante la sua posizione vari, l'analisi della traduzione dei due curatori e dell'interpretazione dell'autore mostra che il genere lessicale di queste parole rimane costantemente sostantivo. In effetti, nel *VSSC*, la morfologia adottata da Ricci, specialmente per le parole di origine non cinese, segue fedelmente le convenzioni della linguistica cinese, che tende a formare sostantivi di significato semplice e generalmente bisillabici, come evidenziato da Abbiati⁹¹: i tre gruppi di parole "polimorfemiche" esaminati nel libro (parole derivate, composte e raddoppiate) sono costituiti da unità bisillabiche. Mentre numerose parole "polimorfemiche" si compongono però di sequenze trisillabiche o quadrisillabiche. Nella maggiore parte dei loro casi, si tratta di aggregazioni di morfemi formate tramite la combinazione dei processi sopra nominati o la ripetuta applicazione di uno di essi. ad esempio, zoologia (*dongwuxue* 动物学) = animale (*dongwu* 动物) + logia (*xue* 学), espressionismo (*biaodazhuyi* 表达主义) = esprimere (*biaoda* 表达) + principio (*zhuyi* 主义). Pertanto, la posizione morfologica del carattere *ling* 灵 rimane sempre al centro della formazione delle parole.

Di conseguenza, questa uniformità formale si riflette anche a livello semantico. Nell'interpretazione del valore intrinseco delle nozioni ricciane, i due curatori hanno tradotto il carattere *ling* 灵, indipendentemente dal suo genere lessicale originale, come un aggettivo: intellettuale, vivificatore, spirituale, intelligente, efficace, combinandolo con un altro morfema sostantivo di significato comune come anima (*hun* 魂), facoltà (*cai* 才) e natura (*xing* 性). Questa modalità di traduzione permette di elevare al massimo i concetti tradizionali, già noti, portandoli a un nuovo livello di comprensione. In questo modo, i termini possono adattarsi meglio al contesto in cui sono utilizzati nel *VSSC*. Questo è anche l'obiettivo principale di Ricci: basarsi sul cinese classico per la ristrutturazione delle parole e l'introduzione di neologismi⁹². Nel capitolo che

⁹⁰ *Ibidem*.

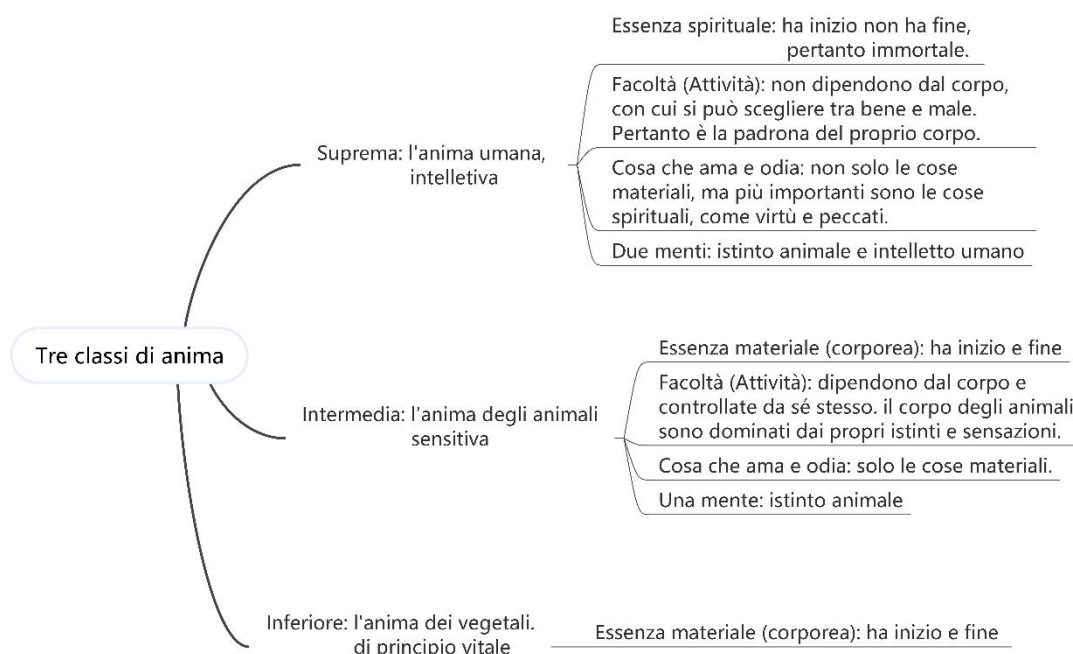
⁹¹ Magda Abbiati, *La lingua cinese*, cit., pp. 123-124.

⁹² Ad esempio nella tabella si riscontrano anche alcune parole derivate che Ricci utilizza soltanto in uno paragrafo: volontà (*lingzhi* 灵志), intelligenza (*lingming* 灵明), spirito (*lingshen* 灵神) e spirito vivificatore (*ganling* 感灵).

seguirà si approfondirà il legame del carattere *ling* 灵 con la cultura e filosofia tradizionale cinese nella prospettiva del gesuita.

Tra tutte parole derivate della tabella e le nozioni principali presentate nel libro di Ricci, l'anima, o più specificamente l'anima umana (*linghun* 灵魂), è quella che maggiormente cattura l'interesse sia dell'autore che dei lettori e degli studiosi. Il capitolo III, intitolato proprio con questa parola, discute la sua immortalità e la differenza radicale rispetto all'anima degli animali. Nei capitoli successivi, l'anima umana è frequentemente menzionata, fungendo da testimonianza che Ricci utilizzò per discutere temi importanti. Infine, il successore di Ricci, padre Niccolò Longobardo, ha specificatamente condotto una confutazione contro il principio della Via (*tao* 道), confrontandolo con quello dell'anima umana, realizzando un trattato intitolato *Discorso dell'anima e del tao* (*Linghun Daoti Shuo* 灵魂道体说)⁹³. Questo libro, che serve come riferimento per l'analisi dell'interpretazione ricciana dell'anima umana, offre anche un altro punto di vista interessante e utile per la ricerca in questo ambito.

Raccogliendo e analizzando i contenuti nel *VSSC* relativi all'anima umana, si osservano tre aspetti cruciali:



Esaminando le descrizioni dell'anima umana, si nota subito come Ricci abbia chiarito l'essenza dell'anima umana in modo diretto e stimolante per i lettori. Egli affermò che, «gli spiriti (fantasmi) in cielo e terra e le anime degli uomini hanno un inizio, ma non una fine» (paragrafo 42) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. Fin dall'inizio del libro, questa breve affermazione permette di identificare due aspetti significativi dell'anima umana: il primo è che essa, insieme agli spiriti, appartiene alla

⁹³ Niccolò Longobardo, nato nel 1556 e morto nel 1654, giunse in Cina nel 1597 all'età di 42 anni, rispondendo alla chiamata del Visitatore Alessandro Valignano. Dopo la morte di Matteo Ricci, gli fu affidata la direzione della missione della Compagnia di Gesù. Il trattato in questione, di cui la datazione rimane incerta e la sua versione qui analizzata risale al 1918, la data indicata nella prefazione. Quest'opera, di carattere catechistico, presenta un punto di vista insolito e particolare, rivelando come il P. Longobardo fosse considerato all'interno della Compagnia di Gesù un padre decisamente diverso dagli altri. Si veda Li Tiangang, *Discorso dell'essenza della religione cinese di Niccolò Longobardo e la sua influenza* (龙华民对中国宗教本质的论述及其影响), Academic Monthly, maggio, 2017, Vol. 49, pp. 165-183.

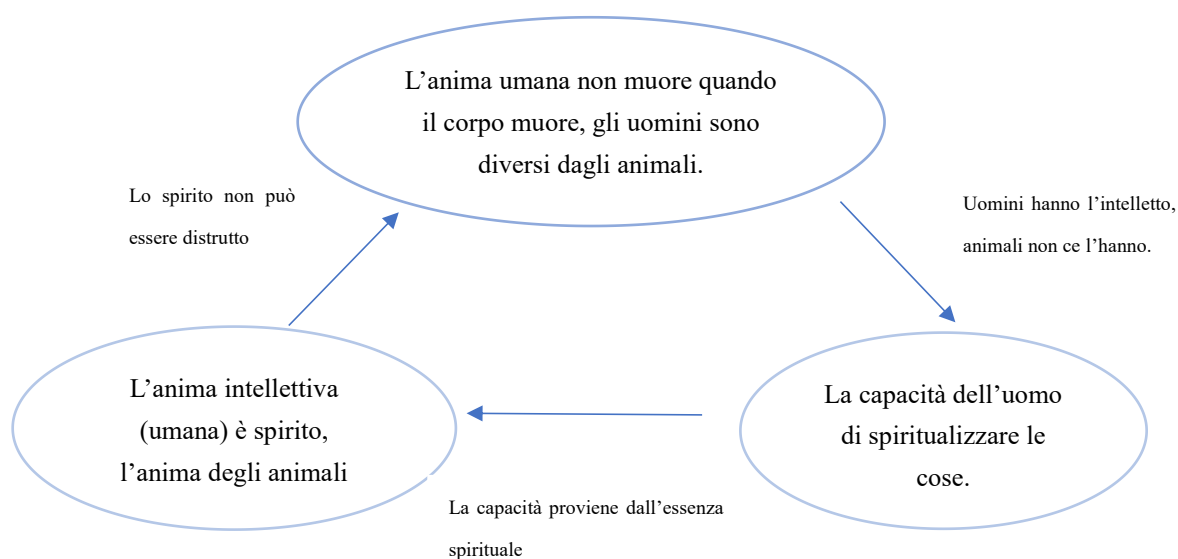
categoria degli esseri che 《hanno un inizio ma non una fine 》 (*youshiwuzhongzhe* 有始无终者)⁹⁴, gettando le basi per l'affermazione successiva che 《l'anima dell'uomo [...] appartiene alla sfera spirituale (*shenzheye* 神者也)》 (paragrafo 141) [trad. it. A. Sun e Olmi]⁹⁵. Il secondo aspetto è che 《senza fine》 indica, in effetti, l'immortalità. Queste due condizioni, espresse implicitamente nel primo capitolo, evidenziano come l'autore ponga con calma e strategia le basi per le sue future argomentazioni.

Questo progressivo approccio argomentativo si riflette anche nella struttura contestuale del capitolo III, che può essere diviso in tre parti. La prima, paragrafi 117-137, offre una presentazione generale dell'anima, come riassunta nella mappa concettuale sopra citata. La seconda, paragrafi 138-150, si concentra sullo spiegare perché l'anima umana sia considerata spirituale. La terza, paragrafi 151-169, mira a dimostrare con quattro argomentazioni che l'anima umana è immortale. Attraverso questi paragrafi selezionati, emerge chiaramente come le tre parti siano strettamente interconnesse nella loro struttura:

《Malgrado il corpo muoia e la materia decomponga, l'anima dell'uomo conserva la proprie facoltà. Per questo motivo, l'uomo differisce dai vegetali e dagli animali》 (paragrafo 134) [trad. it. A. Sun e Olmi]

《La causa della distruzione è l'opposizione reciproca. [...] l'anima intellettiva è spirito, non ha nessuno rapporto con i quattro elementi (fuoco, aria, acqua, terra); come potrebbe essere distrutta?》 (paragrafo 138) [trad. it. A. Sun e Olmi]

L'anima dell'uomo è spirito perché 《se l'uomo non fosse lui stesso spirito, non sarebbe in grado di spiritualizzare le cose che accoglie》, ad esempio, la mente umana, così piccola ma spirituale, può contenere le mura di una città molto più ampie. (paragrafo 145) [trad. it. A. Chiricosta]



Questi tre segmenti rappresentano rispettivamente i temi centrali delle tre principali sezioni del capitolo. Grazie a un'abile connessione operata dall'autore, i contenuti trascendono l'ordine strutturale del testo, formando un perfetto ciclo chiuso in cui ogni parte fornisce sia la base teorica che la conclusione logica per l'altra.

Nel suo consueto stile di scrittura, Ricci, prima di procedere con quest'analisi logica meticolosa, affronta la cultura tradizionale cinese, in modo equilibrato, né sottomesso né arrogante,

⁹⁴ M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., p. 125.

⁹⁵ *ivi*, p. 191.

preparando così il terreno per le tesi che svilupperà successivamente. Per illustrare, egli citò due *chengyu*⁹⁶: «i doti faticano con la mente, gli incolti faticano usando la forza fisica» e «la maggior parte delle medicine usate nelle terapie sono amare al gusto» (paragrafo 119) [trad. it. A. Sun e Olmi]; in particolare, dette una “lezione” al letterato cinese con il pensiero confuciano: «Lei, mio caro amico, è un allievo di Confucio, quindi farò un esempio confuciano» (paragrafo 127) [trad. it. A. Sun e Olmi]; egli implicò che il Signore del Cielo sia l’unica religione ortodossia, criticando il fatto che «coloro che credono in Śākyamuni, i seguaci di Laozi e gli adepti di Confucio, hanno diviso le opinioni dell’uomo in tre scuole di pensiero» (paragrafo 123) [trad. it. A. Chiricosta].

In confronto con il trattato *Discorso dell’anima e del tao* (*Linghun Daoti Shuo* 灵魂道体说) di Niccolò Longobardo, questo stile di scrittura, che combina tecniche retoriche e persuasive con analisi logica, è completamente scomparso. Il gesuita siciliano espone in modo diretto e incisivo alcuni aspetti legati alla fedeltà religiosa e la filosofia della cultura cinese. Ad esempio, è facile persuadere i cinesi ad adorare il Signore del Cielo, è difficile convincerli di abbandonare tutti i loro idoli e la memoria dei loro santi, quella trasmessa loro dagli antenati⁹⁷. Inoltre, come affermato precedentemente, Ricci era favorevole alla salvezza dei Santi cinesi per provare l’esistenza del Paradiso: Confucio era un saggio, degno di essere salvato, e il re Wen era già in cielo, i missionari successivamente arrivati, come Longobardo, forse perché erano più sicuri di sé, provarono di minor tolleranza. Prevalse la soluzione intermedia tra il Paradiso e l’Inferno, ossia i santi della tradizione confuciana si trovavano nei limbi dei patriarchi⁹⁸.

Di conseguenza, nel trattato di Longobardo, un’espressione, diretta e incisiva senza preamboli, di opinioni personali e insegnamenti occidentali ha sostituito lo stile narrativo fluido e progressivo di Ricci. Longobardo delineò chiaramente tre parti nel suo trattato: la spiegazione dell’anima (*linghun iie* 灵魂解), la discussione delle somiglianze e differenze tra l’anima e il tao (*lun erzhe suotong, lun erzhe suoyi* 论二者所同, 论二者所异性), la discussione sull’immagine dell’anima (*lun linghun xiangxiao* 论灵魂象肖). Questa struttura presenta similitudine con la tripartizione usata da Ricci nella sua discussione dell’anima. Tuttavia, il suo successore adottò un tono da predicatore, impegnandosi a sviluppare idee e pensieri con un ritmo intensivo. Questo stile narrativo è caratterizzato da una ripetizione monotona della stessa struttura frasale utilizzata per spiegare un determinato termine. Ad esempio, nella prima sezione, tutte le frasi iniziano con la stessa coordinazione: «il cosiddetto (nome del termine) ... significa...» (*suowei ...zhehe* 所谓...者何). Tale formula viene ripetuta ben ventuno volte, indicando che Longobardo aveva ventuno termini da chiarire in questa sezione.

⁹⁶ Il *chengyu* è una sorta di aforisma, quasi sempre di quattro caratteri, che sintetizza l’intero contesto letterario da cui è tratto e che, come uno slogan sapientemente enunciato, evoca immediatamente il messaggio o i messaggi originari, riproponendoli come attuali. Queste brevi frasi hanno un significato figurato e spesso sono radicate nella storia, nella letteratura o nella filosofia cinese. Si veda Giorgio Trentin, *Dipingere draghi: Antologia di chengyu*, ISIAO, Roma 2011, p. 8. Il primo *chengyu* è *Junzi Laoxin, Xiaoren Laoli* (君子劳心, 小人劳力), deriva dalla *Cronaca di Zuo* (*Zuozhuan* 左传), libro *Signore Xiang Nove anni* (*Xiangong Jiunian* 襄公九年), Mencio sviluppò questo concetto e scrisse: «coloro che faticano con la mente governano gli altri, coloro che faticano con le braccia sono governati dagli altri», si veda Fausto Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, Utet, Torino 2003, p. 329. Il secondo *chengyu* è *Liangyao Kukou* (良药苦口), deriva dalle *Parole della famiglia di Confucio* (*Kongzi Jiayu* 孔子家语), libro VI, il testo originale è: «medicine amare al gusto guarisce la malattia, parole sincere opposte agli orecchi correggono i comportamenti» (*Liangyao Kukou Liyubing, Zhongyan Nier Liyuxing* 良药苦口利于病, 忠言逆耳利于行).

⁹⁷ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 85.

⁹⁸ *ivi*, pp. 191-194.

Nella seconda parte, l'autore presentò quattro somiglianze e dieci differenze tra l'anima e il tao; in seguito, descrisse dodici immagini dell'anima. Nei due segmenti in cui il dibattito sull'anima e il tao raggiunge il suo apice, le argomentazioni sono presentate in forma simile a clausole legali numerate e dettagliate. Questo abbandona lo stile letterario della letteratura cinese classica, tipicamente dialogico, e si distacca anche dallo stile catechistico, che enfatizza la memorizzazione dei contenuti essenziali della dottrina cristiana attraverso domande e risposte⁹⁹. La pubblicazione di questo trattato, dallo stile letterario così distintivo, rivela che, sebbene fosse stato designato da Ricci come suo successore, all'epoca Longobardo rappresentava sicuramente un'eccezione tra i missionari gesuiti in Cina¹⁰⁰.

Allo stesso tempo, la perseveranza di Longobardo nel mantenere intatta la dottrina del Signore del Cielo e nel preservare le forme espressive del pensiero occidentale emerge subito dopo la prefazione dell'autore, come illustrato nelle figurazioni seguenti:

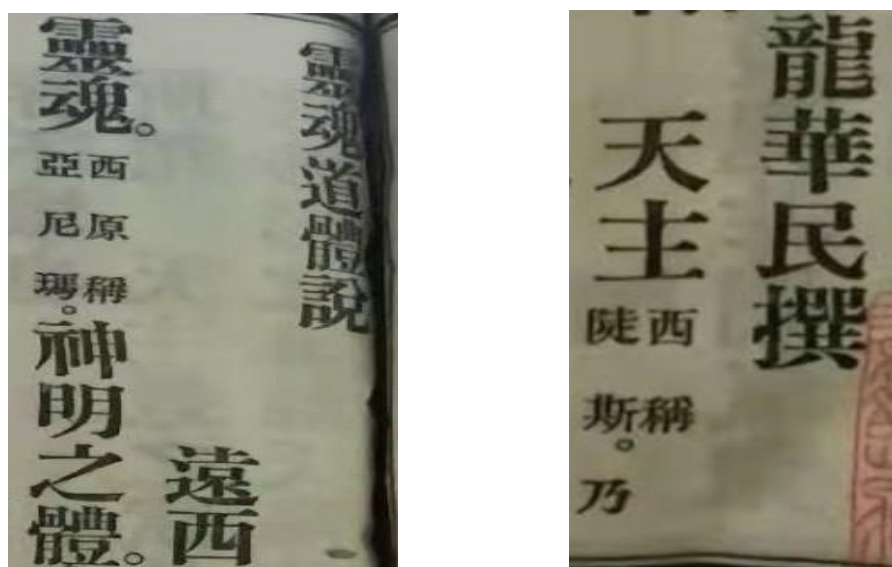


Fig 1 *Linghun Daoti Shuo* (靈魂道體說) di Niccolò Longobardo, conservato nella Biblioteca Nazionale della Cina, sala di consultazione dei testi antichi, No. 137529.

Grazie alla stampa verticale dei libri cinesi classici, l'autore riuscì ad affiancare strettamente i termini occidentali: anima e Deus alle rispettive 《 trascrizioni fonetiche originali 》, cioè *xiyuancheng* (西原稱), poste proprio accanto a questi (*yanima* 亞尼瑪 = anima, *Tusi* 徒斯 = Deus), indicando così ai lettori cinesi il modo corretto di memorizzare e pronunciare i concetti relativi al Signore del Cielo

In sintesi, esaminando la descrizione e l'analisi del concetto di anima presentate da Ricci nel *VSSC*, e considerando come il suo confratello e successore nella missione in Cina, Longobardo, abbia elaborato questo concetto nel suo trattato, si offre ai lettori una base teorica e cognitiva più solida per un'analisi approfondita del contesto storico di questo concetto nel capitolo successivo.

⁹⁹ G. Criveller, Prefazione al *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., p. 16.

¹⁰⁰ Li Tiangang, *Discorso di Niccolò Longobardo dell'essenza della religione cinese e la sua influenza* (龍華民对中国宗教本质的论述及其影响), cit., p. 168.

1.4.3 Il carattere *de* 德 e il concetto di virtù

«Sia nei tempi antichi, sia in quelli moderni, molti hanno parlato a proposito della natura e della virtù» (paragrafo 439) [*trad. it. A. Sun e Olmi*], la ricerca della virtù e il disprezzo per il malvagio sono consensi ampiamente riconosciuti sia dal pubblico generale che dai vari saggi e sapienti. Pertanto, le discussioni sviluppate nel *VSSC* relative a questo carattere, generalmente tradotto dai due curatori italiani come la virtù, in cui il gesuita faceste uso di varie espressioni lessicali correlate ad esso, incluse addirittura anche quelle del buddismo, dimostrano senza eccezione il riconoscimento positivo del suo valore culturale, filosofico e religioso. Inoltre, il carattere *de* 德 e i concetti ad esso correlati presentano un'occorrenza di utilizzo molto elevata nel *VSSC*, coprendo tutti e otto i capitoli, una presenza che supera persino quella del concetto *Shangdi* che è completamente assente nel capitolo I e poco menzionato nel capitolo III e V¹⁰¹. Questo evidenzia quanto Ricci fosse abile nell'usare questa serie di termine dal significato positivo per svolgere varie argomentazioni e analisi. Nella tabella seguente si illustra il corpus dettagliato della distribuzione di essa nei diversi contesti:

Parola	Occorrenza	Traduzione nel <i>VSSC</i> C: <i>trad. it. A. Chiricosta</i> O: <i>trad. it. A. Sun e Olmi</i>	Funzione contestuale nel <i>VSSC</i>
<i>De</i> 德	Cap I, 49 Cap II, 76, Cap III, 143 166 Cap IV, 191 212 214 226 Cap V, 305 306 313 Cap VI, 324 328 330 331 332qinshouzhide 341 343 344 352 367 372 384 399 Cap VII, 432-439 452 464 466 467 469 483 500 501 Cap VIII, 526 528 529 533 549 565	Virtù (O) (C) Giusto (C) Condotta morale (C) Condotta virtuosa (O) (C) I virtuosi (O) (C) Essere virtuoso (C) Le persone virtuose (O)	sostantivo
<i>Chengde</i> 成德	Cap I, 16 Cap VI, 368 372 Cap VII, 436 487 Cap VIII, 526	Virtù (C) Riuscire nella virtù (O) Di grande/perfetta virtù (O) Hanno raggiunto un alto livello di successo nella perfezione della virtù (C) Hanno raggiunto la perfezione nella propria condotta morale (C) Essere considerato virtuoso (O) In grado di essere virtuoso (C) La cui virtù è stata condotta alla perfezione (C) Perfezionamento della virtù (O) Perfezionare la virtù (C)	Sintagma verbale con complemento oggetto
<i>Wude</i> 无德	Cap I, 16 Cap V, 288	Senza virtù (O) Privo di virtù (C)	preposizione o aggettivo

¹⁰¹ *supra*, p. 24.

	Cap VI, 329 331 Cap VII, 433 437	Difettare di virtù (O) (C) Non avere/comprendere virtù (O)/(C)	
<i>Dexing</i> 德性	Cap I, 49	Le virtù e le nature (O) Le nature, le perfezioni (C)	sostantivo
<i>Dezhixing</i> 德之性	Cap VII, 468	Natura con cui possiamo praticare la virtù Natura umana che è fatta per virtù (C) con cui	sostantivo
<i>Zhide</i> 至德	Cap I, 49 Cap IV, 210 Cap VII, 485	Le più alte virtù (C) Suprema/sublime virtù (C) La pienezza delle eccelse virtù (O) Grande/perfetta virtù (O)	sostantivo
<i>Daode</i> 道德	Cap I, 58 Cap V, 310 Cap VII, 464 Cap VIII, 540 573	Virtù (O) Moralità (C) Moralità superiore (C) Azioni morali (C) Virtù della Via (O)	sostantivo
<i>Fude</i> 福德	Cap I, 62	La felicità e la virtù (O) (C)	sostantivo
<i>Wuchang</i> <i>zhide</i> 五常之德	Cap II, 76	La moralità delle cinque virtù (O) La moralità implicite nelle Cinque virtù (C)	sostantivo
<i>Jingde</i> 精德	Cap II, 97	Perfetta virtù (O) (C)	sostantivo
<i>Dexing</i> 德行	Cap III, 128 Cap V, 261 310yule Cap VI, 330 333 Cap VII, 432 480	Livello della moralità (O) Livello del comportamento (C) Virtù/virtuoso(O) condotta morale/virtuosa (C)	sostantivo
<i>Deneng</i> 德能	Cap IV, 210	La virtù e l'abilità umana (O) (C)	sostantivo
<i>Rende</i> 人德	Cap IV, 212 220	Le nostre virtù/la virtù dell'uomo (O) (C)	sostantivo
<i>Juede</i> 厥德	Cap V, 306 Cap VII, 483	Virtù (C) (O)	sostantivo
<i>Jide</i> 积德	Cap IV, 213 Cap VII, 435	Coltivare/accrescere la virtù (O) Accumulare la virtù (C)	Sintagma verbale con complemento oggetto
<i>Renzhide</i> 仁之德	Cap VII, 468	Virtù della benevolenza (O) Virtù dell'umanità (C)	sostantivo
<i>Xiude</i> 修德	Cap V, 259 Cap VI, 330 341 374 376 Cap VII, 421 Cap VIII, 529 539	Perfezionare la virtù (O) (C) Praticare la virtù(O) Pratica/perfezionamento della virtù(O) Coltivazione morale (C) Virtuoso (O) Che perseguono la virtù (C)	Sintagma verbale con complemento oggetto
<i>Ende</i> 恩德	Cap VI, 366 Cap VII, 485	Grazia/grandi favori (C) Lode/grazie e doni (O)	sostantivo
<i>Chengde</i> 诚德	Cap VI, 376	Virtù sinceramente praticata (O) (C)	sostantivo
<i>Changde</i> 偿德	Cap VI, 376	Ricompensare per la virtù (O) (C)	Sintagma verbale con complemento oggetto
<i>Huande</i> 还德	Cap VI, 384	Comprare (il valore) / (la perdita) della virtù (O)/(C)	Sintagma verbale con complemento

			oggetto
<i>Deye</i> 德业	Cap VII, 441	Pratica della virtù (O) Coltivare la virtù (C)	Sostantivo / Sintagma verbale con complemento oggetto
<i>Yizhide</i> 义之德	Cap VII, 451	Rettitudine (O) (C)	sostantivo
<i>Mingde</i> 明德	Cap VII, 458 487	Virtù luminose (O) Illustre virtù (C) (O)	sostantivo
<i>Xingde</i> 行德	Cap VII, 459	Pratica della virtù (O) (C)	Sintagma verbale con complemento oggetto
<i>Yande</i> 言德	Cap VII, 459	Parlare di virtù (O) (C)	Sintagma verbale con complemento oggetto
<i>Qiande</i> 谦德	Cap VII, 464	Umiltà (O) la virtù della modestia (C)	sostantivo
<i>Neide</i> 内德	Cap VII, 484	Virtù interiore (O) (C)	sostantivo
<i>Gongde</i> 功德	Cap VII, 476 Cap VIII, 586 596	Opere meritorie (O) (C) Lavoro meritorio (C) Bontà/merito (O) Contributo che ciò porterà al benessere genera (C)	Sostantivo
<i>Quande</i> 全德	Cap VIII, 523	(uomini) virtuosi (O) (C)	sostantivo
<i>Junde</i> 峻德	Cap VIII, 556	Virtù (O) (C)	sostantivo
<i>Juede</i> 绝德	Cap VIII, 585	Virtù eroica (O) Virtù sbalorditive (C)	sostantivo

Attraverso i dati presentati nella tabella, è possibile acquisire, in modo diretto e chiaro, una comprensione esauriente su dove e in quali contesti Ricci abbia utilizzato questo concetto monosillabico e altri termini correlati. L'impressione che si può facilmente ricevere è che, rispetto alle tabelle relative al carattere *ling* e ai termini *Shangdi* e *Tianzhu*, questa dimostra alcune caratteristiche distintive:

1. L'uso dei concetti legati alla virtù (*de* 德) è costante nel libro e concentrato nella seconda metà, precisamente nei capitoli V-VIII.

Innanzitutto, dal punto di vista dell'occorrenza lessicale, i termini legati alla virtù (*de* 德) occupano una posizione superiore rispetto ai termini legati all'intelletto (*ling* 灵), che rappresentano anch'essi una serie di qualità prestigiose riservate agli esseri umani. Oltre alla loro numerosa presenza in otto capitoli, come chiaramente indicato dalla tabella, è interessante notare che Ricci scelse di inserire i termini correlati alla virtù (*de* 德), indipendentemente dalla loro forma morfologica e contesto, nelle posizioni cruciali del libro¹⁰². Ciò include il paragrafo che inizia il Capitolo I (paragrafo 16) e quello che conclude il Capitolo VIII, cioè l'ultimo paragrafo del libro (paragrafo 596), entrambi espressi attraverso la voce del letterato cinese. Questo suggerisce una coerenza contestuale tra l'inizio e la conclusione del libro, simboleggiando in particolare il percorso di conversione del letterato cinese, che inizialmente era prudente e pieno di

¹⁰² Ad esempio, il paragrafo 2 del capitolo V, il paragrafo 4 del capitolo VI, il paragrafo 1 del capitolo VII, il paragrafo 3 del capitolo VIII,

sospetti e alla fine si trasformò in un fedele seguace del Signore del Cielo. Pertanto, l'uso dei concetti legati alla virtù (*de* 德) in questi paragrafi importanti che segnano momenti significativi nell'andamento dei contenuti, dimostra il valore argomentativo elevato che Ricci intendeva enfatizzare esplicitamente.

2. Anche se i termini sono numerosi e morfologicamente vari, i loro significati tendono a essere simili, con alcuni che risultano sinonimi nelle traduzioni italiane.

Dal punto di vista morfologico, la struttura della maggior parte delle parole è costituita da combinazioni di aggettivi più sostantivi e verbi più sostantivi. Sebbene il componente nominale sia sempre formato dallo stesso carattere cinese *de* 德, che non varia né nella forma né nel significato, è nelle parti formate da verbi e aggettivi, che hanno un impatto significativo sul significato complessivo, che osserviamo una notevole varietà di caratteri cinesi differenti. Al contrario, nella traduzione italiana, questi diversi aggettivi e verbi cinesi tendono ad essere interpretati come lo stesso concetto o uno simile. Ad esempio, tra i verbi frequentemente utilizzati troviamo: praticare, perfezionare e coltivare, talvolta presentati anche nelle loro forme nominali. Le parole cinesi corrispondenti includono vari caratteri come *xing* 行, *ye* 业, *xiu* 修, *ji* 积, *cheng* 成, ecc. Gli aggettivi più adottati sono: perfetto, illustre, superiore, grande, supremo. In alcuni casi, gli aggettivi sono stati omessi; per esempio, *junde* 峻德 è stato tradotto semplicemente come virtù da entrambi i curatori.

Tuttavia, dopo un'analisi più approfondita dei temi e dei contenuti dei paragrafi in questione, si rivela che, nonostante le varie forme dei termini correlati alla virtù (*de* 德) presenti in diverse parti del libro, i significati e le connotazioni di questi termini non differiscono molto tra loro. Questo è dovuto principalmente al valore intrinsecamente positivo del nucleo lessicale, cioè la virtù, sia nella cultura tradizionale cinese che in quella occidentale, che in un certo senso ha limitato i contesti di utilizzo di questi concetti correlati. Allo stesso tempo, per preservare lo stile letterario dei testi classici cinesi, Ricci arricchì il suo vocabolario con più "morfemi" dotati di una maggiore estetica letteraria, come al solito, alcuni dei quali sono tratti dai testi classici cinesi. Il capitolo successivo esplorerà ulteriormente questo argomento.

3. I termini utilizzati dall'autore come attributo unico del Signore del Cielo sono vari di forma e spesso composti di aggettivi di connotazione particolare, suggerendo un loro uso per enfatizzare una qualità esclusiva.

Rispetto alla ricchezza e varietà del lessico, il ruolo di questi concetti nel *VSSC* appare relativamente più chiaro e semplice, sia che fungano da verbi con complemento oggetto diretto, sia che siano usati come semplici sostantivi. L'analisi dei soggetti associati a questi concetti rivela una differenza significativa rispetto al concetto dell'intelletto (*ling* 灵), il cui soggetto può estendersi a un utensile, una pianta, o addirittura a diecimila esseri. Al contrario, i termini legati alla virtù (*de* 德) sono associati esclusivamente a soggetti umani e al Signore del Cielo. Di conseguenza, sorge una domanda: qual è la chiave per classificare rapidamente e con precisione questi concetti in base ai vari soggetti?

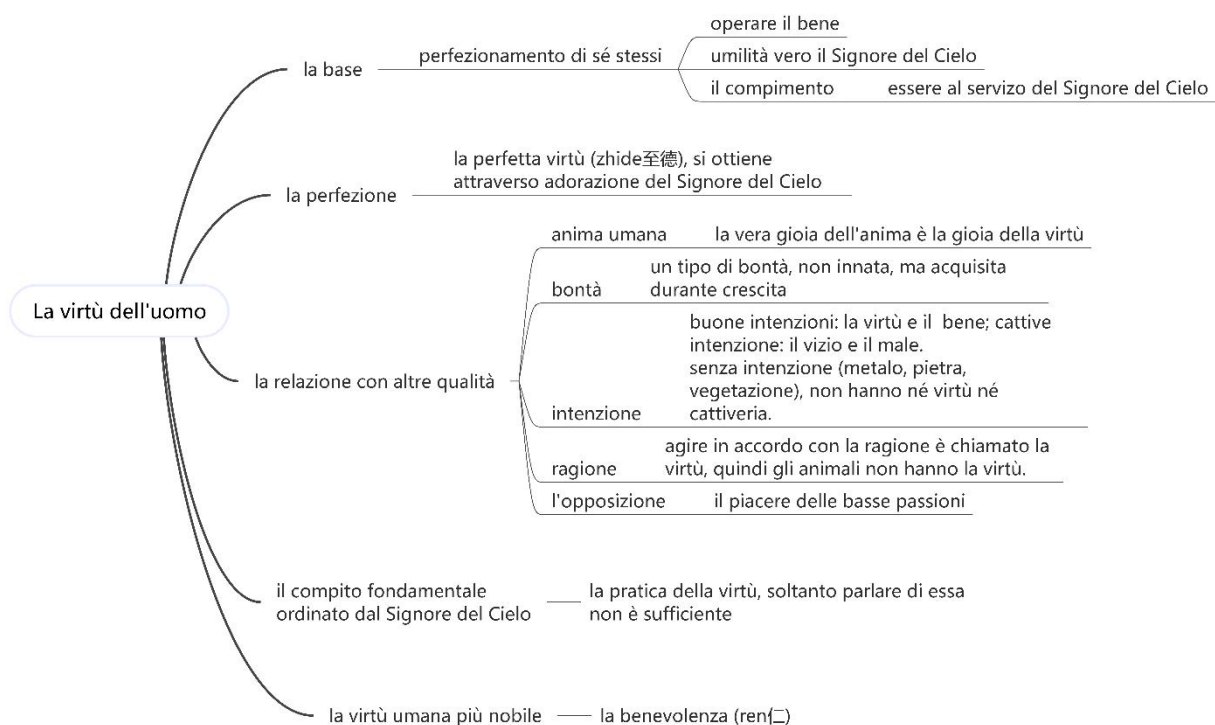
In primo luogo, si devono escludere tutti i termini di struttura verbale con complemento oggetto che indicano un processo di coltivazione, perfezionamento e pratica della virtù, dato che il Signore del Cielo non ne ha bisogno essendo già la fonte di tutte le qualità prestigiose. Per quanto riguarda i termini sostantivi, i cui soggetti sono meno riconoscibili attraverso l'osservazione della forma lessicale, però si può anche trovare una soluzione efficace. Per sottolineare la posizione supremamente assoluta del Signore del Cielo, che «nessuno può porsi sopra di Lui» (paragrafo 4)

[trad. it. A. Sun e Olmi], l'autore tendeva a riservare questo senso di superiorità ai termini aggiungendo aggettivi con connotazioni e sfumature che riflettono tale particolarità, elaborando i termini che coinvolgono sia il creatore del mondo che gli esseri da lui creati. Ad esempio, gli ultimi quattro termini elencati nella tabella, nei loro contesti, si riferiscono tutti esclusivamente al Signore del Cielo. Osservando i componenti aggettivali di questi termini, troviamo espressioni come merito (*gong* 功), integrità (*quan* 全), alto e ripido (*jun* 峻), assoluto (*jue* 绝); oltre a questi, si trovano anche perfetto (*jing* 精) e grazia e lode (*en* 恩). In particolare quest'ultimo, che nelle traduzioni italiane dei vari curatori assume un significato religioso, riflette al meglio la verità che il Signore del Cielo, l'unico dio onnipotente, conferisce agli esseri umani grazia, doni e varie virtù. La stessa connotazione religiosa emerge anche in una coppia di termini verbali con complemento oggetto della virtù: «ricompensare la virtù» (*changde* 常德) e «ricomprare (il valore della) virtù» (*huande* 还德). Questi due concetti simboleggiano il destino finale di ogni essere umano: dopo la morte, ciascuno verrà ricompensato dal Signore del Cielo in base alla sua virtù e ai misfatti commessi durante la vita terrena. Questo rappresenta un processo inevitabile per qualunque persona, inclusi anche i letterati confuciani che valorizzavano la purezza della volontà nel perfezionamento personale. Pertanto Ricci affermò che «sebbene gli uomini che perseguono la virtù possano non ambire ad alcun premio, potrebbe qualcuno così degno di onore come il Sovrano dall'Alto trattenersi dal ricompensare totalmente una tale virtù?» (paragrafo 376) [trad. it. A. Chiricosta]. Naturalmente, egli specificò che la ricompensa più preziosa che un uomo di virtù possa ricevere dalle mani del Signore del Cielo è il Paradiso, affermando «se non si offrisse loro il Paradiso come ricompensa, le persone virtuose non verrebbero mai adeguatamente premiate» (paragrafo 384) [trad. it. A. Sun e Olmi].

Tuttavia, è necessario prendere in considerazione un esempio di eccezione, ovvero la suprema virtù (*zhide* 至德). Quando Ricci si trovava di fronte a un'interrogazione da parte del letterato cinese, il quale affermò: «La virtù del Sovrano dall'Alto è indubbiamente profonda, ma anche noi uomini possediamo una suprema virtù (*zhide* 至德)» (paragrafo 210) [trad. it. A. Chiricosta]. Si nota che Ricci consentì al letterato cinese l'uso dell'aggettivo *zhi*, che significa: il più elevato e estremo, per descrivere il Sovrano dall'Alto, ovvero il Signore del Cielo. Questo aggettivo, che possiede un valore particolarmente elevato, è normalmente riservato da Ricci alle qualità del Signore del Cielo. Pertanto, successivamente Ricci criticò la concezione del letterato cinese, affermando che considerare la suprema virtù come una qualità condivisa sia dagli esseri umani che dal Signore del Cielo non è appropriato per esaltare la dignità degli esseri umani paragonandoli al livello del Signore del Cielo. Al contrario, è un modo di «sminuire l'uomo e far sì che egli (la virtù) perda. La superbia è nemica di tutte le virtù» (paragrafo 212) [trad. it. A. Sun e Olmi]. Di conseguenza, nelle pagine successive, Ricci introdusse il termine della virtù della modestia (*qiande* 谦德) nel paragrafo 464, per incoraggiare il letterato a mantenere l'umiltà di fronte a una potenza superiore, affermando che «chi riconosce i propri peccati vede già l'inizio della bontà; si incammina più facilmente sul cammino della virtù» (paragrafo 464) [trad. it. A. Sun e Olmi]. L'ultima volta che Ricci menzionò la perfetta o suprema virtù (*zhide* 至德) si riscontra nel paragrafo 485 dove egli spiegò che le parole contenute nelle scritture canoniche del Signore del Cielo riguardano null'altro che «[...] si chiedi il sostegno della grazia, in modo che si possano superare le avversità e i pericoli, evitare gli errori e progredire in direzione della sublime virtù (*zhide* 至德), quando si recita, bisogna rafforzare la propria fede in tutte queste dottrine [...] il Signore del Cielo ha usato i riti e le cerimonie come mezzo per istruire (gli uomini) così, sia

uomini che donne devono recitare le scritture e prestare quotidianamente culto » ¹⁰³[trad. it. A. Chiricosta]. Infine, sebbene questo termine analizzato *zhide* 至德 possa sembrare esclusivamente riservato all'unico creatore del mondo, come gli altri termini precedentemente esaminati, Ricci decise di “umanizzarlo”. Attraverso questa forma di dialogo domanda - risposta, lo rese una virtù di eccellenza, accessibile agli esseri umani. Nonostante non sia elevata al punto di essere inaccessibile e riservata esclusivamente al Signore del Cielo, resta ancora la virtù di eccellenza che gli esseri umani possono aspirare ad acquisire attraverso in particolare la recitazione delle parole e il rafforzamento della fede delle dottrine del Signore del Cielo, mirando infine a raggiungere la virtù suprema (*zhide* 至德).

A questo punto, abbiamo esaminato le principali idee dell'autore sulla virtù del Signore del Cielo nel *VSSC*, le quali, rispetto alle sue discussioni sulla virtù degli esseri umani, risultano essere relativamente meno complesse e più facili da delineare. Ora, è necessario esplorare le caratteristiche evidenti che delineò il gesuita riguardo alla virtù umana.



In sintesi, dall'analisi del contenuto presentato nella mappa mentale e dalle discussioni precedenti, emergono alcune considerazioni sull'utilizzo del concetto di virtù (*de* 德) da parte di Ricci, sia in riferimento alla virtù del Signore del Cielo che a quella dell'uomo. A differenza di altri argomenti, come i diversi tipi di anima, la definizione di *Shangdi*, o l'essenza dei fantasmi e degli spiriti, Ricci non approfondì il tema della virtù con un'analisi logica dettagliata. Questo concetto, che non riceve una definizione esplicita da parte del gesuita nel *VSSC*, viene inserito nei suoi discorsi nei

¹⁰³ Secondo l'interpretazione normativa di Tommaso d'Aquino, celebrare cerimonie in onore di un soggetto diverso da Dio equivale a idolatria, ossia a superstizione, considerata una colpa molto grave. Per questo motivo, Ricci cercò di preservare le cerimonie tradizionali cinesi, in particolare quelle in onore agli antenati, escludendone gli elementi idolatrici e superstiziosi, egli incoraggiò i cristiani cinesi, invece di praticare culti agli antenati, a compiere l'elemosina ai poveri. Si veda E. Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) e London 2009, p. 268. Questo approccio di Ricci rappresenta proprio una strategia per legare Dio ai culti cinesi, rendendoli “quotidiani” come dimostrato nel suo enunciato del *VSSC*.

momenti opportuni, funzionando come un “utensile” per fornire supporto teorico alle sue argomentazioni su altri temi o per arricchire l’impatto emotivo, rendendo il suo discorso più coinvolgente e affascinante. Ad esempio, quando Ricci desiderava temporaneamente mettere da parte la sua modestia e lodare il suo paese, lo faceva utilizzando la voce del letterato cinese, descrivendo la nazione come «una nazione che elegge i bene a guida sulla sua popolazione e che manda studiosi in ogni direzione per istruire la gente comune è un paese che enfatizza la virtù» (paragrafo 526) [trad. it. A. Chiricosta]. Numerosi enunciati simili nel *VSSC* dimostrano come questo concetto sia utilizzato dall’autore per la sua rilevanza per i letterati cinesi, servendo spesso come un richiamo in cui l’espressione emotiva prevale sull’argomentazione dettagliata e prolissa.

2. Analisi storica de “*Il Vero Significato di Signore del Cielo*”

2.1 Analisi del contesto storico

In questa fase, scandagliamo le fonti storiche per far emergere le molteplici origini delle parole chiave dell’opera, esaminandone le interpretazioni nel loro specifico contesto storico e svelando le relative attribuzioni e datazioni, sebbene si presentino anche casi indeterminati. Gli elementi dell’intero sistema lessicale manifestano una vasta gamma di varietà per quanto riguarda provenienza e natura: occidentali e cinesi, prestiti linguistici e neologismi, concetti religiosi ed etici. In primo luogo, è cruciale esplorare il contesto storico del *VSSC* e le caratteristiche dell’epoca in cui fu scritto.

Dopo anni di studi sulla lingua cinese e di integrazione tra i letterati confuciani, Ricci portò alla luce la sua più importante opera apologetica: *Il Vero Significato di Signore del Cielo* (*Tianzhu Shiyi* 天主实义), noto anche come *Il Vero Significato degli Studi Celesti* (*Tianxue Shiyi* 天学实义), il cui prototipo era *Note veritiere sugli insegnamenti del Signore* (*Tianzhu Shengjiao Shilu* 天主教实录), pubblicato nel 1584, attribuito al missionario Michele Ruggieri (1543-1670), sulla base del Catechismo della Facoltà di Teologia del Collegio Romano¹⁰⁴. Sebbene condividano la stessa origine dottrinale, sono stati osservati alcuni aspetti che distinguono l’opera di Ricci da quella di Ruggieri, come notato dal missionario gesuita Nicolas Trigault (1577-1628): «Il primo catechismo pubblicato dai gesuiti (quello di Ruggieri) fu completato quando questi erano privi dell’esperienza di scrittura necessaria, dipendendo fortemente dall’assistenza dei loro traduttori cinesi. Dopo aver esercitato la propria intelligenza e mostrato preferenza per certi libri, tale catechismo apparve relativamente semplice e immaturo; Ricci, tuttavia, lo modificò e aggiornò, redigendo una nuova versione personale, così che quella precedente di Ruggieri non fu più diffusa»¹⁰⁵. Inoltre, come osservato da Trigault, la Compagnia di Gesù, prima della pubblicazione della versione ricciana, decise che «nonostante la nuova versione avesse interpretato in modo più esauriente le dottrine cristiane, sarebbe stata comunque dedicata al pubblico pagano, [...] perché partiva completamente dal punto di vista della razionalità naturale e rendeva meno misteriose le

¹⁰⁴ Il Collegio Romano fu istituito da Ignazio di Loyola dopo la fondazione della Compagnia di Gesù (1534). Nel 1568, all’età di 16 anni, Ricci fu inviato dal padre a Roma per studiare giurisprudenza al Collegio Romano; nel 1570 Ruggieri si recò a Roma, ove due anni più tardi entrò nella Compagnia di Gesù prendendo il nome di Michele e nel 1573 decise di studiare teologia con i Gesuiti al Collegio Romano.

¹⁰⁵ N. Trigault (金尼阁), *Entrata nella China De’ Padri della Compagnia del Gesù 1582-1610* (a cura di He Gaoji, Wang Zunzhong, Li Shen) (*Li Madou Zhongguo Zhaji* 利玛窦中国札记), cit., p. 485.

conoscenze basate sulla fede e sull'apocalisse»¹⁰⁶. Alcuni sinologi hanno arricchito la storia della creazione di quest'opera: la prima stampa de “*Il Vero Significato di Signore del Cielo*” risale all'anno 1595, nella città di Nanchang, per poi essere aggiornata e ristampata nel 1601 per la prima volta a Pechino e, in seguito, nel 1604 e nel 1605 o 1606, venne nuovamente ristampata a Pechino e a Hangzhou. L'attribuzione della prefazione dell'edizione rivista a Li Zhizao (1565-1630) è certa¹⁰⁷; per quanto riguarda la data della ristampa a Hangzhou, alcuni studiosi cinesi hanno fornito dettagli aggiuntivi: è stata ristampata da Wang Ruchun a Hangzhou nel 1607, con Yan Yitang che si è occupato della correzione e della pubblicazione. La prefazione dell'edizione rivista (*Tianzhu Shiyi Chongke Xu* 天主实义重刻序), è stata scritta dal letterato cinese convertito Li Zhizao¹⁰⁸. In aggiunta, Wang Ruchun¹⁰⁹ (1541-1604) ha lasciato, alla fine del testo, il *Commentario dell'edizione rivista* (*Chongke Tianzhu Shiyi Ba*, 重刻《天主实义》跋) con la data corrispondente all'anno trentacinque dell'epoca Wanli, ovvero il 1607. Questa affermazione concorda con le descrizioni di Chiricosta nell'introduzione della sua traduzione in italiano: l'edizione più diffusa del *VSSC* risale al 1607, rivista da Li Zhizao¹¹⁰, che successivamente l'incluse nella sua *Prima collezione di studi celesti* (*Tianxue ChuHan* 天学初函) del 1629¹¹¹. Un'attenzione particolare merita Feng Yingjing (1555-1606), l'autore cui è attribuita la prefazione del *VSSC* (*Tianzhu Shiyi Xu* 天主实义序), in corrispondenza con l'anno della seconda edizione rivista a Pechino¹¹².

A conferma del suo riconoscimento di alto valore storico, nel 1782, quarantasettesimo anno dell'epoca Qianlong della dinastia Qing, l'opera è stata inclusa nella celebre raccolta *Tutti i Libri delle Quattro Sezioni* (*Siku Quanshu* 四库全书), distribuiti in 8 capitoli su due volumi¹¹³. In questa raccolta si trova anche una breve presentazione della strategia missionaria di Ricci: l'autore, consapevole dell'indispensabile posizione del confucianesimo in Cina, si proponeva di contrastare il buddismo per guadagnare terreno, ma in realtà il suo discorso sul Paradiso e sull'Inferno non differiva dalla reincarnazione del buddismo¹¹⁴.

Considerando quanto esposto finora, sorge spontanea una perplessità: se la data di pubblicazione di quest'opera, riconosciuta come ufficiale anche dall'autore stesso, risalisse al 1603, come sarebbe stato possibile per Feng Yingjing scrivere la prefazione già nel 1601? Inoltre, osserviamo con maggiore attenzione la prima datazione fornita da Pfister: l'anno 1595, che è significativamente antecedente al 1603 e, alla fine del *VSSC*, il *Catalogo Principale di Tutti i Libri*

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ L. Pfister, *Les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773* (a cura di Feng Chengjun) (*Zaihua Yesuhui Shi liezhuanji Shumu* 在华耶稣会士列传及书目), Zhonghua Book Company, Beijing 1995, p. 41.

¹⁰⁸ Li Zhizao 李之藻 fu un matematico, astronomo e geografo cinese. Divenne uno dei principali collaboratori dei missionari gesuiti in Cina, in particolare di Matteo Ricci.

¹⁰⁹ Wang Ruchun 王汝椿 un funzionario dell'epoca Ming e un convertito al cristianesimo. Fu battezzato da Matteo Ricci.

¹¹⁰ Zhang Donghao, Zhang Shengqian, *l'incontro culturale tra Occidente e Cina in prospettiva della logica occidentale nella traduzione nel periodo finale della dinastia Ming* (从明末译介的西方逻辑学看中西文化交汇), *Journal of Hubei University (Philosophy and Social Science)*, gennaio, 2017, Vol. 44, No.1, p. 45.

¹¹¹ M. Ricci, *Il Vero Significato del Signore del Cielo* (a cura di A. Chiricosta), Cit., p. 60.

¹¹² M. Ricci, *Raccolta dei testi in cinese di Matteo Ricci* (*Li Madou Zhongwen Yizhu ji* 利玛窦中文译著集) (a cura di Zhu Weizheng), Fudan University Press, Shanghai 2001, p. 4.

¹¹³ Zhang Donghao, Zhang Shengqian, *l'incontro culturale tra Occidente e Cina in prospettiva della logica occidentale nella traduzione nel periodo finale della dinastia Ming* (从明末译介的西方逻辑学看中西文化交汇), *ibidem*.

¹¹⁴ Matteo Ricci, *Catechismus Sinicus* (*Tianzhushiyi Jinzhu* 天主实义今注) (a cura di Thierry Meynard, Tan Jie), The Commercial Press, Beijing 2014, p. 223.

delle *Quattro Sezioni* (*Siku Quanshu Zongmu* 四库全书总目) ci informa che quest'opera è stata pubblicata nell'anno *Gui Mao* 癸卯, ovvero il trentunesimo anno dell'epoca Wanli, corrispondente al 1603. L'autorevolezza di questa fonte non è da sottovalutare. Ulteriori informazioni persuasive provengono anche dalla prefazione scritta dallo stesso Matteo Ricci per il *VSSC*:

«ho deplorato questa situazione per lungo tempo, e così per più di vent'anni ogni mattina e ogni sera ho pregato in lacrime verso il Cielo [...] Un giorno alcuni amici mi dissero che [...] Perciò ho messo per iscritto questi dialoghi che sono intercorsi tra me e alcuni studiosi cinesi, e li ho raccolti in un libro (*Il Vero Significato di Signore del Cielo*). » (paragrafo 8) [trad. it. A. Chiricosta]

Da queste tre affermazioni possiamo chiaramente dedurre che, più di vent'anni dopo l'arrivo di Ricci in territorio cinese, egli aveva già stabilito amicizie con alcuni letterati cinesi. Questi ultimi gli suggerirono di non rimanere in silenzio, anche se non parlava fluentemente il cinese, e di dedicarsi alla scrittura di un libro. Secondo numerose fonti storiche che registrano la data esatta dell'arrivo di Ricci a Macao, il 7 agosto 1582, e considerando che più di vent'anni dopo iniziò la stesura del libro, il 1603 emerge come data più plausibile per la pubblicazione del *VSSC*. Ulteriore conferma di questa data si trova in una testimonianza particolarmente convincente nel capitolo VIII, paragrafo 580:

«Mille seicentotre anni or sono, nell'anno Gengshen del secondo anno successivo alla scelta da parte dell'imperatore Ai della dinastia Han, del nome imperiale di Yuanshou, nel terzo giorno successivo al solstizio d'inverno, Egli scelse una donna vergine, che mai aveva conosciuto uomo, perché divenisse Sua madre; si incarnò nel suo ventre, e venne alla luce. Il suo nome fu Gesù. » [trad. it. A. Sun e Olmi]

Alla luce di quanto sopra menzionato, è evidente che Ricci si riferiva all'anno 1603, basandosi sul calendario occidentale che inizia dall'anno zero, coincidente con la nascita di Gesù.

Per risolvere il dubbio riguardante il momento in cui Ricci iniziò a scrivere il *VSSC*, si può ipotizzare che, dal momento della stesura iniziale del libro fino alla sua pubblicazione finale, sia stato attraversato un lungo percorso. Pertanto, la data registrata da Pfister e quella della prefazione di Feng Yingjing, entrambe anteriori al 1603, potrebbero effettivamente derivare dalle fasi di redazione o da un'edizione primaria, la quale potrebbe non essere mai stata pubblicata o lo è stata in maniera limitata. Questo lungo percorso è documentato nelle *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I., Vol. 2, Le Lettere dalla Cina*: La prima volta che Ricci fece menzione di questo libro fu in una lettera indirizzata a padre Girolamo Costa del Collegio di Siena. Egli indicò che stava scrivendo un libro sul cristianesimo e, poiché il Catechismo di Ruggieri non aveva riscosso il successo previsto, il libro in questione doveva trattarsi del *VSSC*¹¹⁵; in seguito, nella lettera del 13 ottobre del 1596 destinata a Claudio Acquaviva d'Aragona, Ricci aggiornò il superiore sul fatto che si sta correggendo il *VSSC* in cui era impegnato ormai da lungo tempo e menzionò anche che aveva la speranza che l'edizione a cui stava lavorando fosse migliore di quella precedente¹¹⁶; nella lettera del 2 settembre del 1602, scrisse a Niccolò Longobardo dicendo che quest'opera era stata già rivista da un amico funzionario cinese molto prudente (secondo la nota che accompagna il testo, questo funzionario è da identificare con Feng Yingjing) che fece ricorso a lui per ogni carattere da correggere e gli fece portare una copia da qualcuno se ci fosse occasione¹¹⁷; in seguito,

¹¹⁵ M. Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I., Vol. 2, Le Lettere dalla Cina* (a cura di P. Pietro Tacchi Venturi), cit., p. 112.

¹¹⁶ *ivi*, pp. 225-226.

¹¹⁷ *ivi*, p. 251.

in una lettera del 9 maggio dell'anno 1605, destinata a padre Fabio de' Fabi scrisse che «l'anno scorso» cioè il 1604, l'edizione rivista del *VSSC* fu finalmente pubblicata¹¹⁸; nella lettera dello stesso anno datata 10 maggio, indirizzata a suo padre Giovanni Battista Ricci confermò che il 1604 venne alla luce quest'opera che gli ci volle molto tempo e ebbe un gran successo e nello stesso tempo ostilità dagli avversari¹¹⁹. Tutto ciò che è stato esposto fino ad ora indica chiaramente che, prima dell'edizione del 1603 - la più diffusa e ampiamente riconosciuta - che venne inclusa nel *Prima Collezione di Studi Celesti* (*Tianxue Chuhan* 天学初函) ci fu un'altra edizione immatura che in ogni modo venne pubblicata soltanto limitatamente in piccola scala e Ricci volle trovare occasione per farla conoscere a Longobardo, e fu proprio per quest'edizione che Feng Yingjing scrisse la prefazione. In effetti, nelle lettere di Ricci, egli ammetteva di aver incontrato numerose difficoltà, provenienti dall'interno della comunità missionaria, per pubblicare liberamente le sue opere, fossero esse scritte o tradotte. Questo avveniva a meno che tali opere non venissero esaminate e autorizzate dai suoi superiori missionari a Macao. Senza alternative, questo processo di censura durava normalmente molto tempo, in quanto coloro che erano a Macao non conoscevano la lingua cinese¹²⁰.

D'altronde, Ricci confermò più di una volta nelle sue *Lettere dalla Cina* che ci furono cinesi, spesso di alto livello amministrativo, che, interessati a lui e alle sue conoscenze, pubblicarono i suoi libri senza chiedere autorizzazione. Alcuni di loro, addirittura, non lo avevano mai incontrato di persona. Solo per citare un esempio, nella lettera del 26 luglio 1605, parlò di un certo viceré di una delle 15 province cinesi: i due non si erano mai conosciuti, ma il governatore ripubblicò lo stesso la sua mappa del mondo del 1602 sotto forma di un libretto, in cui non risparmiò parole di apprezzamento per il gesuita¹²¹; un certo amico, la cui identificazione rimane impossibile da documentare, proveniente dalla provincia dello Zhejiang, pur essendo pagano, ristampò il *VSSC* nella sua provincia non per motivi religiosi, ma culturali. Attraverso questa azione, il cristianesimo, secondo le parole di Ricci, acquistò notevole notorietà in questa zona, dove il settore editoriale era altamente sviluppato¹²²; di fronte a questo fenomeno, Ricci fornì la sua risposta positiva nella lettera del 15 agosto del 1606 «e così tutti mi esortano a fare altre cose, ma non posso più, specialmente che qua non abbiamo licentia per stampare, né da V. P. né dagli inquisitori della India, e questi quattro o cinque libri miei, che vanno in volta, forno stampati dagli stessi cinesi, senza io mettermi in essi, et il p. Visitatore mi ha avvisato che gli lasci stampare, dipoi di essere rivisti bene»¹²³.

Pertanto è chiara la facilità con cui si generò confusione riguardo alla datazione dei libri ricciani. È necessario inoltre considerare il prolungato percorso di censura richiesta da Macao, la città dove Ricci, dopo alcuni anni di soggiorno a Pechino, considerava più che altro un pericolo nascosto per l'evangelizzazione in Cina, a causa della sua posizione geografica, decisamente distante dal centro politico, e della sua intensa interazione con i portoghesi. Entrambi questi aspetti potevano

¹¹⁸ *ivi*, pp. 263-264, secondo la nota del curatore, questo «l'anno scorso» risulterebbe un errore di scrittura.

¹¹⁹ *ivi*, p. 271.

¹²⁰ *ivi*, p. 248. Ricci parlò dell'altra opera sua *Dell'Amicizia* (*Jiaoyou Lun* 交友论).

¹²¹ *ivi*, p. 265. Secondo la nota, questo governatore si tratta di Guo Qingluo, governatore (*Xunfu* 巡抚) della provincia Guizhou dal 1599.

¹²² *ivi*, pp. 359-360, p. 386.

¹²³ *ivi*, p. 304.

suscitare disagio o persino timore tra i cinesi del cuore del paese, che consideravano, senza esitazione, i loro compatrioti di Macao alla stregua di stranieri¹²⁴.

Nel complesso, l'esame delle fonti storiche qui presentate ci offre una visione approfondita riguardo alla datazione del *VSSC* e, in modo più significativo, ci fornisce intuizioni su come il nostro gesuita, nel lungo periodo della stesura dell'opera, interagisse con le persone collegate ad essa, attraverso lettere, prefazioni e commentari attribuiti ad altri letterati cinesi. Una volta chiarito questo argomento, la seconda fase dell'analisi del contesto storico dell'opera si focalizza sull'esplorazione dell'ambiente accademico e filosofico della Cina di quell'epoca, in cui Ricci e altri missionari cercarono di integrarsi pur mantenendo una ferma difesa del nucleo delle dottrine cristiane. Le penetranti scoperte di Ricci riguardanti i contenuti del confucianesimo classico, che favorirono sia l'evangelizzazione sia la diffusione del pensiero occidentale, permisero a lui e ai suoi colleghi di guadagnare ampio sostegno dalle opere filosofiche cinesi. Inoltre, la saggezza di Ricci non si manifestava tanto attraverso la sua familiarità con i contenuti di libri cinesi ben noti a tutti, anzi alcuni studiosi credono che sia sbagliato sopravvalutare la sua conoscenza della lingua cinese classica, perché egli era molto aiutato dai suoi amici e assistenti cinesi per la lettera dei classici antichi e la scrittura dei libri. Vista la complessità della lingua cinese classica affermata anche da Ricci stesso¹²⁵, c'è sicuramente una solida ragione dietro a tale sospetto. Tuttavia, dopo aver letto le lettere di Ricci, sono rimasto stupito dalla sua passione per socializzare e integrarsi tra le comunità degli intellettuali cinesi, in particolare dalla sua comprensione dello stile cognitivo e delle modalità di apprendimento dei letterati cinesi, dalla sua padronanza delle caratteristiche fondamentali dell'ambiente accademico e filosofico della Cina di quel periodo. Queste qualità gli permisero di muoversi con spirito avventuroso nel mondo degli intellettuali cinesi e di agire con estrema prudenza di fronte alla corte cinese della dinastia Ming. Pertanto, è necessario dedicare alcune riflessioni per illustrare, l'importanza, l'essenza e le peculiarità della corrente degli intellettuali della Cina del XVII secolo, che era associata a numerose scuole filosofiche e religioni eterodosse dal punto di vista dei missionari, e riassumere quali erano le principali condizioni ambientali e storiche che favorirono l'introduzione e la diffusione delle conoscenze occidentali nel territorio cinese.

Con la conclusione delle dinastie Qin (221 a.C.-207 a.C.) e Han (206 a.C.-220 a.C.), la società feudale cinese si era radicalmente formata e sistematizzata, poggiando su solide fondamenta spirituali incarnate dal confucianesimo. Questa corrente culturale e filosofica, prestigiosa e penetrante, si tramandò di generazione in generazione, infiltrandosi nella vita politica e quotidiana dell'antica Cina. La ruota della storia girò fino alle ultime due dinastie feudali: Ming (1368-1644) e Qing (1616-1919). In questo periodo, il sistema feudale iniziò il suo declino. Con lo sviluppo dell'economia basata sui commerci e la nascente apparizione del capitalismo cinese, emerse una sorta di illuminismo occidentale all'interno della società cinese. Tuttavia, la sua manifestazione non si configurò come un'opposizione diretta né al feudalismo cinese né all'imperialismo straniero, bensì come una vibrante passione per la ricerca nelle scienze naturali e uno sviluppo accelerato delle attività culturali e artistiche popolari¹²⁶. Intanto nel campo della filosofia, apparvero tante figure di grandi pensatori e ideologi quali Huang Zongyi, Wang Fuzhi e Gu

¹²⁴ *ivi*, pp. 286-287. Nella lettera destinata a Acquaviva parlò della sua preoccupazione per Macao.

¹²⁵ *supra*, p. 14.

¹²⁶ Xiao Shafu, *Riflessione storica sulla politica Apertura e Riforma (Duiwaikai fang Delishifansi 对外开放的历史反思)*, Social Sciences in China, 1986, Vol. 4, p. 3.

Yanwu¹²⁷. Soprattutto a Huang venne attribuito il titolo onorario del “Padre dell’illuminismo in Cina”. Inoltre, Gu fu anche uno dei maggiori esponenti e promotori della scuola degli *Studi Pratici* o della *Conoscenza Pratica* (*shixue* 实学), che considera come priorità gli interessi del popolo e dello stato, richiamandosi alla tradizione dei grandi maestri confuciani dell’antichità, cioè il periodo d’oro dello sviluppo del pensiero confuciano¹²⁸. Loro criticarono il tradizionale sistema di esami statali per selezionare i funzionari della corte¹²⁹ che era ormai molto arretrato e corrotto, combatterono contro il neoconfucianesimo stabilito nella dinastia Song e Ming, chiamato anche *Scuola del Principio* (*lixue*, 理学 o *Scuola Cheng-Zhu* dal nome dei suoi massimi esponenti, Zhu Xi e i fratelli Cheng, Cheng Yi e Cheng Hao)¹³⁰, puntando insomma a alcune nuove correnti filosofiche e metodologie accademiche: «utilizzare la saggezza per il bene pratico del mondo» (*jingshizhiyong* 经世致用), «esaminare le cose e scoprire i principi interni» (*hewujiuli* 核物究理), «fondare la società e il sistema morale in basa agli uomini» (*yirenjianji* 依人建极)¹³¹, le quali condussero la popolazione cinese ad un risveglio della mentalità umanistica. In questo contesto, l’introduzione nel territorio cinese del sapere occidentale portato dalla Compagnia di Gesù rappresentata da Ricci e altri missionari gesuiti, inaugurò una nuova pagina della storia caratterizzata allo scambio culturale tra l’Occidente e la Cina.

La corruzione politica della dinastia Ming dopo la metà della sua storia provocò una crisi spinosa nella società cinese, in un’atmosfera filosofica e accademica assai fossilizzata condotta dalla *Scuola Cheng-Zhu*, fu così nata, in risposta all’esigenza popolare per un filone ideologico, la *Scuola della Mente* (*xinxue* 心学) che ebbe il suo più noto rappresentante in Wang Yangming (1472-1529), vissuto nel XVI secolo¹³². Quest’ultimo si dedicò a modificare e correggere la filosofia di *Cheng-Zhu*, ridefinendo la posizione del cuore (*xin* 心) e proponendo teorie: «conoscenza e azione fanno tutt’uno» (*zhixingheyi* 知行合一) ed è «il nostro spirito ad essere principio» (*xinjili* 心即理), e la finale destinazione (della coltivazione della propria innata consapevolezza morale) è «l’estensione della conoscenza alla conoscenza innata» (*zhiliangzhi* 致良知)¹³³. C’è da notare che rispetto alla *Scuola Cheng-Zhu*, quella di Wang risultò più aperta e tollerante nei confronti degli altri pensieri, anche delle religioni straniere. È utile qui citare un altro grande filosofo della dinastia Song, Lu Jiuyuan (陆九渊 1139-1193), ripreso poi da Wang Yangming:

¹²⁷ Questi tre sono considerati come “i più grandi pensatori e ideologi del periodo tra il tardo Ming e l’inizio del Qing”. Sui pensieri di questi tre filosofi, si veda Maurizio Scarpari, *Confucianesimo*, cit., pp. 119-122.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Il sistema di esame *Keju* (科举) ha rappresentato un elemento centrale nell’impero cinese per oltre un millennio e ha profondamente influenzato la società, la politica e la cultura cinese. È stato fondamentale nella formazione della classe burocratica e intellettuale del paese, è stato istituito durante la dinastia Sui (581–618 d.C.) e ha continuato a essere un pilastro fondamentale della società cinese fino al 1905, quando fu abolito durante gli ultimi anni della dinastia Qing. Esistevano tre livelli principali di esami: a livello di prefettura, provinciale e imperiale, con ognuno che agiva come un filtro per il successivo.

¹³⁰ Per conoscere meglio il neoconfucianesimo e i suoi rappresentanti, si veda Maurizio Scarpari, *Confucianesimo*, cit., pp. 106-114. Per quanto riguarda la *Scuola del Principio*, si faccia riferimento a W. T. De Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia University Press, cit., p. 152.

¹³¹ Xiao Shafu, 萧萐父, *Riflessione storica sulla politica Apertura e Riforma* (*Duiwaikaifang Delishifansi* 对外开放的历史反思) cit., p. 3. Qui si fa uso della traduzione dell’autore della tesi.

¹³² Wang Yangming, il cui vero nome era Wang Shouren, è stato un influente filosofo, funzionario statale, e militare durante la dinastia Ming in Cina, vissuto tra il 1472 e il 1529. La sua filosofia, conosciuta come *Xinxue* o *Scuola della Mente*, ha esercitato una profonda influenza su vari aspetti della cultura e della società cinese, estendendosi anche a molte aree dell’Estremo Oriente. Si veda Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese, Vol. Secondo*, cit., p. 560.

¹³³ Su questi temi principali di Wang Yangming, si veda Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese, Vol. Secondo*, cit., p. 565, p. 567, p. 571.

宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。
 东海有圣人出焉,
 此心同也,此理同也;
 西海有圣人出焉,
 此心同也,此理同也;
 南海、北海有圣人出焉,
 此心同也,此理同也。
 千百世之上至千百世之下有圣人出焉,
 此心此理亦莫不同也。

L'universo è la mia mente, la mia mente è l'universo
 Dall'oceano d'est provengono i saggi,
 sono della stessa mente e della stessa ragione;
 Dall'oceano d'ovest provengono i saggi,
 sono della stessa mente e della stessa ragione;
 Dall'oceano di nord e di sud provengono i saggi,
 sono della stessa mente e della stessa ragione;
 in questo mondo ci sono migliaia di saggi,
 la loro mente e ragione non sono mai differenti.

Per coloro che conoscono bene i pensieri della *Scuola della Mente* di Wang, la prima sentenza di Lu Jiuyuan fa immediatamente eco al principio cardine di Wang Yangming, proprio per questa somiglianza questi due neo-confuciani vennero poi combinati insieme in seguito, dando vita al cosiddetto *Studio della Mente di Lu-Wang*. In questo breve trattato, emerge la mentalità aperta di Lu nei confronti dei pensieri di origine straniera che parte non dal solito punto di vista sino-centrico dei convenzionali letterati cinesi, tuttavia accoglie calorosamente i saggi provenienti da quattro oceani. Essendo il “discendente” del pensiero di questo primo, Wang Yangming assimilò lo spirito di Lu e sviluppò l'idea rinnovata, cioè «l'unità del cuore e della ragione tra Occidente e Oriente» (*donghaixihai, xintonglitong* 东海西海, 心同理同), gettando la fundamenta per l'ambiente accademico più dinamico e aperto del XVII secolo in cui Matteo Ricci e gli altri missionari europei potessero avere spazio per diffondere il sapere occidentale, e alcuni studiosi sostengono che dal punto di vista del grado di apertura filosofica, questo periodo è paragonabile a quello degli Stati Combattenti. Zhu Weizheng ha anche testimoniato nel suo libro che quando Ricci mise piede sul territorio cinesi, nei primi anni quelli che lo aiutarono di più furono i discepoli o i sostenitori della *Scuola della Mente* di Wang, particolarmente a Nanchang, dove si è maggiormente diffuso il pensiero di Wang Yangming, Ricci venne accolto e ammirato dai numerosi letterati che lo considerarono come l'autentico saggio di “provenienza dell'oceano d'ovest”¹³⁴, come ricordato dal suo nome da letterato: «Maestro d'Occidente» (*Xitai* 西泰). E questo motto venne citato anche da Li Zhizao (1656-1630) nella sua prefazione¹³⁵ per l'edizione rivista del *VSSC*:

«È da credere, l'oceano d'este e l'oceano d'ovest condividono la stessa mente e la stessa ragione, quello che li differenzia è soltanto la lingua utilizzata da essi.»

Da Feng Yingjing nella sua prefazione per *Dell'Amicizia*:

¹³⁴ Zhu Weizheng, *Uscire dal Medioevo (Zouchu Zhongshiji 走出中世纪)*, Fudan University, Shanghai 2009, pp. 79-80.

¹³⁵ Della prefazione di Li Zhi zao e di Yang Tingyun, le due versioni in italiano non hanno fornito una traduzione ufficiale, pertanto qui si utilizza la modesta traduzione dell'autore della tesi.

《Sempre più mi sono convinto che mentalità e dottrina dell'Oriente e dell'Occidente sono identiche》¹³⁶

Da Yang Tingyun (1557-1627) nella sua opera apologetica¹³⁷:

《Perché l'oceano d'este e l'oceano d'ovest condividono la stessa mente e la stessa ragione. Non c'è bisogno di distinguerli nettamente, sono entrambe le conoscenze umane, che non vanno considerate appartenenti soltanto ad un popolo, altrimenti sia molto scorretto.》

D'altra parte, la principale iniziativa della *Scuola della Mente* di Wang per diffondere le proprie idee prende il nome di *Jiangxuehui* 讲学会, ossia un luogo stabile e permanente in cui si esposero le proprie conoscenze o dottrine in un'atmosfera rilassata e libera, in modo tale che gli ascoltatori potevano sentirsi tutti in una posizione di uguaglianza, tradotto come "casa di predicare"¹³⁸; questa modalità ispirò anche Ricci nelle sue attività di predicazione, che si furono sempre svolte nella sua residenza a Nanchang o a Pechino, anziché in una chiesa o in un luogo religioso, e rappresentò la seconda strategia per portare avanti l'evangelizzazione in Cina, oltre alla pubblicazione di libri, come lui stesso affermò nelle *Lettere dalla Cina*¹³⁹. Dopo una serie di incontri dei pensieri e di contatti stretti faccia a faccia con i letterati occidentali, quelli cinesi si accorsero gradualmente del valore pratico del sapere occidentale che portarono con sé i missionari in stretta sintonia alla loro richiesta: 《utilizzare la saggezza per il bene pratico del mondo》 (*jingshizhiyong* 经世致用), in seguito si stabilì un nuovo movimento chiamato *Studi Pratici* (*shixue* 实学), che sembra riferirsi ad una molteplicità di accezioni: a studi con ricadute e risultati concreti, utili al buon governo del paese; ad un interesse verso i fenomeni naturali, contrapposto ad astratti e vuoti dibattiti filosofici (rappresentati dalla *Scuola Cheng-zhu*); ai metodi verificabili ovvero alla metodologia che produce il sapere¹⁴⁰. In questo contesto, la Cina, per la prima volta, si trovò a confrontarsi con un nuovo sistema di saggezza di origine straniera e rinnovò il suo interesse per le scienze naturali. In qualità di frutti di questo risveglio mentale, vennero prodotte numerose opere sull'argomento: *Compendio di Materia Medica* (*Bencao Gangmu* 本草纲目) di Li Shizhen nel 1590, *Sfruttamento delle Opere della Natura* (*Tiangong Kaiwu* 天工开物) di Song Yingxing nel 1639, *Trattato Completo sull'Amministrazione dell'Agricoltura* (*Nongzheng Quanshu* 农政全书) di Xu Guangqi nel 1639. Quest'ultimo fu un rappresentante di quell'orientamento del ceto colto cinese che attribuiva grande valore a soluzioni pratiche nella conduzione degli affari di governo, e si immerse nella ricerca di soluzioni concrete a questioni di amministrazione del paese¹⁴¹. Da questo fenomeno fu nato un nuovo termine 《letterato occidentale》 (*xiru* 西儒) che fu il più alto apprezzamento dei missionari da parte del ceto colto cinese e si riferì alla loro funzione, determinata dai missionari stessi, di "completare il confucianesimo".

In primo luogo, la natura degli *Studi Pratici* determinò la sua idoneità per lo spirito di *Jingshizhiyong* (经世致用) e favorì in larga misura l'introduzione e la diffusione del sapere occidentale nel territorio cinese. Prima di ciò, le scuole filosofiche classiche cinesi insieme alle

¹³⁶ M. Ricci, *Dell'Amicizia* (*Jiaoyou Lun* 交友论) (a cura di Filippo Mignini), cit., p. 59.

¹³⁷ Yang Tingyun, *Trattato di Chiarimento dei dubbi* (*Daiyi Xupian* 代疑续篇), Chiesa di Jinjiang, 1635, Capitolo XXII, *Weihan* 味罕. Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi.

¹³⁸ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p.21.

¹³⁹ M. Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I., Vol. 2, Le Lettere dalla Cina* (a cura di P. Pietro Tacchi Venturi), cit., p. 372.

¹⁴⁰ E. Giunipero (a cura di), *Xu Guangqi e gli Studi celesti: Dialogo di un letterato cristiano dell'epoca Ming con la scienza occidentale*, cit., p. 34.

¹⁴¹ *Ibidem*.

religioni già stabilite in Cina cioè buddismo e taoismo, si concentrarono esclusivamente sugli argomenti astratti, diversamente dalla metafisica d'Occidente che discute questioni quali l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, l'essere in sé e l'origine dell'universo. Tali dottrine affrontavano un unico tema eterno: perfezionamento di sé attraverso la progressione della propria moralità. Per migliaia di anni, quest'idea dominò la mentalità della popolazione cinese e influenzò la loro vita, trasformandosi pian piano in diverse forme sociali, economiche e politiche. Gli *Studi Pratici* non si proponevano come opposizione a quest'idea dominante, visto che i portatori di essi quale Ricci di per sé era una persona di alto valore morale, addirittura in qualche aspetto di educazione superò letterati cinesi, ci ricordò un episodio «et adesso si è sparsa una fama nella città che non dicam bugia, che par un miracolo in questa gentilità, come di risuscitar morti, e allegreime molto di questa fama, perché il fondamento della nostra fede è credere ai predicatori di essa, ai quali crederanno più facilmente se si persuadono che non dicono bugia»¹⁴², queste parole di Ricci derivano da una conversazione tra lui e un letterato cinese, in quell'occasione quest'ultimo gli chiese: come mai non avesse rifiutato le numerose visite degli ospiti fingendosi semplicemente di essere malato, Ricci gli rispose che: noi, fedeli di cristianesimo, non diciamo mai bugie. Da questo aneddoto si rese conto che i missionari furono in sintonia con il principio di perfezionamento di sé stesso e furono convinti che se loro avessero dimostrato una alta moralità, avrebbero potuto persuadere più facilmente i letterati cinesi – che adoravano i modelli di principio morale – a convertirsi nel cristianesimo, e in effetti fu proprio così. In questo contesto, i portatori degli *Studi Pratici* configurarono come una combinazione di valori etici e scientifici. La passione e ricerca per questo nuovo concetto nacque nel periodo antecedente dei tre illuministi suddetti, quando apparve il partito o la scuola *Donglin*¹⁴³ che insistette sulla necessità urgente di associare gli studi alla pratica, ma non più esclusivamente al perfezionamento di sé. I due rappresentanti più importanti del partito furono: Gu Xiancheng (1550-1621) disse: «in un bel paesaggio naturale, (gli intellettuali) si riunirono e parlarono della vita, si scambiarono idee sulla virtù e sulla giustizia, ma loro non guardarono gli eventi attuali, nonostante le belle parole retoriche, gli uomini confuciani (*junzi* 君子) li disprezzarono»¹⁴⁴; Gao Panlong (1562-1626) disse: «per chi desidera dedicarsi allo studio, è essenziale seguire le vie dei saggi antichi e applicare personalmente (le loro conoscenze) [...] non basta limitarsi a parlare, ma è necessario anche intraprendere attività pratiche»¹⁴⁵. Questi pensieri del partito *Donglin* furono altamente in conformità allo stile di insegnamenti e di conoscenze dei missionari, secondo N. Standaert «Il Partito propugnava un approccio concentrato sulle manifestazioni esterne del *Li* (ad esempio nei Classici) e, in generale, su un ritorno a una comprensione più oggettiva della moralità. Questo approccio eteronomo della moralità corrispondeva molto alla visione cristiana di principi etici strettamente oggettivi ed esterni: il sistema morale pratico si basava principalmente sui dieci comandamenti rivelati da Dio. Questo dava a Ricci grandi speranze di convertire un notevole numero di letterati»¹⁴⁶. Essendo il

¹⁴² M. Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I., Vol. 2, Le Lettere dalla Cina* (a cura di P. Pietro Tacchi Venturi), cit., 23° lettera al P. Giulio Fuligatti S. I., p. 216.

¹⁴³ Il Partito *Donglin* (*Donglin Dang* 东林党) è stato un movimento politico e una fazione durante la dinastia Ming tardiva in Cina. Esso emerse come una reazione contro la corruzione e il nepotismo della corte imperiale e cercava di promuovere un ritorno ai valori confuciani ortodossi. Di origine della provincia di Jiangsu. Su questo tema, si veda Maurizio Scarpari, *Confucianesimo*, cit., pp. 118-119.

¹⁴⁴ Fang Wu (a cura di), *La Raccolta dei Trattati degli Studi confuciani della Ming* (*Mingru Xuean* 明儒學案), Jiu Zhou Press, Beijing 2018, p. 172. Qui si utilizza la traduzione dell'autore della presente tesi.

¹⁴⁵ *ivi*, p. 201.

¹⁴⁶ N. Standaert, *Handbook of Christianity in China, Vol.1:635-1800*, cit., p. 655.

più fedele sostenitore delle conoscenze occidentali, Xu Guangqi raccontò « Gli antichi saggi dicevano: <Nel preparare le cose per l'uso e creare nuovi strumenti a vantaggio di tutti, nessuno è più grande dei saggi>. Sebbene gli oggetti siano cose concrete e siano adatti all'uso pratico, questa proprietà delle cose non è da poco »¹⁴⁷, così egli paragonò sapere occidentale, descrivendolo come strumenti (*qi* 器), cioè le scienze e la tecnologia, ai principi classici cinesi, cioè la filosofia, la religione e l'etica queste conoscenze metafisiche¹⁴⁸, come due sistemi di pari livello di importanza; e in merito alla matematica, Xu sottolineò che, sin dall'antichità fino alla dinastia Tang, questa materia, sia come scienza che come disciplina, ebbe sempre una posizione di elevato prestigio tra gli intellettuali, « Zhou Gong utilizzò e inserì [la matematica] all'interno delle materie richieste per la selezione degli ufficiali, per promuovere le persone competenti al Collegio imperiale e assegnare loro gli incarichi »¹⁴⁹, tuttavia questo studio del calcolo dei numeri finì con l'essere abbandonato in modo particolare per secoli. I motivi di tale abbandono, secondo lo stesso Xu, furono due: « uno è il fatto che i confuciani che discutono dei principi dei nomi sottovalutino tutte le cose concrete del mondo; l'altra è l'arte assurda e irrealistica che afferma erroneamente che i numeri abbiano principi dello spirito, siano capaci di vedere il futuro e conservare quanto successo nel passato e non c'è nulla che non riescano »¹⁵⁰, di conseguenza « i metodi fondamentali usati dai saggi del passato per governare la Cina non trovarono consenso tra i letterati; la conoscenza e la maestria degli affari del governo sono quindi del tutto inferiori a quelli dell'antichità »¹⁵⁰. Tenendo conto di quanto si è detto, Ricci e gli altri missionari entrarono nel territorio cinese nel momento più opportuno della storia e grazie all'acceso desiderio degli *Studi Pratici* da parte del ceto dei letterati cinesi. I missionari occidentali si sforzarono al massimo di rappresentare la scienza e la tecnologia occidentali come utili agli affari di Stato e al benessere del popolo, anche nel caso della geometria, una scienza astratta assai sconosciuta per i cinesi, venne descritta da Ricci come una scienza di alta utilità per servire lo stato. In questo contesto di grande sfondo storico favorevole per quanto riguarda tempo, luogo e persone, i missionari stabilirono un legame sincero di amicizia e di collaborazione con le persone con mentalità più aperta di quell'epoca.

In secondo luogo, la metodologia basata su esperimenti e validazione logiche del sapere occidentale, impiegata dai missionari sia nelle opere scientifiche che in quelle religiose, segnalò un'altra felice coincidenza con l'esigenza fondamentale per un nuovo metodo di verifica degli *Studi Pratici*, che sottolineò che ogni affermazione deve essere supportata dalle prove. Questo principio ebbe due aspetti nella prospettiva di quel periodo: il primo è l'obbligo di consultare costantemente i libri antichi, in particolare i classici confuciani come prove più persuasive; il secondo imponeva osservazione della razionalità naturale, ossia l'utilizzo dei fenomeni manifestatisi nel mondo naturale come prove a sostegno della propria teoria e conoscenza¹⁵¹. Probabilmente ispirati a questo principio, oppure si trattasse solo di una coincidenza, quando i missionari predicavano in Cina, (soprattutto i gesuiti) fecero ampio uso dei contenuti dei classici confuciani per ridurre resistenze da parte del ceto dei letterati cinesi. In questo senso il *VSSC* è un ottimo esempio, in cui Ricci approfittò di una grande quantità di citazioni del confucianesimo

¹⁴⁷ E. Giunipero (a cura di), *Xu Guangqi e gli Studi celesti: Dialogo di un letterato cristiano dell'epoca Ming con la scienza occidentale*, cit., p. 130.

¹⁴⁸ *ivi*, p. 29.

¹⁴⁹ *ivi*, p. 136.

¹⁵⁰ *ivi*, p. 137.

¹⁵¹ Zhang Donghao, Zhang Shengqian, *l'incontro culturale tra Occidente e Cina in prospettiva della logica occidentale nella traduzione nel periodo finale della dinastia Ming (从明末译介的西方逻辑学看中西文化交汇)*, cit., p. 44.

classico e nello stesso momento, sfruttò l'avversione per il buddismo tra i letterati confuciani, in modo da fare del Cristianesimo una specie di ideologia di specifica funzione di alto valore pratico: «completare il confucianesimo e sostituire il buddismo» (*buru yifo* 補儒易佛)¹⁵². Lo stesso Xu Guangqi nella sua prefazione per l'opera storica più importante del suo maestro Jiao Hong (1540-1621)¹⁵³ commentò che quando si fece ricorso alle fonti storiche, quelle della nostra dinastia non furono sufficienti da sole (cioè i Ming)¹⁵⁴. Qui l'implicazione è evidente: ci si deve costantemente ricordare di consultare i classici dell'antichità per avere una visione più completa; e poi nella prefazione alla *Guida al calcolo nella scrittura unificata* (*Ke Tongwen Suanzhi Xu* 刻《同文算指》序), Xu ricordò che le sue discussioni (con Ricci) sulla via e sui principi risalgono tutte alla radice e poggiano sulla realtà, rimuovendo tutte le teorie immaginarie e assurde¹⁵⁵; in sintonia a tale spirito di concretezza, Xu criticò rigidamente il calendario di Shao Yao¹⁵⁶ nella sua prefazione alla *Spiegazione del quadrante altazimutale* affermando «Shao Yaofu non era esperto nel calendario, ma ha composto testi in cui creava propri metodi; ma questi da dove provengono?»¹⁵⁷. Secondo Xu, i metodi di Shao si basarono soltanto sulla sua immaginazione senza fondamenta concrete. Anche Ricci, sulla causa di tale difetto della metodologia tradizionale cinese del calcolo del calendario, dette la sua spiegazione «Fanno altre costellazioni di stelle diverse dalle nostre, e pongono quattrocento stelle più che i nostri Astrologhi, contando anco quelle che non sempre appaiono; ma niente si curano di dar ragione delli Phenomeni o Apparentie, e solo procurano calcolare al meglio che possono le eclissi e movimenti de' pianeti con assai di errori»¹⁵⁸. Dunque, si può percepire che gli scienziati cinesi, soprattutto quelli operanti dell'ufficio astronomico (*qintianjian* 钦天监) persisterono nell'adottare una metodologia scorretta basati sui loro antichi classici, i quali tuttavia, non c'entrarono niente con i fenomeni naturali e le scienze moderne. Inoltre, nel primo paragrafo della prefazione del *VSSC* di Feng Yingjing, l'autore mise in evidenza che l'esistenza di Dio fu confermata dai contenuti dei classici cinesi: «chi è *Tianzhu*, fu in effetti il nostro *Shangdi*, ciò fu reale e concreto, mai astratto, perché i nostri *Cinque Classici*¹⁵⁹ antichi e *Quattro libri*¹⁶⁰ ci fornirono norme che istruivano la popolazione a temere, assistere, servire e studiare *Shangdi*¹⁶¹». In questo contesto, grazie alla sua natura “sperimentale” e alla sua essenza

¹⁵² E. Giunipero (a cura di), *Xu Guangqi e gli Studi celesti: Dialogo di un letterato cristiano dell'epoca Ming con la scienza occidentale*, cit., p. 39.

¹⁵³ Jiao Hong, 1540-1621, grande storico del tardo Ming, il maestro di Xu Guangqi, era contro il dogmatismo della scuola Cheng-zhu, sostenne l'uguaglianza tra i saggi e le persone comuni.

¹⁵⁴ Xu Guangqi, *Prefazione al Sequel del trattato di Jiao del cortile Zhan* (*Jiaoshi Zhan Yuan Xuji*, 焦氏詹园续集). Archivio della Biblioteca Nazionale della Cina, 15943/Salone di lettura del Sud.

¹⁵⁵ E. Giunipero (a cura di), *Xu Guangqi e gli Studi celesti: Dialogo di un letterato cristiano dell'epoca Ming con la scienza occidentale*, cit., p. 138.

¹⁵⁶ Shao Yaofu, il nome letterato di Shao Yong (1011-1077), famoso matematico, studioso di Li e poeta della dinastia Song del nord (960-1127). Egli stabilì il proprio sistema del calendario in base ai *Libri dei Mutamenti*, al principio di yin e yang e al *Taiji*, queste teorie rispetto alle scienze occidentali sono assai assurde e prive di senso reale.

¹⁵⁷ E. Giunipero (a cura di), *Xu Guangqi e gli Studi celesti: Dialogo di un letterato cristiano dell'epoca Ming con la scienza occidentale*, cit., p. 121.

¹⁵⁸ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Chiristianità nella Cina* (a cura di M. Del Gatto), cit., pp. 29-30.

¹⁵⁹ Cinque classici: *Il Libro delle Odi o delle Poesie* (*Shijing* 诗经), *Il Libro dei Documenti* (*Shangshu* 尚书 o *Shujing* 书经), *Il Libro dei Riti* (*Li Ji* 礼记), *I Mutamenti di Zhou o I Ching* (*Zhouyi* 周易), *Le Anali di Primavera e Autunno* (*Chunqiu* 春秋).

¹⁶⁰ Quattro libri: *La Grande Apprendimento* (*Daxue* 大学), *La Via di Mezzo o La Dottrina della Media* (*Zhongzong* 中庸), *Dialoghi di Confucio* (*Lunyu* 论语), *Mencio* (*Mengzi* 孟子).

¹⁶¹ Feng Yingjing, *la prefazione del VSSC* (*Tianzhushiyi Xu* 天主實義序), le due traduzioni italiane non hanno tradotto le due prefazioni di Feng Yingjing e di Li Zhizao, pertanto qui si utilizza la modesta traduzione dell'autore.

logica, la metodologia adottata da Ricci e i suoi colleghi sia occidentali e cinesi di cercare sostegni teorici nei classici cinesi per dimostrare l'esistenza di Dio, fu in grado di conquistare numerosi letterati cinesi e di diffondersi tra il pubblico comune. Con l'obiettivo di rendere più accettabile la metodologia occidentale, Xu Guangqi osservò la formula «il sapere cinese come fondamento, il sapere occidentale per gli usi pratici (*zhongxue weiti, xixue weiyong* 中学为体西学位用)»¹⁶² che ulteriormente contribuì alla divulgazione degli insegnamenti dei missionari. Naturalmente i letterati cinesi erano pienamente consapevoli dei vantaggi portati dalle scienze occidentali tramite i missionari, e in realtà erano anche consapevoli del loro fine di evangelizzazione, pertanto stabilirono un accordo tacito con questi ultimi, permettendo la diffusione della dottrina cristiana a condizione che, parallelamente, continuassero a supportare i cinesi nel campo scientifico.

In terzo luogo, fondendo il principio di *jingshizhiyong* (经世致用) e la metodologia sperimentale, il sapere occidentale o studi celesti si consolidò come un sistema integrato di conoscenze che incorporava insegnamenti dei missionari in campo morale, filosofico, scientifico e tecnico per i letterati cinesi della fine della dinastia Ming, costituendo un sistema ben strutturato e dettagliato in base alle prove concrete, tramite esso, i missionari furono in grado di introdurre la mentalità logica in Cina con l'obiettivo finale di provare l'esistenza di Dio e le Sue Rivelazioni mediante ragionamento logico. Ricci era convinto che ai cinesi mancasse la logica e quindi erano inabili al ragionamento, «E conciosiacché loro non habbino logica, né sappino distinguere del bene morale e del naturale, e del acquisto e del dato della stessa natura....»¹⁶³, e di conseguenza, l'incapacità di ragionare portò i letterati cinesi a credere unicamente in ciò che è visibile e a seguire in modo incondizionato gli insegnamenti già stabiliti da millenni dai saggi antichi, come affermò Ricci nel *VSSC*, «è meglio osservare le cose per mezzo della ragione piuttosto che con gli occhi, poiché gli occhi possono cadere in errore mentre la ragione non può»¹⁶⁴. E la causa risiede nella eccessiva prudenza del ceto intellettuale cinese, secondo loro, mettere in discussione delle parole dei grandi saggi antichi o di coloro che avevano ottenuto successi in precedenza, sembrerebbe un'eresia, solo per citare che il sistema di esame statale *Keju* 科举, Ricci lo commentò così «sono tutti sopra *tetrabiblio*¹⁶⁵, per oltre questo libro morale vi sono anco sei dottrine antiche. Ciascheduno de' studenti se ne elegge una sola, in quella si fa versato, perché non può esser esaminato né domandato se non di quella che si elesse»¹⁶⁶. Questo fenomeno era strettamente connessa alla loro concezione mentale riguardante gerarchia sociale e accademica che mette in posizione di assoluta priorità il confucianesimo. Della mentalità logica dei pensieri occidentali, il termine: «dal numero si conduce alla regola naturale» (*youshudali* 由数达理)¹⁶⁷ definito da Xu Guangqi fu costante testimonianza: «Dallo studio dei fenomeni e dalla spiegazione dei principi si può derivare inoltre un tipo di studio delle immagini e dei numeri; all'interno di quest'ultimo, gli elementi principali sono il calendario e il temperamento musicale. I restanti oggetti che

della tesi. Il testo originale: 《天主何?上帝也;实云者,不空也.吾国六经四子,圣圣贤贤曰:畏上帝;曰: 助上帝;曰: 事上帝;曰:格上帝》. Si veda Matteo Ricci, *Catechismus Sinicus* (*Tianzhushiyi Jinzhu* 天主实义今注) (a cura di Thierry Meynard, Tan Jie), cit., p. 69. Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi.

¹⁶² E. Giunipero (a cura di), *Xu Guangqi e gli Studi celesti: Dialogo di un letterato cristiano dell'epoca Ming con la scienza occidentale*, cit., p. 10.

¹⁶³ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 261.

¹⁶⁴ M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., p. 219.

¹⁶⁵ *supra*, p. 56. Ovvero Quattro libri classici,

¹⁶⁶ M. Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I., Vol. 2, Le Lettere dalla Cina* (a cura di Pietro Tacchi Venturi), cit., 23° lettera al P. Claudio Acquaviva S. I., p. 276

¹⁶⁷ Jin Binghua, *Dizionario della Filosofia* (*Zhexue Dacidian* 哲学大词典), Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2007. p. 1702.

possiedono forma e sostanza e le cose dotate di misura e quantità possono essere utilizzate; il loro uso è estremamente ingegnoso ed eccellente »¹⁶⁸. Questo principio sostenuto da Xu consiste nell'analizzare le relazioni quantitative delle cose per scoprire le leggi oggettive della natura ed è il frutto del suo studio della matematica occidentale e del sistema degli assiomi di Euclide. Ad esempio, Xu utilizzò le teorie occidentali per fornire delle basi più solide alla matematica tradizionale cinese *Principi del triangolo rettangolo*, il cosiddetto *Gougu* 勾股¹⁶⁹. In questo contesto, attraverso l'approccio logico occidentale, nonostante la distanza geografica e temporale tra i due principi matematici menzionati, la risposta esplicativa potrebbe essere univoca, purché sia conforme alla logica. Questo processo di analizzare in modo scientifico fa sì che non esistessero incertezze o una spiegazione alternativa, e contribuisce alla diffusione della dottrina cristiana che considera Dio come l'unica risposta a tutte le domande riguardanti l'universo.

Tuttavia, l'ambiente favorevole non poté garantire con certezza il raggiungimento dell'obiettivo finale di evangelizzazione. Infatti, i cinesi si erano abituati a trarre, al loro favore, le conoscenze di cui avevano più necessità mentre ignorando deliberatamente gli aspetti che non ritenevano utili o corrispondenti ai loro classici, come spiega Gernet: Ma la decantazione avvenne lentamente, man mano che i dogmi e l'ispirazione generale della dottrina del cristianesimo furono conosciuti e compresi meglio. Si verificò dunque questo strano fenomeno: mentre i gesuiti avevano voluto rinforzare l'autorità della religione attraverso il prestigio delle scienze dell'Europa, i cinesi rifiutarono la religione e conservarono solo le scienze¹⁷⁰. E dopo aver fatto numerosi riferimenti ai trattati degli studiosi cinesi riguardanti questo periodo storico, ho scoperto che generalmente essi esprimono una risposta positiva allo scambio e alla fusione di pensieri occidentali e orientali, apprezzando notevolmente i contributi di Xu Guangqi, Li Zhizao e legandoli ai principi del partito *Donglin* e dei primi illuministi cinesi che enfatizzano lo spirito degli *Studi Pratici*. Tuttavia, questo riconoscimento si basa, senza eccezione, sull'assoluto silenzio riguardo aspetto religioso che queste conoscenze comportavano. Sebbene il risultato si discostasse dalle intenzioni originali dei missionari, si deve ammettere che l'ambiente filosofico e accademico dell'epoca al riguardo facilitò la delocalizzazione dei pensieri dei missionari, degli aspetti in merito all'equilibrio delle conoscenze scientifiche e le dottrine cristiane, argomento del quale si discuterà successivamente.

2.2 Metodologia dell'analisi storica

Analizzare i termini cristiani introdotti, tradotti e inventati da Ricci, tramite il *VSSC*, nel sistema linguistico-culturale della Cina, da una prospettiva storica cinese, può essere un compito intrigante, data l'interessante mescolanza di culture e idee tra l'Occidente e la Cina durante quel periodo. Propongo, dunque, un motore di ricerca dotato di un vasto database delle espressioni e caratteri della lingua cinese classica, a cui mi sono ispirato nel secondo capitolo della sistemazione e della catalogazione delle parole chiave del *VSSC*: il database digitale CCL; per navigare con chiarezza nel suo ampio repertorio di testi sia di epoca classica che moderna, è fondamentale capire come vengono classificate le risorse digitali. Il risultato di questa classificazione è illustrato nella tabella sottostante:

¹⁶⁸ E. Giunipero (a cura di), *Xu Guangqi e gli Studi celesti: Dialogo di un letterato cristiano dell'epoca Ming con la scienza occidentale*, cit., p. 128. Prefazione ai *Metodi idraulici grande Occidente*.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 105. *Gougu* 勾股, figura geometrica corrispondente al triangolo rettangolo di matrice euclidea, la quale è composta da un cateto più lungo (*gu* 股), uno più corto (*gou* 勾) e l'ipotenusa (*xian* 線).

¹⁷⁰ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p.261.

Dinastia (ordine cronologico)	Durata	Quantità di caratteri	proporzione
Zhou 周	Dinastia Zhou: circa 1046 a.C. – 256 a.C.	292,382	0.18%
Chun Qiu 春秋	Periodo delle Primavere e Autunni: circa 770 a.C. – 476 a.C.	942,293	0.58%
Zhan Guo 战国	Periodo degli Stati Combattenti: circa 475 a.C. – 221 a.C.	2,521,690	1.54%
Xi Han 西汉	Dinastia Han Occidentale: 206 a.C. – 9 d.C.	1,013,037	0.62%
Dong Han 东汉	Dinastia Han Orientale: 25 d.C. – 220 d.C.	2,585,081	1.58%
Liu Chao 六朝 ¹⁷¹	Sei Dinastie: 220 d.C. – 589 d.C.	5,796,356	3.53%
Sui Tang 隋唐	Dinastie Sui e Tang: 581 d.C. – 907 d.C. (la Dinastia Sui va dal 581 al 618 d.C. e la Dinastia Tang dal 618 al 907 d.C.)	9,004,695	5.49%
Wu Dai 五代 ¹⁷²	Cinque Dinastie: 907 d.C. – 960 d.C.	1,555,366	0.95%
Bei Song 北宋	Dinastia Song Settentrionale: 960 d.C. – 1127 d.C.	31,982,012	19.50%
Nan Song 南宋	Dinastia Song Meridionale: 1127 d.C. – 1279 d.C.	2,843,677	1.74%
Yuan 元	Dinastia Yuan: 1271 d.C. – 1368 d.C.	961,884	0.59%
Ming 明	Dinastia Ming: 1368 d.C. – 1644 d.C.	21,038,301	12.83%
Qing 清	Dinastia Qing: 1644 d.C. – 1912 d.C.	48,109,077	29.33%
Min Guo 民国	Repubblica di Cina: 1912 d.C. – 1949 d.C.	35,371,339	21.57%
Totale		163,017,190	100%

I dati della tabella derivano dalla presentazione del CCL: http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl_corpus/CCLCorpus_Readme.html

Oltre alla classificazione basata sulle dinastie e sui periodi storici, come suggerito dai redattori del CCL, è importante prestare attenzione alle fonti particolari che non possono essere raggruppate in un ordine cronologico. Queste fonti sono: *Collezione di Sutra Buddisti Tripitaka* (*Dazang Jing* 大藏经), *Collezione di Canonici Taoisti* (*Daozang* 道藏), *Raccolta di Poesie di Tang* (*Quan Tangshi* 全唐诗), *Raccolta di Poesie di Song* (*Quan Songci* 全宋词), *Raccolta di Opere di Yuan* (*Quan Yuanqu* 全元曲), *Annali di Venticinque Dinastie* (*Ershiwu Shi* 二十五史 inclusi anche *Shiji*¹⁷³, *Han Shu*, ecc.). Queste fonti storiche sono state inserite nella categoria “Varie” (*zaxiang* 杂项). È importante sottolineare che hanno in comune una caratteristica: si tratta di raccolte di testi antichi redatte nel corso della storia. Di conseguenza, non possono essere attribuite a una singola dinastia o a un periodo specifico. Tuttavia, ciò non implica che non abbiano valore consultivo. Tra queste, figurano due raccolte di testi religiosi, che sono state considerate da Ricci e dagli altri missionari

¹⁷¹ Dinastia Wu dell’Est (222-280 d.C.) Dinastia Jin dell’Est (317-420 d.C.) Dinastia Liu Song (420-479 d.C.) Dinastia Qi del Sud (479-502 d.C.) Dinastia Liang (502-557 d.C.) Dinastia Chen (557-589 d.C.)

¹⁷² Dinastia Liang posteriore (907-923 d.C.) Dinastia Tang posteriore (923-936 d.C.) Dinastia Jin posteriore (936-947 d.C.) Dinastia Han posteriore (947-951 d.C.) Dinastia Zhou posteriore (951-960 d.C.)

¹⁷³ Sima Qian, *Memorie di uno Storico* (*Shiji* 史记), redatto durante gli Han Occidentali. È considerata una delle più grandi opere della letteratura cinese e costituisce una fonte fondamentale per la storia cinese antica.

come avverse al cristianesimo in Cina. Le statistiche mostrano che in queste raccolte vi sono numerose citazioni del termine *Tianzhu*, pertanto vanno considerati al di fuori della tabella della cronologia.

La funzione principale di questo database è fondamentale perché fornisce non solo informazioni chiare e dirette sulla datazione e l'attribuzione, ma illustra anche il contesto in cui queste parole chiave sono inserite. Senza comprendere tale contesto, diventa impossibile comprendere l'interpretazione corretta e la funzione di queste parole del *VSSC* all'interno della cultura cinese. Tuttavia, tale metodologia non è mai la mia originalità, visto che N. Standaert ha espresso grande apprezzamento per la qualità dell'annotazione di Pasquale d'Elia S. I. riguardante le fonti ricciane e l'analisi del metodo di evangelizzazione di Ricci effettuato dal suo studente Johannes Bettray (*Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, 1955), definendole come opere che restano senza eguali fino ad oggi¹⁷⁴, guidato da questa linea di indicazione, ho consultato il libro non particolarmente voluminoso di P. D'Elia *Il Dio degli antichi cinesi*. In esso ho riscontrato una notevole coincidenza con la mia metodologia di analizzare i termini cristiani basato sulle antiche fonti cinesi: considerando la frequenza con la quale essi appaiono e delineando le interpretazioni di questi termini a seconda della loro traduzione italiana. Per esempio d'Elia indicò che nei due classici: *il Libro dei Documenti* (*Shangshu* 尚书) e *il Libro delle Odi* (*Shijing* 诗经), il termine *Shangdi*, che può essere tradotto come il *Supremo Dominatore* ricorre ottantacinque volte e il *Cielo* trecento trentasei volte nel senso di Dio¹⁷⁵, ha inoltre elencato gli aggettivi utilizzate esclusivamente in riferimento a Dio come *augusto*, *immenso*, e simili¹⁷⁶. Per quanto riguarda la mia analisi, rispetto a quella di P. d'Elia, la principale differenza risiede nell'estensione dell'area di ricerca. Grazie alle ricche e dettagliate risorse del CCL, ho potuto coprire l'intera epoca classica della storia cinese. In questo modo, i lettori possono percepire un'evoluzione nel significato delle parole chiave usate nel *VSSC*. Tuttavia, questa vastità presenta delle sfide: la maggior parte delle risorse testuali non sono mai state tradotte né sono conosciute dal pubblico italiano, l'enorme quantità di materiali rende il compito estremamente impegnativo. Per questi due motivi, mi concentro soprattutto sulle opere consultate e menzionate da Ricci e altri missionari e sulle opere filosofiche che possiedono alcuni punti di intreccio con il sapere occidentale; Sono altrettanto rilevanti le opere in cui questi termini vengono utilizzati in una struttura sintattica diversa da quella del *VSSC* (ad esempio il termine *Tianzhu* venne anche usato come una sequenza di soggetto più predicato invece di una struttura nominale singola). Dato che non esiste alcuna testimonianza che possa indicare cosa esattamente e specificamente rappresentava il termine *Shangdi* nei classici cinesi, si rende necessaria un'indagine comprensiva. Per condurre l'analisi storico delle parole chiave, è necessario prendere in considerazione i seguenti aspetti:

1. Identificazione delle fonti

Trovare le fonti primarie e secondarie pertinenti all'oggetto di ricerca, siccome i termini formulati da Ricci possono apparire in diverse opere classiche ma in forme linguistiche che divergono in modo leggero o evidente dai significati del testo del *VSSC*, di conseguenza è cruciale mettere in ordine queste fonti cinesi fornendo dettagliate note bibliografiche, identificando principali autori e chiarificando gli obiettivi della loro redazione.

¹⁷⁴ N. Standaert, *Matteo Ricci, Shaped by Chinese* (利玛窦因人成己), Academic Research, 2012, Vol. 8, p. 87.

¹⁷⁵ P. M. d'Elia, *Il Dio degli Antichi Cinesi*, cit., p. 12.

¹⁷⁶ *ivi*, p. 6.

2. Precisazione dell'ambito temporale

Annotare il periodo storico, in cui venne realizzato questo libro o trattato, e le caratteristiche principali di esso. Bisogna prestare particolare attenzione ai periodi ritenuti da Ricci e i missionari come l'età d'oro del confucianesimo classico, cioè quelli anteriori alla dinastia Qin (prima del 221 a.C.)

3. Contestualizzazione

Comprendere il contesto storico-culturale delle fonti per una corretta interpretazione per mezzo dei documenti e trattati antichi e contemporanei, in particolare, tramite analisi contestuale del testo per determinare la funzione linguistica, il significato delle parole chiave e la concordanza di esse con altri elementi della frase.

4. Catalogazione delle fonti storiche

Organizzare le fonti in un formato facilmente comprensibile e accessibile tramite tabelle, illustrando in modo intuitivo le informazioni relative alle parole chiave.

5. Annotazione

Come osservò Ricci « tutto dicono e scrivono non in modo scientifico, ma confuso per varie sententie e discorsi, seguendo quanto col lume naturale potettero intendere »¹⁷⁷, questa modalità libera del tutto “naturale” conduce inevitabilmente ad una libertà nell'interpretazione delle parole e sentenza secondo una prospettiva personale. Di conseguenza, la comprensione di certi libri da parte del grande pubblico, specialmente quelli antichi, si basa in gran parte sulle annotazioni fatte da letterati celebri ed autorevoli. Per esempio, fu Zhu Xi (1130-1200)¹⁷⁸, durante la dinastia Song (960-1279 d.C.) a selezionare i *Quattro Libri* e a inserirli nel canone confuciano, insieme ai *Cinque Classici*. Naturalmente, egli compose anche un libro in cui fornì commenti e notazioni secondo le sue teorie filosofiche, cioè la *Scuola del Principio* (*Lixue* 理学) o neo-confucianesimo¹⁷⁹, ossia il libro *Raccolta di note sui Quattro Libri Classici del Confucianesimo* (*Sishu Jizhu* 四书集注), e questo libro venne successivamente considerato come il manuale più prestigioso e autorevole da tutti gli intellettuali e studenti del confucianesimo. In questo contesto, possiamo affermare che Ricci approfittò abilmente dell'ampiezza e la vaghezza dei significati dei termini presenti negli antichi classici cinesi, attribuendo ad essi un'interpretazione religiosa a suo vantaggio, questa modalità, dal punto di vista di inculturazione, risulta assai efficace per assicurare che le pratiche religiose, gli insegnamenti e le espressioni del cristianesimo contenuti nel *VSSC* vengano presentati e reinterpretati in modo che siano culturalmente significativi e rilevanti per il pubblico cinese, soprattutto per il ceto dei letterati. Di questo fenomeno, tuttavia, il Padre Niccolò Longobardo, apprezzato altamente nelle lettere di Ricci mentre contrastato determinatamente alla politica di adattamento di quest'ultimo, secondo Gernet¹⁸⁰, Longobardo comprese il pericolo di una politica che consisteva nel riferirsi ai classici dandone una interpretazione estranea alle tradizioni colte locali, visto che il testo è molto oscuro e difficile da capire pertanto i commenti

¹⁷⁷ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Chiristianità nella Cina* (a cura di M. Del Gatto), cit., p.28.

¹⁷⁸ Zhu Xi fu un filosofo di ispirazione confuciana, divenne una figura guida della *Scuola del Principio* (*lixue* 理学) e il razionalista più influente del neoconfucianesimo in Cina durante la dinastia Song. Per conoscere questo filosofo e il suo pensiero si veda G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), l'Asino d'Oro, Roma 2013, pp. 192-193.

¹⁷⁹ Zhu Xi combinò elementi del confucianesimo, del buddismo e del taoismo, formulando un'ideologia che armonizza natura, società e moralità. Secondo la sua visione, l'universo è composto da *Li* e *Qi* (tradotti letteralmente come *principio* e *aria*). Il *Qi* rappresenta la materia da cui sono fatte tutte le cose nell'universo, mentre il *Li* ne è l'essenza e le regole fondamentali. Si veda Anne Cheng, *Storia del Pensiero Cinese* (a cura di Amina Crisma), Vol. Secondo, cit., pp. 519-524.

¹⁸⁰ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 37.

sono indispensabili, come si è detto sopra. Se i cinesi sono costretti ad aiutarsi con i commenti, a maggior ragione devono farlo gli stranieri. Però i testi sono spiegati con un significato diverso da quello dei commenti autorevoli, egli disse «i cinesi immagineranno che non abbiamo letto il loro libro o che non ne abbiamo compreso il vero significato» ; mentre secondo Li Zhizao, nel suo libro corresse l'opinione sbagliata di Longobardo sul pubblico cinese difendendosi che i cinesi avevano la fiducia e l'ammirazione per i loro commenti ed era difficile contraddirli¹⁸¹.

Tenendo conto di quanto detto sopra, possiamo delineare con maggiore chiarezza l'obiettivo che intendiamo raggiungere con questa analisi, ovvero evidenziare e registrare la deviazione dei significati delle parole chiave riportate nel *VSSC* rispetto a quelli originali delle fonti storiche cinesi, se si tratta di un'espressione di neologismo che precedentemente non vennero usati nei libri cinesi, in tale caso, si deve considerare il contesto e l'uso di tale espressione nelle opere successive confrontando anche la loro datazione con quella dei libri di missionari (ad esempio ci sono 71 risultati della parola Gesù, cioè *Yesu* 耶穌 sul CLL). E questo lavoro offre ai lettori una nuova prospettiva per esaminare parola per parola i termini religiosi del *VSSC* partendo dalle fonti storiche cinesi, tale approccio però potrebbe sembrare inverso visto che la Cina non è tradizionalmente considerato un paese religioso.

2.3 Analisi storica delle parole chiave

2.3.1 *Shangdi* e *Tianzhu*

Secondo P. d'Elia, nell'antica Cina, i cinesi avevano già un'idea chiara di Dio onnipotente che non è riservata soltanto ai filosofi e ai pensatori, ma è l'idea di tutti, essendo una delle basi più ferme della civiltà cinese, quest'idea non ha una forma astratta ma piuttosto concreta come una vita vissuta quotidiana che è inclusa inscindibilmente in tutta la società cinese dal figlio del popolo al Figlio del *Cielo*¹⁸². Data la sua identità di prete gesuita e la sua ricerca su Ricci, ovvia è la sua intenzione di rendere più vago il confine tra *Shangdi* (tradotto da P. d'Elia come il Supremo Dominatore) e Dio. In effettivi, in merito all'altro termine Cielo, egli affermò che «il Supremo Dominatore e il *Cielo*, come rispondono gli autori cinesi, è l'essere più nobile senza pari – se si vuole parlare della sua essenza, allora lo si chiama Cielo; se invece si vuol parlare del suo governo, allora lo si chiama *Dominatore*. In realtà l'uno e l'altro sono la stessa e identica cosa»¹⁸³. La sua percezione fu completamente contraria a quella degli oppositori del metodo di adattamento adottato dai gesuiti, nel dibattito sulla *questione dei riti cinesi*, questi ultimi insistettero sulla proibizione dell'uso di *Shangdi* per interpretare Dio e sostenendo esclusivamente l'uso di *tian* e *Tianzhu*; tuttavia, alla luce di quanto raccontato in precedenza, siamo ben consapevoli delle differenze nella frequenza d'uso di questi due termini *Shangdi* e *Tianzhu*, nonostante non esista una definizione conclusiva che determini la natura di questi due termini. Pertanto, l'idea di P. D'Elia di mescolare il *Supremo Dominatore* ossia *Shangdi* con il *Cielo* appare molto controversa e nemmeno Ricci sembrava essere completamente d'accordo con essa nel *VSSC*. Quindi iniziamo ad indagare l'uso di *Shangdi*, ossia il *Supremo Dominatore* nelle fonti cinesi.

Innanzitutto, è importante spiegare la divisione storica della dinastia Zhou, il periodo delle Primavere e Autunni e del Periodo dei Regni Combattenti appartiene alla dinastia Zhou. La

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² P. M. d'Elia, *Il Dio degli Antichi Cinesi*, cit. p. 11.

¹⁸³ *ivi*, p. 9.

la dinastia Zhou è divisa in due periodi, la Zhou dell'Ovest (1046 a.C. - 771 a.C.) e la Zhou dell'Est (770 a.C. - 256 a.C.). La Zhou dell'Est è ulteriormente divisa in due fasi: le Primavere e Autunni e il Periodo degli Stati Combattenti. Il periodo delle Primavere e Autunni e dei Regni Combattenti iniziò nell'anno 770 a.C. e terminò nel 221 a.C. Durante questo periodo, l'autorità della famiglia Zhou si indebolì gradualmente, ci furono continue dispute tra i vari stati feudali ed emersero molti famosi signori dominanti di una parte del territorio¹⁸⁴. Nonostante le frequenti guerre e la turbolenza sociale durante questi due periodi, è stato anche un momento molto importante nella storia cinese. Questo periodo rappresenta non solo la fase di transizione della Cina da uno stato frammentato a uno unificato, ma anche un periodo di prosperità culturale. La turbolenza politica e le trasformazioni sociali di questo periodo hanno fornito terreno fertile per la fioritura della filosofia e hanno avuto un profondo impatto sulle generazioni future in ambiti come la letteratura, l'arte e la politica. Nel 221 a.C., la prima dinastia feudale Qin si fu fondata e segnò la fine di questi due periodi, questo arco di tempo che parte dal periodo preistorico e durò fino al 221 a.C. viene chiamato periodo pre-Qin (*xianqin shiqi* 先秦时期).

Risultati di ricerca: 145 sentenze con apparizione unica e 45 sentenze con ripetizione multipla

Quantità dei libri: 19

Periodo	Titolo in italiano	Titolo in cinese	Occorrenza	Sentenze con ripetizione di Shangdi
Dinastia Zhou: circa 1046 a.C. – 256 a.C.	<i>Libro dei Documenti</i>	<i>Shangshu</i> 尚书	22 sentenze	2 volte: 5 sentenze 3 volte: 1 sentenza 4 volte: 1 sentenza
	<i>Libro dei Mutamenti</i>	<i>Zhouyi</i> 周易 o 易经	2 sentenze	assente
	<i>Libro delle Odi</i>	<i>Shijing</i> 诗经	23 sentenze	2 volte: 1 sentenza
Periodo delle Primavere e Autunni: circa 770 a.C. – 476 a.C.	<i>Detti dei Regni</i>	<i>Guoyu</i> 国语	11 sentenze	2 volte: 1 sentenza
	<i>Mozi</i>	<i>Mozi</i> 墨子	13 sentenze	2 volte: 3 sentenze 3 volte: 1 sentenza 4 volte: 1 sentenza 6 volte: 1 sentenza
	<i>Cronaca di Zuo</i>	<i>Zuozhuan</i> 左传	6 sentenze	assente
Periodo degli Stati Combattenti: circa 475 a.C. – 221 a.C.	<i>Giusto Mezzo</i>	<i>Zhongyong</i> 中庸	1 sentenza	assente
	<i>Le Primavere e Gli autunni della Famiglia Lǔ</i>	<i>LǔShi ChunQiu</i> 吕氏春秋	9 sentenze	2 volte: 2 sentenze 3 volte: 1 sentenza
	<i>I Riti della dinastia Zhou</i>	<i>Zhouli</i> 周礼	8 sentenze	assente
	<i>Grande Studio</i>	<i>Daxue</i> 大学	1 sentenza	assente
	<i>Pietà Filiale</i>	<i>Xiaojing</i> 孝经	1 sentenza	assente
	<i>Mencio</i>	<i>Mengzi</i> 孟子	3 sentenze	assente
	<i>Le Primavere e gli Autunni di Yanzi</i>	<i>Yanzi Chunqiu</i> 晏子春秋	4 sentenze	5 volte: 1 sentenza

¹⁸⁴ Chiamati in cinese 诸侯 (*Zhuhou*) si traduce letteralmente come “principi” o “signori”. Durante il periodo degli Stati Combattenti, così come nel periodo precedente delle Primavere e degli Autunni, la Cina era frammentata in numerosi stati indipendenti o semi-indipendenti. Questi stati erano governati da questi signori feudali o principi, che erano i leader di ciascuno stato e controllavano il loro territorio e la loro popolazione. Sulla storia di questo periodo, si veda G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., pp. 20-21.

	<i>Canti di Chu</i>	<i>Chuci</i> 楚辞	6 sentenze	assente
	<i>Libro dei Riti</i>	<i>Liji</i> 礼记	19 sentenze	2 volte: 1 sentenza
	<i>Guanzi</i>	<i>Guanzi</i> 管子	2 sentenze	assente
	<i>Xunzi</i>	<i>Xunzi</i> 荀子	1 sentenza	assente
	<i>Cronaca di Gu Liang</i>	<i>Guliang Zhuan</i> 谷梁传	1 sentenza	assente
	<i>Libro di Yi Zhou</i>	<i>Yizhou shu</i> 逸周书	12 sentenze	2 volte: 1 sentenza 11 volte: 1 sentenza

Le statistiche presentate nella tabella precedente evidenziano chiaramente che, dal punto di vista cronologico, l'epoca in cui sono state prodotte il maggior numero di opere con riferimenti al termine *Shangdi* è il periodo degli Stati Combattenti. Questa fase, l'ultima dell'era pre-Qin, vede un totale di 13 opere, tra le quali si distinguono per importanza il *Giusto Mezzo*, il *Grande Studio* e il *Mencio*. Queste tre opere sono parti integranti dei Quattro Libri classici del confucianesimo. Successivamente, troviamo il periodo delle Primavere e Autunni con 3 opere, che però non sono incluse tra i classici confuciani più noti.

Per quanto riguarda le altre tre opere, inserite nella sezione della dinastia Zhou dal CCL, le loro attribuzioni e datazioni sono incerte. Ad esempio, si presume che il *Libro delle Odi* copra un periodo che va dai primi anni dei Zhou dell'Ovest alla metà del periodo delle Primavere e Autunni, cioè tra il XI e il VI secolo a.C. Per quanto concerne il *Libro dei documenti* (*Shujing* 书经 o *Shangshu* 尚书), gli storici possono offrire solo una datazione approssimativa riferita alla dinastia Zhou. Tuttavia, dato che il libro riporta eventi storici di quattro dinastie cinesi antiche: Yu, Xia, Shang e Zhou, è probabile che sia stato compilato da diversi storici o raccolto da appassionati di mitologia e leggende popolari. Nel caso del *Libro dei Mutamenti*, si pensa che risalgano almeno al periodo delle Primavere e Autunni, ma alcune delle sue parti potrebbero essere anche più antiche. Tuttavia, il testo come lo conosciamo oggi è stato successivamente composto e rifinito nel corso di molti secoli. Tutto sommato, è ragionevole classificare queste opere nella categoria della dinastia Zhou.

Le opere pubblicate durante il periodo degli Stati Combattenti che durò, essendo un periodo di rilevante valore storico, non molto lungo per circa due secoli e mezzo, ci conducono a esplorare le sue particolarità che consentirono di emergere diverse scuole filosofiche, tra cui i più noto sono il confucianesimo, il taoismo, il legismo e il Moismo¹⁸⁵ e gli altri. Così lo definisce Bertuccioli « periodo di lotte feroci, senza quartieri, di inaudite crudeltà, ma anche un periodo di grande fermento spirituale e di straordinaria attività filosofica »¹⁸⁶. Dopo essere crollato il sistema feudale e terminato il dominio centralizzato della dinastia Zhou, sebbene esistessero ancora la corte imperiale e diversi imperatori che si succedevano, ma sarebbero soltanto di nome, in realtà

¹⁸⁵ Taoismo (*daoia* 道家): la scuola filosofica che valorizza l'esperienza interiore in un contesto relazionale che esaltava il mondo naturale e il Tao, la forza unificatrice che pervade il cosmo intero. Laozi, la divinità suprema del pantheon taoista, e la sua opera il *Canone della Via e della Virtù* (*Daodejing* 道德经) è considerata la dottrina principale del taoismo. Per conoscere meglio tale scuola filosofica, si veda Attilio Andreini, Maurizio Scarpini, *Il daoismo*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 13-31.

Legalismo (*fajia* 法家): Enfasi sulla legge, cioè gli Stati dovrebbero essere governati attraverso leggi chiare e rigorose. Il comportamento degli individui dovrebbe essere guidato da sistemi di punizione e ricompensa per garantire l'ordine sociale.

Moismo (*moia* 墨家): L'amore universale e imparziale (*jianai* 兼爱) era al centro della filosofia moista. Proponevano di trattare tutti con lo stesso livello di amore e rispetto, indipendentemente dai legami familiari o sociali. Sulle "cento scuole" filosofiche si veda G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., p. 46.

¹⁸⁶ *ivi*, p. 24.

tutti i poteri vennero accentrati nelle mani degli *Zhuhou* 诸侯. Tuttavia, questo caos rese più fertile il terreno della filosofia, la continua guerra e l'instabilità politica e sociale sollecitarono riflessioni profonde sulle cause della disgregazione sociale e sulle soluzioni possibili. Gli intellettuali cercavano risposte alle domande su come costruire un governo ideale e come restituire l'ordine alla società. Perché il vecchio ordine basato su legami feudali si stava rompendo in pezzi, portando a nuove forme di organizzazione sociale e politica. Questi cambiamenti necessitavano di nuove ideologie e filosofie per giustificarli e guidarli. Mentre gli stati in competizione cercavano vantaggi non solo sul campo di battaglia, ma anche nelle corti e nelle sale delle discussioni. Gli intellettuali erano spesso impiegati come consiglieri e potevano guadagnarsi il favore dei sovrani con nuove idee e strategie. Tra di loro, c'era anche il Confucio, che nonostante la sua fama e l'influenza siano state ricordate e stimate da tutta la popolazione cinese fino al giorno di oggi, il maestro fu spesso rifiutato da diversi principi di quell'epoca, ciò è dovuto alla natura della sua filosofia che si basa sui concetti di umanità e benevolenza ossia *Ren* 仁 che non sono in linea con lo spirito di combattimento di allora. Nonostante il caos, c'era una relativa libertà di pensiero e espressione. Senza una dominazione centralizzata che imponeva una dottrina ufficiale, gli intellettuali avevano la libertà di esplorare diverse idee e di fondare diverse scuole di pensiero. Una delle caratteristiche comuni delle scuole di filosofia di quell'epoca è la nostalgia della primitiva età d'oro, rappresentata dai primi tempi della dinastia Zhou, allorché regnavano l'ordine e la pace grazie alle soluzioni feudali fermamente stabiliti dai saggi fondatori di essa¹⁸⁷. In effetti, Confucio è famoso per essere il gran promotore e difensore degli antichi valori classici e delle regole rituali della dinastia Zhou, ciò viene approvato da numerose opere riguardanti la sua filosofia, ad esempio egli disse «io tramando non creo. Stimo ed amo gli antichi. Indegnamente mi paragono al mio vecchio Peng»¹⁸⁸. Dunque, Confucio non si impegna a formulare teorie originali né a fondare un sistema filosofico rivoluzionario rispetto a quelli del passato, ma solo a trasmettere le saggezze dell'epoca d'oro. Questa particolarità ci spiega il motivo per cui, nelle opere di queste tre epoche, si trovino numerose citazioni del termine *Shangdi*. Secondo D'Elia, il Supremo Dominatore ovvero *Shangdi* ebbe una personalità concreta e determinata, da lui dipendono i fenomeni naturali e le malattie degli uomini, il successo delle spedizioni militari, e la felicità e l'infelicità. Prima di attaccare il nemico, si vuole essere sicuri del suo aiuto. Da lui ci si aspetta la benedizione e si temeva la punizione per essersi opposti alla sua volontà¹⁸⁹. Pertanto, *Shangdi*, in un senso pratico piuttosto che metafisico, si presenta come un dominatore moralmente e politicamente perfetto, e solo attraverso la sua dominazione giusta e integra, la gente potrebbe vivere in armonia, particolarmente in periodi in cui la popolazione soffrì delle guerre e dell'instabilità politica e sociale. A quest'affermazione è associata la mia analisi effettuata nelle pagine precedenti¹⁹⁰ che riguarda le citazioni del termine *Shangdi* adottato nel *Libro delle odi* con specifici riferimenti a diversi imperatori della dinastia Zhou. alla luce di quanto esposto, possiamo dedurre che nei tempi pacifici della dinastia Zhou, il popolo lodava la grandezza degli imperatori per la loro giustizia e saggezza considerandoli come il *Supremo Dominatore* di tutto il mondo e «questi ultimi conferiscono e revocano a piacimento il *Mandato Celeste* di rappresentarlo presso il popolo, in qualità di sovrano»¹⁹¹, al contrario, nei tempi più oscuri e turbolenti, il popolo

¹⁸⁷ *ivi*, p. 49.

¹⁸⁸ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 162,

¹⁸⁹ P. M. d'Elia, *Il Dio degli Antichi Cinesi*, cit., p. 5.

¹⁹⁰ *supra*, p. 60.

¹⁹¹ P. M. d'Elia, *Il Dio degli Antichi Cinesi*, cit., p.13.

sentiva la mancanza della guida degli imperatori precedenti e desiderava un leader, possibilmente mandato dal *Cielo*, come dice un proverbio dell'antico impero romano «magior ex longinquo reventia», cioè la lontananza, sia nello spazio che nel tempo, favorisce invece il formarsi di miti e di leggende e la fantasia popolare su popoli e paesi lontani, creano nostalgie per immaginarie età dell'oro e le proprie aspirazioni a felici utopie e di conseguenza questa emozione viene naturalmente riflessa nelle opere letterarie dove il nome di *Shangdi* veniva evocato più volte.

Riguardando le citazioni del termine *Shangdi* nel *VSSC*, Ricci attinse direttamente le frasi originali alle opere classiche componendo i paragrafi dal 105 al 108: il *Giusto Mezzo*, il *Libro dei Mutamenti*, il *Libro dei Riti*, il *Libro delle Odi* (libro *Inni Sacrificiali* di Zhou e di Shang <*Shangsong* e *Zhousong* 周颂 e 商颂>), libro *Odi Nobili* <*Ya* 雅>), il *Libro dei Documenti* (libro *Giuramento di Tang* 汤誓 e libro *Scrigno d'Oro* <*Jinteng* 金腾>). Tra queste opere citate, quattro provengono dai *Cinque classici* e una dai *quattro libri*, anche se Ricci fece anche riferimento a altre opere classiche come *Primavera e Autunno*, il *Grande Studio*, tanti altri capitoli del *Libro dei Documenti*, soltanto in questi quattro testi troviamo le specifiche e dettagliate descrizioni di *Shangdi*. Paragonando le opere citate da Ricci con la nostra tabella, risulta che tranne il *Giusto Mezzo*, altri quattro libri corrispondono ai primi tre con il maggior numero di citazione di *Shangdi*. Invece l'unico libro dei *Cinque Classici* che viene escluso da Ricci è la *Pietà filiale* (*Xiaojing* 孝经), il cui tema si tratta della relazione familiare e del legame tra funzionari e imperatori, che contiene solo una sentenza con riferimento a *Shangdi*. Pertanto si rende conto che gli studi di Ricci sull'origine di Dio nelle fonti cinesi si focalizzano principalmente sui *Cinque Classici*, opere che risalgono ai periodi più antichi della storia cinese. Del vasto contenuto di queste opere, Ricci selezionò e mise in evidenza solo le opere più rilevanti, escludendo quelle meno pertinenti. Tuttavia, le analisi effettuate finora non sono sufficienti a chiarire il dubbio: quanto profonde sono le conoscenze di Ricci sui libri classici cinesi. Pertanto è necessario indagare le opere con più riferimento di *Shangdi* ma non incluse nel *VSSC* da Ricci.

Nel *Mozi* 墨子 del periodo della Primavera e degli Autunni con 13 sentenze e in totale 19 citazioni del termine *Shangdi*, troviamo una particolarità: 16 su 19 citazioni del termine sono accompagnate dai fantasmi e dagli spiriti (*guishen* 鬼神) o dagli spiriti di montagna e fiume e fantasmi e spiriti (*Shanchuan guishen* 山川鬼神) per costituire una formula di espressione *Shangdi*, *shanchun*, *guishen* che rappresenta tutte le forze sovrannaturali del mondo che dominano il destino della gente includendo il Supremo dominatore, gli dei di montagna e di fiume e i fantasmi e spiriti. Gli argomenti riguardanti fantasmi e spiriti nei testi di *Mozi* sono legati principalmente alla sua dottrina della volontà del Cielo (*tianzhi* 天志) e alle sue argomentazioni in favore della credenza in fantasmi e spiriti (*guishen* 鬼神). *Mozi* sosteneva che la credenza negli spiriti e nei fantasmi potesse servire alla gente per comportarsi in modo etico osservando le regole stabiliti dagli loro antenati che dopo la loro morte esistessero ancora in forma dei fantasmi e spiriti. Sembra che la dottrina della *Scuola di Mo* sia più affine al cristianesimo soprattutto per quanto riguarda l'enfasi sull'esistenza di entità metafisiche. Tuttavia, questa somiglianza è solo superficiale. Ricci, nel suo tentativo di introdurre il cristianesimo in Cina, spiegò in modo approfondito la marcata differenza tra il Dio cristiano e gli spiriti e fantasmi cinesi. Questi ultimi, infatti, sono spesso venerati dai cinesi, che offrono loro omaggi per chiedere protezione o benedizioni: gli spiriti in cielo e in terra e le anime degli uomini hanno inizio, ma non una fine; «il Signore del Cielo non ha inizio né fine» (paragrafo 42); «Sebbene esistano molti tipi di esseri spirituali tra il cielo e la terra, c'è un solo Signore del Cielo» (paragrafo 50); «(il Signore del Cielo) non è angeli né uno spirito, ma la

Sua natura spirituale trascende tutti gli angeli e gli spiriti » (paragrafo 58). Per queste ragioni, è ovvio che Ricci non potette assolutamente permettere ad un libro che confonde il concetto di Dio mescolandolo con gli spiriti e i fantasmi di essere presente nella opera apologetica.

Per quanto concerne la *Cronaca di Zuo* (*Zuozhuan* 左传) e *le Primavere e gli Autunni della Famiglia lǔ* (*Lǔshi Chunqiu* 吕氏春秋), Nonostante il termine *Shangdi* venga menzionato molte volte, viene spesso presentato semplicemente come un Dio che le persone venerano per ricevere benedizioni ed evitare punizioni, senza fornire ulteriori dettagli o spiegazioni sulla sua natura o essenza. Nella *Cronaca di Zuo*, *Shangdi* viene costantemente utilizzato come oggetto diretto in combinazione con una serie di verbi transitivi formando semplici strutture verbo-oggetto: *zhaogaohaotian* 昭告昊天, *zuoshi* 佐事, *zhaoshi* 昭事, *shiyu* 事于, tranne la prima che significa «avvisare *Shangdi*» e tutte le altre espressioni si traducono come «servire *Shangdi*». Inoltre, in quest'opera, l'autore cita anche due versi del *Libro delle Odi*: «L'imperatore del Cielo è con voi, dal vostro cuore scacciate ogni dubbio; il Re del Cielo servì alla perfezione e ne ottenne in premio i favori»¹⁹². Per coincidenza, queste due sentenze sono state menzionate anche nelle *Primavere e gli Autunni della Famiglia lǔ*, in cui, le strutture frasali sono formalmente analoghe tra di loro, sempre verbo transitivo più oggetto diretto, ma presentate con riferimenti semantici più ricchi: *qiguyu* 祈谷于, *ji* 祭, *gonghuangtian* 供皇天, che si traducono rispettivamente «pregare il Supremo Dominatore per il raccolto dei cereali», «venerare il Supremo Dominatore e offrire tributi al Supremo Dominatore»; in particolare l'opera in questione sottolinea anche la facoltà operativa di *Shangdi*: (*Shangdi*) *jianghuo* 降祸, (*Shangdi*) *qixiang* 其享, cioè «il Supremo Dominatore manda calamità al mondo» e «il Supremo Dominatore accoglie dei tributi sacrificati dal popolo».

Altre opere con pochi riferimenti del termine di *Shangdi* non entrano nella nostra analisi, nel complesso, sia dal punto di vista dell'influenza dell'opera sia da quello della profondità e dell'abbondanza dei contenuti, i libri selezionati da Ricci nel *VSSC* sono sufficienti a offrire un quadro dettagliato e integro della personalità e delle capacità di *Shangdi*. Intanto, Ricci scelse di trasportare il senso filosofico e culturale di *Shangdi* nelle fonti cinesi, in maniera intatta, nella sua opera. Si può ragionevolmente ipotizzare che la sua intenzione di conservare i significati originali fosse quella di convincere i cinesi che nei loro antichi classici, esisteva già il concetto di un Dio universale, sebbene fosse stato a lungo ignorato da loro stessi.

La situazione del termine *Tianzhu* presenta alcune peculiarità storiche rispetto al suo “gemello” cinese, innanzitutto, le sue origini non sono ampiamente conosciute dal pubblico né ricevono lo stesso interesse riservato a dedicato a *Shangdi*. Questo perché il significato di *Tianzhu* è abbastanza chiaro e semplice anche per chi non ha una profonda padronanza del cinese: la struttura morfologica è molto semplice, *Tian* che significa Cielo, *zhu* che indica il Padrone, facendo emergere immediatamente il suo significato. Inoltre, il termine *Tianzhu* fu adottato nelle opere dei missionari ben prima di *Shangdi*. Secondo Gernet, infatti, furono gli amici cinesi di Ricci a raccomandargli di servirsi di questa espressione, adottata sin dal 1583, come di un equivalente di Signore del Cielo (*Tianzhu*), traduzione in cinese di Dio¹⁹³. C'è da notare che dal 1582 al 1588, Michelle Ruggieri occupava il ruolo di primo piano, antecedente a quello di Matteo Ricci, dell'operazione di evangelizzazione dei gesuiti in Cina, e poi in collaborazione con Ricci,

¹⁹² Vincenzo Cannata (a cura di), *Il Libro delle Odi*, Luni Editrice, Milano 2021, pp. 459-461.

¹⁹³ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 31.

completarono il *Dicionário Português-Chinês*, e la sua compilazione andò dal 1583 al 1588¹⁹⁴. Nel suddetto dizionario, il termine *Tianzhu* venne presentato, per la prima volta al pubblico, come traduzione corrispondente della voce portoghese *Criado* esemplificato con la frase: 《*Tianzhu* dà la nascita a tutti gli esseri》(*Tianzhu Sheng Wanwu* 天主生萬物)¹⁹⁵.

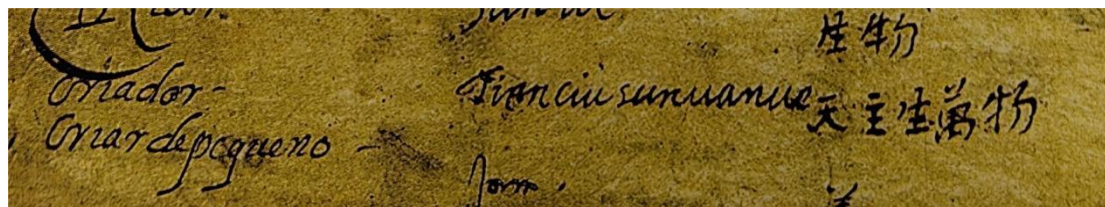


Fig. 2 M. Ruggeri e M. Ricci, Portuguese – Chinese Dictionary, a cura di John W. Witek, S. J./Wei Ruowang, p. 63.

In particolare, a causa della limitata comprensione da parte dei gesuiti riguardo alle abitudini linguistiche dei cinesi, in questo dizionario si riscontrano numerose traduzioni fonetiche di termini cristiani. Alcuni di questi termini sono stati traslitterati secondo la fonetica del dialetto della provincia di Fujian¹⁹⁶, ad esempio, l'espressione portoghese *Por merce de Deus* si traduce probabilmente come 《grazie a Deus》(*yinwei liaoshi* 因为廖师), 廖 si pronuncia come *liao*, 师 come *shi*¹⁹⁷, una combinazione molto complicata da pronunciare e non ha nessuna relazione con il sistema fonetico standard della lingua cinese di quel tempo. In seguito, grazie alla maggiore familiarità con la lingua e ai contatti con i letterati cinesi, soprattutto grazie al ruolo guida di Ricci, i missionari iniziarono a tradurre i termini cristiani seguendo un approccio più basato sul valore semantico¹⁹⁸ avvicinandosi anche all'abitudine della pronuncia della maggior parte dei cinesi (quelli del centro-nord), così venne traslitterato come *Deus* (*Tusi* 徒斯) e introdotto nel *VSSC*.

Riguardo all'utilizzo del termine *Tianzhu* nelle fonti cinesi, è importante evidenziare un particolare fenomeno sintattico. A differenza dell'uso di *Shangdi*, che funge esclusivamente da sostantivo formando un'unità nominale, storicamente *Tianzhu* veniva utilizzato non solo come una parola isolata, ma anche come una struttura fraseologica del tipo soggetto-predicato, che può essere interpretata come 《il Cielo domina》 o 《il Cielo dirige》. La ragione di questa differenza nell'uso, rispetto sia alle consuetudini linguistiche del passato che a quelle attuali, in cui il termine assume una struttura puramente nominale, cioè Dio, consiste nella sintassi altamente sintetica della lingua cinese classica, nonostante entrambi i caratteri rimangano invariati, l'ultimo carattere *zhu* 主 si trasformerebbe dal sostantivo padrone al verbo dominare.

Per i dettagli di *Tianzhu* si rimanda alla tabella sottostante:

Risultati di ricerca: 87 sentenze

¹⁹⁴ Wang Mingyu, *Studio del Dizionario Portoghese-Cinese di Michelle Ruggeri e Matteo Ricci* (罗明坚、利玛窦《葡汉辞典》词汇问题举隅), *Academic Journal of Liyun* (Literature Volume), maggio, 2014, p. 138.

¹⁹⁵ M. Ruggieri, M. Ricci, *Dicionário Português-Chinês*, San Francisco Lisboa: Biblioteca Nacional Portugal, Instituto Português do Oriente, 2001.

¹⁹⁶ La provincia di Fujian, situata sulla costa sud-orientale della Cina, ha svolto un ruolo significativo per i missionari italiani in Cina, in particolare durante i primi contatti tra la Cina e l'Europa.

¹⁹⁷ Wang Mingyu, *A Research on Words Associated with Christianity in Chinese Documents of Christianity in the Late Ming Dynasty* (明末天主教文献所见汉语基督教词汇考述), *Chinese Linguistic*, 2013, Vol. 4, p. 55.

¹⁹⁸ Anche oggi, quando si traducono in lingua cinese i titoli di libri, film e opere d'arte, si tende a preferire traduzioni basate sul significato e sui contenuti piuttosto che adottare una traslitterazione fonetica mediante i caratteri cinesi. Ad esempio, il film italiano *Malena* viene tradotto come “La bella leggenda siciliana”(西西里的美丽传说), mentre il film americano *Gone With The Wind* è reso con “Bella signora dell'epoca turbolenta”(乱世佳人). Analogamente, la scultura *Pietà* di Michelangelo viene tradotta come “Madonna che commemora il figlio”(圣母怜子), e tra gli altri.

Quantità dei libri: 31

Periodo	Titolo in italiano	Titolo in cinese	Occorrenza	Categoria grammaticale e sintattica
Periodo degli Stati Combattenti: circa 475 a.C. – 221 a.C.	<i>Guanzi</i>	<i>Guanzi</i> 管子	1 sentenza	Soggetto-predicato: <i>Il Cielo controlla la giustizia</i> (Tianzhu zheng 天主正)
Dinastia Han Orientale: 25 d.C. – 220 d.C.	<i>Memorie di uno storico, Volume XXVIII, 6° Capitolo Conferimento di Titoli onorati</i>	<i>Shi Ji</i> , Vol., XXVIII <i>Fengshan liu</i> , 史记.卷二十八, 封禅书第六	1 sentenza	sostantivo
	<i>Canone di Pacifica del taoismo</i>	<i>Taipingj Jing</i> 太平经	5 sentenze	Soggetto-predicato: <i>il Cielo si occupa di</i>
	<i>Lun Heng</i>	<i>Lun Heng</i> 论衡 Autore: Wang Chong 王充 (27–97)	1 sentenza	sostantivo
Sei Dinastie: 220 d.C. – 589 d.C.	<i>Raccolta dei testi della dinastia Liu Song</i>	<i>Quan Liu Song Wen</i> 全刘宋文	1 sentenza	sostantivo
	<i>Raccolta dei testi della dinastia Liang</i>	<i>Quan Liang Wen</i> 全梁文	1 sentenza	sostantivo
	<i>Sutra buddista del lotus di misericordia</i>	<i>Dabei Lianhua Jing</i> 大悲莲花经	1 sentenza	sostantivo
Dinastia Tang 618 d.C. – 907 d.C.	<i>Raccolta dei Testi della Dinastia Tang</i>	<i>Dangwen Shiyi</i> 唐文拾遗 attore: Lu Xinyuan (1834–1894)	2 sentenze	sostantivo
	<i>Classici Generali</i>	<i>Tong Dian</i> 通典	1 sentenza	sostantivo
	<i>Sutra Buddista del budda Dizang</i>	<i>Dizang Budda Ben Yuan Jing</i> 地藏菩萨本原经	1 sentenza	sostantivo
	<i>Sutra Buddista del Gran budda Dingshou</i>	<i>Dafo Dingshou Lengyan Jing</i> 大佛顶首楞言经	1 sentenza	sostantivo
Cinque Dinastie: 907 d.C. – 960 d.C.	<i>Nuovo libro di testi rivoluzionari di Dunhuang</i>	<i>Dunhuang Bianwenji Xinshu</i> 敦煌变文集新书	1 sentenza	sostantivo
Dinastia Song Settentrionale: 960 d.C. – 1127	<i>Raccolta di testi di Tartaruga</i>	<i>Cefu Yuangui</i> 册府元龟	5 sentenze	Sostantivo
	<i>Specchio Storico</i>	<i>Zizhi Tongjian</i>	1 sentenza	sostantivo

d.C.	<i>per buon governo</i>	资治通鉴		
	<i>Record dell'Era Taiping</i>	Taiping Guangji 太平广记	3 sentenze	sostantivo
Dinastia Song Meridionale: 1127 d.C. – 1279 d.C.	<i>Motti di budda Unità di Cinque Lampade</i>	Fo Yulu 佛语录 Wu Deng Huiyuan 五灯会元	1 sentenza	sostantivo
Dinastia Ming: 1368 d.C. – 1644 d.C.	<i>Raccolta dei romanzi popolari dell'epoca Wanli</i>	Wanli Yehuo Bian 万历野货编	5 sentenza	Sostantivo Una sentenza con ripetizione di 3 volte del termine Tianzhu. La prima opera in cui Tianzhu si riferì alla religione cristiana.
	<i>Cronaca non ufficiale di Huangming</i>	Huangming Yidian Shu 皇明异典述	1 sentenza	sostantivo
	<i>IL Viaggio in Occidente</i>	Xiyouji 西游记	1 sentenza	sostantivo
Dinastia Qing: 1644 d.C. – 1912 d.C.	<i>Riflessioni e commentary degli Venti annali storici</i>	Ershi Shi Zhaji 廿二史劄记 Autore: Zhao Yi 赵翼	9 sentenze	Sostantivi si riferisce a alla religione cristiana in Cina,
	<i>Raccolta delle lettere di Zeng Guofan con la sua Famiglia</i>	Zeng GuoFan Jia Shu 曾国藩家书	1 sentenza	sostantivo
	<i>Registrazione degli eventi di Sudest</i>	Dongnan Jishi 东南纪事	1 sentenza	Sostantivo Si riferisce alla religione cristiana in Cina
	<i>Romanzo: Pesce di nove code</i>	Jiuwei Yu 九尾鱼 Autore: Zhang Chunfan 张春帆 (1907–1951)	1 sentenza	Sostantivo Si riferisce alla religione cristiana in Cina
	<i>Romanzo: Fiore del Mare maligno</i>	Nie Haihua 孽海花 Autore: Jin Song Cen 金松岑 (1874–1947)	1 sentenza	Sostantivo
	<i>Romanzo: Fasciolo di Penggong</i>	PengGong An 彭公案 Autore: Yang Hudian 杨挹殿	2 sentenze	sostantivo
	<i>Piccola Storia di civiltà</i>	Wengming Xiaoshi 文明小史	1 sentenza	Sostantivo Si riferisce alla religione cristiana in Cina
	<i>Romanzo: Registrazione di</i>	Qingong Jin	1 sentenza	Sostantivo Si riferisce alla

	<i>eventi di due anni presso Palazzo Proibito</i>	<i>Ernian ji</i> 清宫禁二年记 Autore: 裕德龄 (1886-1944) vissuta in France per 4 anni, padronanza di lingua inglese		religione cristiana in Cina
	<i>Romanzo: Registrazione dell'esercito di HuNan</i>	<i>Xiangjun Zhi</i> 湘军志 Autore: Wang Kaiyun 王闳运 (1833-1916)	3 sentenze	Sostantivo Si riferiscono alla religione cristiana in Cina
	<i>Romanzo: Il Viaggio di Vecchio disabile</i>	<i>Laocan Youji</i> 老残游记 Autore: Liu E 刘鹗 (1857-1909)	2 sentenze	Sostantivo Si riferiscono alla religione cristiana in Cina
	<i>Prose storiche: Registrazione del Viaggio nell'ovest</i>	<i>Xixun Huiluan Shimo</i> 西寻回銮始末 (intorno al 1898)	27 sentenze	Sostantivo Si riferiscono alla religione cristiana in Cina
	<i>Romanzo: Chiacchiere al sole</i>	<i>Yesou Baoyan</i> 野叟曝言 Autore: Xia Jingqu 夏敬渠 (1705-1787)	4 sentenze	Sostantivo Si riferiscono alla religione cristiana in Cina

Rispetto alla situazione del termine di *Shangdi* nelle fonti cinesi, quella di *Tianzhu* presenta alcune peculiarità molto interessanti e significative:

1. Fonti storiche relativamente meno antiche.

L'opera in cui venne utilizzato *Tianzhu* per la prima volta risale al periodo degli Stati Combattenti in forma di soggetto-predicato; La sua prima apparizione come sostantivo, invece, si trova nella dinastia degli Han Occidentali, precisamente nelle famose *Memorie di uno Storico* (*Shiji* 史记) di Sima Qian.

2. Fonti storiche al fuori dei classici del confucianesimo.

Il termine *Tianzhu* viene ampiamente utilizzato in opere non confuciane dei periodi successivi dopo l'epoca della dinastia Qin (221 a.C.- 206 a.C.). A causa della nota politica crudele «Bruciare i libri e seppellire gli studiosi confuciani» (*Fenshu Kengru* 焚书坑儒)¹⁹⁹ del primo imperatore della dinastia Qin. Infatti i testi confuciani classici erano quasi estinti, ma i contenuti erano conservati in ogni modo. Successivamente, grazie alla natura pacifica e rigorosa del confucianesimo che enfatizza la gerarchia sociale e contribuisce agli imperatori di governare lo stato, esso ritornò al ruolo dominante tra tutte le correnti filosofiche e fu elevato allo status di

¹⁹⁹ Nonostante, Qin Shihuang sia sempre considerato il responsabile di questa politica crudele, lo sterminio dei letterati confuciani durante la dinastia Qin è stato confutato da recenti studi. Fu Kong Anguo 孔安国 (165 a. C. – 74 a. C.), discendente di undicesima generazione di Confucio, a creare la leggenda del massacro dei letterati confuciani, collegandola alla misteriosa riscoperta di manoscritti confuciani ritenuti comunemente perduti. In seguito, Wei Hong 衛宏, consigliere (*yan* 义郎) alla corte dell'imperatore Guangwu della dinastia Han (25 d. C. – 57 d. C.), descrisse le presunte vittime di Qin Shihuang come veri confuciani, affermando che furono “seppelliti vivi”. Per un'ampia trattazione dell'argomento, si veda U. Neininger, *Burying the Scholars Alive: On the Origin of a Confucian Martyrs' legend*, Nation and Mythology (in East Asian Civilizations. New Attempts at Understanding Traditions), vol. 2, 1983, eds. Wolfram Eberhard et al: pp. 121-136.

filosofia ufficiale dello stato dall'imperatore Wu della Dinastia Han (141 a.C. -87 a.C.) che praticò la politica di 《impedire tutte le altre scuole di pensiero e promuovere esclusivamente il confucianesimo》(*Bachu Baijia Duzun Rushu* 罢黜百家独尊儒术).

3. Presenze nei Sutra del buddismo e nei canoni del taoismo.

Si riscontrano riferimenti al termine *Tianzhu* nei testi sacri del buddismo, in relazione ad un gruppo di dei. Approfondiremo questo aspetto nelle pagine successive

4. Diffusione nei romanzi in lingua “Baihua”²⁰⁰ della dinastia Qing con riferimenti al cristianesimo in Cina.

Duecento anni dopo la morte di Ricci, il cristianesimo e i suoi termini religiosi erano diventati familiari alla popolazione cinese. Grazie all'adozione di una lingua più colloquiale da parte degli autori per la composizione dei romanzi su temi non formali, il nome *Tianzhu* venne spesso menzionato, sia per raccontare eventi legati al cristianesimo in Cina sia per conferire un sapore “esotico” all'opera. Ad esempio, nella raccolta di prose *Registrazione del Viaggio nell'ovest* (*Xixun Huiluan Shimo* 西寻回銮始末) si riscontrano ben 27 sentenze con riferimento di *Tianzhu* e si documentano in dettaglio le persecuzioni subite dai missionari stranieri in Cina durante il periodo del tardo Qing (dopo il 1860). In quel tempo, l'intero paese era immerso nel caos a causa delle guerre e soffriva a seguito delle invasioni da parte delle potenze occidentali.

Ciò che sorprende maggiormente nell'analisi del termine *Tianzhu* è la scoperta della sua ricorrente menzione nei sutra del buddismo e nei canoni del taoismo. Questa presenza inaspettata apre nuove prospettive sull'interconnessione tra diverse tradizioni religiose e filosofiche nella cultura cinese. Dato che questo argomento è vasto e non direttamente pertinente alla mia ricerca focalizzata sull'opera di Ricci, presenterò soltanto i dati statistici. Il *Sutra Dazang* (大藏经) è diviso in ottantacinque volumi, in cui si riscontrano quattrocento diciannove sentenze che menzionano il termine *Tianzhu*. Di queste, duecento settantaquattro si riferiscono specificamente ad un singolo dio del buddismo, ossia *Indra* (in cinese *Dishitian* 帝释天)²⁰¹. Con l'introduzione del buddismo indiano in Cina, a cavallo tra la fine del II secolo d. C. al XI secolo d. C., la traduzione dei diversi sutra in cinese si sviluppò prosperosamente e durante l'era Sui-Tang (581 d.C. - 907 d.C.), questi testi tradotti furono raccolti e categorizzati dal governo del tempo sotto la denominazione bibliografica *Dazang* 大藏. Tuttavia, a differenza del *Tianzhu* cristiano, *Indra*, nonostante la sua elevata posizione tra le divinità buddiste, non è considerato onnipotente o eterno. Come tutti gli esseri, è soggetto alle leggi del karma e alla rinascita. Più importante è la realtà che *Tianzhu* nel buddismo occupa una posizione gerarchica inferiore a quella di *Arhat* (*luohan* 罗汉), *Budhisattva* (*pusa* 菩萨)²⁰² e *Buddha* (*fo* 佛)²⁰³. Riguardo ai canoni taoisti, il termine *Tianzhu* è stato

²⁰⁰ La Lingua Baihua (*baihua Wen* 白话文) si traduce letteralmente come 《lingua parlata》 o 《prosa in lingua comune》. Si riferisce alla forma moderna e colloquiale della lingua cinese scritta, in contrapposizione alla lingua letteraria (*Wenyanwen* 文言文), che è la forma classica e letteraria del cinese scritto, usata per millenni nella letteratura, nella filosofia e nella burocrazia cinese. Sulla storia di questi due sistemi linguistici e della riforma letteraria della lingua cinese, si veda G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., pp. 256-257.

²⁰¹ *Indra* è conosciuto come il re degli dèi o il signore del Paradiso in molte tradizioni asiatiche. È una figura centrale nei testi vedici antichi dell'India e rappresenta la potenza, la pioggia e i tuoni.

²⁰² *Arhat* si riferisce a una persona che ha raggiunto l'illuminazione e ha superato tutte le afflizioni, ma che non ha ancora raggiunto il completo nirvana come un *Buddha*. *Bodhisattva* è un essere che ha sviluppato la determinazione di raggiungere l'illuminazione completa o il Buddhahood al fine di liberare tutti gli esseri senzienti dalla sofferenza; egli non entra nel nirvana, ma rimane nel ciclo di rinascita per aiutare gli altri. In questo senso, ogni individuo potrebbe diventare queste due se raggiungesse un certo status.

²⁰³ P. Ding Yang, *la differenza tra Tianzhu del buddismo e Tianzhu del cristianesimo* (佛教“天主”和天主教“天主”的区别), *Faith Weekly*, 14 aprile 2016, Vol. 15. <https://www.xinde.org/index.php/show/35409>.

menzionato per trentacinque volte, di queste, 26 menzioni fanno specifico riferimento al Sesto Sovrano Divino Celeste (*Liubo Tianzhu dijun* 六波天主帝君), uno delle divinità del taoismo che non appartiene al livello superiore ma a quello intermedio.

Nonostante nel *VSSC* Ricci non esitasse a usare parole ostili nei confronti del buddismo (e occasionalmente anche del taoismo, sebbene in misura minore rispetto al buddismo), non fece mai riferimento alla presenza del termine *Tianzhu* nelle fonti cinesi antecedenti al suo arrivo in Cina. Le statistiche menzionate in precedenza offrono una spiegazione convincente a questo proposito: Ricci si basava principalmente sui *Cinque Classici* confuciani. Il termine *Tianzhu* compare come sostantivo per la prima volta nelle *Memorie di uno Storico*, che datano dalla dinastia degli Han Occidentali, circa cinquecento o seicento anni dopo la composizione dei *Cinque Classici*. Prima di tale periodo, il termine era completamente assente nelle fonti classiche cinesi. C'è da notare che *Tianzhu* venne introdotto in qualità mitologica nell'opera di Sima Qian²⁰⁴:

«Fin dall'antichità, esistevano otto divinità. Si ritiene che i loro titoli fossero stati conferiti da Jiang Taigong, il primo ministro dell'Imperatore Wen della dinastia Zhou. C'è lo stato di Qi, il cui nome indica una posizione centrale nel Cielo, ma non si sa con precisione quando iniziarono i suoi culti. Tra queste otto divinità, la prima è chiamata *Tianzhu*. Il suo luogo di culto si trova presso una sorgente d'acqua, ai piedi delle montagne situata nella periferia meridionale della città di Linzi.»

Questa affermazione mette in luce in modo diretto la natura, la funzione e la residenza di *Tianzhu*. Esso non è assolutamente paragonabile al concetto di Dio presente nella dottrina cristiana. Era piuttosto una delle otto divinità, i cui titoli venivano persino conferiti da un essere umano, incaricate di proteggere una specifica regione del territorio cinese. Nonostante la sua natura mitologica rimanga nella storia cinese e il suo nome venga citato in diverse opere successive, sempre in riferimento a una figura divina dominante, non si è mai trasformato in una religione monoteistica.

2.3.2 Il carattere *ling* 灵 e l'anima umana

Il carattere *Ling* 灵, secondo lo *Shuowenjiezi* 说文解字, dizionario etimologico redatto nel 100 d.C. da Xu Shen, significa: «il sacerdote magico che serve la divinità con la giada » (*lingwu*, *yiyu shishen* 灵巫, 以玉事神)²⁰⁵.



Fig 3, il carattere *ling* dello stile di scrittura *piccolo sigillo* (*Xiaozhuan* 小篆)²⁰⁶ catalogato nello *Shuowenjiezi*.

Nell'antichità, in Cina si credeva che la giada avesse poteri misteriosi e divini, capaci di appagare le divinità durante le cerimonie rituali. Per questa ragione, gli oggetti fatti di questo materiale venivano spesso utilizzati nelle varie funzioni rituali o religiosi per simboleggiare la fede della

²⁰⁴ Sima Qian, *Memorie di uno storico* (*Shiji* 史记), Vol. 28, Libro Fengshan Shu, Yuelu Press, 2016, p. 194. Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi. Linzi: attuale Zibo della provincia di Shandong.

²⁰⁵ Xu Shen, *Dizionario analitico dei caratteri cinesi* (*Shuowenjiezi* 说文解字) (a cura di Xu Xuanyang), Zhonghua Book Company, Beijing 1998, p. 13.

²⁰⁶ *Xiaozhuan*, la scrittura standardizzata dal primo imperatore della dinastia Qin. Dopo la fondazione (221 a.C.) della prima dinastia feudale in Cina, l'imperatore Qin Shihuang effettuò una serie di riforme di unificazione per consolidare e mantenere il suo controllo del vasto impero. Inclusa l'unificazione di scrittura, con uno stile di calligrafia ufficiale noto come *Piccolo sigillo*. Questa riforma mirava a facilitare la comunicazione e l'amministrazione in tutto l'impero, sostituendo i diversi stili di scrittura usati nelle varie regioni. Su questa scrittura si veda Magda Abbiati, *La lingua cinese*, cit., p. 181.

popolazione comune e della classe imperiale e per facilitare lo svolgimento del rito. Un esempio di questo uso è citato in un verso di Qu Yuan²⁰⁷, il famoso poeta del periodo pre-Qin (340-278 a.C.) dello Stato di Chu (?-223 a.C.): «le sacerdotesse danzano elegantemente e i loro costumi diventano più belli»²⁰⁸. In questo contesto, il carattere *ling* viene utilizzato come un sostantivo che rappresenta «le sacerdotesse», in effettivi, si osserva che nella traduzione dello *Shuowenjiezi*, c'è anche il carattere *wu* 巫, tradotto come mago o maga, in questo contesto si riferisce a un ruolo rituale spesso ricoperto da donne nella cultura cinese. Pertanto, il carattere *ling*, sia come sostantivo che aggettivo, soprattutto nell'uso contemporaneo in ambito onomastico, acquisisce una connotazione di femminilità. Inoltre, dal punto di vista morfologico, la forma originale del carattere *ling* include il radicale 《雨》, che per chi conosce bene la lingua cinese è immediatamente associato alla pioggia (*yu* 雨). Questo sottolinea come uno degli scopi principali degli antichi riti cinesi fosse quello di invocare la pioggia.

Dopo un'analisi dei significati antichi del carattere *ling*, emerge alcun fenomeno interessante nell'uso di questo termine nel *VSSC*, come evidenziato nella tabella del capitolo precedente²⁰⁹, l'interpretazione di Ricci non sembra rispettare il contesto originale né le sfumature semantiche del carattere; piuttosto, ha “umanizzato” il termine *ling*, sottolineandone la qualità di intelligenza e spirito e minimizzando la sua connessione con gli antichi riti cinesi, che potrebbero essere percepiti come pratiche di un politeismo superstizioso. Un altro esempio significativo si trova nel *Libro delle Odi*, nel canto intitolato *La Torre delle Meraviglie* (*lingtai* 灵台)²¹⁰. Qui, venivano descritti tre luoghi che fece costruire il Re Wen, dove il suo popolo si divertiva e godeva di osservare gli animali: la Torre (*lingtai* 灵台), il Parco (*lingyou* 灵囿) e lo Stagno (*lingzhao* 灵沼) delle Meraviglie, i quali sono evidenziati con lettere maiuscole nella traduzione italiana. Questa scelta terminologica, attribuendo loro l'appellativo «Meraviglie», mira chiaramente a divinizzare le costruzioni di uno dei più grandi re mitologici della Cina antica.

Tuttavia, esaminando i contenuti pertinenti del *VSSC*, notiamo che anche Ricci incluse questo episodio nel paragrafo 193 del capitolo IV, i due curatori, probabilmente per garantire l'uniformità della traduzione, hanno interpretato *lingtai* 灵台 e *lingzhao* 灵沼 come «la Torre e il Lago dello Spirito» [trad. it. A. Sun e Olmi] e «la Torre e il Lago dello Spirito intelligente» [trad. it. A. Chiricosta]. Sebbene l'analisi dei pensieri dell'autore originale dal punto di vista del traduttore possa sembrare una forma di analisi inversa, esaminando il contenuto complessivo del libro, si scopre che l'autore non esplorò realmente l'interpretazione divina di questo concetto nella cultura cinese antica. Al contrario, si concentrò sulle capacità intellettive (*ling* 灵) degli esseri umani e su come queste vengano utilizzate per distinguersi dagli animali. In particolare, approfondì il processo mediante il quale il Signore del Cielo ha conferito agli umani tale capacità.

Quest'ultimo aspetto del *ling* nell'interpretazione di Ricci rappresenta ancora una volta un tentativo di integrare la cultura tradizionale cinese con i concetti occidentali, come affermato da sé

²⁰⁷ Qu Yuan (屈原) fu un influente poeta e politico cinese vissuto tra il 340 e il 278 a.C., durante il periodo degli Stati Combattenti. È considerato uno dei più grandi poeti e il primo poeta di romanticismo della Cina antica. Appartenente all'aristocrazia dello stato di Chu, Qu Yuan servì in alta posizione nella corte, ma la sua carriera subì un declino a causa delle sue posizioni politiche. Per una bibliografia più completa, si veda G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., p. 98.

²⁰⁸ Questo verso deriva da *Donghuang Taiyi* (东皇太一) della raccolta poetica *Nove Canti* (*Jiu Ge* 九歌) di Qu Yuan, il testo originale è 《Lingyan Jianxi Jiaofu (灵偃蹇兮姣服)》. Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi. Per altre poesie della stessa raccolta di Qu Yuan, si veda G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., pp. 92-94.

²⁰⁹ *supra*, pp. 33-34.

²¹⁰ Vincenzo Cannata (a cura di), *Il Libro delle Odi*, cit., p. 475.

stesso all'inizio del *VSSC*, il Signore del Cielo è descritto nel paragrafo 39 come un « Signore supremamente intelligente » (*Zhiling Zhizhu* 至灵之主), il quale « all'inizio della creazione del mondo, assegnò alle cose nature differenti ».

Tuttavia, a mio avviso, la traduzione italiana effettuata dai due curatori non cattura pienamente l'intenzione originale di Ricci nella definizione del concetto. Il termine *Zhu* 主 deve essere tradotto come padrone, mentre *zhiling* 至灵 indica il livello più elevato della capacità del *ling*. Insieme, questi due termini delineano l'immagine di un padrone del mondo che possiede questa specifica capacità e la distribuisce agli esseri da lui creati. Nel paragrafo 220 l'autore prosegue descrivendo il Signore del Cielo come la « fonte di tutte le cose » (*wanwuzhuyuan* 万物之原) e « l'essere più spirituale intelligente in cielo e in terra » (*tiandizhiling* 天地至灵) [trad. it. A. Chiricosta]; nel paragrafo 399, infine, affermò che « il Signore del Cielo è il padre di tutti gli intelletti » (*wanlingzhifu* 万灵之父) [trad. it. A. Chiricosta].

Fino a questo punto, possiamo dedurre che Ricci abbia interpretato il termine *ling* 灵 come una capacità intrinsecamente umana, caratterizzata da doti intellettive e spirituali, mettendo da parte le sfumature rituali e mitologiche del senso originale. L'intento di Ricci sembrava concentrarsi sul valore elevato di questa capacità, che consente agli esseri umani di scegliere tra il bene e il male e di trascendere le diecimila specie che convivono nel mondo. In particolare, egli sottolineò che è stato il Signore del Cielo a conferire tale privilegio alle sue creature predilette. Sebbene i poteri spirituali delle sacerdotesse possano conferire loro una magia unica, e i grandi successi del Re Wen possano trasformare i suoi palazzi in luoghi di venerazione, nella visione del cristianesimo, tutte queste capacità straordinarie sono attribuibili al « Padre di tutti gli intelletti ».

Una volta compreso il carattere *ling* 灵 nella cultura antica cinese, nonché il suo rapporto e le sue differenze con le interpretazioni di esso presente nel *VSSC*, rivolgiamo la nostra attenzione alla parola chiave l'anima umana (*linghun* 灵魂). Essendo uno dei termini con la più alta frequenza d'uso derivati dalla radice morfologica *ling*, rispetto a quest'ultima, il termine di anima umana presenta, minori variazioni sia nel significato che nella categoria grammaticale nel *VSSC*, indicando costantemente la stessa essenza intrinseca degli esseri creati dal Signore del Cielo. Contemporaneamente, l'autore attribuì al termine una vasta gamma di valori filosofici e religiosi, rendendolo un protagonista nel ragionamento su diversi temi cruciali nel dialogo con il letterato cinese.

Con l'obiettivo di creare un corpus che esplori la presenza del concetto di anima (*linghun* 灵魂) nei testi cinesi classici, si è seguita la stessa metodologia adottata per i corpus di *Shangdi* e *Tianzhu* basandosi sui dati statistici del CCL. Tuttavia, l'analisi ha rivelato una situazione molto diversa rispetto ai precedenti. I dettagli sono illustrati nella tabella seguente:

Periodo	Titolo in italiano	Titolo in cinese	Occorrenza	Categoria grammaticale e sintattica
Periodo pre-Qin: lo Stato Chu 1115 a.C. – 223 a.C.	<i>Lamento della città Ying</i>	<i>Ai Ying</i> 哀郢 Autore: Qu Yuan 屈原 (340 – 278 a.C.)	Una sentenza	Verso di poesia; sostantivo
	<i>Canto della Signora Li</i>	<i>Li Furen Fu</i> 李夫人赋 Autore: Liu Che 刘彻 (156 – 87 a.C.)	Una sentenza	Verso di poesia; sostantivo

La dinastia Han Occidentale 202 a.C. – 8 a.C.	<i>Sette rimproveri</i>	<i>Qi Jian</i> 七谏 Autore: Dong Fangshuo 东方朔 (154 – 93 a.C.)	Una sentenza	Verso di poesia; sostantivo
Periodo di Tre Regni: la dinastia del Jin Occidentale 280 d.C. – 290 d.C.	<i>Cronaca di Tre Regni</i>	<i>Sanguo Zhi: Libro Wei</i> 三国志 魏书 Autore: Chenshou 陈寿 (233-297)	Una sentenza	sostantivo
La dinastia Tang 618 d. C. – 907 d.C.	<i>Raccolta degli epitaffi della dinastia Tang</i>	<i>Tangdai Muzhi Huibian</i> 唐代墓志汇编	Sette sentenze	Iscrizione funebre sostantivo
	<i>Raccolta dei testi della dinastia Tang</i>	<i>Tangwen Shiyi</i> 唐文拾遗 Curatore: Lu Xinyuan 陆心源 (1834 – 1894)	Una sentenza	Iscrizione funebre sostantivo
	<i>In cerca di perla nel torbido</i>	<i>Zhuoshui Qiuzhu</i> 浊水求珠 Autore: Xiang Si 项斯 (circa 836 d.C.)	Una sentenza	Verso di poesia; sostantivo
Da qui in poi si utilizzò “la lingua parlata” (<i>Baihua Wen</i> 白话文) ²¹¹				
La dinastia Yuan 1271 d.C. – 1368 d.C.	<i>Raccolta di opera della dinastia Yuan</i>	<i>Quan Yuanqu</i> 全元曲	Undici sentenze	Battute di opere della dinastia Yuan; sostantivo
La dinastia Ming 1368 d.C. – 1644 d.C.	<i>Seconda redazione: Sorpresa</i>	<i>Erke Paian Jingqi</i> 二刻拍案惊奇 Autore: Ling Mengchu 凌濛初 (1580 – 1664)	Una sentenza	Romanzo; sostantivo
	<i>Il Viaggio in Occidente</i>	<i>Xi You Ji</i> 西游记 Autore: Wu Chengen 吴承恩 (1504 – 1582)	Tre Sentenze	Romanzo di tema di mitologia; sostantivo
	<i>I Briganti</i>	<i>Shuihu Zhuan</i> 水浒传 Autore: Shi Naian 施耐庵 (1296 – 1370) Luo Guanzhong 罗贯中 (1330 – 1440)	Due sentenze	Romanzo; sostantivo
	<i>La leggenda di deificazione</i>	<i>Fengshen Yanyi</i> 封神演义 Autore: Xu	Ventisei sentenze	Romanzo di tema di mitologia; sostantivo

²¹¹ Si riferisce alla lingua parlata o popolare, uno stile di lingua diversa da quel della lingua scritta, utilizzata soprattutto nelle opere letterarie popolari come canzoni, teatri e in particolare romanzi, si cominciò a utilizzare questa lingua parlata nello scritto dalla dinastia Yuan, e poi questo stile di lingua popolare raggiunse il culmine di sviluppo durante la dinastia Ming e Qing, soprattutto nei romanzi. Si veda G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., p. 154, p. 222, p. 282.

		Zhonglin (1560 – 1630)		
La dinastia Qing 1644 d.C. – 1911 d.C.	<i>Leggenda di Otto immortali</i>	<i>Baxian Dedao</i> 八仙得道 Autore: Wugou Daoren 无垢道人 (taoista)	Cinque sentenze	Romanzo di tema di mitologia; sostantivo
	<i>Fiore nello specchio</i>	<i>Jinghua Yuan</i> 镜花缘 Autore: Li Ruzhen 李汝珍 (1763 – 1830)	Una sentenza	Romanzo di tema di mitologia; sostantivo
	<i>Padiglione di Nuvola</i>	<i>Xiuyun Ge</i> 秀云阁 Autore: Wei Wenzhong 魏文中	Sedici sentenze	Romanzo di tema di mitologia; sostantivo
Qui non vengono presentati ulteriormente altri diciassette romanzi meno influenti redatti durante la dinastia Qing che includono trentadue sentenze. Tutti i concetti correlati a <i>linghun</i> sono stati utilizzati come sostantivo ²¹² .				

Dall'analisi delle opere raccolte, si può trarre chiaramente una conclusione: le opere cinesi classiche che impiegano direttamente il concetto di anima umana (*linghun* 灵魂), sia in termini di antichità del periodo di creazione, sia per quanto riguarda l'influenza dei loro autori nei ambiti letterari e filosofici, sia per la profondità dei temi culturali e filosofici trattati, non sono comparabili a quelle, analizzate precedentemente, che adoperano il concetto di *Shangdi*, quali i *Quattro libri* e i *Cinque classici* del confucianesimo classico, così come le opere dei rappresentanti del neoconfucianesimo come Zhu Xi e Wang Yangming, non sono presenti nella tabella. Queste opere hanno dominato il mondo culturale e filosofico cinese per migliaia di anni. Tuttavia, la completa assenza dell'uso del termine di *linghun* come una parola dal significato pieno non riflette un disprezzo o un disinteresse degli antichi cinesi per il suo valore, ma deve essere interpretata alla luce delle sue sfumature culturali e filosofiche specifiche al contesto storico in cui è stato utilizzato.

In primo luogo, la tabella evidenzia cronologicamente che il concetto di anima era di origine cinese e fu successivamente adottato dai missionari per interpretare l'idea di anima nei loro testi. Secondo Zhang Xiping, Michele Ruggieri fu il primo a documentare questo concetto nei testi scritti in lingua cinese²¹³. Tuttavia, a differenza del concetto di *Tianzhu*, egli non creò neanche una voce luso – cinese per l'anima nel suo *Dicionário Português-Chinês* redatto in collaborazione con Ricci. Nonostante gli studi su Michele Ruggieri e sulle sue opere siano meno numerosi rispetto a quelli dedicati al suo confratello, al momento non è chiaro in quale specifica occasione egli si sia ispirato per utilizzare *linghun* 灵魂 come termine corrispondente dell'anima. Tuttavia, attraverso l'analisi testuale del carattere *ling* 灵 e delle parole ad esso correlate, per un letterato cinese contemporaneo di Ricci sarebbe stato relativamente semplice comprendere il significato di questo concetto e collegarlo a uno dei classici testi cinesi menzionati precedentemente. Un esempio molto

²¹² Questi romanzi sono stati scritti principalmente nel periodo compreso tra il 1750 e il 1860. Le loro influenze come opere letterarie erano meno ampie e anche gli autori, alcuni dei quali rimanevano anonimi, non erano ampiamente riconosciuti. Pertanto, i loro dettagli non sono registrati in modo dettagliato nella tabella. Per ulteriori informazioni, si consiglia di consultare http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl_corpus/

²¹³ Zhang Xiping, *A Preliminary Study of the First Translation of Zhongyong in Europe* (欧洲第一个《中庸》译本初探), Chinese Culture Research, 2020, Vol. autunno, pp. 134-137.

evidente è la poesia *Ai Ying* di Qu Yuan, una composizione tipica dello Stato di Chu, ossia i *Canti di Chu* (*Chuci* 楚辞)²¹⁴, inclusa nella raccolta poetica dell'autore intitolata *Nove dichiarazioni* (*Jiuzhang* 九章).

Lo Stato di Chu, situato su tutto il bacino del corso medio dello Yangzi, rispetto al centro politico – culturale dell'epoca, lo Stato di Zhou, il quale occupava il bacino del Fiume Giallo, presentava notevoli differenze dal resto della Cina antica. La sua cultura non sorbì l'influenza del confucianesimo perciò la sua popolazione era quasi semibarbara, e la sua religione era a sfondo sciamanico, noto per la fede e il culto in onore degli spiriti, con gli sciamani che fungevano da sacerdoti. Essi erano creduti capaci di comunicare con gli spiriti durante i rituali di evocazione, spesso accompagnati da danze²¹⁵. Il culto sciamanico non era certo compatibile con gli insegnamenti confuciani, il quale disdegnava di parlare di spiriti e di altri fenomeni soprannaturali. Ma all'epoca degli Stati Combattenti, questo fenomeno era assai potente perfino alla corte di Chu. Per questa ragione, nelle opere di Qu Yuan, il maggior poeta di questo periodo, si riscontra frequentemente l'influenza di questa fede sciamanica e le descrizioni delle relative cerimonie rituali. Tale contesto culturale conduce il poeta all'utilizzo del carattere *ling* e del termine di anima umana (*linghun* 灵魂), rendendoli elementi cruciali e rappresentativi della cultura dello Stato di Chu. Allo stesso tempo, ciò evidenzia il motivo per cui la parola *linghun* non era presente nelle opere confuciane: la cultura rappresentata da tale termine è in netto contrasto con i principi del confucianesimo²¹⁶, come affermato nei *Dialoghi*: « il Maestro non parlava mai di eventi straordinari, dell'uso della forza, di disordini e di divinità »²¹⁷, dove « divinità » nel testo originale rappresenta letteralmente i fantasmi e gli spiriti (*guishen* 鬼神). Questo aforisma chiarisce i temi evitati da Confucio, dimostrando una netta divergenza di tematiche accettate all'interno delle due culture.

Wang Yangming, a differenza del Maestro Confucio, non evitava di parlare delle esistenze immateriali. Tuttavia, il suo approccio era diametralmente opposto a quello dei missionari occidentali. Egli affermò: « il cielo e la terra, i fantasmi e gli spiriti, diecimila esseri, senza il mio cuore, non esistono; il mio cuore, senza tutti questi, non esiste nemmeno »²¹⁸. Questa visione evidenzia che, sia il cuore di Wang che l'anima dei missionari, rappresentano l'essenza immateriale e intellettuale degli esseri umani, dotandoli di straordinarie capacità interiori rispetto agli altri esseri del mondo. Nonostante entrambi i concetti riflettano una realtà immateriale, le loro interpretazioni di tale concetto differiscono radicalmente.

Proseguirò con un'analisi più dettagliata della concezione dell'anima di Ricci, confrontandola con le interpretazioni confuciane e neoconfuciane. Ora, però, ritorniamo alla poesia di Qu Yuan, dove il concetto di anima è stato originariamente esplorato. La poesia *Ai Ying*, scritta intorno al 278 a.C. durante l'esilio dell'autore, è ambientata durante guerra tra lo Stato di Chu e quello di Qin, quando quest'ultimo conquistò la capitale di Chu, Ying 郢, odierna Jiangling nella provincia di Hubei. Pertanto, la poesia è pervasa da una profonda tristezza, riflettendo il dolore dell'autore per la

²¹⁴ G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., pp. 91-105. I cinque temi principali dei *Canti di Chu* sono religione, mitologia, pittura, musica e letteratura, su questo tema si faccia riferimento a Kang-I Sun Chang, Stephen Owen, *The Cambridge History of Chinese Literature. Vol. I* (剑桥中国文学史.上卷), (a cura di Liu Qian), cit., pp. 106-117.

²¹⁵ G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., pp. 91-92.

²¹⁶ *ivi*, pp. 97-98.

²¹⁷ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, Einaudi, Torino, 2006, Libro Shuer, XXI, p. 75.

²¹⁸ Wang Yangming, *Raccolta dei testi di Wang Yangming (Wang Mingyang Quanjì 王阳明全集)*, Shanghai Classics Publishing House, Shanghai 2011, p. 141. Qui si usa la traduzione dell'autore della tesi.

perdita della sua terra natale. In uno dei versi più emotivi, l'autore fece uso per la prima volta nella storia della letteratura cinese, secondo i dati del CCL, del termine *linghun* 灵魂, esclamando: «la mia anima ogni momento sogna di tornare, come potrei dimenticare mai la mia patria?»²¹⁹. In un'altra delle sue poesie intitola *il Signore tra le nuvole* (*Yunzhongjun* 云中君), Qu Yuan descrisse una scena divina con queste parole: «il dio discese nella sua maestà luminosa, ma come un turbine ora s'innalza tra le nubi»²²⁰. Nel testo originale, l'autore utilizza il carattere *ling* come aggettivo per formare la parola *linghuang* 灵皇, che si traduce letteralmente come imperatore spirituale. Questo utilizzo enfatizza la profonda connessione con i temi spirituali e sciamanici che permeano l'opera. In particolare, nella poesia *Zhaohun* 招魂 che si traduce come *l'Evocazione dell'anima*²²¹, Qu Yuan descrisse il rituale sciamanico di evocazione dell'anima di un defunto, probabilmente di qualche sovrano Chu non meglio identificato. Durante questa cerimonia, secondo la traduzione di Bertuccioli nello scenario evocativo lo sciamano invoca l'anima dodici volte con il grido: «Oh anima, ritorna! (*hunxi guiyi* 魂兮归来)». Inoltre, nel suo capolavoro *Incontro al dolore* (*Li Sao* 离骚), Qu Yuan si immaginò di essere trasportato verso i cieli da un carro a forma di fenice, tirato da quattro draghi, verso i giardini pensili del Paradiso²²². Questa rappresentazione ricca di immagini del mondo interiore umano nelle poesie di Qu Yuan è vista da alcuni studiosi cinesi come l'equivalente del viaggio di Dante nella *Divina Commedia*, rappresentando una profonda esplorazione dell'esperienza spirituale in Cina²²³.

Ci sono molti altri esempi pertinenti, ma non mi dilungherò ulteriormente su questi. In sintesi, durante il periodo degli Stati Combattenti, negli altri Stati che rappresentavano la civiltà dell'area centrale della Cina, erano già in corso discussioni riguardanti politica, etica e umanità. Invece, La letteratura del regno di Chu, con Qu Yuan come suo esponente principale, esibiva liberamente un romanticismo visionario all'interno di una civiltà che oscillava tra la religione e la mitologia. È importante notare che, sebbene l'analisi indichi Qu Yuan come uno dei primi autori della letteratura classica cinese a utilizzare il concetto di anima e temi correlati, nelle sue opere non si trova una definizione precisa dell'anima da un punto di vista filosofico o religioso. Egli trattava l'anima principalmente come un elemento letterario, familiare a tutto il popolo dello Stato di Chu, immergendolo nel contesto di rituale di sciamano e evidenziando la sua capacità di potere esser richiamato in questi culti legati alla loro fede, che per i missionari rappresenta certamente la tipica definizione di superstizione.

D'altronde, anche se i contenuti delle poesie di Qu Yuan includono alcuni scenari soprannaturali in cui egli si spostava in spirito, questi sono indiscutibilmente storie mitologiche dell'antica Cina. In particolare, si osserva che nella conclusione di *Li Sao*, il poeta gridò con dolore: «in patria, non c'è nessuno, nessuno che mi comprenda! E pure, perché penso sempre alla mia città natale! Poiché nessun è degno di lavorare per il <buon governo>, io me ne andrò là dove si trova Pengxian»²²⁴. Il nome Pengxian, citato nella poesia come modello politico da emulare per l'autore. Bertuccioli lo identifica come un antico sciamano che si sarebbe ucciso annegandosi in un fiume²²⁴. Tuttavia,

²¹⁹ Qu Yuan, *La nuova Annotazione di Nove Dichiarazioni di Qu Yuan* (*QuYuan Jiuzhang Xinyi* 屈原九章新绎) (a cura di Wen Huaisha), Baihua Literature and Art Publishing House, Tianjin 2005, p. 36. Qui si utilizza la traduzione dell'autore di tesi. il testo originale: 《羌灵魂之欲归兮，何须臾而忘反?》

²²⁰ G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., p. 92.

²²¹ *ivi*, pp. 96-97.

²²² *ivi*, pp. 99.

²²³ Tu Yili, *il Viaggio di Anima: confronto tra Dante e Qu Yuan* (灵魂之旅 – 但丁与屈原的比较), Qiushi, 2006, III, pp. 299-300.

²²⁴ G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., p. 100.

Pengxian era in realtà un funzionario onesto e competente che, dopo essere stato sconfitto a corte, si suicidò gettandosi nel fiume, portando con sé il suo risentimento²²⁵. Qu Yuan, trovandosi in una situazione di stallo, immaginò di elevarsi al Paradiso, ma decise di seguire l'esempio dell'antico saggio Pengxian, terminando la propria vita nello stesso modo, senza ulteriori dettagli sul destino della sua anima. Ciò evidenzia ancora come il concetto di anima non sia destinato a salire al Paradiso e privo di un ruolo significativo nella poesia di Qu Yuan²²⁶, contrasti con le interpretazioni dei missionari riguardo a tale concetto. Di conseguenza, a mio avviso, l'influenza dei *Canti di Chu* (*Chuci* 楚辞) sulle espressioni ricciane relative al concetto di anima nel *VSSC* può essere considerata trascurabile.

Nonostante i numerosi riferimenti al concetto di anima umana nelle poesie di Qu Yuan, solo la prima di *Ai Ying* utilizza esplicitamente il termine di anima umana (*linghun* 灵魂), che è la forma lessicale più comunemente riconosciuta e usata sia nel *VSSC* che nella comprensione contemporanea. Tuttavia, è importante notare che anche l'uso isolato del carattere *ling* 灵 nel *VSSC*, analizzato precedentemente, può alludere al concetto di anima umana. In realtà, oltre al carattere *ling*, esistono altri caratteri monosillabici che esprimono diverse sfaccettature dell'essenza spirituale umana, ma che si riferiscono allo stesso tema. In altre parole, piuttosto che definire in modo completo e maturo il concetto di anima umana, diversi autori antichi, inclusi i confuciani, in base alle proprie preferenze lessicali, sceglievano il termine che meglio rispecchiava la loro scuola filosofica nel contesto storico in cui operavano.

I caratteri (o termini monosillabici) che comprendono il significato di anima sono principalmente i seguenti:

- *ling* 灵

Alla luce dell'analisi fornita dallo *Shuowenjiezi*, si può acquisire una comprensione di base sul significato e dell'origine di questo termine. In merito al contesto in cui può essere utilizzato, emergono due categorie in cui può essere utilizzato: la prima si riferisce ad una forza divina, soprannaturale, simile a quella attribuita ai sacerdoti, come descritto in un *Canto di Chu* (*chuci* 楚辞), scritta da Liu Xiang: «si riuniscono le divinità (*ling*) di “Cinque Yue” e “Otto Direzioni”»²²⁷; la seconda categoria, invece, indica lo spirito umano; ad esempio, nella *Grande Studio* (*Da Xue* 大学), si legge «non v'è nulla di cui l'intelletto umano (*ling*) non abbia conoscenza e non v'è nulla sotto il cielo che non si è approfondito il principi.»²²⁸. Inoltre, il carattere *ling* è ampiamente utilizzato nei contesti funerari come aggettivo associato agli oggetti quotidiani, dando origine a vari sostantivi funebri, ad esempio, alcuni menzionati anche da Ricci includono la sala di lutto (*lingtang* 灵堂), il cassone (*lingjiu* 灵柩)²²⁹, ecc. Nel capitolo precedente è stata già realizzata

²²⁵ Wang Siyuan, *L'Annotazione dei Canti di Chu* (*Zhuci Jiaoyi* 楚辞校译), Zhonghua Book Company, Beijing 2014, p. 82.

²²⁶ Gao Chongwen, *Analisi della concezione di anima dello Stato di Chu* (试论楚国的灵魂观), Journal of Yangtze University (Social Sciences Edition), settembre, 2020, Vol. 45, No. 5, p. 37.

²²⁷ Wang Siyuan, *L'Annotazione dei Canti di Chu* (*Zhuci Jiaoyi* 楚辞校译), cit., p. 82. I “Cinque Yue” nella geografia cinese, tradotto come «I Cinque Grandi Monti», hanno una grande importanza sia culturale che religiosa in Cina. Sono spesso citati nei testi storici e nelle opere letterarie e sono associati a diverse divinità, sono: Monte Tai 泰山, Hua 华山, Heng 衡山, Song 嵩山, Heng 恒山; i “Otto Direzioni” è un concetto legato alla geografia, alla geomanzia e alla mitologia dell'antica Cina, sono: est, sud, ovest, nord, sudest, sudovest, nordovest, nordest. Il testo originale: 《合五岳八方之灵》.

²²⁸ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 92. Il testo originale: 《人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理》.

²²⁹ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (a cura di M. Del Gatto), cit., p. 68. e p. 228. La traduzione cinese corrispondente si vedono M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e*

un'analisi dettagliata del carattere *ling* 灵 nel *VSSC*, non approfondirò ulteriormente qui.

● *gui* 鬼

Secondo lo *Shuowenjiezi*, «la fine degli esseri umani è il fantasma (*gui* 鬼). Il suo radicale è “uomo” (*ren* 人), che rappresenta la testa di fantasma; un altro radicale è “厶”, perché la sua energia dello *yin* danneggia gli uomini vivi»²³⁰. Nel *Libro dei Riti*, testo classico delle regole rituali, si afferma: «Tutti i viventi devono morire e, morendo, ritornano alla terra; questo è ciò che si chiama *kwei* (*gui*)»²³¹. Un altro esempio che sottolinea l'aspetto negativo del fantasma, capace di nuocere agli uomini, si trova nel *Canone della Via e della Virtù*: «amministrare tutto ciò che sta sotto il Cielo seguendo il tao che potrebbe persino gli spiriti (*gui*) a non manifestare i propri poteri numinosi [...] se mai i poteri numinosi degli spiriti agli uomini più non dovessero nuocere. Il Saggio, pure, ragioni non avrà di nuocere agli uomini»²³². In questa prospettiva, il concetto di *gui* 鬼 che si traduce come spirito o fantasma, se considerato singolarmente, rappresenta un'entità immateriale e potenzialmente dannosa per gli umani. Di conseguenza, si potrebbe pensare che debba essere accolto con ostilità. Tuttavia, la realtà è più complessa: lo *Shuowenjiezi* sostiene che, dopo la morte, le persone si trasformano in fantasmi. Pertanto, in un contesto familiare, questi fantasmi possono rappresentare gli antenati che, secondo la tradizione cinese, sono visti come spiriti o addirittura divinità protettive per i loro discendenti. Durante la dinastia Shang, anche conosciuta come dinastia Yin (1600 a.C. – 1046 a.C.), il culto degli antenati era particolarmente fervente; gli oracoli venivano consultati per ogni questione, grande o piccola, per chiedere il parere degli antenati. Come affermato nel *Libro dei Riti*: «Durante la dinastia Yin, venivano onorati gli esseri spirituali e il popolo era guidato a servirli; si mette al primo posto il servizio dei defunti (*gui*), mentre al secondo le pratiche cerimoniali»²³³. La stessa situazione viene analizzata anche nei *Dialoghi*: «il Maestro disse: riservare i sacrifici a estranei dei spiriti (*gui*) ancestrali è ipocrita»²³⁴. Confucio in questo contesto criticava il fatto che la gente venerasse gli antenati, che sono già diventati spiriti, degli altri, considerandola un'azione ipocrita. Sosteneva che il loro scopo non fosse altro che ottenere benedizioni o protezioni non meritate. Questi esempi mostrano come il fantasma (*gui* 鬼), nonostante la sua essenza un po' terrificante e negativa, in certi contesti sia comunque venerato come rappresentante degli antenati familiari. Questa dualità del concetto riflette la complessità e la varietà delle interpretazioni culturali e filosofiche in Cina classica. Tuttavia, nella maggiore parte dei casi, il carattere *gui* viene associato allo *shen* 神 per formare la parola «i fantasmi e gli spiriti» (*guishen* 鬼神)²³⁵. Questa espressione, frequentemente citata nei

Christianità nella Cina (a cura di Wen Zheng), cit., p. 51, p. 183.

²³⁰ Xu Shen, *Dizionario analitico dei caratteri cinesi* (*Shuowenjiezi* 说文解字) (a cura di Xu Xuanyang), cit., p. 188. Il testo originale: «鬼, 人所歸爲鬼。从人, 象鬼頭。鬼陰氣賊害, 从厶».

²³¹ Confucius, *The Book of Rites* (a cura di James Legge), Intercultural Press, Beijing and Washington 2013, p. 222. Qui si fa riferimento alla traduzione di inglese, per il motivo che adesso non c'è la traduzione italiana di questo libro. Il testo originale è: «All the living must die, and dying, return to the ground; this is what is called kwei». E il “*Kwei*” è la variazione fonetica del sistema linguistico di cinese tradizionale, equivale a dire il *gui* del cinese semplificato.

²³² Laozi, *Il Canone della Via e della Virtù* (*Daodejing*, 道德经) (a cura di Attilio Andreini), Einaudi, Torino 2018, No. 60 (MWD 23; BD 23), p. 169.

²³³ Confucius, *The Book of Rites* (a cura di James Legge), cit., p. 270. Il testo originale è: «Under the Yin dynasty, they honored Spiritual Beings, and led the people on to serve them; they put first the service of their manes, and last the usages of ceremony».

²³⁴ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., p. 75.

²³⁵ Nelle due traduzioni italiane, il termine *guishen* (鬼神) è stato tradotto come gli «esseri spirituali». Per renderlo più affine alla filosofia tradizionale cinese, l'autore della tesi ha adottato il termine «i fantasmi e gli spiriti» evidenziando il fatto che questa parola si compone di due concetti ricchi di connotazioni.

testi, rappresenta tutti gli esseri spirituali dotati di valori misteriosi e venerabili. Pertanto, nei testi classici, questa composizione bisillabica è spesso presente, sottolineando l'importanza e la ricchezza del panorama spirituale nella cultura cinese. Ad esempio: nel *Libro dei Riti* «Confucio disse: l'idea dei culti di sacrifici tenuti in periferia in onore di Cielo e Terra è che essi devono esprimere il sentimento amichevole verso gli spiriti (*guishen* 鬼神)»²³⁶. La descrizione più dettagliata e autorevole della facoltà e dello stato del *guishen* si trova nella *Dottrina del Mezzo*: «Confucio disse: la potenza degli esseri spirituali, come è grande! Li guardi e non li vedi, li ascolti e non li odi, fanno corpo con tutte le cose e non possono esserne sperati [...] è come se essi fossero sopra di noi, come se fossero alla nostra sinistra e alla nostra destra»²³⁷. Quando si esplora la definizione del concetto *guishen* 鬼神 nel neoconfucianesimo, Zhu Xi sintetizza le interpretazioni degli altri due filosofi della *Scuola del Principio* (*Lixue* 理学) riassumendo le loro visioni: «Cheng Zi disse che i *guishen* sono l'attività efficiente del Cielo e della Terra e impronta della creazione e trasformazione; Zhang Zi disse che i *guishen* sono la naturale potenza (*Qi* 气) dei due principi vitali (*yin* e *yang*)»²³⁸. Mentre per egli, nella prospettiva di due principi vitali, il fantasma (*gui* 鬼) è come lo spirito dello *yin* e lo spirito (*shen* 神) come lo spirito dello *yang*; però, nella prospettiva di solo un principio vitale, questi due termini in realtà sono una sola cosa, lo spirito (*shen* 神) rappresenta l'avanza e l'espandersi, il fantasma il tornare e il ritirarsi²³⁹. Osservando le varie interpretazioni e comprensioni sull'essenza dei fantasmi e degli spiriti, emerge la difficoltà di trovare o delineare una definizione che aderisca agli standard di logica speculativa tipici dei missionari. Sia Confucio che Zhu Xi, infatti, sembrano adottare una definizione vaga e astratta per descrivere concetti altrettanto vaghi e astratti. Tuttavia, è proprio questa astrattezza a creare un fertile terreno di dialogo per i letterati cinesi, spingendoli ad aprirsi verso le nuove prospettive portate dai missionari, e ad esplorare modi diversi di pensare alla spiritualità e alla metafisica.

Nel *VSSC*, il carattere *gui* 鬼 appare complessivamente sessanta volte, incluso una volta nel titolo del capitolo IV, ma viene usato singolarmente solo una volta nel paragrafo 283, attraverso la voce del letterato cinese. Invece, il termine *guishen* 鬼神, che si riferisce ai fantasmi e spiriti, è citato quarantotto volte. Altre espressioni correlate al carattere *gui* compaiono dodici volte. È importante notare che, subito dopo aver trattato la conoscenza dell'anima umana nel capitolo III, Ricci dedicò metà del capitolo IV a spiegare la natura di fantasmi e spiriti e la loro differenza rispetto all'anima umana. Questa strutturazione contestuale rende la presentazione delle opinioni dell'autore più sistematica e fluida. Le interpretazioni e spiegazioni dei fantasmi e spiriti nel *VSSC* riflettono le risposte di Ricci alle qualità esteriori e interiori di questi concetti, elaborate sulla base dei testi classici cinesi menzionati. In questo modo, Ricci non scelse casualmente i punti di partenza per le sue discussioni, ma parte attentamente e appositamente dagli aspetti della vita quotidiana e spirituale dell'antica popolazione cinese presentati nei loro testi classici.

Nella fase di preparazione, cioè i primi tre capitoli, Ricci iniziò delineando alcune caratteristiche

²³⁶ Confucius, *The Book of Rites* (a cura di James Legge), cit., p. 244. Il testo originale è: «The idea in the border sacrifices to Heaven and Earth is that they should give expression to the loving feeling towards the spirits».

²³⁷ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 110.

²³⁸ Zhu Xi, *Annotazione dei Quattro Libri di Confucio* (*Sishuzhangju Jizhu* 四书章句集注), Zhonghua Book Company, Beijing 1983, p. 1547.

²³⁹ *Ibidem*. Zhang Zai, noto come Zhang Zi, 1020 – 1076, visse nella dinastia Song del nord, uno dei fondatori filosofici della *Scuola del Principio*. Cheng Zi si riferisce ai fratelli Cheng Hao (1032 – 1085) e Cheng Yi (1033 – 1107), noti anche come “due cheng” (*Ercheng* 二程), sono anche i fondatori della *Scuola del Principio* (*Lixue* 理学).

dei fantasmi e degli spiriti. Egli affermò che sono entità prive di figura fisica (*wuxing* 无形 paragrafo 110) e c li classifica come 《sostanze》 (*zilizhe* 自立者 paragrafo 83) in opposizione alla categoria di 《accidenti》 (*yilaizhe* 依赖者)²⁴⁰. Perlopiù, sottolineò che esistevano molti tipi di fantasmi e spiriti, tutti caratterizzati da un inizio ma privi di fine, simile all'anima umana (*linghun* 灵魂). Questa strutturazione fornì una base solida per comprendere la natura eterna e indipendente di queste entità nel pensiero dei missionari.

Nel capitolo IV, il primo problema da risolvere affrontato dall'autore sé stesso, attraverso la voce del letterato cinese, riguarda il rifiuto da parte degli studiosi confuciani più conservatori e meno aperti (*yuru* 迂儒) di riconoscere l'esistenza di fantasmi e spiriti come una vera dottrina. Ricci, per sostenere l'esistenza dei fantasmi e degli spiriti, fece riferimento ai sacrifici documentati nei testi classici più influenti, i quali erano praticati e promossi dai re più venerati delle dinastie Shang e Zhou ²⁴¹. Inoltre, citò un'affermazione della *Dottrina del Mezzo*, poco fa analizzato, come la risposta più efficace e autorevole alle voci di dubbio, mirando a dimostrare che i fantasmi e gli spiriti sono onnipresenti, come fossero sopra di noi, alla nostra sinistra e alla nostra destra²⁴². Dopo di che, nei paragrafi 177 – 187, il gesuita continuò a sostenere l'esistenza dei fantasmi e degli spiriti, utilizzando l'argomentazione logica: è necessario osservare le cose con la ragione anziché con gli occhi, poiché questi ultimi possono ingannare. Sostenne che solo gli stolti si affidano esclusivamente alla vista per formulare giudizi. Ad esempio, l'esistenza dei leoni in Occidente è accettata dai saggi perché osservano il mondo razionalmente, mentre gli stolti non ci credono, semplicemente perché non li hanno mai visti. Analogamente, i fantasmi e gli spiriti, invisibili come l'anima umana, esistono secondo la volontà del Signore del Cielo, che organizza l'ordine dei diecimila esseri e assegna a ciascuno il proprio posto adeguato. In questo contesto, Ricci utilizzò un approccio psicologico simile a quello della fiaba *I vestiti nuovi dell'imperatore*, suggerendo che solo i saggi riescono a “vedere” con la ragione, non con gli occhi, un metodo che trova sintonia anche con i testi del confucianesimo classico.

Successivamente, l'autore si rivolse subito a sistemare e esaminare la relazione tra i fantasmi e gli spiriti e l'anima umana mettendo in discussione il principio *Qi* 气 del neoconfucianesimo. Questa struttura analitica sembra di seguire l'ordine cronologico precedentemente illustrato nello sviluppo della comprensione di tale concetto nella cultura cinese. In questa sezione Ricci cercò di dimostrare, addirittura con un tono meno razionale, quanto fosse assurdo considerare il *Qi* come l'essenza dei fantasmi e spiriti e dell'anima umana.

La prima parte delle argomentazioni ricciane è meno retorica e più concentrata sull'analisi letterale. Egli affermò che 《nei Libri classici antichi sono usate parole differenti per definire il *Qi* e gli esseri spirituali; perciò anche i loro significati sono diversi》, e prosegue sottolineando che 《abbiamo sentito parlare di sacrifici offerti agli esseri spirituali, mai al *Qi*》. Alla fine, concluse che 《se si sostiene che il *Qi* possa disperdersi gradualmente, è ovvio che non si segue più la ragione, e ogni parola è assurda》 (paragrafo 190) [trad. it. A. Sun e Olmi]. Ricci introdusse poi alcune ipotesi sorprendenti e ironiche per confutare il principio centrale del neoconfucianesimo,

²⁴⁰ Sostanze: le cose che non dipendono per la propria esistenza da altre cose, come cielo e terra, fantasmi e spiriti, uomini, uccelli e animali, vegetali, metalli, pietre, i quattro elementi (acqua, aria, terra fuoco), e cose simili. Accidenti: le cose che non esistono di per sé, i Cinque Colori, le Cinque Note, i Cinque Sapori, le Sette Passioni. Per conoscere meglio la definizione di Ricci, si veda M. Ricci, *Il Vero Significato del Signore del Cielo* (a cura di A. Chiricosta), cit., pp. 104-105.

²⁴¹ Per consultare le registrazioni più dettagliate di questi sacrifici e re che li hanno promossi, si veda M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., paragrafo 21, pp. 213-215.

²⁴² *supra*, p. 82.

interrogandosi su quali malattie possano dissolvere il *Qi* e come si spieghi la fine del *Qi* negli animali che spesso muoiono prematuramente. Questi interrogativi sono volti a sfidare la comprensione tradizionale del *Qi*, stimolando una riflessione critica sul suo significato vago e incompleto.

Dopo aver completato le ricerche sulle fonti storiche relative al *Qi*, nei paragrafi 204 e 205, l'autore tentava di ridimensionare il valore filosofico di questo principio chiave del neoconfucianesimo, paragonandolo ai *Quattro Elementi* (*sixing* 四行), un concetto cosmologico derivato dal pensiero greco. Questo confronto è posto in netto contrasto con la classificazione cinese dei *Cinque Elementi* (*wuxing* 五行). Per una comprensione più approfondita delle differenze tra questi due sistemi cosmologici, è utile consultare un altro testo di Ricci, scritto nel 1599, intitolato *Trattato sui quattro elementi* (*Siyuanxing* 四元行)²⁴³.

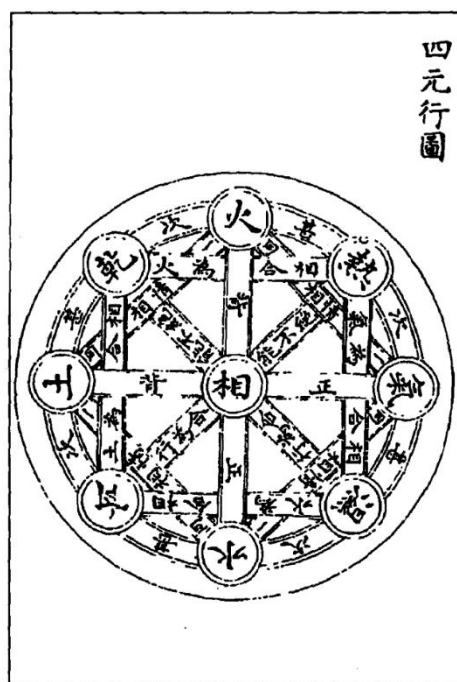


Fig 3, diagramma dei *Quattro elementi* (*Siyuanxingtu* 四元行圖). Alto: fuoco, Sinistra: terra, Destra: aria, Basso: acqua, Centro: coesistenza.

Frutto di fuoco e terra: secco

Frutto di fuoco e aria: caldo

Frutto di aria e acqua: umido

Frutto di acqua e terra: freddo

In primo luogo, Ricci criticò il corpo superfluo e eccessivo del sistema cosmologico cinese, affermando che gli elementi (*xing* 行) «sono prodotti da diecimila fenomeni del mondo, devono essere completamente puri e privi di figura». Inoltre, criticò «l'idea del neoconfucianesimo: acqua dà nascita al legno, legno al fuoco, fuoco alla terra, e la terra al metallo»²⁴⁴ sostenendo che gli altri due elementi del sistema cinese, il legno (*mu* 木) e il metallo (*jin* 金), non dovrebbero essere considerati elementi fondamentali dell'universo a causa della loro forma concreta e della loro derivazione da altri elementi. Di conseguenza, secondo Ricci, gli autentici elementi fondamentali devono possedere tre caratteristiche indispensabili: «non generano reciprocamente l'uno dall'altro (*buxiangsheng* 不相生), non contengono al loro interno elementi dell'altro (*buxiangyou* 不相有), costituiscono la figura e la sostanza di diecimila cose (*jiewanwu xiangzhi* 结万物像质)»²⁴⁵. Pertanto, l'elemento "aria", tradotto in cinese come *Qi*, funge da perfetto quarto elemento cosmologico. Nel loro insieme, questi quattro elementi costituiscono la materia dei

²⁴³ M. Ricci, *Raccolta dei testi in cinese di Matteo Ricci (Li Madou Zhongwen Yizhu ji 利玛窦中文译著集)* (a cura di Zhu Weizheng), *Tratto sui quattro elementi* (*Siyuanxing* 四元行), cit., p. 525.

²⁴⁴ *ibidem*.

²⁴⁵ *ivi*, p. 526.

diecimila esseri. Fino a qui, attraverso un'analisi logica e scientifica, basata sulla conoscenza geografica per cui i missionari erano noti tra i letterati cinesi, si può osservare la strategia di Ricci di sostituire il principio *Qi* del neoconfucianesimo, che nutre le due energie *yin* e *yang*²⁴⁶ le quali a loro volta si muovono e generano i diecimila esseri nella tradizione cinese, con l'aria naturale. Nel paragrafo 205 egli continuò: «dal momento che uomini e animali vivono nell'aria, tutti utilizzano il respiro per raffreddare il fuoco del cuore» [trad. it. A. Sun e Olmi]. Attraverso questa “astuta” argomentazione, Ricci trasformò un concetto carico di profondi valori e connotazioni filosofiche in un fenomeno naturale dal significato puramente letterale. Di conseguenza, quando si discute del *Qi* come fonte della vita per i diecimila esseri e come sostanza di fantasmi, spiriti e dell'anima umana, si tende a considerarlo più come un aspetto materiale ed esteriore dei fenomeni, piuttosto che come un principio intrinseco e permanente nella realtà sostanziale dei fenomeni stessi. Questa interpretazione sposta il focus dalla dimensione metafisica a quella fisica, riducendo così la portata e la profondità del concetto tradizionale di *Qi* nel contesto filosofico cinese.

Le argomentazioni seguenti si sviluppano ancora dal punto di vista della comprensione letterale degli aforismi del confucianesimo classico. Nel paragrafo 191, Ricci evidenziò la differenza tra i fantasmi e gli spiriti e l'anima umana, facendo ricorso di nuovo ad una delle frasi più note della *Dottrina del Mezzo*: «(i fantasmi e gli spiriti) Formano la sostanza di tutte le cose e nulla può esserci senza di esse» [trad. it. A. Chiricosta]: Secondo questa interpretazione, i fantasmi e gli spiriti sono «presenti tra le cose» (*guishen zaiwu* 鬼神在物), mentre l'anima umana «risiede nell'uomo» (*hunshen zairen* 魂神在人). Oltre a ciò, Ricci sviluppò una serie di inferenze che saranno discusse nelle pagine successive. Il punto chiave è che il gesuita stabilì un chiaro confine, limitando l'influenza dei fantasmi e degli spiriti al controllo delle cose prive di intelletto e concezione, escludendo qualsiasi potere sugli esseri umani. La ragione per cui le cose sono controllate dai fantasmi e dagli spiriti, secondo Ricci è che «il Signore del Cielo ordina agli esseri spirituali (fantasmi e spiriti) di guidare ciò che non ha intelletto e percezione» (paragrafo 192) [trad. it. A. Sun e Olmi]. Con questo si conclude la discussione del termine *guishen* nel *VSSC*.

In sintesi, la strategia di Ricci in questa sezione si concentrò sull'affrontare il confucianesimo e il neoconfucianesimo uno dopo l'altro. Utilizzando come punto di partenza il confucianesimo, il gesuita cercò di dimostrare l'esistenza di fantasmi e spiriti, pur trascurando le loro origini nei riti cinesi e affidandosi alla stessa fonte storica da cui attinge per le sue affermazioni, nonostante le connotazioni superstiziose che questa possa implicare. Per confutare il fondamento filosofico del neoconfucianesimo, Ricci adottò un approccio “astuto”: spostare la questione dal campo filosofico a quello geografico, utilizzando la sua logica per ridurre il principio supremo cosmologico del neoconfucianesimo a una questione di materia naturale e letterale.

● *hun* 魂 e *po* 魄

Invece dell'anima umana (*linghun* 灵魂), il termine di composizione di questi due caratteri, o concetti monosillabici, cioè il *hunpo* 魂魄 nei testi classici cinesi viene frequentemente utilizzato per descrivere lo stato spirituale dei defunti. Non come la situazione degli altri termini metafisici cinesi, varie fonti storiche cinesi fornirono la propria definizione al riguardo. Lo *Shuowenjiezi*

²⁴⁶ L'origine di questi due principi di polarità deriva dal *Daodejing*, nell'ordine, ciò che in origine il tao produce come elemento unitario indifferenziato, cui fanno seguito le due polarità opposte ma complementari dell'essere (*yin* e *yang* 阴阳), che danno vita alla Triade Cielo-Terra-Uomo (*tian di ren* 天地人) a seguito dell'incontro dei soffi d'energia vitale (*Qi* 气). Si veda Laozi, *Il Canone della Via e della Virtù* (*Daodejing*, 道德经) (a cura di Attilio Andreini), cit., No. 42 (MWD 5; BD 5), p. 114. *Yin* è il principio femminile, l'oscurità, il freddo, l'inattività, il ritiro, e *Yang* è il principio maschile, la luce il calore l'attività, l'espansione: ambedue sono le manifestazioni alternanti del Tao. Si veda F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 110.

definì rispettivamente questi due caratteri: «l'anima (*hun*) è lo *Qi* dell'energia *yang*; lo spirito basilare è lo *Qi* dell'energia *yin*» ²⁴⁷. Letteralmente l'energia *yang* può essere tradotta come la forza solare e luminosa, mentre l'energia *yin* come forza lunare e oscura, il primo è il principio maschile, la luce, il calore, l'attività, l'espansione; il secondo è il principio femminile, l'oscurità, il freddo, l'inattività²⁴⁸. Si nota che non esiste una differenziazione di superiorità o inferiorità tra questi due energie fondamentali della cultura e filosofia cinese, pertanto, il *hun* e il *po* non sono considerati uno sopra l'altro, ma in fondo i filosofi antichi tendevano ad attribuirgli diverse connotazioni e funzioni. Come dimostrato Nel *Libro dei Riti*: «lo spirito intellettuale (*hun*) torna al cielo, il corpo e l'anima animale tornano alla terra» ²⁴⁹. In questo contesto, sono nati due termini nuovi: il concetto *hun* è associato al *Qi*, per rivelare il suo stato spirituale e immateriale che sale sul cielo, in questo modo si è nato «lo spirito intellettuale» (*hunqi* 魂气), letteralmente come “l'anima in aria”, mentre il concetto *po* è descritto dall'aggettivo «fisico» (*xing* 形) per rivelare il suo stato visibile e materiale, in questo modo si è nato «corpo e anima animale» (*xingpo* 形魄), letteralmente come “anima fisica”. Nella *Cronaca di Zuo* (*Zuozhuan* 左传), si documenta che «quando una vita è nata, il *po* si è creato, in seguito, sotto l'attività dell'energia *Yang*, il *hun* si è creato» ²⁵⁰. Questo enunciato implica la stessa percezione di considerare il concetto *po* come il corpo di una persona, mentre il concetto *hun* come il suo spirito o anima in corrispondenza alla spiegazione dello *Shuowenjiezi*.

Nonostante nei testi classici cinesi non si osservi, né sul livello letterale né connotativo, una chiara sottovalutazione del concetto *po* rispetto al *hun*, dalla traduzione inglese curata da J. Legge del *Libro dei Riti* e in particolare dall'interpretazione in cinese di Ricci riguardo a questi due concetti nel *VSSC*, la quale certamente avrebbe potuto influenzare la comprensione dei sinologi occidentali su questo tema, si noterebbe una evidente differenziazione di questi due caratteri. Nel paragrafi 132, l'autore fornì una definizione integra e precisa: «l'uomo ha sia un'anima sia uno spirito basilare, e quando questi sono uniti, egli è in vita. Alla morte dell'uomo, il suo spirito basilare si trasforma, si disperde e ritorna alla terra, laddove la sua anima continua ad esistere e non muore» [trad. it. A. Chiricosta]. È ovvio che il gesuita estrasse la sua definizione in linea con i testi classici sopra menzionati, sulla base di questi, sviluppò la propria inferenza che l'anima (*hun* 魂) che rappresenta un'essenza superiore non basilare, è immortale perché sale sul cielo, mentre lo spirito basilare (*po* 魄) che simboleggia il corpo fisico dell'uomo, destinato a seppellirsi in terra dopo la morte, si disperde eventualmente.

Naturalmente nell'antica Cina, ci furono anche le discussioni dei differenti ruoli dell'essenza spirituale e materiale, formato e informe. Le quali certamente non sono tanto sistematizzate e comprensibili rispetto all'interpretazione nella prospettiva occidentale. Prendendo in considerazione di questi enunciati dei due testi classici cinesi, nell'*Annotazione del Libro dei Mutamenti* (*Xici Zhuan* 系辞传), si documenta: «Quelli che sono metafisici, sono definiti il tao;

²⁴⁷ Xu Shen, *Dizionario analitico dei caratteri cinesi* (*Shuowenjiezi* 说文解字) (a cura di Xu Xuanyang), cit., p. 188. Si utilizza la traduzione di Chiricosta e di Lancashire e Hu kuo-chan: l'anima e lo spirito basilare (baser spirit), invece della traduzione di Sun e Olmi: l'anima e il corpo. Questo per evitare la confusione causata dall'uso ripetuto degli stessi termini italiani o di termini meno specifici per indicare diversi concetti cinesi.

²⁴⁸ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 110.

²⁴⁹ Confucius, *The Book of Rites* (a cura di James Legge), cit., p. 244. Il testo originale è: «the intelligent spirit returns to heaven, the body and animal soul return to the earth». Il testo in cinese è: «魂气归于天, 形魄归于地».

²⁵⁰ Zuo Qiuming, *Cronaca di Zuo* (*Zuo Zhuan* 左传) (a cura di Zhangfeng), China Federation of Literary and Art Circles Publishing Corporation, Beijing 2016, p. 190. Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi.

quelli che sono fisici, son o definiti utensili》²⁵¹. Il concetto metafisica si traduce letteralmente come “le cose o i pensieri che si trovano sopra la forma”, in viceversa. Il tao è il principio supremo della cultura e filosofia tradizionale cinese, mentre qui si è introdotto un nuovo termine “utensili”, cioè *qi* 器 nel testo originale. Secondo l’annotazione, questo rappresenta tutte le cose visibili, materiali e tangibili, cioè con una forma, considerato come il recipiente indispensabile del tao, attraverso cui, i principi vitali si manifestano in realtà. Da questo enunciato non si nota ancora una chiara sottovalutazione delle cose materiali. Tuttavia, un enunciato brevissimo dei *Dialoghi* compostato soltanto da quattro caratteri: 《il Maestro disse: l’uomo nobile di animo non è un utensile (*qi* 器)》, ha definitivamente determinato il senso inferiore e discriminativo del concetto del *qi* 器. L’eccessiva sintetizzazione frasale causata l’alta difficoltà di cogliere l’autentico significato originale di Confucio quando utilizzo il concetto “utensile”. Secondo la curatrice, in questo contesto, il Maestro affermò che l’uomo nobile di animo (*junzi* 君子) non può essere paragonato a un utensile ma piuttosto a un oggetto ricolmo di sacro²⁵². La definizione di Zhu Xi mostra anche il suo atteggiamento di disprezzo verso tale concetto: 《gli utensili, hanno soltanto una funzione specifica. Le persone che cercano la Virtù (*junzi* 君子), non hanno una forma determinato, perciò possono svolgere diversi ruoli, non essendosi limitato soltanto in un’unica capacità o tecnica》²⁵³. L’interpretazione di Andreini risulta in linea con quella di Zhu Xi, egli affermò che: il termine *qi* 器 nel *Canone della Via e della Virtù* (No. 28; 19), tradotto come vaso, recipiente, utensile, richiama alla mente il passo dei *Dialoghi* (libro Weizheng, 12) dove si afferma che la persona esemplare non è assimilabile a un utensile, ossia non riveste una funzione puramente strumentale in quanto incarna appieno le Virtù morali²⁵⁴.

Da questa prospettiva, le interpretazioni del concetto *qi* 器 mostrano una certa coerenza, evidenziando la sua tangibilità che gli conferisce un determinato valore per svolgere funzioni e ruoli in diversi contesti. Tuttavia, allo stesso momento, questa tangibilità ha limitato il suo potenziale di sviluppo, ovvero esso non può fungere dall’approccio per progredire in un sistema di valori superiore. Visto che il concetto del *po* 魄 appartiene alla categoria materiale, mentre gli oggetti di questa categoria vengono considerati come gli “utensili”, Tale visione si applica quindi anche al contesto del *VSSC*. Pertanto, mediante questa analisi inversa, si dimostra che l’interpretazione ricciana riguardo al concetto *po* 魄 è in sintonia con le affermazioni dei tesi classici cinesi.

Si deve precisare che, nell’intero libro, l’autore fornisce una definizione semplice e diretta dello spirito basilare (*po* 魄) soltanto in questo paragrafo, senza ulteriori menzioni altrove. Questo riflette la limitata importanza che l’autore attribuisce al concetto, che assume un ruolo marginale nel suo sistema di pensiero missionario. Inoltre, suggerisce che l’autore, confrontandosi con un concetto che nella filosofia tradizionale cinese ha significati ampi e complessi, preferisca

²⁵¹ In epoca più tarda furono aggiunte al *Libro dei Mutamenti* delle appendici, intitolate *Xici*, scritte anch’esse in uno stile oscurissimo, e che la tradizione ha attribuito a Confucio, mentre invece sono state evidentemente compilate da studiosi della tarda dinastia Zhou o degli inizi della dinastia Han. Esse si propongono non tanto di offrire un’ulteriore spiegazione degli esagrammi quanto invece di interpretare tutta l’opera in senso filosofico, si dà dare a essa un più profondo significato cosmologico, si veda G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., p. 44. Per il testo originale, si veda Confucio, *Annotazione del Libro dei Mutamenti (Xici Zhuan 系辞传)* (a cura di Liu Junzu), Huaxia Publishing House, 2024, p. 103. Qui si utilizza la traduzione dell’autore della tesi. Il testo originale è: 《形而上者谓之道，形而下者谓之器》.

²⁵² Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., p. 15.

²⁵³ Zhu Xi, *Annotazione dei Quattro Libri di Confucio (Sishuzhangju Jizhu 四书章句集注)*, cit., p. 57.

²⁵⁴ Laozi, *Il Canone della Via e della Virtù (Daodejing, 道德经)* (a cura di Attilio Andreini), cit., No. 28 (MWD 72; BD 69), p. 74.

evidenziare solamente l'aspetto che gli è favorevole, omettendo deliberatamente di discutere gli altri aspetti meno pertinenti.

● *xin* 心

Il carattere *xin* 心, letteralmente tradotto come « cuore »²⁵⁵, presenta una dualità nelle sue connotazioni rispetto agli altri caratteri già analizzati. Da un lato, come definito nello *Shouweijiezi*, è un organo situato al centro del corpo e appartiene all'elemento terra, uno dei Cinque Elementi cosmologici della tradizione cinese²⁵⁶. Dall'altro, Mencio gli attribuisce una funzione particolarmente significativa nella filosofia cinese, definendolo come: « la mente (*xin*) invece è l'organo del pensiero. Se pensa apprende, se non pensa non apprende »²⁵⁷. Un altro esempio tratto dal libro di Mencio, che è diventato anche un *chengyu*, è « il cuore di fanciullo »²⁵⁸ (*chizhixin* 赤子之心), che simboleggia la purezza e l'inalterabile determinazione della volontà di un bambino. Nello *Zhuangzi*, si trova un'esclamazione di Confucio: « Niente è più deprecabile della morte spirituale. La nostra morte propriamente detta è meno penosa »²⁵⁹. Nel testo originale, « la morte del cuore » (*xinsi* 心死) è tradotta come « morte spirituale », riferendosi alla distruzione del mondo interiore dell'individuo, mentre « la nostra morte » allude alla distruzione del corpo fisico. Inoltre, è particolarmente importante notare che nella filosofia tradizionale cinese esiste un concetto in linea con la comprensione dei missionari riguardo alla distinzione tra l'essenza spirituale e materiale, ovvero « il cuore intangibile » (*wuxingzhixin* 无形之心). Questo concetto fu introdotto da Zhu Xi nelle sue annotazioni a un trattato di Mencio, nel quale il maestro del confucianesimo classico consigliava al re Hui di Liang: « Metti (un oggetto) sulla bilancia e dopo saprai se è leggero o pesante, misuralo dopo saprai se è lungo o corto. Se per tutte le cose è così, ancor più lo è per il cuore »²⁶⁰. Da questo dialogo, cioè la frase conclusiva, nacque un famoso aforisma di Mencio, che letteralmente significa: « se (un principio) funziona per tutti gli oggetti, funziona di più per i cuori » (*wujieran, xinweishen* 物皆然, 心为甚). L'idea espressa in questo aforisma, secondo Zhu Xi, mirava a distinguere a livello filosofico tra le cose materiali e il cuore: « le cose materiali sono tangibili, mentre il cuore è intangibile. Misurare il peso e la lunghezza delle prime è semplice, ma è difficile misurare questi aspetti nel cuore »²⁶¹. Da questo ragionamento, nacque il concetto di « cuore intangibile » (*xinwuxing* 心无形), analogo all'interpretazione ricciana nel *VSSC*: « il cuore senza forma » (*wuxingzhixin* 无形之心). Rivolgendo l'attenzione alle due versioni italiane del testo, scopriamo che Chiricosta ha optato esclusivamente per il termine « mente » per interpretare il concetto *xin* 心, mentre Sun e Olmi

²⁵⁵ Questo carattere presenta una doppia valenza semantica racchiude due implicazioni filosofiche. Oltre alla traduzione letterale « cuore », viene interpretato anche come « mente » in contesti specifici. Riflettendo la stretta connessione tra emozioni e pensiero nella filosofia cinese. Mentre la traduzione « cuore », a seconda del rappresentante del neoconfucianesimo Cheng Hao, sottolinea l'aspetto affettivo e etico di questo carattere, si veda W. T. De Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, cit., p. 151.

²⁵⁶ Xu Shen, *Dizionario analitico dei caratteri cinesi (Shuowenjiezi 说文解字)* (a cura di Xu Xuanyang), cit., p. 217. Il testo originale: 心, 人心, 土藏, 在身之中.

²⁵⁷ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 499. Il testo originale è: « 心之官则思, 思则得之, 不思则不得也 ».

²⁵⁸ *ivi*, p. 364.

²⁵⁹ Zhuangzi, *Zhuangzi* (a cura di Liou Kia-hway, traduzione di Carlo Laurenti e Christine Leverd), Adelphi edizione, Milano 1983, p. 188.

²⁶⁰ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 277. Il testo originale è: « 权, 然后知情重; 度, 然后知长短. 物皆然, 心为甚 ».

²⁶¹ Zhu Xi, *Annotazione dei Quattro Libri di Confucio (Sishuzhangju Jizhu 四书章句集注)*, cit., p. 1223. Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi. Il testo originale è: « 物易见, 心无形. 度物之轻重长短易, 度心之轻重长短难 ».

hanno scelto di usare «cuore» e «mente», o «la mente e il cuore» insieme. Esamineremo questa differenza di scelta lessicale nelle pagine seguenti.

Considerando la definizione e la spiegazione nei testi classici cinesi e le diverse interpretazioni dei curatori italiani, si può raggiungere un accordo: il carattere o termine *xin* 心 nella cultura e filosofia cinese si configura come il termine basilare dell'anima e dello spirito (*hunpo* 魂魄). Presentando un aspetto materiale come l'organo più importante del corpo umano, svolge anche un ruolo cruciale nell'ambito spirituale, guidando l'azione degli esseri umani e conferendo loro l'abilità di pensare. Per quanto riguarda i missionari, essi scelsero di approfittare soltanto dell'aspetto immateriale del cuore. Chiricosta, ad esempio, ha eliminato completamente l'uso della traduzione «cuore». Anche nell'edizione inglese del *VSSC*, i curatori preferivano utilizzare il termine «mind» per evitare confusioni tra i lettori occidentali.

Alla luce di quanto dimostrato, si può affermare che il concetto *xin* 心²⁶² nella tradizione cinese condivide alcune caratteristiche con l'anima umana (*linghun* 灵魂) come percepita dai missionari. In entrambi i contesti, si sottolinea che il cuore possiede l'intelletto mentale degli esseri umani, una qualità precedentemente analizzata e considerata esclusivamente umana, che distingue gli uomini dagli animali. Allo stesso tempo, si contrappone questa dimensione spirituale a quella materiale e fisica del corpo umano, spesso considerata una categoria inferiore.

Dopo aver analizzato i contenuti del *VSSC* riguardo al termine *xin* 心, che presenta una frequenza d'uso elevata in ogni capitolo e assume un ruolo preponderante sul piano filosofico soprattutto nei capitoli III e VI, si osserva una stretta connessione tra le interpretazioni di Ricci e quelle relative all'anima umana (*linghun* 灵魂). Per esempio, all'inizio del libro, Ricci condivise la sua comprensione dello *xin* 心 umano dalla prospettiva dei missionari. Nel paragrafo 9, affermò che «la Via del Signore del Cielo è già presente nei cuori degli uomini, ma essi non la comprendono immediatamente», successivamente, nel paragrafo 29, si interrogò se «tutto ciò non indica forse l'esistenza di quell'Uno (Signore del Cielo) sommamente onorato che governa il mondo e i cuori degli uomini?» [trad. it. A. Sun e Olmi]. Questi enunciati sottolineano l'importanza dello *xin* 心 degli esseri umani come fonte di illuminazione, suggerendo che ogni uomo abbia la possibilità di accedere alla verità del Signore del Cielo riflettendo nel proprio cuore. Allo stesso tempo, enfatizzano l'assoluta superiorità e dominanza del Signore del Cielo sugli esseri umani, distanziandosi nettamente dal pensiero di Wang Yangming, il quale afferma che «è il nostro spirito (*xin*) ad essere principio (*xinjili* 心即理)»²⁶³. Questo punto di partenza argomentativo è presente anche nella definizione dell'anima umana (*linghun* 灵魂), come illustrato nel paragrafo 42. Qui il gesuita affermò che «il Signore del Cielo non ha inizio né fine», quindi deve essere considerato come «l'origine e il fondamento dei diecimila esseri», mentre «le anime degli uomini hanno un inizio, ma non una fine». In questo contesto, diventa chiaro che il Signore del Cielo è colui che ha conferito agli uomini le loro anime.

Nelle pagine precedenti, sono state esaminate le spiegazioni di Ricci riguardanti l'immortalità dell'anima umana e la sua essenza spirituale, qualità assenti nell'anima degli animali. Per approfondire la questione di perché l'anima umana sia considerata spirituale, mentre quella degli animali non lo è, l'autore ha sfruttato la dualità e la spiritualità intrinseche al termine *xin* 心. Questo approccio, come dimostrato all'inizio di questa sezione, è anche profondamente radicato

²⁶² Da questo punto in poi, in questa sezione, si utilizzerà il carattere *xin* 心, invece della traduzione, al fine di evitare la confusione derivante dalle due traduzioni italiane valide: cuore e mente.

²⁶³ *supra*, p. 51.

nella filosofia tradizionale cinese. La scelta di Ricci di utilizzare queste testimonianze non solo riflette la forza del suo argomentare, ma evidenzia anche l'interconnessione tra il pensiero confuciano e quello occidentale sul tema del mondo spirituale umano.

La dualità dello *xin* 心 umano si manifesta nel fatto che l'uomo, a differenza delle altre creature viventi, possiede due menti, come esplicitato nel paragrafo 142: una «mente umana (*renxin* 人心)» e un'altra «mente animale (*shouxin* 兽心)» [trad. it. A. Chiricosta]. Queste due menti derivano rispettivamente da due nature distinte: una «natura corporea (*xingxing* 形性)» e un'altra «natura spirituale (*shenxing* 神性)» [trad. it. A. Sun e Olmi]. I due *xin* 心 orientano comportamenti radicalmente opposti: comportamenti irrazionali e guidati dai desideri, gestiti dalla mente umana, e comportamenti razionali, guidati dalla mente animale. Secondo il gesuita, «ogni volta che l'uomo si dedica con unicità d'intenti ad una cosa, due disposizioni incompatibili non possono esistere insieme» [trad. it. A. Chiricosta]. Per sostenere questa idea, egli citò il *Principio di Non-Contraddizione* di Aristotele²⁶⁴, spiegando che «è come gli occhi, che non possono vedere e non vedere allo stesso tempo, le orecchie, che non possono udire e non udire un determinato suono al contempo» [trad. it. A. Chiricosta]. Per quanto riguarda le due nature, Ricci elaborò la sua interpretazione nel paragrafo 143. La natura corporea permette agli uomini di nutrire amore e odio verso le cose materiali, simili a quelle amate e temute dagli animali, come «il cibo, il sesso, la comodità dei quattro arti; la fame, la fatica e le ferite dei quattro arti» [trad. it. A. Sun e Olmi]. Al contrario, la natura che trascende la materia, ovvero la natura spirituale, consente agli uomini di amare e odiare non solo le cose materiali menzionate, ma soprattutto le entità immateriali come la virtù e i peccati. Questo stato di conflitto tra due menti contrapposte deriva, come affermato nel paragrafo 142, da «due nature configgenti» [trad. it. A. Chiricosta]. Tale conflitto mette in evidenza il ruolo cruciale dell'intelletto umano che permette agli individui di prendere decisioni corrette, superando i desideri innati di natura animale grazie alla razionalità. Da questa analisi emerge che la spiritualità dello *xin* 心 umano è una manifestazione diretta della facoltà conoscitiva e intellettuale dell'anima umana. Pertanto, dopo intense e profonde riflessioni, Ricci concluse nel paragrafo 143 che «l'anima umana non può che essere spirituale» [trad. it. A. Sun e Olmi].

Arrivati a questo punto dell'analisi, emerge una curiosità che, per quale motivo, in soli due paragrafi, l'autore inserì numerose coppie di concetti ricchi di significati e correlati tra loro, con aree di sovrapposizione evidenti? Ad esempio, nel *VSSC* si trovano definizioni contrapposte come quella dell'anima degli animali e dell'anima umana (paragrafo 133), nonché dell'anima spirituale e dell'anima materiale (paragrafo 139). Queste distinzioni mostrano come Ricci, nell'elaborare il concetto di anima, abbia riconosciuto che anche nella filosofia culturale tradizionale cinese, il termine *xin* 心 include nozioni simili. Di conseguenza, nella sua interpretazione, Ricci non stabilì una distinzione netta e definita tra questi concetti, né ha creato una gerarchia precisa come aveva fatto per altri concetti correlati. È interessante notare che, proprio dopo il paragrafo 142, il termine «mente» (in inglese: *mind*) viene chiaramente utilizzato dal gesuita per indicare l'anima umana, come si può osservare nell'annotazione dei curatori dell'edizione inglese del *VSSC*²⁶⁵.

In secondo luogo, secondo Confucio, la conclusione più tragica della vita di un uomo è «la morte del suo cuore» (*xinsi* 心死), ovvero la morte spirituale, non quella fisica nel senso convenzionale. Questo suggerisce che un uomo “morto” spiritualmente può ancora continuare a “sopravvivere”

²⁶⁴ È impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e sotto il medesimo riguardo. Si veda Aristotele, *Metafisica*, Libro Gamma, cap. 3, 1005 b, pp. 19-20.

²⁶⁵ M. Ricci, *The True Meaning of Lord of Heaven* (a cura di D. Lancashire, Kuo-chen hu, E. Malatesta), cit., p. 127.

fisicamente, in quanto il suo corpo non scompare. In realtà, per il gesuita, questa idea rappresenta una spada a doppio taglio: da un lato, rafforza la sua affermazione sulla spiritualità dello *xin* 心 umano che trascende l'esistenza fisica del corpo; dall'altro, evidenzia anche la possibile morte dell'essenza spirituale, un'idea che contrasta con il pensiero dei missionari.

Pertanto, dopo aver esposto cinque argomenti, nei paragrafi dal 151 al 165, su perché l'anima umana non possa essere distrutta dopo la morte, l'autore si dedicò immediatamente a rispondere alla «morte del cuore» introdotta dal Confucio, affermando che «la distruzione, ovvero la morte, della mente e del cuore, nei detti dei santi e dei sapienti, è solo una similitudine» (paragrafo 166) [trad. it. A. Sun e Olmi]. In realtà, né prima né dopo questo paragrafo, non venne menzionato mai la «morte del cuore» oppure la «dispersione del cuore», proprio quando aveva appena finito di spiegare le ragioni per cui l'anima è immortale, Ricci cambiò improvvisamente argomento per contestare l'affermazione di Confucio su questo argomento, utilizzando un'espressione generica, cioè saggi e sapienti (*shengxian* 圣贤), per riferirsi a Confucio. Questo dimostra che Ricci era ben informato sul tema trattato precedentemente e, per evitare conflitti diretti con gli studiosi confuciani, ha evitato di citare direttamente il nome di Confucio, adottando un approccio estremamente cauto. L'interpretazione di Ricci sul fatto che lo *xin* 心 non può morire è sintetizzata basandosi su due punti di vista da lui precedentemente menzionati: «la nostra natura è composta sia dal corpo sia dallo spirito, ma non siamo stati noi a unirli, ma il Signore del Cielo ce li ha donati per costruirci come persone». Pertanto, né la morte fisica né quella spirituale dipendono da noi uomini; finché il Signore del Cielo non ordina la morte dell'anima umana, essa non può essere distrutta. È importante notare che, nella conclusione del paragrafo, Ricci optò nuovamente per il termine di anima umana (*linghun* 灵魂) invece dello *xin* 心, nonostante il paragrafo fosse inizialmente dedicato a spiegare la distruzione della mente e del cuore. Questo dimostra che, anche per il gesuita, questi due concetti sono strettamente collegati e il concetto dello *xin* 心 è incluso in quello di anima umana.

Infine, è necessario parlare anche della presenza del termine di Zhu Xi «il cuore intangibile» (*wuxingzhixin* 无形之心)²⁶⁶ nel *VSSC*, che appare in totale tre volte nei paragrafi 150, 438 e 448. L'atteggiamento del gesuita verso questo concetto cinese è del tutto positivo, poiché l'assenza di forma indica che sia spirituale e prestigioso dal punto di vista dei missionari, come affermato precedentemente. Inoltre, Nel paragrafo 448, Ricci accolse questo concetto approvando il suo valore e menzionandone l'esistenza nella filosofia tradizionale cinese: «l'uomo superiore si dedica unicamente allo spirito o a ciò che gli uomini del suo stimato paese definiscono mente senza forma o incorporea» [trad. it. A. Chiricosta], senza nominare i filosofi cinesi che lo hanno creato o utilizzato. In particolare, Ricci fece anche un piccolo gioco di parole cambiando la struttura lessicale originale dell'espressione di Zhu Xi, ovvero *xinwuxing* 心无形²⁶⁷ in *wuxingzhixin* 无形之心, sebbene questa nuova espressione non fosse molto conosciuta nella tradizione cinese, il suo significato può essere facilmente compreso attraverso la nuova struttura²⁶⁸.

²⁶⁶ L'edizione inglese di questo concetto è «(spiritual and) formless mind», mentre la traduzione di Chiricosta è «la mente senza forma» e quella di Sun e Olmi è «la mente spirituale». Si nota che le due versioni italiane hanno tratto ispirazione dall'edizione inglese, adattandola ciascuna secondo il proprio stile traduttivo. Per mantenere la coerenza, si opta qui per la traduzione letteralmente più espressiva di Chiricosta.

²⁶⁷ *supra*, p. 89.

²⁶⁸ M. Ricci, *The True Meaning of Lord of Heaven* (a cura di D. Lancashire, Kuo-chen hu, E. Malatesta), cit., p. 297.

2.3.3 Il carattere *de* 德 e la virtù

Proseguendo l'analisi testuale del concetto di virtù (*de* 德) presentato nel capitolo precedente, questo capitolo si focalizza sul suo significato nella cultura e nella filosofia tradizionale cinese. Attraverso un'analisi dettagliata delle rappresentazioni di tale concetto nei testi classici antichi, si esplora la ragione per cui Ricci selezionò un approccio meno specifico, ma altrettanto approfondito, rispetto ad altre parole chiave, nell'interpretarlo nel *VSSC*.

Per rispondere a questa domanda, è necessario ricorrere nuovamente al principio centrale della strategia di evangelizzazione sostenuta e effettuata da Ricci in Cina, ossia l'integrazione del pensiero confuciano. Come già analizzato, il fulcro di questa strategia consiste nel citare le descrizioni presenti nei testi classici cinesi riguardanti concetti e argomenti correlati, specificando i loro titoli, e nell'utilizzare l'ambiguità e la vaghezza di tali descrizioni per incorporare conoscenze di filosofia occidentale, etica, scienza e dottrine del Signore del Cielo. Dopo di che, egli solitamente procedeva con analisi dettagliate su vari livelli. Ad esempio, spesso vediamo Ricci iniziare il suo discorso con le parole: «farò uso di quattro o cinque valide ragioni per provarne la fallacia» (paragrafo 510) [*trad. it. A. Sun e Olmi*] e in questo modo, mirando a convincere i letterati cinesi. Questo tipo di introduzione è stato utilizzato da Ricci per nove volte nel *VSSC* e in ogni occasione sviluppò una serie di argomentazioni che variano da un minimo di tre a un massimo di otto paragrafi. Tuttavia, come evidenziato nella conclusione del capitolo precedente²⁶⁹, Ricci non adottò mai questo approccio di discussione punto per punto per trattare specificamente la virtù, un concetto filosofico e culturale di grande rilievo sia nell'antica che nella moderna Cina.

In realtà, il gesuita era pienamente consapevole dell'importante ruolo e della sistematica descrizione di questo concetto completamente positivo nelle opere classiche cinesi, come i *Dialoghi* e il *Mencio*. Riguardo a questo aspetto dell'antica Cina, Ricci fece alcune osservazioni: «i gradi più solenni sono quelli della scientia **morale**, che dipoi vengono a governare il regno; perciò parlerò di questi qualche puoco più minutamente», riprese lui, «il Confutio accomodò quattro libri antichi [...] che si chiamano le *Cinque dottrine*, nelle quali si trattano o delle cose ben fatte nel governo dagli antichi, o sono di versi anco sopra la stessa materia. [...] oltre queste *Cinque dottrine*, da tre o quattro Autori furno raccolti vari precetti **morali** senza nessun ordine [...] che chiamano i *Quattro libri*. Questi nove sono i più antiqui libri della Cina di dove uscirno gli altri, e contengono quasi tutte le lettere. E per quanto in essi si dà una dottrina **morale** assai buona»²⁷⁰. La descrizione del gesuita evidenziava quanto fosse cruciale e sublime il valore della morale, tradotto in cinese come i comportamenti virtuosi (*dexing* 德行) e la condotta morale (*daode* 道德)²⁷¹, per gli antichi cinesi. Questo è riflesso nei nove libri classici più prestigiosi dell'antica Cina, che si concentrano tutti sul tema della scienza morale, illustrando numerosi esempi di azioni ben fatte degli antichi re.

Pertanto, è assai evidente come questa consapevolezza abbia indotto il gesuita a modificare la sua solita strategia. Di fronte ad un sistema di pensiero così ben sviluppato e senza bisogno di essere “perfezionato” dal pensiero dei missionari, Ricci, per evitare di criticarlo direttamente per le sue

²⁶⁹ *supra*, p. 46.

²⁷⁰ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità in Cina* (a cura di M. Del Gatto), cit., pp. 31-32.

²⁷¹ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità in Cina* (耶稣会与天主教进入中国史) (a cura di Wen Zheng), cit., pp. 23-24.

lacune, invece, incorporò astutamente i contenuti di questi testi classici nel suo *VSSC*, utilizzandoli come supporto alle sue argomentazioni, citandone o meno la provenienza.

L'analisi di questa sezione inizia con l'identificazione dei termini legati alla virtù (*de* 德,) nei testi classici cinesi, mirando a esplorare il processo di sviluppo del concetto in questione e a definire l'intenzione e la strategia di Ricci riguardo ad esso. Inoltre, dato che il concetto di virtù è estremamente ricorrente nei testi di diverse epoche cinesi, mantenendo inalterate sia il suo significato che le sue connotazioni emotive, in questa sezione si introduce un cambiamento nel metodo di ricerca. Si procederà all'analisi diretta di quelle opere classiche, che sono rappresentative dell'evoluzione del pensiero del tradizionale cinese e strettamente connesse alla discussione sulla virtù nel *VSSC*. Questo approccio sostituisce il precedente metodo di catalogazione della presenza di questo concetto nei classici cinesi attraverso una tabella.

1. La virtù (*de* 德) nell'epoca arcaica

Il duca di Zhou (*Zhougong* 周公) è un nome frequentemente citato nel *VSSC*, spesso insieme ad altre rispettate personalità storiche. Ricci lo presentava come un modello di perfezione, citandone direttamente il suo nome e le sue parole (nei paragrafi 108 e 174) o esprimendo ammirazione per il suo carattere. Questa metodologia mirava a indirizzare il letterato cinese verso il cammino del sapiente antico, conducendolo infine verso l'obiettivo che Ricci perseguiva. In uno dei paragrafi in cui si fa riferimento a lui, si legge: «i Due imperatori e i Tre Re²⁷², così come il Duca di Zhou e Confucio, si sono tutti sforzati con impegno a perfezionare le proprie virtù per concedere benedizione alle persone» (paragrafo 330) [*trad. it. A. Chiricosta*]. Anche se l'autore non fornì descrizioni dettagliate sulle manifestazioni specifiche delle virtù del duca di Zhou e di altri celebri personaggi storici, questa descrizione suggerisce che il concetto di virtù (*de* 德) fosse già noto e ampiamente ricercato, sia dal popolo che dai sovrani, fin dai tempi più remoti in Cina.

Per chi è a conoscenza di questo periodo storico, che comprende la transizione dalla dinastia Shang (1600 a.C. – 1046 a.C.), anche conosciuta come Yin, alla dinastia Zhou (1046 a.C. – 256 a.C.), uno dei motivi del declino della prima può essere attribuito all'eccessiva importanza conferita agli esseri spirituali, a scapito del benessere del popolo comune, che avrebbe dovuto occupare una posizione prioritaria nell'ordine sociale, come precedentemente analizzato²⁷³. Durante questo periodo, quindi, prevaleva un'atmosfera di irrazionalità e superstizione, che contribuì a una reputazione negativa caratterizzata da sacrifici umani, sentenze sanguinarie e da una cattiva gestione governativa immorale. Ad esempio, nel *Libro dei Documenti* (*shangshu* 尚书), la più antica opera di storiografia dell'antica Cina²⁷⁴, si trova una descrizione che mette in luce la crudeltà delle leggi della dinastia Shang, concepite per favorire la classe dominante: «Se ci saranno uomini malvagi e senza principi, che precipitosamente o incoscientemente non rispettano (i miei ordini), sfruttando questo breve periodo per comportarsi come criminali o traditori, taglierò loro il naso o li sterminerò completamente. Non lascerò in vita nessuno dei loro figli. Non permetterò che perpetuino la loro stirpe in questa nuova città»²⁷⁵.

Quando la dinastia Zhou pose fine alla terribile dinastia Shang, fu proprio il duca di Zhou a

²⁷² I due imperatori sono Yao e Shun, i tre re sono i fondatori della dinastia dell'era arcaica: Xia, Shang e Zhou. si veda M. Ricci, *The True Meaning of Lord of Heaven* (a cura di D. Lancashire, Kuo-chen hu, E. Malatesta), cit., p. 239.

²⁷³ *supra*, p. 81.

²⁷⁴ G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., pp. 28-29.

²⁷⁵ Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi sulla base della traduzione di J. Legge, per il testo originale in inglese, si veda Confucius, *Book of Documents* (a cura di James Legge), Dragon Reader, 2016, p. 108.

introdurre per primo il concetto di virtù, gettando le basi per una serie di pensieri correlati che si svilupparono nei periodi successivi. Nella sezione dedicata alla dinastia Zhou del *Libro dei Documenti*, cioè il *Libro di Zhou* (*Zhoushu* 周书), è presente un testo intitolato *l'annuncio del duca di Zhou*. In questo documento, il duca espone le sue riflessioni sulla virtù, che vede come il tratto distintivo che separa la sua amministrazione da quella sanguinaria della dinastia predecessore. Ad esempio, affermò che nonostante le dinastie Xia e Shang fossero state incaricate dal Cielo, attraverso il decreto (o più comunemente tradotto come mandato celeste <*tianming* 天命)> , di governare la Cina per molti anni, tuttavia 《(il loro dominio) non poteva continuare a lungo. Il motivo, semplicemente, era la mancanza di virtù della riverenza, a causa della quale il decreto a loro favore cadde prematuramente》²⁷⁶. Da questa affermazione scaturì il termine *juede* 厥德, tradotto da Legge come 《la virtù della riverenza》”. Il duca attribuì la caduta delle due dinastie alla mancanza di questa qualità nei loro re, espressa nel testo originale come *bujingjuede* 不敬厥德, che si traduce letteralmente come 《non rispettare la virtù》. Questo termine, di registro letterario e formale, è citato anche da Ricci nel *VSSC* in due occasioni.

In un altro testo attribuito anche al duca di Zhou, intitolato *la Designazione di Caizhong*, egli riprese il tema della relazione tra il mandato celeste e la virtù, affermando che 《il grande Cielo non ha affezioni parentali, aiuta coloro che sono virtuosi》²⁷⁷. Analizzando insieme questi due concetti, si può notare come la comprensione della virtù da parte del duca di Zhou implichi 《il rispetto della virtù》 (*jingde* 敬德) e 《l'agire in accordo con la virtù》 (*dexing* 德行), in particolare per quanto riguarda la classe degli amministratori. Questo rappresentò una transizione nel pensiero politico dalla superstiziosa venerazione del Cielo tipica della dinastia Shang a un approccio più attivo e razionale basato sull'umanesimo. Questo cambiamento si manifestò anche nell'eliminazione dell'uso di condanne eccessivamente crudeli. Ad esempio, il re Wen, frequentemente menzionato nel *VSSC* come un sovrano leggendario estremamente venerato nella storia cinese, 《è in grado di illustrare la sua virtù utilizzando con prudenza la punizione》²⁷⁸. Alla luce di quanto dimostrato finora, si può affermare che sebbene ogni re sia incaricato dal Cielo, dovrebbe agire seguendo la virtù per governare sé stesso e il suo popolo, manifestando questa qualità in ogni suo comportamento concreto. Dopo aver esplorato le comprensioni originarie della virtù nella cultura e nella filosofia dell'antica Cina, ora possiamo ad esaminare come questi concetti vengano elaborati nel *VSSC*.

Innanzitutto, l'apprezzamento di Ricci per il duca di Zhou, per le sue parole e i suoi comportamenti, è indiscutibilmente positivo. Tuttavia, per il gesuita, la sua distinzione tra il mandato celeste e la virtù rappresenta una spada a doppio taglio. L'umanizzazione del concetto astratto della virtù e la proposta di metodi concreti per esprimerla attraverso ogni azione umana nei confronti degli altri hanno indubbiamente facilitato le attività di evangelizzazione di Ricci, poiché i missionari stessi erano modelli di eccellenza virtuosa e i loro comportamenti riflettevano gli standard di virtù delle dottrine del Signore del Cielo. Come dimostrato nel paragrafo 526, attraverso l'apprezzamento del letterato cinese, Ricci aveva l'intenzione chiara di presentare il suo paese d'origine come un 《paese che enfatizza la virtù (*shangdezhi guo* 尚德之国)》 e i missionari erano 《gli studiosi (mandati da questo paese) in ogni direzione per istruire la gente comune》 [trad. it. A. Chiricosta].

²⁷⁶ *ivi*, p. 199.

²⁷⁷ *ivi*, p. 232.

²⁷⁸ *ivi*, p. 173.

D'altra parte, considerando che il duca di Zhou elevava il valore della virtù e della riverenza sopra il mandato celeste, stabilendoli come condizioni essenziali per qualsiasi re che aspiri a un governo sano e duraturo, si può dedurre che, in questo contesto, la potenza del Cielo, figura divina più venerata e mitologica della tradizione cinese, appaia inferiore e meno efficace rispetto a una qualità umana che si manifesta nei comportamenti durante la carriera e la vita quotidiana. Questa prospettiva, che minimizza l'importanza delle forze spirituali e valorizza le capacità umane, potrebbe rappresentare un ostacolo per Ricci nel promuovere il pensiero del Signore del Cielo. Infatti, potrebbe risultare meno persuasiva per quelle persone che credevano fortemente nel potere umano di influenzare e cambiare il proprio destino.

Le strategie di Ricci per risolvere questo dilemma si fondano su due principi fondamentali. Il primo si basa sulla distinzione tra il concetto cinese e il Signore del Cielo. Ricci, esplorando i testi classici cinesi, evidenziò come i cinesi: «sempre adorano un supremo nume che chiamano Re del Cielo, o Cielo e terra, parendo forse a loro che il Cielo e la terra erano una cosa animata, e che con il supremo nume, come sua anima, facevano un Corpo vivo», di conseguenza gli antichi cinesi seguivano nei loro comportamenti «il dettame della ragione che dicevano avere ricevuta dal Cielo»²⁷⁹. Questo metodo di interpretazione del Cielo cinese può sembrare in apparenza assimilabile al Signore del Cielo cristiano, ma tra queste due entità esistono in realtà notevoli divergenze. Secondo Gernet, La fede cristiana si riferisce a un Dio personale e trascendente e oppone a una vita terrena in cui l'uomo vive il proprio destino eterno un aldilà che non ha nulla in comune con lui. Al contrario, il Cielo dei cinesi è una nozione i cui aspetti profani e religiosi si confondono. Mentre la parola Cielo è per i cristiani solo una metafora destinata a indicare Dio e i suoi angeli, il Paradiso e i suoi eletti²⁸⁰. Gli aspetti religiosi sono particolarmente evidenti nei riti tradizionali cinesi, i quali, pur variando nella forma, hanno sempre mantenuto inalterato il fulcro delle cerimonie: il Cielo, un elemento centrale nella millenaria storia del paese. Tuttavia, gli antichi cinesi «veneravano ancora vari spiriti protettori dei Monti e dei Fiumi e tutte quattro parti del mondo»²⁸¹. Poiché i cinesi hanno tradizionalmente manifestato una forte sottomissione al destino, credendo che questo fosse determinato dal Cielo e potesse essere influenzato dalle interazioni degli esseri umani con l'ambiente naturale, come nel caso dei re che ricevevano il mandato celeste per governare il paese. Di conseguenza, si è sviluppato il concetto «il Signore dell'Alto» (*Shangdi*), considerato una proiezione del sovrano terreno nell'ordine celeste. In questo contesto, *Shangdi* è strettamente legato all'interpretazione rituale e politeista tipica dell'antica popolazione cinese²⁸². Queste concezioni derivano principalmente dalla visione che gli antichi cinesi avevano del loro Cielo, una visione che si distingue nettamente dalla prospettiva missionaria del Signore del Cielo.

Gli aspetti profani nella cultura cinese si manifestano nella potenza cosmica del cielo naturale, considerato responsabile della creazione e crescita degli esseri viventi, nonché della regolazione dei cicli vegetativi e delle variazioni stagionali. Il Cielo, in particolare, controlla i movimenti delle stelle, fondamentali per stabilire il calendario, essenziale per la pianificazione dei lavori agricoli. In una zona di confine tra gli aspetti profani e religiosi, gli antichi cinesi credevano che, osservando e calcolando i movimenti stellari, potessero prevedere il destino prescritto dal Cielo,

²⁷⁹ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina* (a cura di Del Gatto), cit., p. 90.

²⁸⁰ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 211.

²⁸¹ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina* (a cura di Del Gatto), cit., p. 90.

²⁸² J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 210.

Come osservato da Ricci: «(gli astronomi cinesi) fanno altre costellazioni di stelle diverse dalle nostre e pongono quattrocento stelle più che i nostri Astrologhi [...] ma niente si curano di dar ragione delli Phenomeni o Apparentie, e solo procurano calcolare al meglio che possono le eclissi e movimenti dei pianeti con assai di errori»²⁸³. In realtà, non erano solo gli errori nei metodi cinesi di calcolo dei movimenti celesti che Ricci trovava assurdi, ma anche un elemento di attività superstiziose che confondeva le credenze dell'antica popolazione cinese, ostacolandone la ricerca della verità del Signore del Cielo.

Un'altra differenza fondamentale tra il Signore del Cielo del cristianesimo e il Cielo cinese riguarda la natura del loro intervento nel mondo. Il primo è un Dio che interviene attivamente, mentre il secondo rappresenta una forza anonima che influenza il mondo solo in modo indiretto e silenzioso. È compito del Figlio del Cielo, l'imperatore, interpretare i segni celesti per organizzare correttamente il tempo e lo spazio sulla terra. Di conseguenza, in Cina il termine Cielo assume anche una significativa connotazione politica²⁸⁴.

Basandosi su queste interpretazioni del Cielo cinese e sulla sua fondamentale differenza con il Signore del Cielo, Ricci assunse il compito di identificare il Signore del Cielo sin dalla parte introduttiva del *VSSC*. Nel paragrafo 3, egli si domandò che «ogni stato o paese ha il suo signore; è dunque possibile che solo il cielo e la terra non abbiano un signore?» [trad. it. A. Chiricosta]. Questa breve affermazione, posta all'inizio del libro come premessa, contiene due sfumature significative: la prima è l'affermazione dell'autorità dell'imperatore sul proprio paese, una dichiarazione che il missionario sottolinea per stabilire una base di discussione comune con il suo pubblico cinese. La seconda sfumatura è la negazione della supremazia del Cielo cinese come unica forza divina che governa spiritualmente l'universo, introducendo nei cinesi il dubbio sull'esistenza di una potenza superiore. Subito dopo, il Capitolo I si intitola *Intorno alla creazione del cielo, della terra e dei diecimila esseri da parte del Signore del Cielo, e a come egli eserciti la sua autorità su di essi e li mantenga in vita* [trad. it. A. Sun e Olmi]. Questa strutturazione dei contenuti chiarifica efficacemente come il Signore del Cielo del cristianesimo sia considerato un'entità nettamente superiore rispetto al tradizionale concetto cinese di cielo e terra. Sebbene i dettagli specifici di questo capitolo non vengano ulteriormente approfonditi in questa sezione, è fondamentale riconoscere che il confronto non si limita alla semplice questione di virtù; infatti, l'asserzione della superiorità del Signore del Cielo rispetto al cielo cinese pone una solida base per gli argomenti trattati nei capitoli successivi del *VSSC*.

Effettivamente, la premessa del gesuita sulla creazione del mondo rende più comprensibile, a livello cognitivo, l'azione del duca di Zhou che dissociava il mandato celeste dal buon governo. In questo contesto, il pensiero di una delle figure più rinomate e venerate dell'epoca della dinastia Zhou si rivela sorprendentemente in sintonia con quello dei missionari cristiani, arrivati migliaia di anni dopo di lui in Cina.

Nel Capitolo I, le argomentazioni di Ricci sono esposte con notevole intensità e efficienza. In un solo paragrafo, Ricci delineò chiaramente la sua definizione del Signore del Cielo, riassumendo le principali prospettive che intende esplorare e chiarire ulteriormente. Egli affermò: «Se si vuole dire cosa sia il Signore del Cielo, si può dire che Lui non è né cielo né terra; la Sua grandezza e la Sua intelligenza sono molto più estese e ampie di quelle del cielo e della terra. Non è un fantasma o uno spirito; la Sua essenza spirituale trascende tutti i fantasmi e gli spiriti. Non un essere umano;

²⁸³ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (a cura di Del Gatto), cit., p. 30.

²⁸⁴ *ivi*, p. 90.

sopraffanza totalmente tutti i saggi e i sapienti. Non è moralità (*de* 德); è la fonte della moralità» (paragrafo 58) [trad. it. A. Chiricosta]. Ricci adottò qui un approccio di pensiero inverso: per comprendere cosa sia il Signore del Cielo, è necessario prima definire cosa non sia. Questo metodo della presentazione della virtù, come uno degli elementi costitutivi della natura del Signore del Cielo e di posizionarla insieme ad altri termini chiave nel *VSSC*, enfatizza ulteriormente l'alta considerazione che l'autore ha per questo concetto, posizionandolo alla fine della definizione. In questo contesto, il Signore del Cielo, essendo un'esistenza superiore sia al cielo che alla terra nonché la fonte della virtù, rafforza l'importanza attribuita alla virtù rispetto al mandato del cielo cinese, come precedentemente evidenziato dal duca di Zhou. L'approccio flessibile e diplomatico con cui Ricci armonizzò il pensiero tradizionale cinese e quello cristiano, utilizzandoli reciprocamente come base teorica, non solo facilita le sue argomentazioni, ma rende anche più naturale e razionale il collegamento diretto tra il Signore del Cielo e la virtù, escludendo efficacemente il ruolo del Cielo cinese.

2. La virtù (*de* 德) nell'epoca delle Primavere e Autunni

Quando la Cina entrò nel periodo delle Primavere e Autunni, in cinese *Chunqiu*²⁸⁵, approssimativamente dal 770 a.C. – 476 a.C., lo sviluppo florido di numerose scuole filosofiche caratterizzò quest'epoca storica, influenzando profondamente sia la vita spirituale sia quella materiale dell'antica popolazione cinese. Tuttavia, il feudalesimo della dinastia Zhou, dopo un primo periodo di fioritura, conobbe quel disfacimento graduale del sistema. Il decadimento politico della corte centrale dei Zhou si accompagna anche ad una profonda crisi spirituale; è un clima politicamente e socialmente agitato quello del VI secolo a.C., quando nacque Confucio²⁸⁶. A differenza di altri capiscuola, Confucio, non si considerò mai il fondatore di un nuovo sistema filosofico o come l'iniziatore di un movimento religioso, proprio come dichiarato dal Maestro sé stesso nei *Dialoghi*: «io trasmetto e non creo, amo e credo nell'antico»²⁸⁷. Il termine «antico» in questo enunciato si riferisce alla dottrina degli antichi e alla grande Via (*tao* 道) che influenzava profondamente la vita del popolo cinese. Pertanto, questa sensazione di nostalgia verso un'epoca d'oro è naturalmente dedicata al periodo di massimo splendore della dinastia Zhou, quando, come descritto dal duca di Zhou, tutti i sovrani erano saggi e virtuosi. Il Maestro frequentemente evocava quest'età aurea, specificamente con allusioni alla tradizione culturale di quell'età, alla gesta e al *modus vivendi* dei saggi del passato, anche con rinvio alla letteratura della dinastia di Zhou, in particolare al *Libro dei Documenti* e al *Libro delle Odi*²⁸⁸.

Confucio, proprio come Ricci che esprimeva nella sua opera con vivacità il suo apprezzamento per il duca di Zhou, non mancava mai di mostrare la sua venerazione e nostalgia verso questo antico saggio. Nei *Dialoghi*, in particolare nel libro VII intitolato *Nel Tramandare* (*shuer* 述尔), si trova un detto che si distingue nettamente dagli altri, solitamente focalizzati nel diffondere gli insegnamenti filosofici e moralisti del Maestro o nel raccontare aneddoti con un significato allegorico. Questo particolare detto è semplicemente un'espressione esclamativa, piena di tristezza e ira, da parte del Maestro: «il Maestro disse: come sono decaduto! Da molto tempo non sogno di

²⁸⁵ Nell'antichità il bacino del Fiume Giallo aveva un clima temperato e umido e nelle più antiche iscrizioni sulle ossa oracolari non sono stati rinvenuti a tutt'oggi i caratteri «estate» (xia 夏) e «inverno» (dong 冬). Di conseguenza, il termine *Chunqiu*, che traduce nozioni quali «rinascita» e «decadenza», originariamente indicava l'arco di tempo di un anno. Per questo tema, si veda Li Jingze, *Questioni di Primavera e Autunni* (a cura di Riccardo Moratto), Orientalia editrice, Roma 2022, p. 7.

²⁸⁶ Lionello Lanciotti, *Confucio: la vita e l'insegnamento*, Ubaldini Editore, Roma 1997, p. 12.

²⁸⁷ *Ivi*, p. 24.

²⁸⁸ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., p. 13

incontrare il duca di Zhou!»²⁸⁹. Oltre a questo detto, nel libro VIII intitolato *Taibo* il Maestro menzionò di nuovo il suo modello di vita: «il Maestro disse: Anche se dotato di talenti del duca di Zhou, non vi sarebbe alcunché di lodevole in chi è arrogante e meschino»²⁹⁰. Da queste affermazioni, è chiaro che l'ammirazione di Confucio per il duca di Zhou era senza pari, riconoscendone le virtù come standard etico e morale supremo. Perciò, è ragionevole affermare che il sistema di pensiero del Duca di Zhou, incentrato sulla virtù, abbia esercitato un'influenza significativa sul pensiero di Confucio.

Nei *Dialoghi*, il termine *Ren*, che rappresenta la qualità umana più elevata, appare frequentemente e gioca un ruolo centrale nell'etica confuciana. Il concetto *Ren* è notoriamente difficile da tradurre a causa del suo ampio spettro semantico. Questo concetto appare in 58 dei 499 aforismi che compongono l'opera, per complessive 105 occorrenze. La sua frequenza è seconda solo a quello dell'uomo nobile di animo (*junzi* 君子) (107 volte), dunque è senz'altro il più importante termine correlato alla virtù secondo il Maestro²⁹¹. Dato che la traduzione non è l'aspetto principale di questa sezione, per mantenere la coerenza con i termini utilizzati in questa tesi e nelle versioni italiane più diffuse dei *Dialoghi* e del *VSSC*, si adotta il termine «benevolenza» per interpretare il concetto *Ren*.

La relazione tra il concetto di benevolenza di Confucio e quello della virtù promosso dal duca di Zhou è profonda e intricata, poiché entrambi i concetti rivestono un ruolo centrale nei rispettivi sistemi etici e filosofici. Tuttavia, Ricci, nel suo lavoro *VSSC*, offrì una sintesi che collega questi due filoni di pensiero. Egli affermò che: «la benevolenza è la virtù più nobile (*zunde* 尊德) [...] La virtù (la benevolenza) esercitata a favore del prossimo cresce ancora più rigogliosa» (paragrafo 452) [trad. it. A. Sun e Olmi]. Da questo enunciato di Ricci presentò chiaramente che egli interpretò la benevolenza confuciana come una focalizzazione e centralizzazione del concetto di virtù. Ancora più rilevante è l'idea che questa «virtù più nobile» possa crescere e svilupparsi attraverso l'esercizio pratico nei confronti del prossimo. Perlopiù, questa visione di Ricci rispecchia e rafforza l'interpretazione confuciana della benevolenza: «Fanchi domandò che cosa fosse la benevolenza. Il Maestro disse: amare gli uomini (*airen* 爱人)»²⁹². Inoltre, tra gli studiosi contemporanei del confucianesimo, si sostiene che il primo detto del Libro II intitolato *Chi Governa* (*weizheng* 为政) dei *Dialoghi*, ovvero: «Confucio disse: chi governa con la virtù è paragonabile alla stella polare, che resta immobile al suo posto mentre tutte le altre le ruotano intorno»²⁹³, rappresenti una trasmissione del pensiero del duca di Zhou riguardante il «rispettare la virtù» (*jingde* 敬德) e «l'agire in linea con la virtù» (*dexing* 德行). Basandosi su questo, il Maestro sviluppò una concezione più concreta e pragmatica del «governare con la virtù» (*dezhi* 德治), espandendo l'interpretazione del concetto di virtù da una dimensione incentrata principalmente sulla moralità personale del governatore a una di più ampia portata²⁹⁴. Infatti, secondo Confucio, attraverso il comportamento virtuoso e la guida etica del governatore, si educa il popolo e si modulano i loro comportamenti, come affermato successivamente nei *Dialoghi*: «Se lo (il popolo) guidi con la virtù e lo rendi uniforme con i riti, conoscerà la vergogna e perverrà

²⁸⁹ *ivi*, p. 75.

²⁹⁰ *ivi*, p. 87.

²⁹¹ Maurizio Scarpari, *Confucianesimo*, cit., p. 61.

²⁹² Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., p. 143.

²⁹³ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 132.

²⁹⁴ Yuan Yongfei, *Confucius' Views of Virtue and deal of Rule of Virtue in the Analects* (《论语》孔子中言德及德治的思想), *Confucianism and Civilization*, Vol. 1, 2021, p. 127.

(al bene)»²⁹⁵. In particolare, il Maestro delineò chiaramente l'origine della virtù con le parole: «il Maestro disse: il Cielo generò in me la virtù»²⁹⁶. Questa concezione funge anche da fondamento teorico che permette a Ricci di presentare il Signore del Cielo come la fonte della virtù, sostituendolo con il Cielo cinese. Pertanto, l'indagine sullo sviluppo del concetto di virtù durante il periodo delle Primavere e Autunni, e sulla sua connessione con le interpretazioni ricciane nel *VSSC*, si basa sui contenuti dei *Dialoghi* che riproducono in modo diretto e conciso, ma straordinariamente vivace ed efficace, le parole e gli insegnamenti del Maestro.

È importante chiarire un aspetto relativo alla datazione della redazione dei *Dialoghi*. Sebbene il contesto storico trattato in questa sezione ricada nel periodo delle Primavere e Autunni, poiché il Maestro Confucio visse in quell'epoca, è essenziale notare che la fonte principale di questa discussione, ossia i *Dialoghi*, venne effettivamente compilata in un'epoca successiva. Secondo alcuni studiosi, la versione più antica dei *Dialoghi* fu scoperta nel 155 a.C. nell'abitazione di Confucio a Qufu (曲阜), nella provincia attuale dello Shandong²⁹⁷. Altre fonti suggeriscono che l'edizione tramandata dei *Dialoghi* fu redatta probabilmente tra il III e il I secolo a.C., utilizzando materiali eterogenei che si ritiene siano stati compilati dai discepoli di Confucio in un arco temporale ampio che va dal V al I secolo a.C.²⁹⁸. Poiché erano proprio i discepoli del Maestro, insieme ai discepoli delle generazioni successive, a registrare i colloqui e gli aforismi di Confucio in quest'opera, si considera rilevante il periodo in cui Confucio era attivo, cioè il periodo delle Primavere e Autunni, durante il quale intraprese le sue iniziative politiche e filosofiche.

Secondo le statistiche²⁹⁹, il concetto di virtù (*de* 德) appare nei *Dialoghi* trentotto volte, di queste, ventisette sono state interpretate come condotta morale (*daode* 道德), sei come azioni virtuose (*dexing* 德行), quattro come grazia e lode (*ende* 恩德), e una come la definizione stessa della virtù. Analizzando più a fondo, si scopre che nei *Dialoghi*, Confucio associò esplicitamente la virtù a un contesto politico in soli due esempi (libro II *Chi Governa*, aforismi 1 e 3), dove la virtù è descritta in relazione alla qualità o alla condotta del governatore. Nei restanti casi, la virtù è riferita principalmente al perfezionamento delle persone comuni. Per rendere più specifiche le argomentazioni, nel libro XI intitolato *Xianji*, il Maestro esemplificò alcuni dei suoi discepoli preferiti premiandoli come modelli di virtù da seguire per tutti gli altri discepoli e i letterati cinesi. Tra questi vi sono Yan Hui 颜回, Min Ziqian 闵子骞, Ran Boniu 冉伯牛 e Zhong Gong 仲弓. Il testo originale è: «Si distinsero per l'eccellenza morale (*dexing* 德行): Yan Hui, Min Ziqian, Ran Boniu e Zhong Gong»³⁰⁰.

In linea con l'accento posto nei *Dialoghi* sulla condotta morale e il perfezionamento personale, focalizzati sul contesto delle persone comuni, Ricci mantenne un completo silenzio riguardo l'interpretazione della virtù in un contesto politico. Evidentemente, non solo in relazione al concetto di virtù, ma in tutto il libro, Ricci evitò di fare suggerimenti diretti o indiretti al governo cinese, diversamente da figure storiche come il duca di Zhou e Confucio. Di conseguenza, nel *VSSC* l'elaborazione di questo concetto, come dimostrato nel capitolo precedente, si orienta intorno a un principio principale: il perfezionamento di sé, in cinese *xiushen* 修身 o *xiuji* 修己. Questo approccio riflette la strategia di Ricci di promuovere e discutere i pensieri missionari

²⁹⁵ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 133.

²⁹⁶ *ivi*, p. 166.

²⁹⁷ Tiziana Lippiello, *il confucianesimo*, il Mulino, Bologna 2009, p. 20.

²⁹⁸ Maurizio Scarpari, *Confucianesimo*, cit., p. 26.

²⁹⁹ Yang Bojun, *Annotazione dei Dialoghi (Lunyu Yizhu 论语译注)*, cit., p. 294.

³⁰⁰ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., p. 119.

all'interno del contesto del confronto culturale e religioso cinese – occidentale, evitando di incappare in sensibilità politiche.

Sebbene il concetto di perfezionamento personale non sia esplicitamente frequente nei *Dialoghi*, quasi ogni frase contribuisce a costruire una guida comprensiva su come perfezionarsi seguendo gli insegnamenti del Maestro. Per comprendere meglio questo concetto come approccio per raggiungere il livello più elevato della virtù, è utile considerare l'analisi di Lippiello. Confucio chiarisce che l'origine della virtù, come dimostrato nelle pagine precedenti, è concessa dal Cielo agli esseri umani. Perciò, in origine, era un concetto un tempo associato alle pratiche rituali di mediazione fra mondo umano e sfera divina, successivamente con Confucio iniziò a essere applicato al perfezionamento morale dell'individuo. Secondo il Maestro, ogni uomo può ricevere questo dono dal Cielo, ma ricevutolo deve saperlo conservare, alimentandolo con il quotidiano perfezionamento interiore³⁰¹. Dato che i detti riguardanti il perfezionamento personale nei *Dialoghi* sono numerosi e presentano una notevole similarità di contenuti, questa sezione non si dilungherà ulteriormente su questo tema.

Nel contesto del *VSSC*, anche Ricci attribuì un ruolo di massima importanza al concetto di perfezionamento di sé stesso, citandolo chiaramente fin dalla prima frase del capitolo I attraverso le parole del letterato cinese: « La perfezione di sé è un obiettivo considerato da tutti di importanza suprema [...] Chi riesce nel perfezionamento di sé può considerato un uomo nobile; altrimenti, malgrado abbia altre doti, rimarrà un uomo meschino » , questo discorso continua immediatamente con la riflessione che: « Riuscire nella virtù è la vera felicità e la vera ricchezza; la felicità senza virtù non è autentica, ma si fonda sulla tribolazione » (paragrafo 16) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. Da questo enunciato si osserva che Ricci riteneva che la capacità di portare a compimento il perfezionamento di sé stesso fosse l'unico criterio per valutare se una persona fosse un uomo nobile (*junzi* 君子). Questa visione trova un parallelo interessante nei *Dialoghi*, specificamente nel libro XIV *Xian domandò* (*Xianwen* 宪问), nel detto 42, un discepolo del Maestro, Zi Lu 子路, gli domandò come fosse l'uomo nobile, e il Maestro rispose con tre massime che enfatizzano tutte il perfezionamento personale come fulcro: « si perfeziona con reverente attenzione; si perfeziona onde dar tranquillità al prossimo; si perfeziona onde dar tranquillità al popolo »³⁰². In quanto un missionario europeo in Cina, Ricci non avrebbe potuto formulare la propria definizione del concetto dell'uomo nobile (*junzi* 君子) senza attingere in maniera significativa dall'autentica e originale definizione fornita da Confucio. Alla luce di quanto dimostrato finora, si comprende che Ricci, intenzionalmente, collegò il perfezionamento di sé con il concetto di uomo nobile, un'idea profondamente radicata nel pensiero confuciano. Utilizzando questa strategia, Ricci sfruttò sapientemente la sua conoscenza del confucianesimo per attirare l'attenzione dei letterati cinesi. Quest'approccio non è casuale ma rappresenta un principio guida nella scrittura di Ricci, permettendogli di selezionare e elaborare i contenuti.

L'osservazione su questo paragrafo di Ricci sopramenzionato evidenzia una curiosità interessante riguardo alla struttura del discorso, in particolare la sua seconda metà che tratta della relazione tra felicità e virtù. Sembra, a prima vista, che questa parte non abbia legame diretto con la precedente, dedicata al perfezionamento di sé, e che l'autore cambi improvvisamente argomento in maniera un po' innaturale. Tale discontinuità può suscitare dubbi se si considerano isolatamente gli scritti di Ricci. Tuttavia, analizzando più a fondo la relazione tra il concetto di virtù e quello di auto-

³⁰¹ Tiziana Lippiello, *il confucianesimo*, cit., p. 59.

³⁰² F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 217.

perfezionamento, emerge una possibile spiegazione di questa struttura narrativa. Ricci, fin dall'inizio del libro, presenta l'esercizio del perfezionamento personale come un passo indispensabile per i letterati cinesi che aspirano a raggiungere il titolo più onorato nel confucianesimo. Subito dopo, introduce l'essenza del premio finale di questo esercizio, che consiste in una delle qualità maggiormente valutate da Confucio. In questo contesto, la fluidità sintattica diventa meno rilevante rispetto all'impatto e all'intensità con cui Ricci voleva esprimere i termini tradizionali cinesi. Il suo stile diretto e la mancanza di connettivi che legano le parti della frase, uno stile relativamente più colloquiale e comune nei *Dialoghi*, riflette un approccio volto a enfatizzare i concetti in modo vigoroso e immediato. L'utilizzo di questo stile da parte di Ricci verrà esaminato più dettagliatamente nel capitolo successivo.

Basandosi su questo solido fondamento teorico, stabilito rispettivamente da Confucio e da Ricci, nelle pagine successive del *VSSC*, il gesuita propose più naturalmente il suo pensiero riguardo al suo compito principale: «la virtù si basa sul perfezionamento di se stessi, e il suo compimento è a servizio del Sovrano Supremo (*Shangdi*), la virtù propria della dinastia Zhou riteneva, al di là di ogni dubbio, che il suo compito principale fosse porsi a servizio del Sovrano Supremo» (paragrafo 214) [trad. it. A. Sun e Olmi]. In questo enunciato, emerge nuovamente il termine molto discusso in questa tesi: «a servizio del Sovrano Supremo» (*shi Shangdi* 事上帝), che indica chiaramente la descrizione nei testi classici cinesi di chi sia il soggetto principale dei riti durante la dinastia Zhou. Inoltre, l'idea di Confucio, precedentemente analizzata, che suggerisce di guidare il popolo con la virtù e uniformare i loro pensieri e comportamenti attraverso i riti, mostra come i riti siano una manifestazione esteriore della virtù, attraverso la quale la popolazione dell'antica Cina sarebbe stato in grado di accrescere questa qualità interiore. Per introdurre meglio il compito di evangelizzazione, Ricci usò il termine Sovrano Supremo anziché Signore del Cielo, riferendosi a *Shangdi* come tratto dai testi classici cinesi; Successivamente, come complemento a quest'idea confuciana, Ricci, nel paragrafo 485, già dimostrato nelle pagine precedenti³⁰³, egli collegò nuovamente il termine tradizionale cinese con il cristianesimo, affermando: «il Signore del Cielo ha usato i riti e le cerimonie come mezzo per istruire (gli uomini)». Questo rapporto di trinità può essere considerato completo: il perfezionamento personale costituisce l'approccio fondamentale, la virtù rappresenta le qualità da accumulare attraverso la partecipazione ai riti in onore del Sovrano Supremo, che nella cultura cinese è identificato con il Signore del Cielo. Infine a servizio del Sovrano Supremo come l'obiettivo definitivo al quale gli uomini si devono impegnare per tutta la loro vita.

Utilizzare questo metodo unico per reinterpretare i concetti chiave del pensiero confuciano e ristrutturare le loro relazioni logiche basandosi sui testi stessi, ha svolto un ruolo cruciale nel *VSSC* di diffusione del cristianesimo in Cina. Ad esempio, se l'antica popolazione cinese accettasse l'idea che servire il Signore del Cielo rappresenti l'obiettivo finale delle azioni di perfezionamento della virtù promosse dal confucianesimo, ciò potrebbe portare a una rivisitazione rivoluzionaria del pensiero tradizionale cinese, scuotendo le sue radici più profonde. L'approccio di Ricci, che parte da dettagli microscopici per espandersi a una visione macroscopica, merita sicuramente un'approfondita analisi per comprendere meglio come abbia potuto legare così efficacemente due sistemi di pensiero apparentemente diversi.

L'altro termine da analizzare è la virtù suprema (*zhide* 至德), che Ricci interpretò come il livello più elevato di virtù umana raggiungibile, un traguardo ottenuto attraverso un esercizio sia

³⁰³ *supra*, p. 44.

spirituale che fisico. Ricci suggerì che chiunque potesse accedere alla virtù suprema se sarebbe in grado di recitare le dottrine del Signore del Cielo, di possedere il sostegno della grazia divina e di perfezionarsi continuamente. Nei *Dialoghi*, questa tipologia di virtù è personificata concretamente; il Maestro la utilizza riferendosi a determinati personaggi storici. Questo confronto conferma nuovamente l'affermazione del capitolo precedente secondo cui Ricci cercò di trattare il tema della virtù in modo meno specifico e dettagliato. Mentre nei testi classici cinesi, la virtù è descritta con precisione, spesso associandola a figure storiche emblematiche come il duca di Zhou e i due re leggendari.

Nell'opera del Maestro, Confucio menziona la virtù suprema due volte, entrambe nel libro VIII *Taibo*: una di queste occasioni è che « Confucio disse: Taibo³⁰⁴ può dirsi un uomo dalla virtù eccelsa (*zhide* 至德)! Tre volte rinunciò all'impero e il popolo nemmeno poté esaltarlo », l'altra è che « (il re Wen) possedette due terzi dell'impero e con essi subordinatamente servì gli Yin: la virtù dei Zhou può dirsi eccelsa »³⁰⁵. Il Maestro, basandosi su due eventi storici significativi della dinastia Zhou, considerò Taibo e il re Wen meritevoli della virtù eccelsa (*zhide* 至德). Riesaminando l'interpretazione di tale virtù da parte di Ricci che si trova che nel paragrafo 485, il gesuita incoraggiò lo studio delle scritture canoniche del cristianesimo descrivendo la virtù eccelsa come premio finale per coloro che riescono a recitare bene le dottrine del Signore del Cielo, ottenendo così il sostegno della grazia per superare pericoli e evitare errori. In questo contesto, l'intenzione di Ricci di utilizzare la virtù eccelsa quando parlava di scritture canoniche del Signore del Cielo si rivela chiara: Confucio descrisse figure storiche degne di virtù suprema per le loro grandi imprese, diventando modelli virtuosi per la popolazione comune, Ricci non limitò questa alta virtù alle grandi personalità storiche. Al contrario, suggerì che anche le persone comuni possano ottenere la stessa virtù suprema attraverso lo studio, la recitazione e il rafforzamento della fede nelle dottrine del Signore del Cielo. Questo approccio, che sfruttava il pensiero di Confucio, permise a Ricci di espandere la portata dell'evangelizzazione in Cina. Così facendo, Ricci poté raggiungere un pubblico più ampio e facilitare l'accettazione delle dottrine del Signore del Cielo, presentandole non come una rottura con la tradizione, ma come un suo naturale proseguimento e approfondimento.

In conclusione, le interpretazioni e le discussioni dei termini correlati alla virtù nei *Dialoghi* e nel *VSSC* si concentrano principalmente sull'importanza del perfezionamento di sé stessi come approccio per raggiungere il livello di eccellenza della virtù. Grazie all'opera del Maestro, Ricci poté trovare numerose testimonianze documentarie per orientare la concezione della virtù dell'antica popolazione cinese verso le dottrine del Signore del Cielo. Tuttavia, ci sono molti altri termini comuni nelle due opere che non verranno trattati in questa sezione. Perché questi termini hanno un valore storico relativamente meno elevato e il loro significato è più semplice e legato a contesti singoli.

3. La virtù (*de* 德) nell'epoca degli Stati Combattenti

Secondo le critiche di Confucio, il periodo delle Primavere e Autunni, che segna il decadimento

³⁰⁴ Il principe Taibo, da cui deriva anche il titolo di questo libro, era il figlio maggiore dell'antenato della famiglia reale, aveva due fratelli, Zhongyong 仲庸 e Jili 季历. Il re Wen di Zhou era figlio di Jili. Si veda Tiziana Lippiello, *il confucianesimo*, cit., p. 83. In questo detto si narra la storia che Taibo, nonostante fosse il figlio maggiore del governatore di allora e dovesse ereditare il trono del suo padre, si ritirò affinché il feudo di Zhou passasse al terzo fratello Jili e poi al figlio di costui Jichang 姬昌. Ciò rappresentava la sua virtù suprema. Si veda F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 169.

³⁰⁵ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 169, p. 173.

della dinastia Zhou, dovrebbe essere considerato un'epoca in cui, come affermato nei *Dialoghi*, «i riti cadono in desuetudine e la musica decade»³⁰⁶. Da questo enunciato si sviluppò successivamente un *chengyu*: *libengyuehuai* 礼崩乐坏, utilizzato specificamente per descrivere un'epoca caratterizzata dalla perdita dell'educazione alle norme rituali e dal caos nell'ordine sociale e nelle norme morali. Tuttavia, nel periodo successivo degli Stati Combattenti (476 a.C. - 221 a.C.), la situazione politica andò sempre più degenerando: gli stati più potenti avevano annesso i più piccoli e deboli e i loro governanti si fregiavano del titolo di re (*wang* 王), di conseguenza, regnò in Cina di allora uno stato di anarchia e si susseguivano di tensioni e guerre fra i vari stati³⁰⁷. Proprio in questa epoca così turbolenta visse Mencio (ca 385 a.C. – 304 a.C.), che, seguendo l'esempio di Confucio, peregrinò di corte in corte per offrire i propri consigli sull'arte del governo mentre, seguito da alcuni discepoli elaborando alcuni temi della dottrina confuciana che successivamente vennero perfezionati e conservati nell'opera che porta il suo nome *Mencio*³⁰⁸. Si suppone che la redazione di quest'opera risalga al periodo compreso tra il 250 a.C. e il 150 a.C., quando il maestro, dopo aver concluso le sue visite tra gli stati, decise di dedicarsi alla diffusione e alla registrazione dei suoi insegnamenti all'età di circa settant'anni³⁰⁹.

In realtà, quando Mencio nacque, erano già trascorsi circa cento anni dalla morte di Confucio; neanche i discepoli diretti del Maestro erano più in vita all'epoca. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che il nipote di Confucio, Zi Si, fosse il maestro di Mencio, mentre altri hanno confutato questa teoria, sostenendo che Zi Si fosse coetaneo di Mencio³¹⁰. Questo dubbio viene menzionato nell'opera dello stesso Mencio, ma non è mai stato risolto definitivamente. Nel testo si legge: «io non ho potuto essere allievo di Confucio: indegnamente mi sono migliorato presso altri»³¹¹. Secondo alcuni studiosi cinesi, Zi Si morì all'età di sessantadue o ottantadue anni; tuttavia, anche considerando l'età più avanzata, la sua morte precederebbe la nascita di Mencio di circa un decennio³¹². Perciò, l'identità autentica di questi “altri” mentori rimane sempre avvolta nel mistero. Ciononostante, l'ammirazione di Mencio per Confucio è indiscutibile. Questo viene confermato da una sua affermazione quando c'era uno che gli chiese: «posti a confronto con Confucio, Bo Yi e Yi Yin gli stanno alla pari?», e egli rispose: «No! Da quando nacque l'uomo ad oggi non v'è mai stato un (altro) Confucio»³¹³.

Come accaduto al suo mentore Confucio, anche Mencio, a causa della sua politica complessivamente incline alla pace e incentrata sulla teoria di stabilire un sovrano guidato dalla benevolenza in grado di garantire mezzi di sussistenza costanti al popolo, non riuscì a realizzare i suoi ideali politici in un'epoca dominata dal caos bellico e dall'esaltazione della forza militare. Il pensiero di Mencio è pervaso da un positivo idealismo e fondato sull'affermazione che la natura dell'uomo è fondamentale buona: tutti gli uomini nascono con una inclinazione naturale e spontanea verso il bene, così come l'acqua scende naturalmente e spontaneamente verso il basso («la natura umana tende al bene come l'acqua segue il pendio»³¹⁴). Il male viene da essi

³⁰⁶ *ivi*, p. 237.

³⁰⁷ Tiziana Lippiello, *il confucianesimo*, cit., p. 23, p. 14.

³⁰⁸ *ivi*, p. 24.

³⁰⁹ Yang Bolun, *Annotazione del Mencio (Mengzi Yizhu 孟子译注)*, Zhonghua Book Company, Beijing 2016, p. 4.

³¹⁰ Tiziana Lippiello, *il confucianesimo*, cit., p. 24.

³¹¹ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 366. Secondo il curatore, Mencio vuole significare che egli, appartenendo alla quinta generazione (Zisi era la quarta), poté godere dell'influenza di Confucio.

³¹² Yang Bolun, *Annotazione del Mencio (Mengzi Yizhu 孟子译注)*, cit., 2016, p. 2.

³¹³ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 303.

³¹⁴ *ivi*, p. 400.

compiuto allorché tale bontà originaria viene offuscata per dimenticanza, trascuratezza, abuso; ma basterà che essi facciano ritorno alla loro vera natura e il male scomparirà³¹⁵. Tuttavia, proprio sul tema della natura umana, nei *Dialoghi* di Confucio troviamo soltanto una massima in cui il Maestro esprime una sua osservazione generale sulla natura umana, senza definirla come originariamente buona o cattiva: «gli uomini sono simili per natura, ma nella vita quotidiana assai diversi»³¹⁶. Pertanto, la teoria della natura originariamente buona dell'uomo (*xingshanlun* 性善论) è considerata un'evoluzione e un'integrazione filosofica del pensiero di Confucio da parte di Mencio, il suo principale successore. Questa visione è condivisa anche da Ricci, tanto che dedicò il capitolo VII del suo lavoro, intitolato *un trattato sulla fondamentale bontà della natura umana e sulla dottrina ortodossa dei fedeli del Signore del Cielo*.

Tuttavia, una lacuna evidente nella teoria di Mencio sulla bontà originaria della natura umana è la sua incapacità di spiegare perché le persone, pur nascendo buone quando sono nate, possano crescere commettendo errori, e in alcuni casi diventare criminali. Sia Confucio che Mencio hanno riconosciuto questo difetto nel confucianesimo classico: il primo, come dimostrato in precedenza, ha affermato che gli uomini possono essere influenzati e cambiare natura a causa dell'ambiente esterno, mentre il secondo ha introdotto un nuovo metodo di interpretazione del male per difendere la sua teoria della bontà umana innata, che si approfondirà nelle pagine successive. Sfruttando questo tema controverso, all'interno delle discussioni sul concetto di virtù, Ricci inserì, nei momenti appropriati, osservazioni nella prospettiva dei missionari sulla bontà dell'uomo, sulla distinzione tra natura umana e quella animale, e soprattutto sul modo corretto di accumulare e praticare la virtù. Proprio per questo motivo, in questa sezione, si utilizza Mencio per una analisi comparativa con il *VSSC* riguardo la connessione tra natura umana e virtù. Naturalmente, non è possibile esplorare tutte le posizioni di Mencio sulla natura umana in questa sezione; quindi, ci si concentrerà solo sugli aspetti che si sovrappongono con il contenuto del *VSSC*, evidenziando anche le parti in cui Ricci integrò il pensiero confuciano.

Cominciamo dall'opera di Mencio, che presentò l'aforisma più noto sulla natura umana, arricchendolo con le manifestazioni della bontà innata: «(la natura umana) può fare il bene: per questo dico che è buona. Se poi fai il male non è colpa della sua capacità originaria. Tutti gli uomini hanno il sentimento della pietà e della commiserazione, della vergogna (per i propri difetti) e della repulsione (per i difetti altrui), della reverenza e del rispetto, del diritto e del torto»³¹⁷. Nel testo originale, il termine «sentimento» è espresso con «cuore» (*xin* 心), che, come detto in precedenza, nella cultura cinese simboleggia più l'intelletto dell'uomo, capace di pensare e guidare i comportamenti umani. Poiché la mente umana ha due aspetti, la cognizione e la condotta virtuosa, lo stesso vale per il cuore. Tuttavia, nel contesto di Mencio, l'essenza del cuore è puramente la virtù. La sua funzione cognitiva, capace di orientarsi sia verso il bene che verso il male, non è collegata alla capacità originaria della natura umana e quindi viene sottintesa dal maestro. Infatti, quando Mencio parla dello *xin* 心, lo interpreta sempre come un termine composto esclusivamente da elementi di senso positivo e virtù. Ad esempio, il maestro disse: «è un grand' uomo colui che non perde il suo cuore di fanciullo»; «ciò per cui il saggio (*junzi* 君子) si differenzia dagli altri uomini è il suo indirizzo mentale (*xin* 心). La mente (*xin* 心) del saggio è

³¹⁵ G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., pp. 57-58.

³¹⁶ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., p. 207.

³¹⁷ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 403.

indirizzata alla carità e ai riti»³¹⁸. Pertanto, «il cuore di virtù» (*daodezhixin* 道德之心) costituisce il fondamento del pensiero della natura umana originariamente buona³¹⁹. Proseguì Mencio, nello stesso paragrafo, spiegando che da questi quattro “sentimenti o cuori” derivano le quattro virtù fondamentali del confucianesimo classico: «la carità (o benevolenza) (*Ren* 仁), la giustizia (o rettitudine) (*Yi* 义), rito (*Li* 礼) e sapienza (*Zhi* 智)». In particolare, queste quattro virtù «non sono infusi in noi dall'esterno: noi (uomini) li possediamo sicuramente, (solo che) non ci pensiamo».

L'idea di Mencio si articola in tre aspetti principali: la natura umana è incline al bene; il male è estraneo alla natura umana originariamente buona; le quattro principali virtù emergono dal cuore umano e non dall'esterno. In risposta a questi aspetti, Ricci, nel *VSSC*, presentò le proprie interpretazioni in modo sistematico e approfondito, integrando alcuni nuovi punti di vista.

Il gesuita iniziò definendo il bene e il male, affermando che «tutto ciò che è amabile e desiderabile e definito bene, e tutto ciò che è detestabile e odioso è definito male» (paragrafo 424) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. Questa definizione pone le basi teoriche per discutere se la natura umana sia buona o cattiva. Successivamente, Ricci riprese la sua definizione della distinzione tra uomo e animali, evidenziando che l'uomo è «un essere vivente dotato di percezione e di ragione» e per questa ragione si affermò che «la facoltà di ragionare a determinare la specie proprio dell'uomo; chiamiamo la sua essenza <natura umana>» (paragrafo 425) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]; infine, egli concluse che «l'essenza e le passioni della natura umana sono create dal Signore del Cielo, e se facciamo sì che ragione le domini, allora saranno amabili, desiderabili ed essenzialmente buone, non cattive». Queste spiegazioni offrono una logica convincente e completano la teoria di Mencio su perché la natura umana possa propendere verso il bene.

Riguardo alla giustificazione che la natura umana è estranea al male commesso dagli uomini, Ricci, in sintonia con Mencio, non negò l'esistenza del male perpetrato dall'uomo. Tuttavia, nel paragrafo 431, sostenne che «non si può dire che la natura fosse originariamente cattiva. Il male è privo di sostanza, è più un modo di riferirsi ad un'assenza di bontà. È come la morte, che non è un altro che un modo per parlare della mancanza di vita» [*trad. it. A. Chiricosta*]. successivamente, egli fece ricorso al creatore del mondo dicendo che: «quando il Signore del Cielo ha creato l'uomo, non l'ha usato, ma quando vuole che sia buono Egli deve usarlo». Alla fine del paragrafo, per risvegliare l'uomo dall'illusione che basti ritornare alla natura originaria per acquisire la virtù e per incoraggiarlo ulteriormente verso il perfezionamento della stessa, il gesuita aggiunse: «Sebbene la natura umana sia fondamentalmente buona, non si può dire che tutti gli uomini siano buoni; solo chi è virtuoso può essere considerato tale. È la condotta virtuosa unita alla bontà a perfezionare ciò che è fondamentalmente buono» [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. Ancora una volta, Ricci applicò un'analisi logica solida per fondare la virtù come supporto essenziale alla concezione della bontà intrinseca della natura umana, riconducendo così l'idealismo di Mencio alla realtà e sottolineando l'aspetto pragmatico e realistico del pensiero missionario.

In riferimento alle quattro virtù principali del pensiero di Mencio, Ricci avanzò un'osservazione quasi contraria affermando che: «benevolenza, rettitudine, rispetto, saggezza provengono soltanto dall'uso della ragione» (paragrafo 425) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. Oltre a ciò, Ricci non approfondì ulteriormente il tema. Tuttavia, si può supporre che questa interpretazione miri a sottolineare che

³¹⁸ *ivi*, p. 364, p. 369.

³¹⁹ Yang Zebo, *Studio del Pensiero della Natura fondamentalmente buona dell'uomo di Mencio* (*Mengzi Xingshanlun Yanjiu* 孟子性善论研究), China Renmin University Press, 2010, p. 30.

gli esseri umani possiedono una facoltà di percezione e di ragionamento unicamente conferita dal Signore del Cielo, ciò che li distingue da altre forme di vita. In questo contesto, se le quattro principali virtù del confucianesimo derivano dall'uso della ragione, ciò implicherebbe che ogni forma di virtù umana abbia origine nel Signore del Cielo che è considerato dal gesuita la fonte della virtù.

Con questa dichiarazione di Ricci, si evidenzia anche un significativo difetto nel pensiero di Mencio sulla bontà innata: posizionare la benevolenza come fondamento della virtù può portare a sottovalutare il ruolo dell'intelligenza umana, ovvero della ragione, nel processo di sviluppo della virtù. Secondo il maestro, le quattro virtù sono sicuramente presenti all'interno degli uomini da quando sono nati e non derivano dall'esterno; è soltanto che gli uomini non vi hanno mai riflettuto adeguatamente. Questa idea potrebbe effettivamente scoraggiare l'uomo dal ricercare la conoscenza trasmessa da altri saggi e dall'interagire con l'ambiente esterno³²⁰. Nonostante Mencio definisca la sapienza (*Zhi* 智), derivante dal «sentimento del diritto e del torto» (*shifeizhixin* 是非之心, tradotto anche come la mente capace di distinguere il giusto dallo sbagliato nel *VSSC*), come la quarta virtù, la sua origine interna, senza intervento esterno dal cuore dell'uomo, non la pone allo stesso livello della ragione proposta nel *VSSC*. A proposito di questo limite, il gesuita espresse anche dei dubbi: «se la bontà volesse semplicemente significare il recupero della natura originaria. Allora ogni persona sarebbe, alla nascita, saggi [...] se Lei dice che la virtù non rappresenta una nuova conoscenza, che sia un semplice recupero di ciò che già si ha, allora la sua perdita è un grande delitto. Recuperare ciò che uno ha persona non può essere considerato un'opera di grande merito» (paragrafo 434) [*trad. it. A. Chiricosta*]. Questa idea è in netto contrasto con un'altra affermazione di Mencio: «lo scopo dell'apprendere non è altro che la ricerca del cuore che si è smarrito»³²¹. Di conseguenza, per affrontare completamente la questione su come ottenere l'autentica virtù, se attraverso il continuo esercizio esterno o il ritorno al cuore originario, nel paragrafo 435, Ricci distinse la bontà in due categorie: la bontà umana innata (*liangshan* 良善) e la bontà della virtù acquisita (*xishan* 习善). La prima è insita nell'uomo dal Signore del Cielo, «del quale non può vanterne alcun merito»; mentre i veri meriti sono attribuiti alla seconda, ossia la virtù «che l'uomo accresce nel tempo, attraverso il suo esercizio» [*trad. it. A. Sun e Olmi*].

Inoltre, sia Ricci che Mencio adottarono la stessa metafora per sostenere la propria osservazione da punti di vista opposti. Nel *Mencio*, il maestro utilizzò un esempio di un bambino che sta per cadere in un pozzo per provare che «(originariamente tutti) gli uomini hanno un cuore che non tollera la sofferenza altrui»³²²; al contrario, Ricci non esaltò questo cuore originario di compassione per la sofferenza altrui come aveva fatto Mencio; ironicamente affermò che «i bambini amano i propri genitori, ma anche gli animali fanno la stessa cosa; la gente comune, sia o meno capace di benevolenza, quando vede un bambino sul punto di cadere in un pozzo è impaurita e in stato di apprensione [...] la virtù consiste nel fare ciò che è retto. Se si agisce in modo non conforme alla rettitudine, non si può essere considerati virtuosi» (paragrafo 436) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. Questa sensazione di reazione a un pericolo imminente, secondo il gesuita, deriva certamente dalla bontà innata e non ha nulla a che fare con la rettitudine. Addirittura, anche

³²⁰ Yang Zebo, *A Remedy for Two Deficiencies in the Theory of Innate Goodness: A Reconsideration of Mencius Theory from the Perspective of Confucian Shengsheng Ethics* (性善论的两个缺陷和弥补之道——儒家生生伦理学对孟子性善论的再思考), *Guanzi Journal*, vol. 2, 2024, pp. 82-83.

³²¹ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 407.

³²² *ivi*, p. 306.

gli animali possono provare tale sensazione, quindi non c'è motivo di esagerare il valore di questa bontà innata paragonandola con quello della virtù. Infine, cogliendo l'occasione, Ricci introdusse direttamente il pensiero occidentale sulla virtù, affermando che: « i sapienti dell' Occidentale dicono che la virtù è il prezioso ornamento dello spirito, e che pensando abitualmente alla rettitudine la si mette in pratica nella vita » (paragrafo 438) [trad. it. A. Sun e Olmi].

Successivamente, per colmare la lacuna nel pensiero di Mencio e per evitare di cadere nelle insidie del mondo esteriore, attraverso la domanda di un letterato cinese, ovvero « esiste anche chi si dedica completare alle cose esteriori, e non riesce più a ritornare all'interiorità » (paragrafo 439) [trad. it. A. Sun e Olmi], Ricci cercò di spiegare il fatto che « il Signore del Cielo ci ha creati in questo mondo ha voluto solo che ci dedicassimo fedelmente alla pratica della virtù » è la nostra colpa a « lasciarci sopraffare dall'avvilimento e renderci schiavi dei diecimila esseri » (paragrafo 441). In questo modo, il gesuita poté argomentare con successo sul perché il modo più corretto di acquisire la virtù non sia il ritorno alla natura originaria, dato che ciò che tutti possiedono non è degno di orgoglio. Piuttosto, la virtù dovrebbe essere ottenuta attraverso il perfezionamento nell'ambiente esterno, utilizzando la ragione umana per superare le tentazioni del mondo e continuando a compiere azioni conformi alla rettitudine.

L'osservazione più interessante e significativa di Ricci, che pur partendo da un punto di vista di conforto emozionale, in realtà conduce ancora una volta alla dottrina del Signore del Cielo, emerge dalla situazione reale che il gesuita non ignorò tra i letterati cinesi. Ricci rivelò: « quando osservo gli uomini istruiti del suo onorato paese, trovo che la loro debolezza comune è da ricercarsi precisamente in questo punto. Parlano della necessità di perfezionare la propria illustre virtù, ma non sono consci del fatto che la volontà umana si stanca facilmente, e che la volontà non può sforzarsi di perfezionare la virtù in forza della volontà stessa » , a causa di ciò, « è raro vedere un uomo la cui virtù sia stata condotta alla perfezione » . Di conseguenza, il modo corretto è « rivolgersi al Sovrano dall'Alto per chiedere la protezione e il sostegno del loro compassionevole padre » (paragrafo 487) [trad. it. A. Chiricosta].

Alla luce dell'analisi storica e del confronto tra i contenuti sovrapposti delle due opere, si può chiaramente osservare quanto sia rapida, precisa e incisiva l'argomentazione di Ricci sui pregi e difetti del pensiero della bontà innata di Mencio e sul metodo corretto per coltivare la virtù secondo la prospettiva occidentale. Inoltre, Ricci passò dall'accettazione al sollevare dubbi e confutazioni, fino a proporre infine il punto di vista occidentale per correggere i problemi generali del pensiero confuciano riguardo all'istruzione dei letterati e all'accumulo di virtù, riflettendo così la sua profonda conoscenza dei pensieri confuciani e del loro sviluppo storico. Pertanto, si può affermare con audacia che Ricci è veramente, come egli stesso costantemente suggeriva nel *VSSC*, un autentico erudito del pensiero classico e originale di Confucio. Almeno per quanto riguarda l'aspetto della virtù nella natura umana, enfatizzò sempre l'importanza degli sforzi esterni, ovvero del perfezionamento acquisito nel corso della vita, collegandolo definitivamente al Signore del Cielo, come precedentemente dimostrato nella relazione tra il perfezionamento di sé e il servizio al Signore del Cielo.

Conclusi i primi due capitoli, che trattano rispettivamente dell'analisi testuale delle parole chiave e dei principali termini utilizzati nel *VSSC* e dell'analisi storica di essi in relazione con le opere classiche della cultura cinese, si rimane sempre colpiti dalla profondità e dalla chiarezza con cui Ricci interpretò i concetti della cultura e filosofia dell'antica Cina, e dalla sua abilità diplomatica nell'introdurre i pensieri occidentali e le dottrine del Signore del Cielo nei momenti opportuni in

modo naturale e coerente con la logica. Passando alla terza parte della tesi, ci concentreremo sulle strategie e sulle intenzioni di evangelizzazione in Cina da parte di Ricci, estendendo il confronto tra il *VSSC* e le opere classiche cinesi su ambiti di una portata più ampia.

3. Analisi delle strategie di evangelizzazione ne “*Il Vero Significato di Signore del Cielo*”

Nonostante Matteo Ricci non avesse mai esplicitamente affermato, né nei suoi libri né nelle lettere inviate al Collegio Romano o al Visitatore Alessandro Valignano (1539-1606), l'esistenza di una strategia di evangelizzazione chiara e sistematizzata per i gesuiti in Cina, gli studiosi moderni tendono a delinearla sulla base delle iniziative politiche, culturali e religiose di Ricci e dei suoi confratelli, definendola *Politica di aggiustamento o adattamento* (*Policy of accommodation or adaptation*). L'idea di «adattamento» era concepita da Valignano e messa in pratica da Ricci e dai suoi successori³²³; visto che il missionario maceratese era il principale responsabile e attivatore di questa strategia, i gesuiti si identificarono con il *Metodo di Ricci* (*Ricci's way*). Secondo N. Standaert, la politica di aggiustamento ricciana si caratterizza per le seguenti particolarità³²⁴:

1. Adattamento al modo di vivere dei buddisti e delle élite confuciane.

Inizialmente, i gesuiti adottarono l'abito e l'aspetto dei monaci buddisti. Dal 1595 invece, si adeguarono allo stile di vita e all'etichetta dell'élite confuciana, composta da letterati e ministri.

2. Propagazione e evangelizzazione “dall'alto verso il basso”

L'obiettivo principale era quello di convertire l'élite, idealmente l'imperatore e la sua corte, poiché si riteneva che ciò avrebbe portato alla conversione dell'intera nazione e potenzialmente dell'Asia Orientale al cristianesimo.

3. Indiretta propagazione del cristianesimo tramite l'introduzione di scienze europee.

I gesuiti puntavano a mostrare la superiorità della civiltà europea attraverso conoscenze scientifiche e tecnologiche. Questi sforzi stabilirono relazioni amichevoli che talvolta portarono alla conversione di membri dell'élite cinese. Questo metodo di “conversione attraverso la scienza” era controverso all'interno della stessa Compagnia di Gesù e venne applicato solo in Cina.

4. Apertura e tolleranza nei confronti dei valori cinesi.

Affrontando una società con alti valori morali, i gesuiti espressero ammirazione per questi valori. Ritenevano che la ricca dottrina sociale cinese dovesse essere integrata con le idee metafisiche del cristianesimo.

Quanto espresso fino a ora può essere visto come una sorta di “pianificazione strategica” che guida le attività dei gesuiti da un punto di vista macroscopico. Nella nostra situazione specifica, tentare di delineare una strategia più dettagliata e concreta che orienti i contenuti del *VSSC* si rivela un compito complesso e privo del supporto dalle ricerche precedenti. Ciò è dovuto al fatto che gli studiosi tendono a ritrarre una figura idealizzata di Ricci, che condivise generosamente le conoscenze occidentali e segna in modo amichevole la storia dello scambio culturale e religioso tra Europa e Cina. In realtà, Ricci arrivò in Cina con un chiaro obiettivo religioso: diffondere l'evangelizzazione e convertire la Cina in un paese cristiano. Per raggiungere questo scopo, nessuno può essere soltanto un ambasciatore di amicizia internazionale o un mero diffusore di

³²³ N. Standaert, *Handbook of Christianity in China, Vol.1:635-1800*, cit., p. 310.

³²⁴ *ivi*, p. 311.

scienze e tecnologie. Come affermava lo stesso missionario «quando un saggio compie un'azione, prima deve averne l'intenzione e poi deve cercare il modo migliore per realizzarla» (paragrafo 453) [trad. it. A. Sun e Olmi]. Dunque, questo capitolo si focalizza sulla ricerca di una formulazione del «modo migliore» di Ricci, come implicato nel *VSSC*, attraverso un'analisi contestuale che utilizza diversi sistemi di conoscenza, quali la fonte storica, la retorica e la psicologia di comunicazione. Ciò perché, nel XVI secolo, le società erano profondamente ancorate alle proprie visioni del mondo, spesso radicate in sistemi religiosi e filosofici che variavano considerevolmente tra un continente e l'altro. Queste differenze culturali e mentali costituivano barriere significative alla comprensione reciproca. Di conseguenza, non era essenziale discutere quale religione o scuola di filosofia fosse più universale. La comunicazione interculturale tra due popoli avrebbe potuto avvenire solamente ammettendo l'esistenza di una vasta distanza geografica e ideologica tra loro.

L'interazione intrapresa da Ricci con i cinesi per superare questa problematica non si limitava alla mera diffusione della propria religione e ideologia. Più che convincere i letterati confuciani ad accettare le sue visioni del settore religioso, Ricci si impegnò ad apprendere la loro lingua e cultura, condividendo con i letterati cinesi le proprie interpretazioni e comprensioni della loro cultura. E questo processo rappresentava solo il primo passo di un approccio formativo più ampio, che includeva la lingua, la storia, la politica e le tradizioni del paese ospitante. Di eguale importanza, era l'introduzione al *linguaggio non verbale* (*The Silent Language*), un aspetto presente in ogni nazione del mondo e all'interno dei vari gruppi culturali di ciascun paese.³²⁵ Nel contesto specifico di cui trattiamo, con «linguaggio silenzioso» intendo evidenziare la capacità di Ricci di comprendere lo stile cognitivo e le modalità di apprendimento dei letterati cinesi. Questa comprensione ha facilitato in modo significativo l'accettazione delle dottrine cristiane e delle conoscenze occidentali da parte dell'élite cinese. Tale approccio si riflette nella struttura logica e nei contenuti del *VSSC*, che si manifestano attraverso le seguenti strategie principali:

3.1 Ricorso alle fonti classiche cinesi

Questo fenomeno non rappresentava una novità nel campo accademico cinese, né era limitato solo agli studiosi stranieri, come Matteo Ricci, ma il commento e l'interpretazione dei testi classici erano una pratica molto comune nella storia cinese. Uno dei nomi più noti in questo contesto è Zhu Xi (1130-1200) che fornì annotazioni e commenti basati sulle sue teorie e interpretazioni personali ai classici confuciani, riunendoli in un'opera intitolata *Raccolta di note sui Quattro Classici del Confucianesimo* (*Sishu Ji zhu* 四书集注), Grazie alla sua fama e influenza, le sue sintesi del pensiero confuciano divennero punti di riferimento imprescindibili per gli studiosi delle epoche successive. Tuttavia, è stato controverso il fatto che le sue interpretazioni dei classici antichi riflettessero chiaramente il suo approccio filosofico e la preferenza personale in accordo non con testi o fatti storici, ma con la sua propria idea³²⁶. Per risolvere questo problema della soggettività storica, la dialettica storica adottata da Ricci nel *VSSC* aveva come principale obiettivo la critica del pensiero di Zhu Xi, il quale detiene un'autorità assoluta nell'interpretazione dei classici cinesi. Pertanto l'intento principale è spezzare il legame plurisecolare tra il pensiero di Zhu Xi e quello di Confucio³²⁷.

³²⁵ Edward. T. Hall, *The Silent Language*, Doubleday&Company, INC, Garden City, New York 1959, p. 14.

³²⁶ Anne Cheng, *Storia del Pensiero Cinese* (a cura di Amina Crisma), Vol. Secondo, cit., p. 526.

³²⁷ R. P. Henri Bernard, *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)* (Li Madou

Un altro esempio che rispecchia in modo simile la situazione di Ricci è quello di Wang Bi (226 d.C.–249 d.C.), un filosofo influente durante il periodo dei Tre Regni in Cina. Wang Bi è celebre per le sue interpretazioni del *Libro della Virtù* (*Daodejing* 道德经 o *Laozi* 老子) e del *Libro dei Mutamenti* (*Yijing* 易经). Le sue opere mirano all'interpretazione del taoismo e del confucianesimo, adottando un approccio più razionale e analitico. Il motivo per cui Wang Bi può essere paragonato a Ricci risiede nel suo tentativo di conciliare le idee del confucianesimo e del taoismo, Il *Canone della Virtù* è noto per il suo linguaggio ermetico, evocativo ed enigmatico e per le sue sfumature mistiche, che hanno generato una varietà di interpretazioni nel corso dei secoli. Di fronte a ciò, le dottrine confuciane appaiono più razionali e concrete, anche se, confrontate con le dottrine occidentali, anche il confucianesimo può sembrare una forma di conoscenza ampia e astratta, caratterizzata da un linguaggio poco preciso. Pertanto, nella sua opera *Commenti al Laozi* (*Laozizhu* 老子注)³²⁸, Wang Bi si dedicò all'interpretazione della famosa prima massima del testo: «Tao che come tao può essere preso, Eterno tao non è, (poiché) nome che può essere nominato, Nome Eterno non è» . (*Daokedao, feichangdao* 道可道, 非常道 *mingkeming, feichangming* 名可名, 非常名)³²⁹. Egli cercò di interpretare questa frase alla luce di uno dei pensieri di Confucio: «desidererei non dire alcunché» (*yuyuwuyan* 予欲无言)³³⁰ e in seguito Wang Bi sviluppò una sua definizione dei saggi: «il corpo del saggio è vuoto» (*shengrentiwu* 圣人体无). Secondo l'interpretazione di Wang Bi, Confucio rappresenta al meglio il valore di spontaneità e naturalezza del tao, che rimane silenzioso e non svela mai il suo vero volto, altrimenti non sarebbe eterno. Adesso riguardiamo questo detto di Confucio, in cui il maestro sottolineò: «forse che il Cielo dice qualcosa? Eppure le quattro stagioni si susseguono e le diecimila creature si generano con armonia»³³¹. In questo contesto, secondo Yang Bojun, un vero maestro dovrebbe dare priorità alle azioni anziché alle parole per diffondere i suoi insegnamenti³³². Wang Bi mira a stabilire un collegamento tra questi due eminenti maestri delle scuole filosofiche più influenti in Cina, utilizzando la posizione e l'influenza di Confucio per promuovere le dottrine taoiste³³³. Questo approccio, come definito da Tang Yongtong (1893-1964), consiste nel valorizzare la figura di Confucio come saggio supremo, al fine di integrare e arricchire le teorie di Laozi e Zhuangzi³³⁴.

Attraverso una sorprendente coincidenza, Ricci e Wang Bi, separati da circa 1400 anni, adottarono una strategia simile nello sfruttare il confucianesimo trasportandone i concetti fondamentali per facilitare la diffusione delle proprie idee tra il pubblico che aveva accettato questi principi.

Pingzhuan 利玛窦评传) (a cura di Guan Zhenhu), cit., Vol. 1, pp. 270-271.

³²⁸ Realizzato dal Wang Bi nel periodo Wei-jin (220 d.C.-440 d.C.), considerato come il capolavoro di *metafisica misteriosa* di Wei-jin, si concentra sull'interpretazione e l'approfondimento dei classici taoisti e Confuciani, enfatizzando temi come il mistero, l'essenza metafisica e la natura profonda della realtà

³²⁹ Laozi., *il Canone della Via e della Virtù* (*Daodejing*, 道德经) (a cura di Attilio Andreini (a cura di) , No.1 (MWD45; BD45), cit., p. 2.

³³⁰ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., Libro Yanghuo, XVIII, p. 215.

³³¹ *ibidem*.

³³² Yang Bojun, *Annotazione dei Dialoghi* (*Lunyuyizhu* 论语译注), cit., p. 294. Secondo il curatore, il Maestro voleva sottolineare che il Cielo non ha detto nulla, ma il mondo si muove regolarmente, quindi le parole non sono importanti.

³³³ Liu Feifei, *Wang Bi: l'interpretazione di "taoketao, feichangtao"* (王弼“道可道, 非常道”释义的解释学处境), *Academic Journal of Laozi*, 2022, p. 82.

³³⁴ Tang Yongtong, 1893-1964, nacque in Hubei, laureato presso l'università di Qinghua e specializzato presso l'università di Harvard, filosofo, educatore, esperti degli studi nazionali e del buddismo, fu uno dei pochissimi studiosi nella storia moderna della Cina che possedeva le conoscenze cinesi e occidentali. Per questa teoria si veda *Raccolta delle tesi di Tang Yongtong* (汤用彤学术论文集), Zhonghua Book Company, Beijing 1983, p. 284.

Tuttavia, nonostante questa continuità metodologica, sorgono dubbi sulla completezza di tale approccio nel preservare i significati originali senza cadere in fraintendimenti o sovrainterpretazioni. Per esemplificare, si pensa che Laozi, sia l'autore del *Daodejing*³³⁵ e filosofo della dinastia Zhou (1046 a.C.-256 a.C.). È improbabile che, nella stesura della sua opera, Laozi non si percepisse come un saggio destinato a rimanere nella storia. Infatti, nelle epoche successive, raramente gli venne conferito il titolo di saggio (*shengren* 圣人). Questo suscita una questione: è veramente possibile valutare Laozi e le sue azioni utilizzando i criteri di un filosofo appartenente a un sistema di pensiero diverso, ovvero Confucio, nato nel 551 a.C. durante il periodo delle Primavere e degli Autunni?

Nel suo approccio all'interpretazione dell'opera taoista, Wang Bi considerò distintamente il valore dell'opera classica e i pensieri dell'autore³³⁶. Questa metodologia in effetti integra la figura del saggio (*shengren* 圣人) in un meccanismo di costruzione del significato e si formò così una struttura tripartita di significato che coinvolge il saggio, l'autore e il lettore. In questa struttura, l'immagine di Laozi come autore è reinterpretata da Wang Bi. Egli pose particolare attenzione al modo in cui Laozi esprime le sue idee, sottolineando che la comprensione di queste espressioni dipende dalla riflessione sull'opera nel suo insieme. La figura del saggio, così come è presentata da Wang Bi, è influenzata dai nuovi significati che emergono dalla sua interpretazione del testo classico. In questo contesto, questo meccanismo interpretativo sembra perfettamente adatto a spiegare l'intento di Ricci nella selezione delle fonti classiche cinesi e nella "personalizzazione" dei pensieri confuciani per facilitare l'introduzione e la diffusione delle dottrine cristiane in Cina, e parallelamente rendere il pensiero confuciano più accessibile e accettabile nel contesto occidentale, un compito rilevante per Ricci e i suoi confratelli gesuiti. Quest'ultimo aspetto non è il focus della presente tesi, ma è molto significativo.

È comune che l'interpretazione di un testo da parte del lettore sia influenzata dai contesti culturali e storici in cui si trova. Secondo la teoria di Quentin Skinner, questo nuovo approccio nell'esame dei testi sottolinea l'importanza, in ambito accademico, di studiare le parole chiave in un modo tradizionale, ovvero concentrarsi sul loro significato. Tuttavia, è essenziale prestare la stessa attenzione anche alla seconda dimensione del linguaggio del testo, ossia l'*azione*. Di conseguenza, l'obiettivo dell'interpretazione testuale non è semplicemente spiegare il testo, ma rivelare l'intenzione (dell'autore) che sta dietro di esso, per realizzarlo, bisogna anche confrontare e discutere l'autore con altri filosofi nei contesti storici e sociali³³⁷.

Per comprendere meglio questa teoria, Skinner ci offre la sua interpretazione della celebre frase di Machiavelli riguardante la qualità del principe³³⁸, ovvero «uno principe necessita sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il liono; perché il liono non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi»³³⁹. Skinner la collega alla definizione di *virtus* di Cicerone, considerata come la priorità per detenere il diritto politico. Nel suo libro *De Officiis*, Cicerone spiega che la *virtus* comprende quattro aspetti qualitativi: saggezza, giustizia, coraggio e sobrietà.

³³⁵ Secondo la tradizione, Laozi è considerato l'autore di questo testo fondamentale del taoismo. Tuttavia, Alcuni studiosi moderni mettono in dubbio l'esistenza storica di Laozi come singola figura, suggerendo che potrebbe essere una sintesi di diversi antichi saggi cinesi.

³³⁶ Liu Feifei, *Wang Bi: l'interpretazione di "daokedao, feichangdao"* (王弼“道可道, 非常道”释义的解释学处境), cit., p. 86.

³³⁷ Quentin Skinner, *State and Liberty: Quentin Skinner's Lecture in China*, Peking University Press, Beijing 2018, p. 6.

³³⁸ *ivi*, p. 5.

³³⁹ Niccolò Machiavelli, *il Principe* (a cura di Luigi Firpo), Einaudi, Torino 1961, Capitolo XVIII. p. 64.

Alla luce dell'interpretazione di Skinner, il motivo per quale Cicerone selezionò la parola *Virtus* deriva anche dalla sua radice lessicale, *Vir* che nel latino rappresenta la mascolinità. In confronto alla sentenza di Machiavelli, secondo Skinner, quest'ultimo non annuncia soltanto la sua opinione politica, nello stesso momento, nella sua teoria leone-volpe, confuta e prende in giro la *virtus* di Cicerone. La bestia, nella concezione machiavellica, rappresenta la mascolinità ma costituisce assolutamente l'opposizione della figura disposta alla virtù. Inoltre, Cicerone sottolinea nel *De Officiis* che con la frode che è propria dell'astuta volpe e con la violenza che è propria del leone³⁴⁰. Fino a questo punto, emerge chiaramente la complessa interconnessione tra i due autori. In aggiunta, i lettori sono in grado di acquisire una visione esaustiva e dettagliata del profilo di un governante virtuoso e malvagio attraverso questa divergente interpretazione che coinvolge due autori con principi e posizioni politiche e filosofiche divergenti.

Nel contesto del *VSSC*, Ricci esaminò criticamente il confucianesimo in confronto alle ideologie occidentali e alle dottrine cristiane. Le sue citazioni dai classici confuciani mostrano una tendenza a non approfondire eccessivamente il significato filosofico di singole parole, ma piuttosto a rivelare il contesto filosofico, culturale e religioso che si cela dietro a tali termini, in linea con il concetto di *azione* di Skinner. Secondo alcuni studiosi, l'interpretazione di Ricci si basò sulla sua comprensione dei testi classici cinesi, indipendentemente dal contesto culturale e filosofico stabilito da altri antichi saggi cinesi. Il suo obiettivo era di ritrovare le autentiche e originarie conoscenze registrate nei classici antichi utilizzando le sue conoscenze³⁴¹. In breve, l'idea che Ricci cercava di installare nella mente dei letterati cinesi è che: ciò che potrebbe non essere stato esplicitamente dichiarato dai maestri filosofi cinesi viene compreso da un letterato occidentale con una visione evidentemente più razionale e logica. Di conseguenza, le parole del gesuita trovano giustificazione e vengono accolte più favorevolmente dall'élite cinese, poiché egli è in grado di penetrare il vero significato del confucianesimo, al di là di ciò che la gente comune potrebbe osservare.

Ricci si impegnò a dimostrare la sua interpretazione e comprensione dei classici confuciani attraverso due approcci principali, entrambi miranti a persuadere i letterati cinesi che egli possieda una conoscenza più profonda delle dottrine e della cultura confuciana rispetto agli altri, specialmente rispetto alle interpretazioni del confucianesimo classico formulate da Zhu Xi. Queste risorse testuali venivano utilizzate da Ricci come testimonianza di sostegno per le sue opinioni, a volte venivano citate in modo positivo, altre volte venivano usate come esempi negativi e Ricci li confutava in modo da ribadire le proprie opinioni. Il primo approccio consiste nella citazione completa o parziale³⁴² dei testi originali, accompagnata dalla menzione dei titoli dei libri da cui provengono tali citazioni. Il secondo approccio, invece, si concentra sull'introduzione di termini filosofici, idiomi letterari ampiamente diffusi nella tradizione della popolazione cinese sin dall'antichità. Rispetto al primo approccio, questo secondo presenta alcune caratteristiche più interessanti e rivoluzionarie nel campo dell'inculturazione.

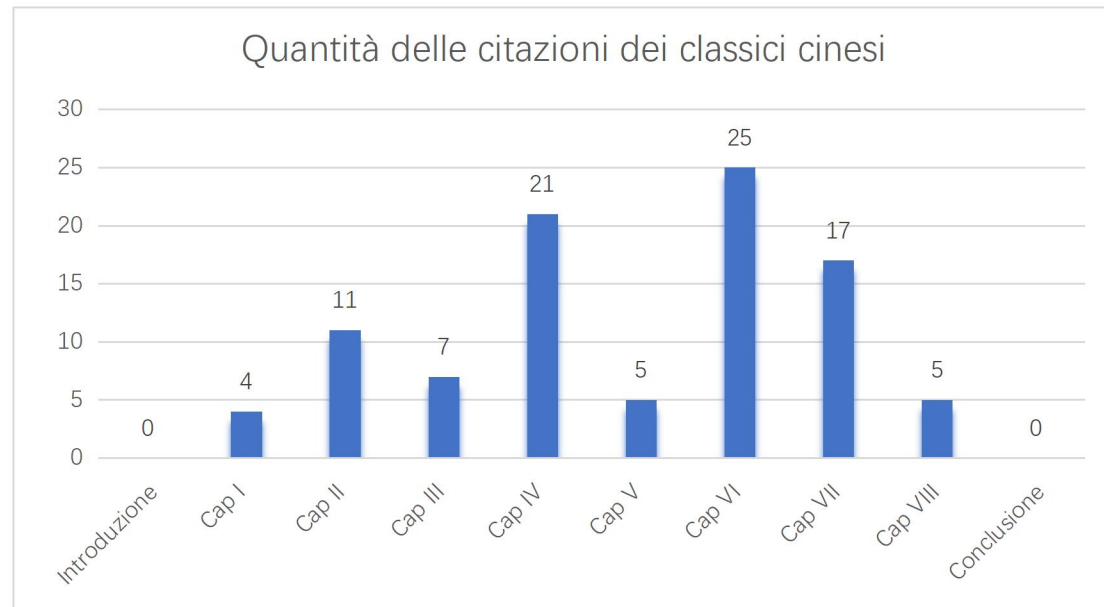
³⁴⁰ Marco Tullio Cicerone, *De Officiis* 1, 41. *Cum autem duobus modis, id est tunc vi aut fraud, fiat iniuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur; utrumque homine alienissimum, sed fraus odio digna maiore.*

³⁴¹ Xu Zongze, *Sommario delle Traduzioni Gesuite durante i periodi Ming e Qing (Mingqingjian Yesuhui Yizhu Tiyao 明清间耶稣会译著提要)*, cit, Vol.1, prefazione, p. 8.

³⁴² Con «citazione completa o parziale» si intende che Ricci a volte riportava intere frasi dei classici nel *VSSC* a suo sostegno, aggiungendo indicazioni come «la Dottrina del Giusto Mezzo dice...», «il Libro dei Mutamenti dice...», «nel Libro dei Riti si dice...», così via. Tuttavia, spesso riformulava le frasi cinesi con la propria lingua e ne modificava la struttura sintattica, pur sforzandosi di mantenere intatto il significato originale.

3.1.1 Analisi delle citazioni dei testi dei classici cinesi

In merito alla citazione delle frasi originali dei classici, è possibile ottenere una chiara comprensione della disseminazione seguendo l'andamento dei contenuti del *VSSC* attraverso la tabella qui di seguito:



Le colonne nella tabella ci mostrano che nei capitoli IV, VI e VII si trovano maggiori citazioni dei testi classici cinesi. Possiamo dedurre che i temi di questi tre capitoli sono più in sintonia con le culture e le filosofie classiche cinesi, oppure, al contrario, trovano più contrasti con esse. In effetti, Ricci espresse più enfaticamente i suoi punti di vista, criticando le dottrine eterodosse e difendendo la religione del Signore del Cielo, specialmente quando i classici cinesi si trovano in disaccordo con le posizioni dell'autore.

Nel quarto capitolo emergono i temi dei contrasti più complessi tra la filosofia cinese e quella cristiana. Il primo riguarda l'esistenza degli esseri spirituali e la sua distinzione dall'anima umana. La missione principale del gesuita era quella di convincere i letterati cinesi che in questo mondo gli esseri spirituali non solo esistono, ma vivono anche tra di noi. Ricci, naturalmente, si avvale dei classici cinesi per raggiungere questo obiettivo. Nel secondo paragrafo del capitolo, Ricci affermò di aver approfondito lo studio dei classici cinesi, dove trovò una breve frase nel paragrafo 171 della *Dottrina del Giusto Mezzo*, che recita: «sopra di loro, e attorno a loro»³⁴³. Il testo originale dice «Confucio disse: la potenza degli esseri spirituali, come è grande! Li guardi e non li vedi, li ascolti e non li odi, [...] tuttavia, è come se fossero sopra di noi, come se fossero alla nostra sinistra e alla nostra destra»³⁴⁴. Si scopre che la visione cristiana di Ricci può corrispondere perfettamente alla dottrina di Confucio, la quale non solo ha affermato l'esistenza degli esseri spirituali, ma ha anche proclamato che sono invisibili e inudibili. Dunque, non c'è bisogno, per i letterati cinesi, di essere tormentati dal fatto che non si trovino tracce di essi. Dopo la prima citazione, nei paragrafi successivi 172 e 174, Ricci continuò a fare riferimento a diversi capitoli del *Libro dei documenti* (*Shujing* 书经) e al *Libro delle odi* (*Shijing* 诗经). In particolare, questa prima opera classica è composta da una serie di discorsi, documenti ufficiali e proclami

³⁴³ Cfr. *Dottrina del Mezzo*, XVI, 3. La traduzione di qui deriva dal *Catechismo* curato da Sun e Olmi.

³⁴⁴ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 110.

attribuiti ai sovrani e ai funzionari dell'epoca, possedendo quindi un alto valore storico. Ricci utilizzò il testo in modo fedele per narrare eventi storici importanti. Nel paragrafo 172, Ricci ricordò ai letterati cinesi che il leggendario re Pangeng e il ministro Zuyi, entrambi i personaggi citati nel *Libro della Storia*, ricevettero indicazioni dai loro predecessori ormai scomparsi; nel paragrafo 174, raccontò la storia del duca di Zhou il quale dichiara di volere possedere i talenti per servire gli esseri spirituali e di esercitare la reggenza per rispondere al re predecessore; molti re dello Stato Yin erano in cielo, cioè sono diventati come divinità, e il re Wen del *Libro delle odi* ascende e discende dal Cielo per accompagnare il re di allora³⁴⁵. Questa connessione tra i re predecessori e successivi si basa sulla convinzione della vera esistenza degli esseri spirituali, la quale viene razionalizzata dalle parole dei classici dei cinesi stessi.

D'altra parte, i testi dei classici cinesi menzionati sopra, sotto nel contesto del VSSC, svolgono anche la funzione di confermare l'immortalità dell'anima umana, tema trattato nel capitolo precedente. Nei paragrafi 173 e 175, Ricci sfruttò la massima venerazione riservata ai re, specialmente a quelli già scomparsi, da parte dell'antica popolazione cinese. Egli persuase il suo interlocutore cinese che dopo la morte dei grandi re, «erano ugualmente in grado di aiutare i propri figli nipoti e le generazioni successive» (paragrafo 173) e «continuavano ad esistere in Cielo, ascendendo e discendendo, e che erano in grado di proteggere la nazione, come dire che, le loro anime non erano distrutte» (paragrafo 175) [trad. it. A. Chiricosta].

Ci sono tanti esempi simili, tuttavia, l'uso più flessibile che riflette la genialità e la capacità logica del gesuita, si evidenzia attraverso l'estensione e l'interpretazione personale dei testi originali cinesi. In tale caso, Ricci cercava di esplorare il vero significato implicato nelle parole delle opere confuciane, guidando intenzionalmente i letterati cinesi verso l'illuminazione. Nel paragrafo 191, in modo da chiarire la differenza tra gli esseri spirituali e l'anima umana, Ricci citò una frase tratta da un paragrafo – già menzionato – della *Dottrina del Giusto Mezzo*: «gli esseri spirituali generano e nutrono le cose, dimostrando di avere premura verso di esse e di essere presenti ovunque» (*tiwu bukeyi* 体物不可遗) [trad. it. A. Sun e Olmi]. In seguito, il gesuita fornì anche la sua deduzione: Confucio vuole dire che gli esseri spirituali generano e nutrono tutte le cose, suggerendo che essi non siano identificati con le cose; inoltre, dal momento in cui Confucio non dice che gli uomini sono anch'essi nutriti dagli esseri spirituali, si può dedurre che egli intenda che tra gli esseri spirituali e l'anima umana non ci sia una relazione d'indipendenza. La razionalità dell'estensione di Ricci risiede nel fatto che la frase originale assume una struttura sintattica estremamente sintetizzata, composta soltanto da cinque caratteri. *tiwu* 体物 significa «fare corpo con», mentre *bukeyi* 不可遗 significa «non possono esserne separati»³⁴⁶, queste due interpretazioni italiane corrispondono anche all'annotazione effettuata da Zhu Xi ai *Quattro Libri*³⁴⁷. Poiché sia i letterati cinesi che italiani hanno concordato su come spiegare questa frase, Ricci le estese da un punto di vista particolare: non analizzando quanto viene espresso letteralmente, ma quanto non viene detto e potrebbe essere supposto attraverso l'iniziativa soggettiva e la logica. In questo caso, possiamo chiaramente osservare la funzione di complemento, precedentemente analizzata³⁴⁸, del confucianesimo da parte delle dottrine cristiane, su cui Ricci e i suoi confratelli gesuiti si concentrano nell'evidenziare.

³⁴⁵ Per maggiore informazione dei paragrafi, si rimanda a M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., pp. 213-215.

³⁴⁶ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 110.

³⁴⁷ Zhu Xi, *Annotazione dei Quattro Libri di Confucio* (*Sishuzhangju Jizhu* 四书章句集注), cit., p. 25.

³⁴⁸ *supra*, p. 56.

Tuttavia, l'interpretazione dei testi classici cinesi da parte di Ricci non può essere del tutto priva di soggettività e dell'influenza della sua formazione ecclesiastica. Nel sesto capitolo Ricci propose l'idea della causa e della motivazione che sottendono l'agire umano, strettamente legata alla necessità di una ricompensa nella vita futura per i peccati e i meriti accumulati durante la vita terrena. Poiché tali temi riguardano ambiti religiosi che coinvolgono il buddismo e il taoismo che si sono sviluppati precedentemente sul territorio cinese, le confutazioni da parte del gesuita diventano inevitabilmente più accese e meno diplomatiche. Nel paragrafo 402, tramite la voce del letterato cinese, che rappresenta l'interlocutore immaginario da convertire nel *VSSC*, viene introdotto un verso di una poesia della dinastia Song (960 d.C. al 1279 d.C.), intitolato *il Canto del Paradiso e dell'Inferno* (*Tiantangdiyuji* 天堂地狱偈)³⁴⁹, presentandolo come un concetto comunemente accettato sin dall'antichità: « se c'è un Paradiso, l'uomo nobile ci andrà sicuramente » [trad. it. A. Sun e Olmi]. Ricci espresse il suo consenso su questo verso per avvicinarsi al confucianesimo e ha anche aggiunto la sua estensione, affermando che bisogna prima credere nell'esistenza del Paradiso per poi aspirare a raggiungerlo. Si tratta di un altro esempio di successo della convergenza tra fonti cinesi e dottrine cristiane secondo l'interpretazione di Ricci. Tuttavia, in questo caso, sebbene il verso citato da Ricci sia in linea con la sua intenzione principale, il resto della poesia potrebbe portare il gesuita in una direzione completamente opposta. I primi due versi rivelano che questa poesia è interamente dedicata al buddismo e intende esaltare la grandezza di questa fede confrontandola con i maestri più venerati nella Cina antica: « se Śākyamuni fosse nato in Cina, avrebbe fondato la sua religione come hanno fatto il duca Zhou e Confucio; se il duca Zhuo e Confucio fossero nati in Occidente, avrebbero stabilito la loro religione come ha fatto Śākyamuni. » . Inoltre, il carattere *ji* 偈 del titolo della poesia è un termine buddista che significa il canto delle sacre scritture buddisti. Sulla base di quanto dimostrato, si può supporre che Ricci avesse selezionato questa poesia del suo più grande nemico in modo inconsapevole?

A mio avviso, la risposta è negativa. Sebbene questa poesia e il suo autore non siano molto conosciuti storicamente, prima di citare i versi in questo paragrafo, Ricci scrisse: « nei libri degli antichi saggi si dice... » . Questa premessa conferma il fatto che Ricci aveva studiato questa poesia prima di riportarla nel libro, proprio come ama ripetere orgogliosamente: « ho esaminato in dettaglio i testi classici del Suo grande paese » (Paragrafo 170) [trad. it. A. Sun e Olmi]. E poi, la compilazione del *VSSC* è il risultato di una collaborazione con i suoi assistenti cinesi, quindi è improbabile che nessuno gli abbia ricordato la posizione “eterodossa” di questa poesia; alla fine, « l'uomo nobile andrà in Paradiso » quest'affermazione non ha nulla di sbagliato, per Ricci, è molto efficiente includerla nel *VSSC* senza la necessità di modificare o estendere il suo significato originale. In sintesi, la citazione parziale dei testi classici cinesi da parte di Ricci a volte sembra corrispondere solo superficialmente e letteralmente ai principi dei missionari, soprattutto quando si tratta di libri meno diffusi nella storia e scritti anche da autori relativamente meno conosciuti.

Analizzando i dati, si osserva che vi è un maggior numero di esempi che evidenziano come la comprensione dei testi classici cinesi da parte di Ricci sia limitata al solo significato letterale, trascurando implicazioni o sfumature più profonde. Ad esempio, nel capitolo VII - il terzo capitolo con maggior numero di citazioni dei testi cinesi – si riscontra questo limite. Il tema di questo

³⁴⁹ Questa poesia è attribuita a Li Dan (李丹), poeta della dinastia Song Settentrionale, nato nell'odierna città di Yifeng, nella provincia di Jiangxi. Le date di nascita e di morte sono sconosciute. Fu attivo intorno al 1100. In questo contesto, si utilizza la traduzione dell'autore della tesi. Il testo originale è 释迦生中国，设教如周孔。周孔生西方，设教如释迦。

capitolo è quello di esaminare la sostanziale bontà della natura umana dal punto di vista del confucianesimo e confrontarla con la dottrina ortodossa dei fedeli del Signore del Cielo. Nel paragrafo 462, Ricci si concentrò sulla dimostrazione al letterato cinese di come mettere in pratica la bontà. Il primo passo è «liberarsi dalle cattive abitudini per poter raggiungere la bontà», per giustificarsi, citò una frase del Mencio «ci sono cose da evitare prima di iniziare a agire» (paragrafo 462) [trad. it. A. Sun e Olmi]. La citazione di Ricci nel *VSSC* mantenne quasi fedelmente la struttura frasale e le scelte lessicali del testo originale, ma cambiò completamente il suo senso filosofico. Nemmeno la traduzione di Tomassini coglie appieno il significato: «quando l'uomo ha (la conoscenza di) ciò che non deve fare, poi può agire»³⁵⁰. Nella mentalità di Ricci, il mondo è diviso tra malvagità e bontà, e lasciare una parte significa dedicarsi all'opposta, e ovviamente l'uomo non dovrebbe commettere nessuna malvagità. Questa idea diventa il suo metodo principale, ripetuto molte volte nel capitolo VII, per persuadere i letterati cinesi che la conversione alla retta via del Signore del Cielo non avviene mai troppo tardi e può essere realizzata facilmente, a condizione che ci si liberi dalle cattive abitudini.

Invece, nella filosofia e nella cultura cinese, non esiste il concetto dell'opposizione assoluta o di due estremità mai trovatesi in armonia. Il modello è piuttosto quello delle due energie opposte ma complementari *yin* e *yang*, che rappresentano due principi che si diminuiscono e aumentano, sviluppandosi costantemente in un processo infinito di rigenerazione continua³⁵¹. Dunque, il concetto «non deve fare» (*buwei* 不为) e «deve fare» (*yousuowei* 有所为) indicano che bisogna abbandonare le cose non necessarie per essere pienamente concentrati sull'obiettivo principale. Solo in questa condizione si può raggiungere il successo. Al contrario, se uno è troppo ambizioso e vuole fare tutto, è difficile che riesca a realizzare un risultato importante³⁵². Quindi, questi due concetti riguardano la questione di come fare le scelte, anziché abbandonare la malvagità e abbracciare la bontà.

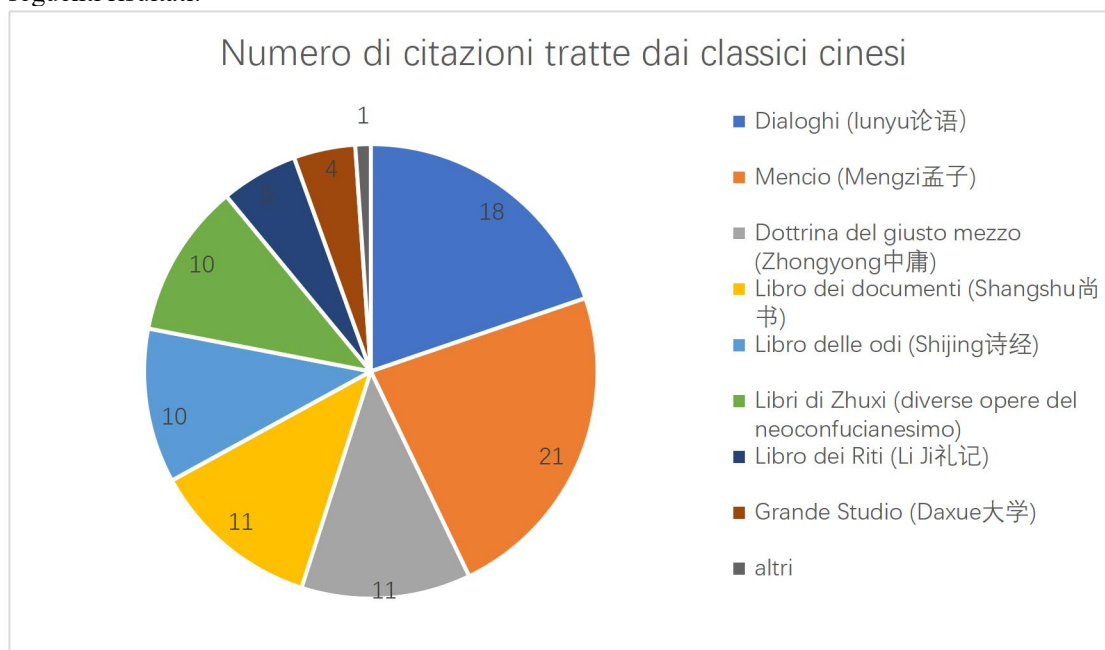
L'altro obiettivo per cui Ricci mise in relazione consequenziale «non deve fare» (*buwei* 不为) e le cattive abitudine probabilmente, a mio avviso, consiste nell'allontanarsi al massimo dal concetto di Laozi, criticato vivacemente nel *VSSC*: «non fare» (*buwei* 不为) che guida le persone a rimanere in uno stato completamente naturale e spontaneo, privo di ogni forma di desiderio di agire. Questo concetto si differenzia anche dal nucleo del testo di Mencio, che non parla del non agire; al contrario, liberarsi dalle cose prive di senso mira a raggiungere ciò che è significativo. Insomma, in un certo senso, l'interpretazione ricciana ha cambiato e semplificato il senso filosofico del testo di Mencio rendendolo più specifico e concreto, che mentre originalmente appariva molto vago e ampio, come sono di solito tutti i testi classici cinesi.

³⁵⁰ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 363.

³⁵¹ Tiziana Lippiello, *il confucianesimo*, cit., p. 93.

³⁵² Zhu Xi, *Annotazione dei Quattro Libri di Confucio (Sishuzhangju Jizhu 四书章句集注)*, cit., p. 291.

Dalla prospettiva della selezione individuale dei libri nel *VSSC*, l'analisi dei dati ci illustra i seguenti risultati:



Una scoperta sorprendente è che i *Dialoghi* di Confucio, pur essendo la raccolta sintetica più diffusa e riconosciuta delle saggezze e degli insegnamenti del confucianesimo nella cultura cinese, non occupano la posizione del libro più citato da Ricci. Invece, il suo interesse si concentrò su Mencio, il cui autore è considerato uno dei principali successori di Confucio³⁵³. Il suo contributo più significativo è quello di sviluppare e ampliare le idee del maestro introducendo nuovi concetti e interpretazioni. In questo senso, sia Mencio che Ricci intraprendono lo stesso genere di lavoro: elaborare il confucianesimo e riassumere i principi personalmente sulla base delle loro comprensioni.

Probabilmente, l'identità del successore del confucianesimo classico di Mencio suscitò nel cuore di Ricci una stima e simpatia nei confronti di questo secondo maestro confuciano, specialmente perché quest'ultimo sosteneva che la natura umana sia originariamente buona (*xingshanlun* 性善论); se uno commettere un errore è perché la qualità vera della sua natura viene obliterata. Ma, anche così, può recuperare la bontà di questa sua natura per vincere la tendenza al male³⁵⁴. Questa visione della natura umana di Mencio è in sintonia con le dottrine del cristianesimo che predica un processo di trasformazione dal male al bene e di profondo pentimento per la propria malvagità. Secondo Ricci, la visione di Mencio ricordava la ricerca nel perdono del Signore del Cielo e poteva essere utile per l'evangelizzazione.

Quanto al secondo motivo, Mencio, più che un maestro, è un uomo politico: la sua grande aspirazione era di dare un uomo di governo all'impero, cioè di formare un principe col suo

³⁵³ Fra i pensatori della scuola confuciana, la più grande personalità dopo Confucio è quella di Mencio, che visse nella seconda metà del IV secolo (ca. 372-288 a.C.). Anch'egli, come Confucio, visitò le varie corti feudali nella speranza di trovare un sovrano che fosse disposto a chiamarlo al suo servizio e a mettere in pratica i suoi programmi politici; ma i principi del suo tempo, impegnati in lotte senza quartiere, erano tutt'altro che interessati a dar retta ai suoi sermoni. Anch'egli, quindi, non riuscì nel suo intento e come Confucio fu costretto a ripiegare sull'insegnamento. La sua opera, intitolata *Mencio*, scritta sul modello dei *Dialoghi*, è letterariamente più curata, ma non ne ha la vivacità di stile. Si veda G. Bertuccioli, *La letteratura cinese* (a cura di Federica Casalin), cit., p. 56.

³⁵⁴ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 24.

insegnamento³⁵⁵. Questa ambizione è stata evidenziata da Ricci, che, nel paragrafo 350, descrisse la strategia di argomentazione di Mencio: «ogni volta che si recava in visita ufficiale presso il sovrano di uno Stato, lo pregava di governare umanamente e, addirittura, argomentava che chiunque aveva operato in tal modo era riuscito a governare il mondo» [trad. it. A. Chiricosta]³⁵⁶. Poiché gli ambiti della morale, della filosofia e della scienza non erano la missione principale dei gesuiti in Asia orientale, Ricci e i suoi confratelli consideravano come scopo supremo la conversione di tutta la nazione cinese. Per realizzare questo obiettivo, erano convinti che dovessero conquistare l'imperatore e la sua corte con le dottrine del Signore del Cielo. Tuttavia, non potevano proclamare apertamente questa idea poiché ciò avrebbe potuto portare alla condanna a morte dei missionari e al fallimento dell'evangelizzazione in Cina. In questo contesto, possiamo dedurre che Ricci, attraverso la citazione dell'aforisma di Mencio, intendesse – seppur molto velatamente – comunicare le sue intenzioni ai letterati cinesi e soprattutto all'imperatore della Cina.

Analizzando le citazioni di Mencio presenti in diversi capitoli del *VSSC*, si riscontra soltanto un'eccezione in cui Ricci mise in discussione un principio di Mencio. Questo si verifica nei paragrafi 551-557 del capitolo VIII, in questa sezione Ricci propose un sommario delle usanze occidentali e spiega il retto significato del celibato cristiano confutando una comprensione erranea in prospettiva della cultura cinese e del buddismo. In questi paragrafi, il punto focale di contrasto è un'affermazione di Mencio che riguarda l'obbligo di avere discendenza in Cina: «ci sono tre modi di mancare alla pietà filiale, e il peggiore di essi è il non avere figli» [trad. it. A. Sun e Olmi]³⁵⁷. Il gesuita difese il celibato dei missionari e, per farlo, deve necessariamente sfidare questa affermazione comunemente accettata in Cina. Ricci fornì una giustificazione in ben otto aspetti, spiegati nei successivi otto paragrafi. Egli sostenne, innanzitutto, che questo stato è una convenienza che consente una maggiore tranquillità per il proprio perfezionamento in sé, in cinese *chengji* 成己³⁵⁸. Accostarsi a un concetto del confucianesimo classico non può certo essere sufficiente a evitare il problema di non avere figli. Si noti che tale questione viene considerata di grande importanza anche nella società cinese moderna. Pertanto, in primo luogo, per mantenere la sua consueta figura logica e razionale, Ricci introdusse un'altra frase di Mencio all'inizio del paragrafo: «Alcuni commentatori affermano che i tempi sono cambiati» [trad. it. A. Sun e Olmi]³⁵⁹. Questo è stato fatto per dimostrare che l'opinione di Mencio, che una volta funzionava in relazione alla scarsità della popolazione del suo tempo, non corrisponde più ai principi e ai valori attuali. In secondo luogo, egli adottò un approccio audace nel paragrafo 552, sottolineando: «queste parole non appartengono al Saggio, ma siano espresse da Mencio» [trad. it. A. Sun e Olmi]. Un punto interessante da notare è che nel *VSSC*, l'autore ha menzionato cinque volte il nome di Mencio accompagnando le sue citazioni: Meng Ke 孟軻 nei paragrafi 296 e 350, Meng Zi 孟子 nel paragrafo 462, e Meng Shi 孟氏 nei paragrafi 552, 553 e 556. Il primo è il nome originale di Mencio, il secondo è un titolo onorifico dato dai altri, analogamente a quello di Confucio (Kongzi 孔子), dove *zi* 子 significa Maestro. Il terzo, adottato nei paragrafi in questione, rappresenta una consuetudine tipica della cultura cinese, di chiamare qualcuno solo col cognome. È da notare che in alcuni contesti, l'uso del solo cognome seguito dal titolo *shi* 氏 può assumere

³⁵⁵ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 23.

³⁵⁶ Cfr. *Mencio*, I Lianghui Wang Shang, III. Qui si utilizza la traduzione di Sun e Olmi.

³⁵⁷ Cfr. *Mencio*, IV Li Lou Shang, XXVI. Qui si utilizza la traduzione di Sun e Olmi.

³⁵⁸ Cfr. *Dottrina del Mezzo*, XXVI. Qui si utilizza la traduzione di Sun e Olmi.

³⁵⁹ Cfr. *Mencio*, II Gong Sun Chou, XXIII. Qui si utilizza la traduzione di Sun e Olmi.

implicazioni discriminatorie o mancare di rispetto verso la persona chiamata. Anche se l'uso del cognome può riflettere rispetto per la famiglia, può anche essere utilizzato in modo negativo per sminuire o disprezzare una persona, specialmente nei contesti dove si utilizza il titolo *shi* 氏 invece di *zi* 子³⁶⁰ per indicare personaggi storici.

Alla luce di ciò, è evidente quanto Ricci fosse deciso e risoluto nell'interpretare ed elaborare i testi classici cinesi quando doveva sfidare le affermazioni dei saggi e dei personaggi storici, che non erano considerati alla pari con Confucio e diversi imperatori successivi della dinastia Zhou. Ricci dimostrava una notevole fermezza nel difendere la propria posizione religiosa o filosofica, anche quando ciò comportava andare contro idee ampiamente accettate o addirittura venerate nel contesto cinese. Alla fine, Ricci espresse dubbi sull'autenticità degli avvenimenti registrati nel *Libro dei Riti*, sostenendo che non si trattasse della vera antichità, ma che fossero piuttosto trascritti casualmente dagli uomini delle epoche successive per descrivere i riti dei loro tempi. E così, possiamo considerare completata una perfetta confutazione ricciana delle opinioni non originali di Confucio, ad esempio, del divieto di avere figli, con la citazione dei testi classici cinesi, la quale è stata condotta in modo flessibile e intelligente, adattandosi ai diversi contesti del *VSSC* e sfruttando la padronanza dell'autore dei vari contesti storici e filosofici della cultura cinese.

Inoltre, è opportuno discutere le citazioni dei libri del neoconfucianesimo di due figure principali: Zhu Xi e Wang Yangming (1472-1529)³⁶¹. Le loro affermazioni sono contenute in 10 paragrafi nei primi 4 capitoli³⁶² del *VSSC* e presentano due caratteristiche comuni: innanzitutto, sono state leggermente modificate sintatticamente da Ricci; inoltre, tutte le dieci sono presentate come affermazioni ampiamente riconosciute in Cina attraverso la voce del cosiddetto letterato cinese. Il nome di Zhu Xi è menzionato solo una volta nel paragrafo 109, utilizzando il suo cognome Zhu, mentre il nome di Wang non compare mai nel libro, nonostante le sue citazioni nei paragrafi 219, 330 e 325. Da ciò emerge la chiara intenzione dell'autore nel riportare le affermazioni del neoconfucianesimo. Attraverso questa forma di conversazione, il letterato cinese propone idee che possono essere considerate "errate" agli occhi dei missionari del Signore del Cielo. Successivamente, queste idee vengono confutate e chiarite una dopo l'altra da Ricci, utilizzando le dottrine ortodosse. Infatti, nove delle dieci affermazioni sono vivacemente criticate nel *VSSC*. L'unica eccezione, appartenente a Wang Yangming, è rappresentata dal paragrafo 330, che dichiara: «agire in accordo con la ragione è un bene» [*trad. it. A. Sun e Olmi*]³⁶³, confermando così il pensiero sostenuto da Ricci.

³⁶⁰ L'uso esclusivo del cognome può essere particolarmente problematico quando si tratta di donne. In passato, in molte culture, inclusa la cultura cinese, le donne spesso assumevano il cognome del marito dopo il matrimonio, oppure venivano chiamate soltanto con la forma «cognome del marito più il carattere *shi* (氏)» e questo poteva contribuire a una sorta di "scomparsa" della loro identità individuale. Si veda Jiao Jie, *Analisi della costruzione sociale del genere attraverso l'evoluzione dei nomi femminili nell'antichità* (从中国古代女性名字的演变看社会性别文化的建构), *Journal of Zhengzhou University*, novembre, 2006, Vol. 39, pp. 25-26.

³⁶¹ Wang Yangming (1472-1529) fu un filosofo cinese della dinastia Ming, noto per la sua filosofia dell'indagine interiore" chiamato anche *Scuola della Mente* (*xinxue* 心学) e per il concetto della «coscienza morale innata». Egli si distinse da Zhu Xi, sottolineando l'importanza dell'azione spontanea basata sull'intuizione morale piuttosto che sull'istruzione formale. Mentre Zhu Xi privilegiava lo studio dei classici confuciani come mezzo per coltivare la virtù. Sulla relazione tra questi filosofi si veda Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese, Vol. Secondo*, cit., pp. 560-561.

³⁶² Per informazioni più dettagliate, si veda paragrafi 86,88,90,92,109,202,219,244,330,325 del *Catechismo* (a cura di Sun e Olmi), cit.

³⁶³ Wang Yangming, *Raccolta di Studi e Insegnamenti* (*Chuanxi Lu* 传习录), Sanqin Press, Shaanxi 2018, capitolo III *Meneenxuekan Lu* (门人薛侃录) p. 236. Testo originale: «循理便是善». Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi.

Nei confronti delle affermazioni del neoconfucianesimo citate nel libro, il gesuita assunse un atteggiamento assolutamente critico poiché, a differenza del confucianesimo classico, esse si focalizzano anche sugli aspetti metafisici, ad esempio, nel paragrafo 88 «Il Principio (*li* 理) ha creato *yin* e *yang*, e i cinque elementi» [trad. it. A. Sun e Olmi]; nel paragrafo 92 «il Principio (*li* 理) diventa attivo genera lo *yang*» [trad. it. A. Sun e Olmi]; nel paragrafo 109 «Sovrano va compreso come Cielo, e Cielo va compreso come Principio» [trad. it. A. Sun e Olmi]. È evidente che queste idee si contrappongono alle dottrine del Signore del Cielo, e per questo motivo Ricci doveva confutarle in modo logico e razionale. D'altro canto, ciò rivela anche un fenomeno favorevole per i missionari: nell'antica Cina, si erano tenute discussioni e ricerche sulla creazione dell'universo e alcuni rappresentanti di loro, hanno raggiunto un accordo sull'unica forza assoluta, cioè il *li* 理, tradotta come il Principio, che ha compiuto tale avvenimento, più importante è che questa scuola ideologica non viene riconosciuta come una religione. Di conseguenza, Ricci introdusse questi testi nel *VSSC* attraverso il suo interlocutore cinese, «correggendo i loro errori» e «restaurando la giustizia». In sintesi, i testi del neoconfucianesimo sotto la penna di Ricci rappresentano non tanto i pensieri di una scuola avversa, ma piuttosto una motivazione che rende ragionevole l'introduzione delle dottrine del Signore del Cielo e naturale la conversione del letterato cinese. L'atteggiamento di Ricci nei confronti del neoconfucianesimo manifestato nel libro non può essere paragonato a quello verso il buddismo, il quale è pieno di disprezzo e ostilità a causa della sua natura religiosa; di questo si parlerà nelle pagine successive.

3.1.2 Analisi delle citazioni dei termini e delle espressioni idiomatiche dei classici cinesi

Quando si tratta di citazioni di termini filosofici, di espressioni idiomatiche della tradizione letteraria cinese, la loro disseminazione in diversi capitoli complica il raggruppamento in base a una caratteristica comune. Inoltre, rispetto alle frasi dei classici cinesi, questi termini tendono a possedere implicazioni e sfumature filosofiche e semantiche più complesse. Nonostante questi termini generalmente siano composti da soltanto due o quattro caratteri, diventando successivamente espressioni idiomatiche diffusamente utilizzate nella letteratura e nella lingua parlata, cioè *chengyu* 成语³⁶⁴, e poi per comprenderli appieno è necessaria una conoscenza di sfondo abbastanza profonda della cultura cinese.

I primi due capitoli della presente tesi sono dedicati all'analisi delle parole chiave a livello semantico, filosofico e storico, che includono la maggior parte dei contenuti da esaminare successivamente. A differenza dei lavori precedenti, in questa sezione ci si impegna a esplorare la strategia e le preferenze di Ricci nei confronti dei termini e dei *chengyu*. Inizialmente, ci concentreremo su un'analisi complessiva:

Termini tratti dai classici cinesi	Località nel libro	Interpretazione di Ricci ³⁶⁵	Fonte di derivazione	Significato originale
------------------------------------	--------------------	---	----------------------	-----------------------

³⁶⁴ *supra*, p. 38.

³⁶⁵ Qui si opta per le traduzioni dei due curatori a seconda del contesto del libro, avvertenza: (C): trad. it. A. Chiricosta (O): trad. it. A. Sun e Olmi

<i>Pingyongzhili</i> 平庸治理	Intro, para 1	Dottrine sulla pace universale e sul giusto governo (O)	<i>Grande Studio</i>	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>Qinruo</i> 欽傚	Intro, para 13	Ammirare e adorare (O)	<i>Libro dei documenti</i>	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>Xiuji</i> 修己	Cap I, para 16	Perfezione del sé (C)	<i>Dialoghi</i>	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>Liangneng</i> 良能	Cap I, para 29	Abilità naturali innate (C)	<i>Mencio</i>	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>Gedeqisuo</i> 各得其所	Cap I, para 39	Essere sistemate e disposte in maniera ordinata (C)	<i>Libro dei Mutamenti</i>	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>yinyang</i> 阴阳	Cap I, para 46	<i>yin</i> e <i>yang</i> (O)	<i>Libro dei Mutamenti</i>	Identico a quello nel <i>VSSC</i> . però non viene considerato come il principio supremo
<i>Gaomingbohous</i> 高明博厚	Cap I, para 58	(la Sua) grandezza e intelligenza sono più estese e ampie (C)	<i>Libro del Giusto Mezzo</i>	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>Rencantiandi</i> 人參天地	Cap III, para 117	Uomo ha la stessa ragione, la stessa struttura e la stessa legge del Cielo e della Terra. (O)	<i>Il Canone di medicina di Huangdi</i> (<i>Huangdineijing</i> 皇帝内经)	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>Xiaotiandi</i> 小天地	Cap III, para 117	Microcosmo (O) e (C)	<i>Libro del Giusto Mezzo</i>	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>Youwuyouze</i> 有物有則	Cap III, para 155	(nel creare tutte le cose il Sovrano dall'Alto) le ha provviste di leggi. (C)	<i>Libro delle Odi</i>	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>Jianbai</i> 堅白	Cap IV, para 220	Risoluto e puro (O) e (C)	<i>Dialoghi</i>	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>Ershun</i> 耳順	Cap IV, para 224	Gradevole da sentire (O)	<i>Dialoghi</i>	Diverso, originalmente significa quando uno raggiunge 60 anni, accetterà volentieri le voci e i suggerimenti degli altri
<i>Yingjunzhishi</i> 英俊之士	Cap V, para 266	Persone istruite (O) e (C)	<i>Memoria di uno storico</i>	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>Piyong, Xiangxu</i> 辟雍, 庠序	Cap V, para 266	Accademie e scuole dove si discutono diecimila principi (O)	Espressione idiomatica letteraria	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>Mingdaozhishi</i> 明道之士	Cap V, para 270	Uomini che sono aperti alla Via (O)	<i>Libro dei discorsi del Maestro Zhu</i> (<i>Zhuzi yulei</i> 朱子语类)	Identico a quello nel <i>VSSC</i>

<i>Gewuqiongli</i> 格物穷理	Cap V, para 272	Analizzare le cose e provare esaustivamente i loro principi (C)	<i>Libro dei discorsi del Maestro Zhu</i> (Zhuzi yulei 朱子语类)	Identico a quello nel VSSC
<i>Bingyi</i> 秉彝	Cap V, para 278	Natura virtuosa (O)	<i>Libro delle Odi</i>	Identico a quello nel VSSC
<i>Wusewuyin</i> 五色五音	Cap V, para 287	Cinque colori e cinque note (O) e (C)	<i>Laozi</i>	Identico a quello nel VSSC
<i>Buxiaozhe</i> 不肖者	Cap V, para 303	che non hanno agitato moralmente (C)	<i>Libro del Giusto Mezzo</i>	Identico a quello nel VSSC
<i>Lilou</i> 離婁	Cap V, para 304	Li Lou: antico uomo noto per la vista acuta. (O)	<i>Mencio</i>	Identico a quello nel VSSC
<i>Miehuoeryijian</i> 灭火而益加薪	Cap V, para 307	Vuole spegnere un fuoco e vi aggiunge olio sopra. (C)	Chengyu	Identico a quello nel VSSC
<i>Quanqitiannian</i> 全其天年	Cap VI, para 330	Preservare il loro breve tratto di vita (C)	<i>Zhuangzi</i>	Identico a quello nel VSSC
<i>Wuyi</i> 毋意	Cap VI, para 325	Non si devono avere intenzioni (O)	<i>Dialoghi</i>	Diverso. Originalmente significa non fare pregiudizio
<i>Shanggudachun</i> 上古大椿	Cap VI, para 382	Albero <i>Dachun</i> dei tempi antichi (O)	<i>Zhuangzi</i>	Identico a quello nel VSSC
<i>Zhishierdingzhiyan</i> 至是而定止焉	Cap VI, para 382	Finché non lo raggiunge non trova quiete e mai si ferma. (O)	<i>Grande Studio</i>	Identico a quello nel VSSC
<i>Renyilizhi</i> 仁义礼智	Cap VII, para 425	Benevolenza, rettitudine, rispetto, saggezza (O)	<i>Mencio</i>	Identico a quello nel VSSC
<i>Liangshan</i> 良善	Cap VII, para 435	Bontà innata (O)	<i>Libro dei discorsi del Maestro Zhu</i> (Zhuzi yulei 朱子语类)	Identico a quello nel VSSC
<i>Zixi</i> 自习	Cap VII, para 435	Attraverso il (proprio) esercizio (O)	<i>I Dialoghi</i>	Identico a quello nel VSSC
<i>Weiji</i> 为己	Cap VII, para 447	Ciò che riguarda se stessi (O)	<i>I Dialoghi</i>	Identico a quello nel VSSC
<i>Wuxingzhixin</i> 无形之心	Cap VII, para 448	Mente senza forma o incorporea (C)	<i>Libro dei discorsi del Maestro Zhu</i> (Zhuzi yulei 朱子语类)	Identico a quello nel VSSC
<i>Airen</i> 爱人	Cap VII, para 457	Amore per gli altri (O) e (C)	<i>Dialoghi</i>	Identico a quello nel VSSC
<i>Mingde, Mingming</i> 明德, 明命	Cap VII, para 458	Illustre virtù e glorioso decreto (C)	<i>Grande Studio</i>	Uguale a quello nel VSSC

<i>Mingda</i> 明达	Cap VII, para 469	Comprensione (C) Ragione (O)	<i>Libro della Storia</i>	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>Keji</i> 克己	Cap VIII, para 542	Conquista di sé (O) e (C)	<i>Dialoghi</i>	Identico a quello nel <i>VSSC</i>
<i>Qijihualiu</i> 騏驎驪騮	Cap VIII, para 543	Cavalli pezzati o sauri (O) ³⁶⁶	<i>Zhuangzi</i>	Diverso. Originalmente rappresentano i cavalli buoni che corrono migliaia di chilometri senza faticarsi
<i>Xianjin</i> 先进	Cap VIII, para 553	Idea dell'antica Cina (C)	<i>Dialoghi</i>	Diverso. Originalmente significa le persone che studiano i riti per poi diventare funzionari del governo.

Con questa tabella, non è possibile includere tutti i termini e le espressioni idiomatiche presentati nel *VSSC*. Tuttavia, attraverso i dati illustrati, i lettori possono ottenere una conoscenza sufficientemente precisa e concisa dei termini relativamente più importanti e significativi. Si nota che, sebbene i termini religiosi del buddismo e del taoismo siano spesso presi in prestito da Ricci nel libro, come già spiegato, l'analisi di essi verrà inclusa nella sezione dedicata alla strategia di Ricci nei confronti delle altre religioni nelle pagine successive.

Alla luce di quanto dimostrato, emerge che l'opera da cui Ricci trasse un maggior numero di termini è i *Dialoghi* di Confucio, una raccolta di conversazioni, aforismi e aneddoti attribuita al Maestro, sebbene sia stata in realtà redatta da discepoli e seguaci³⁶⁷. Leggendo i contenuti del *VSSC*, risulta impossibile non notare le similitudini nello stile di scrittura e nella struttura testuale tra queste due opere. È ragionevole supporre che, nella ricerca di un metodo per diffondere le proprie dottrine e pensieri attraverso i libri, considerando l'ampia diffusione e l'importanza filosofica e culturale di questo classico cinese, Ricci si sia ispirato ai *Dialoghi*, avvicinandosi così all'abitudine di lettura dei letterati cinesi del tardo periodo Ming, come già affermato nel primo capitolo.

I termini “presi in prestito” dai *Dialoghi* da parte di Ricci, senza eccezione, si distinguono per la loro evidente semplicità testuale. Essi cioè sono composti da due caratteri non arcaici e sono ancora in uso oggi. Come affermato da Lippiello: « Confucio non si profuse in verbose speculazioni, ma con stile laconico e con abbondanza di aneddoti e aforismi, offrì ai discepoli e in genere all'uomo una via per affermare il primato dei valori essenziali dell'esistenza umana »³⁶⁸. Di conseguenza, benché questi termini possiedano un valore semantico pieno e complesso, la struttura della loro composizione segue principalmente una sequenza di verbo più sostantivo, rendendoli facilmente comprensibili e memorizzabili. Proprio per questo motivo, Ricci li inserì in posizioni cruciali all'interno del *VSSC* per sostenere i propri argomenti.

Nel paragrafo 457, Ricci espone la sua interpretazione del concetto chiave del confucianesimo, *Ren*, partendo dalla definizione fornita dal Maestro stesso: « Confucio parla di benevolenza, parla

³⁶⁶ Qui la traduzione deriva dalla versione di Olmi e Sun, si intende anche destrieri preferiti dell'imperatore.

³⁶⁷ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., p. 7.

³⁶⁸ *ivi*, introduzione, p. 8.

semplicemente di amore per gli altri» [trad. it. A. Sun e Olmi]³⁶⁹. In questo contesto, Ricci non si limitò a delineare una concezione più integrata di questo concetto, ma cercò di costruire un contesto religioso, divinizzandolo e ampliandolo nell'amore e nella venerazione profonda verso il Signore del Cielo. Secondo Ricci, il Signore del Cielo ama e nutre gli uomini come la radice di un albero con i suoi rami; quindi amare i genitori e le persone più care equivale ad amare gli estranei, poiché la fonte più profonda di questa benevolenza risiede nel Signore del Cielo. Di conseguenza, se uno coltiva un amore esclusivo per Signore del Cielo, ciò non contraddice i suoi sentimenti verso i familiari, quindi non si oppone alla pietà filiale.

Un altro concetto dominante nel mondo filosofico e fondamento della cosmologia cinese è *yin e yang*. Questo principio di ampia connotazione culturale e filosofica, utilizzato dalle diverse scuole di pensiero cinesi, è stato menzionato da Ricci per la prima volta nel paragrafo 46, quando introdusse le *Quattro Cause* di Aristotele. In questo caso, l'atteggiamento dell'autore non è del tutto ostile a un termine che tuttavia potrebbe essere considerato un ostacolo alla diffusione del pensiero occidentale. Oltre a ciò non sarebbe né razionale né consigliabile confutare o criticare un principio così fondamentale per la popolazione cinese già all'inizio del suo libro. Per risolvere questa questione, il gesuita inserì astutamente il concetto nella categoria della Causa formale e materiale, descrivendole come «identificabili con i principi *yin e yang*» [trad. it. A. Sun e Olmi]. In questo contesto, Ricci trasformò il concetto di *yin e yang*, che di per sé rappresenta già un microcosmo per i cinesi, in un principio dipendente da un'altra autorità di origine occidentale. Senza rendere esplicita la sua intenzione ai lettori cinesi, semplicemente perché ha acconsentito in modo chiaro all'esistenza di *yin e yang* all'interno delle cose, in questo modo, l'ingegno del nostro gesuita si manifesta al massimo.

L'ultimo concetto che merita analisi è *gewuqiongli* 格物穷理 di Zhu Xi, tradotto da Sun e Olmi come «ricercare i principi profondi degli esseri», Tuttavia, a mio avviso, questa traduzione non coglie appieno il suo nucleo. Secondo il maestro cinese, ogni carattere di questo *chengyu* possiede un significato profondo: *ge* 格 significa *zhi* 至 cioè «raggiungere»; *wu* 物 rappresenta le cose; *qiongli* 穷理, insieme, vuole dire «ricercare i principi profondi degli esseri». Il carattere *zhi* 至 indica anche uno «stato di estremità o culmine», ossia *zhiji* 至极³⁷⁰. Dunque, questo concetto rappresenta la ricerca delle verità e dei principi che richiede l'estrema concentrazione e partecipazione da parte degli uomini. Di solito, i pensieri di Zhu Xi non sono tra quelli preferiti dal gesuita, come precedentemente sottolineato, ma questo concetto, citato nel paragrafo 272 che tratta della differenza interiore tra gli uomini e gli animali, viene descritto come un compito comune di tutti gli intellettuali, cioè siamo nati per cercare la verità. Le parole di Ricci sono: «l'uomo può analizzare le cose e provare esaustivamente i loro principi (人之格物穷理)» [trad. it. A. Chiricosta]. *Zhi* 之 indica una relazione di possesso, quindi il concetto *gewuqiongli* in questo caso è una forma sostantivata di un verbo.

Il motivo per cui devo spendere così tante parole per spiegare questo concetto è dimostrare che Ricci utilizzò il concetto di Zhu Xi in modo naturale e spontaneo, il che rappresenta la sua insolita accettazione delle dottrine del neoconfucianesimo. Inoltre, essendo un sostantivo che indica una specifica capacità, la struttura compatta della frase riserva consapevolmente tale competenza agli uomini, al fine di raggiungere lo scopo originario del libro di distinguere gli uomini dagli animali.

³⁶⁹ Cfr. *Dialoghi*, XII YanYuan, XXII. Qui si utilizza la traduzione di Sun e Olmi.

³⁷⁰ Zhu Xi, *Annotazione dei Quattro Libri di Confucio* (*Sishuzhangju Jizhu* 四书章句集注), cit., p. 4. Il testo originale è: «格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。格者，至极之谓».

In sintesi, si può affermare che tra Ricci e il neoconfucianesimo non esiste un confine invalicabile; una volta che un termine specifico corrisponde alle dottrine del Signore del Cielo o soddisfa le preferenze del gesuita, diventa parte del loro dialogo. Nel nostro caso, tra i due scenari, il secondo sembra essere quello più adatto. Analizzando altri concetti citati da Ricci, emerge che ci sono cinque termini (明德, 明命, 高明, 明达, 明道) caratterizzati da *ming* 明 che, in cinese, significa «comprendere e essere consapevole di» come verbo, oppure «intelligente e ragionevole» come aggettivo. Essendo una capacità esclusiva dell'anima intellettuale (*juehun* 觉魂), ovvero l'anima dell'uomo³⁷¹, la consapevolezza che permette agli individui di ragionare e conoscere i principi della realtà rimane per sempre di primaria importanza nella mentalità di Ricci. Questi concetti cinesi, che incorporano tale senso, diventano i preferiti del missionario e sono spesso citati nel *VSSC*. Inoltre, il concetto «finché non lo raggiunge non trova quiete e mai si ferma» (*zhierdingzhi* 至而定止) dimostra anche uno stato di estrema nella ricerca della verità, simile al concetto *gewuqiongli*, che allude ai grandi sacrifici e alla ferma determinazione dei missionari che hanno attraversato metà del pianeta per compiere la sacra missione.

Infine, la presenza di termini mitologici e nomi propri tratti dallo *Zhuangzi* potrebbe evocare una forte sensazione di familiarità nel cuore dei letterati cinesi, come nel caso dell'albero *Dachun* del tempo antico (*shanggudachun* 上古大椿), un cedro mitologico per il quale la primavera durava ottomila anni e l'autunno durava ottomila anni³⁷²; o dei cavalli pezzati e sauri (*qijihualiu* 騏驎驂騑), i famosi destrieri *Qiji* e *Hualiu*, che percorrono mille *li* al giorno³⁷³. Tuttavia, questo approccio si basa su una premessa fondamentale: facilitare l'introduzione dei concetti occidentali e dimostrare ai letterati cinesi una comprensione più integrata e profonda, nonché una spiegazione più razionale dei loro pensieri da parte di un missionario straniero. Ad esempio, termini positivi come gli uomini che sono aperti alla Via (*mingdao zhishi* 明道之士) e le persone istruite (*yingjun zhishi* 英俊之士) sostengono implicitamente le affermazioni di Ricci, suggerendo che solo accettando queste affermazioni si può essere considerati persone qualificate, in sintonia con la descrizione degli antichi classici.

In sintesi, l'uso da parte di Ricci di testi originali, di termini ed espressioni idiomatiche tratti dai classici cinesi citati, nel *VSSC*, rappresentano una strategia di evangelizzazione di massimo rilievo. Lo scopo di questa strategia è avvicinarsi alla mentalità e alle abitudini di lettura dei letterati cinesi. È evidente che Ricci attinse a questi termini ed espressioni idiomatiche principalmente dai *Cinque Classici* e dai *Quattro Libri* del periodo pre-Qin. Inoltre, i testi di Zhu Xi hanno fornito molti termini di alta utilità, che Ricci utilizzò per sostenere le sue opinioni. Questo sottolinea che l'atteggiamento di Ricci nei confronti di Zhu Xi non può essere considerato del tutto negativo.

3.2 Analisi della pragmatica del linguaggio: “implicature” e strategie comunicative di Matteo Ricci

I contenuti trattati precedentemente ci mostrano come Ricci abbia completato il confucianesimo “con le parole dei cinesi se stessi”. Questa strategia può essere considerata come un processo di selezione e organizzazione delle condizioni e delle risorse oggettive e concrete. Inoltre, al di fuori del campo della ricerca letteraria, si può anche osservare la competenza multidisciplinare di Ricci,

³⁷¹ Per maggiore informazione dei paragrafi, si rimanda a M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun e Olmi), cit., p. 187.

³⁷² *Zhuangzi*, *Zhuangzi* (a cura di Liou Kia-hway, traduzione di Carlo Laurenti e Christine Leverd), cit., p. 14.

³⁷³ *ivi*, p. 148. *Li* è un'antica unità di distanza utilizzata in Cina. La lunghezza di un *li* è variata nel corso della storia, ma è generalmente riconosciuta come equivalente a circa mezzo chilometro.

ottenendo numerosi risultati costruttivi tramite l'analisi degli aspetti linguistici del *VSSC*. Poiché il tema principale di questa tesi non è strettamente correlato a questo campo complesso, e dunque questa sezione si concentra sulla pragmatica del linguaggio ricciano nel libro. Questa scelta è motivata dalla necessità di presentare e valutare in modo più scientifico e sistematico le strategie utilizzate dal gesuita per convincere il suo "interlocutore" nel libro, e ancor più importante, per conquistare successivamente i lettori della classe colta e dominante. Questo costituisce un approccio strategico che mira a rendere il processo di comunicazione tra Ricci e il letterato cinese più ragionevole e fluido.

Inoltre, il fine del *VSSC* non può essere raggiunto semplicemente attraverso gli enunciati dell'autore sulla potenza del Signore del Cielo e la validità delle sue dottrine, né tramite i confronti con le descrizioni di numerosi imperatori e di varie cerimonie consuete della tradizione cinese. È essenziale porre particolare attenzione al modo in cui tali contenuti vengono presentati. L'uso pragmatico nella comunicazione dei pensieri e delle idee occidentali nel *VSSC* non si limita a un dogmatismo privo di interesse e senza anima, che trasmette le conoscenze direttamente ai lettori. È piuttosto un processo di elaborazione di segni semantici e argomenti ricco di "implicature" conversazionali³⁷⁴, che l'autore rivela gradualmente ai lettori.

Questa competenza nell'uso pragmatico del linguaggio letterario non può essere considerata separatamente dall'istruzione ricevuta da Ricci presso il Collegio Romano. Durante questo periodo di studio, Ricci studiò le opere di Aristotele, che trattano la relazione tra il linguaggio e il pensiero, e aver assimilato le sue teorie sulla persuasione retorica e sull'uso strategico della lingua per influenzare le persone, ossia il corso di retorica che si impartiva nel quinto e nell'ultimo anno del collegio, dedicato al perfezionamento nell'arte dell'eloquenza, con composizioni scritte in versi e prosa e dispute medesime svolte in classe o in pubblico³⁷⁵. Inoltre, esplorò le opere di filosofi come Tommaso d'Aquino, che discussero la natura della comunicazione e del significato linguistico nel contesto della teologia cristiana.

L'influenza dei *Dialoghi* di Confucio sullo stile letterario e sulle tecniche di scrittura del *VSSC* è evidente già alla prima lettura del libro, poiché Ricci imitò la modalità di sviluppo dei contenuti attraverso dialoghi che avvengono in modo naturale e diretto tra il maestro e i suoi discepoli. Tuttavia, questa formula della conversazione su temi politici, morali e filosofi, in effetti, non è riservata esclusivamente solo ai *Dialoghi*, si può riscontrare anche negli altri tre libri confuciani: *Grande Studio*, *Dottrina del Mezzo*, *Mencio*. Tra questi, *Mencio* e *Dialoghi* rappresentano due opere che realizzano completamente i loro contenuti attraverso conversazioni e scenari di dibattito. Alla luce di quanto analizzato precedentemente, si può affermare che queste opere, sia dal punto di vista filosofico che da quello testuale, hanno contribuito alla scrittura del *VSSC*.

La formula testuale basata sulla conversazione ha consentito al gesuita di raggiungere i seguenti due obiettivi:

1. Trasformare un libro in una serie di vivaci e freschi scenari comunicativi e rendere l'opera più accessibile e adatta alle abitudini di lettura dei letterati cinesi.
2. Sfruttare al massimo la sua capacità retorica e argomentativa grazie alla libertà offerta dalla forma di conversazione.

³⁷⁴ Un' "implicatura" è, di norma, una proposizione che un parlante comunica indirettamente, proferendo un enunciato linguistico indipendentemente dotato di significato. Questa definizione è proposta da P. Grice nel suo libro *Logica e Conversazione*, il Mulino, Bologna, 1993. Su questo argomento, si faccia anche riferimento a Delia Belleri, *Semantica e Pragmatica: un'introduzione da Grice ai giorni nostri*, Biblioteca Clueb, Bologna 2021, p. 23.

³⁷⁵ M. Ricci, *Il castello della memoria* (a cura di Chiara Piccinini), Guerini e Associati, Milano 2016, pp. 29-30.

Inoltre, nelle pagine precedenti si è evidenziata la complessa relazione tra Ricci e la cultura e filosofia tradizionale cinese, soprattutto quella tra egli e il confucianesimo classico. Quest'ultimo non emerge in modo del tutto positivo e accogliente nei confronti del cristianesimo, considerato una religione straniera. Questo rischio è stato evidenziato anche dal fenomeno dell'“imperativo culturale”, come definito da Standaert, che ha già influenzato radicalmente la diffusione del buddismo in Cina.³⁷⁶ Per evitare di ridursi a una religione dipendente, il linguaggio utilizzato nel *VSSC*, che tratta l'intreccio tra le dottrine del cristianesimo e del confucianesimo, deve essere maneggiato con equilibrio, senza cadere né nell'umiltà né nell'arroganza, e difendere saldamente i propri concetti fondamentali quando necessario. Pertanto, è importante analizzare le molteplici implicazioni comunicative emergenti nel *VSSC*, che non sono sempre ambigue o vaghe, ma a volte sono anche dirette e chiare, al fine di comprendere e sistematizzare le intenzioni comunicative, ossia le strategie comunicative dell'autore.

Secondo le definizioni di Grice (1913-1989)³⁷⁷, La logica della conversazione implica una distinzione fondamentale tra ciò che è detto (*what is said*) e ciò che è significato (*what is meant*), evidenziando un divario tra i due livelli. Questo divario sottolinea che ciò che è inteso va oltre ciò che è esplicitamente enunciato. Per colmarlo, Grice propone il concetto di “implicature”, un processo mentale che aggiunge significato al di là della semplice letteralità dell'enunciato.

Esistono due tipologie di “implicature”: convenzionali e conversazionali. Le prime sono regolate dalla grammatica e dalla sintassi, quindi più chiare, meno flessibili e al di fuori del campo della nostra ricerca. Al contrario, le “implicature” conversazionali si trattano di un impegno semantico supplementare per comprendere appieno l'intenzione comunicativa del parlante, permettendo così di cogliere il significato completo dell'enunciato³⁷⁸.

Nell'ambito degli atti comunicativi del parlante, Grice ha delineato la sua teoria di *Quattro Massime* che dovrebbero guidare la condotta della comunicazione:

1. la massima di quantità: la quantità di informazione da fornire.
2. la massima di qualità: Sii sincero, fornisci informazioni veritiere, secondo quanto sai.
3. la massima di relazione: Sii pertinente. Il discorso, insomma, deve seguire una logica ben precisa.
4. la massima di modo: poni chiarezza non a ciò che si dice ma a come lo si dice.

Infatti, nella situazione comunicativa reale, l'osservanza e la violazione di queste massime regolano i processi di attribuzione e di interpretazione delle intenzioni comunicative³⁷⁹.

Negli scenari del *VSSC*, Ricci non seguì rigidamente le quattro massime, poiché crede che la chiave per vincere questa partita basata sulla differenza ideologica risieda nella produzione di “implicature” logiche, sia convenzionali che conversazionali. Questo processo comprende sia l'osservanza che la violazione delle regole, guidando la ricerca in modo scientifico e rendendola più significativa e interessante.

In merito alla strategia comunicativa, secondo Anolli, l'articolazione e la pianificazione del messaggio, governate da una data intenzione comunicativa, comportano la scelta di una certa

³⁷⁶ *supra*, p. 30.

³⁷⁷ Paul Grice è uno dei filosofi del linguaggio più influenti del XX secolo. La sua teoria della comunicazione implicativa, espressa attraverso i massimi pragmatici, ha rivoluzionato il modo in cui comprendiamo il significato nel contesto comunicativo.

³⁷⁸ Luigi Anolli, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, il Mulino, Bologna 2012, p. 24.

³⁷⁹ *Ibidem*.

strategia comunicativa che è la scelta più pertinente in una certa situazione comunicativa³⁸⁰. Nell'affermazione sopra esposta, emerge la parola chiave «pertinenza». È necessario introdurre la definizione di Sperber e Wilson³⁸¹ in merito: la combinazione di informazioni vecchie e il nuovo attraverso un processo inferenze genera ulteriori nuove informazioni. La pertinenza consiste esattamente in questa “moltiplicazione”, cioè la capacità di generare nuove informazioni³⁸². In questa prospettiva, tale teoria si adatta perfettamente al nostro processo analitico dei contenuti del *VSSC*. Ricci citò ripetutamente testi e affermazioni dei classici cinesi, confrontandoli con i principi morali e filosofici dell'Occidente. Questo approccio enfatizza l'introduzione di molte “novità”, generando una forte pertinenza tra due contesti filosofici e culturali diversi, evidenziando soprattutto i punti di forza delle conoscenze introdotte dal letterato occidentale. Di conseguenza, i lettori cinesi potrebbero prestare maggiore attenzione a ciò che appare più pertinente alla propria ideologia.

In questa direzione, si propone l'adozione del modello analitico delle “implicature” conversazionali di Ricci, con l'obiettivo di evidenziare come egli manifesti o nasconda le sue intenzioni comunicative attraverso un uso flessibile di esse.

Attraverso un'attenta esplorazione dei contenuti del libro, le intenzioni più rilevanti e significative espresse in maniera indiretta nel *VSSC* sono state suddivise in due categorie distintive. Ciascuna categoria include gli enunciati e i paragrafi che contengono un maggior numero di “implicature”, fornendo così un solido punto di riferimento per la categorizzazione³⁸³.

Prima Intenzione comunicativa: Immettere un'idea nella mente dell'interlocutore, convincendolo che credere alle parole dell'autore che sia logico e naturale in base al proprio ragionamento e alla propria tradizione.

Indizio: «i cinesi, popolo di Yao e Shun, discepoli del duca di Zhou e di Zhongni, non avessero mutato le dottrine e gli insegnamenti riguardanti il Cielo.» (para 6, introduzione, p. 101) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]

Implicature: Un popolo di origine così nobile e splendida, sicuramente deve seguire la giusta Via del Cielo che sto per presentargli.

Pertinenza: Il popolo cinese, fin dall'antichità, si vanta di aver avuto due imperatori leggendari e grandiosi: Yao e Shun³⁸⁴ e due maestri saggi e versatili: il duca di Zhou e Confucio. Credevano fermamente che l'ordine del Cielo fosse stato trasmesso attraverso queste figure storiche. Questi tratti distintivi costituiscono la base per l'accettazione degli Studi Celesti (*tianxue* 天学) dell'Occidente e le dottrine ortodosse della religione di Signore del Cielo.

Indizio: «per lo stesso motivo ogni famiglia ha solo un capo, e ogni nazione ha solo un sovrano, un uomo ha solo un corpo, un corpo ha solo una testa se avesse due teste uomo sarebbe un mostro [...]sebbene esistano molti tipi di esseri spirituali tra il cielo e la terra, c'è solo un Signore del

³⁸⁰ *ivi.* p. 139.

³⁸¹ Dan Sperber (20 giugno 1942, francese) e Deirdre Wilson (17 novembre 1941, britannica) sono due importanti linguisti e psicolinguisti cognitivi. Sono famosi per aver sviluppato la teoria della “Relevance Theory” (Teoria della Rilevanza)

³⁸² *ivi.* p. 27.

³⁸³ Per ragioni di spazio, presenterò solo le parti essenziali degli enunciati e dei paragrafi selezionati, indicandone la posizione nel libro. Per un'informazione completa, si consiglia di consultare la traduzione del *Catechismo* curato da Sun e Olmi.

³⁸⁴ Gli imperatori Yao e Shun sono due figure leggendarie della storia cinese antica. Sono spesso citati per la loro saggezza, giustizia e virtù morali. Entrambi sono celebrati per il loro esempio di governanti modello nella tradizione cinese.

Cielo.》 (para 50, cap I, p. 131) [trad. it. A. Sun e Olmi]

Implicature: Dalla più piccola unità delle persone fino alla più grande, ossia l'universo, l'unico sovrano dovrebbe essere colui (Signore del Cielo) che ha il potere di decidere e di ordinare, altrimenti tutto finirebbe nel caos.

Pertinenza: Nella tradizione cinese, la fedeltà verso il capo della famiglia e i sovrani dello stato era un valore centrale, L'idea di rispettare e servire il sovrano come figura di autorità e guida era profondamente radicata nella cultura cinese. Questo concetto era basato sul confucianesimo e sottolineava l'importanza della lealtà come fondamento dell'ordine sociale e politico. Inoltre c'è un proverbio tradizionale cinese che dice «un servitore non può avere due padroni»³⁸⁵, attraverso questo concetto, l'autore ricorda ai lettori l'importanza dell'autorità del sovrano. In particolare, sottolinea che l'unicità del sovrano, escludendo interventi da altre entità, è la premessa per la sicurezza del mondo.

Indizio: «le persone viventi sotto il regno del re Wen, chiamassero la sua torre <torre dello spirito>, il suo laghetto <lago dello spirito>, ma se oggi si chiamassero le torri e i laghi di Jie e Zhou <torri e laghi dello spirito>, ciò non confonderebbe in modo scriteriato i generi delle cose?» (para 193, cap IV, p. 229) [trad. it. A. Sun e Olmi]

Implicature: L'idea che ogni cosa abbia uno spirito mina la giustizia nel mondo.

Pertinenza: In Cina, si sostiene spesso che ogni cosa sotto il cielo abbia un'essenza spirituale³⁸⁶, un'idea condivisa da “alcuni” studiosi, come affermato dall'autore nel *VSSC*. Tuttavia, se si attribuisse uno spirito ad ogni cosa, anche quelle di origine malvagia, come i padiglioni dei due imperatori di pessima reputazione Jie e Zhou³⁸⁷, sarebbero considerate dotate di tale qualità spirituale preziosa. Questo non è affatto ciò che il popolo cinese si aspetta, poiché essi adorano gli imperatori giusti e abili che governano con saggezza, e questa venerazione si estende anche ai loro oggetti; nei confronti degli imperatori che hanno causato la sofferenza del popolo e la decadenza del paese, la situazione è viceversa.

Indizio: «se si considera reali i guadagni e le perdite di questa vita, non si è forse come quegli stolti che si recano a teatro credendo che l'attore vestito da imperatore sia veramente un nobile, o quello vestito da schiavo sia veramente un servo?» (para 364, cap VI, p. 333) [trad. it. A. Sun e Olmi]

Implicature: Le ricchezze e le povertà, i piaceri e le sofferenze di questa vita non costituiscono i veri guadagni e le perdite. È necessario guardare oltre, verso la vita dopo la morte.

³⁸⁵ *Raccolta delle conoscenze dei saggi (Mingxian Ji 名贤集)*, di autore anonimo, realizzata durante la dinastia Song del Sud (1127-1279), ha raccolto gli elogi e i comportamenti virtuosi dei grandi uomini e saggi di tutte le epoche a partire da Confucio e Mencio, insieme a proverbi e detti popolari riguardanti il comportamento, l'interazione sociale, lo studio e la coltivazione morale. Testo originale: «*yipubushierzhu* 一仆不侍二主».

³⁸⁶ L'esistenza di quest'idea a è stata affermata nello stesso paragrafo 193 da Ricci. In Cina quest'idea deriva dal *Canone della Via e della Virtù (Daodejing 道德经)* il quale enfatizza la presenza di un'intelligenza intrinseca in tutte le cose, impedendo a chiunque di imporre la propria volontà e il proprio ordine sulle cose, i movimenti delle cose deve essere spontaneo e naturale. Nell'Occidente, quest'idea è rappresentata dal cosiddetto animismo, una credenza filosofica del XVII secolo, che attribuisce un'anima o uno spirito agli oggetti naturali, agli animali, alle piante e ad altri elementi del mondo naturale. Secondo questa concezione, tutto ciò che esiste ha un'anima o uno spirito e quindi una sorta di coscienza o vitalità. In Italia, Bernardino Telesio (1509 – 1588), filosofo anti-aristotelico, afferma che tutti i corpi naturali sono animati.

³⁸⁷ Jie (桀) era il nome del terzo sovrano della Dinastia Shang. È famoso per il suo lussuoso e tirannico governo, che alla fine portò alla sua caduta. Zhou (纣) era il nome dell'ultimo sovrano della Dinastia Shang. Fu un sovrano brutale e immorale, responsabile della caduta della Dinastia Shang e della sua sostituzione con la Dinastia Zhou.

Pertinenza: La drammaturgia classica cinese, in vari periodi storici, ha presentato caratteristiche distintive, tra cui storie spesso ambientate nelle corti imperiali e concentrate sugli episodi della vita degli imperatori celebri. L'autore fa riferimento a questa forma d'arte molto popolare nella vita quotidiana cinese per illustrare vividamente coloro che credono che la vita attuale rappresenti la destinazione finale di tutti gli uomini, confondendo così la realtà con la drammaturgia.

Indizio: «Allorché un medico professionista utilizza antidoti per curare le persone, una medicina fredda è prescritta a chi soffre di disturbi caldi, e una medicina calda a chi è affetto da disturbi freddi [...] in tal modo i confratelli della mia umile Compagnia hanno donato la ricchezza onesta per esortare le non arricchirsi disonestamente; hanno rinunciato al piacere di una retta sessualità per esortare le persone a non perdersi nelle lussuria indecente.» (para 541, cap VIII, p. 433) [trad. it. A. Sun e Olmi]

Implicature: I sacrifici compiuti dai missionari fungono da medicina per curare l'ossessione delle persone comuni per gli eccessivi desideri materiali e fisici. Questi sacrifici rappresentano lo spirito di devozione e la generosità dei missionari, senza distaccarli però dal mondo reale.

Pertinenza: L'autore ha spiegato i comportamenti dei missionari gesuiti con la teoria delle contraddizioni della medicina tradizionale cinese³⁸⁸. La pertinenza tra questi due concetti è evidente poiché i gesuiti hanno scelto una via opposta e estrema rispetto alla consuetudine della gente comune. È solo in questa condizione che le persone comuni possano comprendere il valore dei sacrifici dei gesuiti e essere convinti della validità della loro religione.

Indizio: «Ci sono i confuciani che, seguendo una personale saggezza, hanno adottato le teorie del buddismo e del taoismo, e come mendicanti che cercano di mangiare gli avanzi [...] essi non sono come i letterati del suo Nobile paese, che si rivolgono sempre all'Origine» (para 570, cap VIII p. 453) [trad. it. A. Sun e Olmi]

Implicature: I falsi confuciani ricorrono alle dottrine del buddismo e del taoismo, mentre i veri confuciani del nobile paese cercano l'Origine nelle dottrine del Signore del Cielo.

Pertinenza: I confuciani qui implicati che seguono il buddismo e il taoismo si riferiscono ai neoconfuciani, ossia i filosofi dello *Studia del Principio* (*lixue* 理学). Il referente in questo contesto è Wang Yangming, che, basandosi sul confucianesimo classico, sviluppa la sua *Scuola della Mente* (*xinxue* 心学), incorporando idee provenienti dal buddismo e dal taoismo, cui era sempre stato appassionato³⁸⁹. In realtà, la relazione tra queste tre entità è estremamente complessa. Tuttavia, in questa situazione, l'autore sfrutta gli aspetti controversi degli studi del neoconfucianesimo per sottolineare l'importanza dell'originalità di una scuola di pensiero che deve essere assolutamente distinta dalle due religioni già conosciute in Cina.

Seconda intenzione comunicativa: Attraverso la voce dell'interlocutore (il letterato cinese), evidenziare l'assoluta correttezza delle dottrine del Signore del Cielo e dei pensieri ideologici dell'Occidente, nonché l'erudizione dei gesuiti, differenziandosi così dalle altre scuole filosofiche

³⁸⁸ La teoria delle contraddizioni nella medicina tradizionale cinese si basa sul concetto di equilibrio e armonia tra le forze opposte all'interno del corpo. Secondo questa teoria, la salute è il risultato di un equilibrio dinamico tra due forze complementari, cioè *Yin* e *Yang*, e le malattie derivano da uno squilibrio tra queste due forze.

³⁸⁹ Chen Duoxu, *La relazione tra buddismo, taoismo e neoconfucianesimo: le esperienze di ricerca di Wang Yangming* (佛教、道教与宋明理学的关系——以王阳明“作圣经历”为例), *China Religion*, ottobre, 2009, pp. 45-47.

popolari cinesi.

Indizio: «*il letterato cinese dice*: l'amore dell'uomo per il passato non si concretizza in altro che in un'attrazione per gli oggetti e i libri dei tempi andati. Nessuno ha indagato i principi dei tempi antichi, come Lei ha fatto, per fornire un insegnamento metodico, ideato per condurre gli uomini indietro» (para 109, cap I, p. 115) [trad. it. A. Chiricosta]

Implicature: I letterati cinesi spesso si soffermano solo sugli aspetti più superficiali e meno realistici delle conoscenze antiche, ma il letterato occidentale, come Ricci, è stato in grado di utilizzarle per uno scopo più ampio e pragmatico.

Pertinenza: L'autore sottolinea che la meta verso cui vuole condurre la gente è l'antica Via, simile al Rinascimento avvenuto in Occidente. In Cina, si discute anche una regressione dei principi rituali e morali dell'antichità, descritta nel *chengyu*: «adranno in disuso le norme rituali e decadrà la musica» (*libengyuehuai* 礼崩乐坏), concetto derivato da un paragrafo dei *Dialoghi* di Confucio³⁹⁰ che descrive il caos sociale quando le norme e i valori tradizionali sono trascurati o ignorati³⁹¹. Di conseguenza, uno dei principi di Confucio è: «disciplinare se stessi e ritornando alle antiche norme rituali» (*kejifuli* 克己复礼)³⁹². Qui le antiche norme rituali sono implicite nel *VSSC* come l'antica Via, catturando perfettamente l'attenzione dei lettori cinesi.

Indizio: «*il letterato cinese dice*: [...]altri ancora affermano che non è corretto sostenere sia che esistono sia che non esistono, e che l'unica cosa può essere detta è che essi (esseri spirituali) al tempo stesso, esistono e non esistono.» (para 177, cap IV, p. 151) [trad. it. A. Chiricosta]

Implicature: esistono o non esistono, c'è solo una risposta affermativa, non c'è spazio di mezzo.

Pertinenza: l'ambiguità, imprecisione e lacune espressive caratterizzano lo stile del linguaggio della filosofia antica cinese che riguarda gli esseri spirituali, proprio come affermato dall'autore nello stesso paragrafo: «esistono se ci si crede, non esistono se non ci si credono»³⁹³. Questo concetto idealista potrebbe mettere in discussione le fondamenta dell'evangelizzazione in Cina, poiché l'esistenza degli esseri spirituali e del Signore del Cielo è indubitabile. Inoltre, attraverso una struttura sintattica piuttosto scomoda da pronunciare, l'autore ha dimostrato la grande confusione che tale idea ambigua potrebbe creare.

Indizio: «*il letterato cinese dice*: i seguaci di Laozi e Zhuangzi, volevano solo preservare la propria vita; perciò hanno rinunciato ad avere intenzioni e hanno abbandonato il bene e il male. [...] sebbene un uomo possa vivere fino a cent'anni, la sua età non può paragonarsi a quella di una tartaruga o di un albero antico» (para 330, cap VI, p. 313) [trad. it. A. Sun e Olmi]

Implicature: La lunga durata della vita in questo mondo è priva di senso, perciò è importante per l'uomo perseguire grandi imprese con intenzione ferma e chiara.

Pertinenza: In questo contesto, si tratta del concetto di «non agire e non avere intenzioni» del taoismo, al quale l'autore dedica un intero capitolo per criticarlo e dimostrare la sua contrarietà alla natura umana e all'ordine del Signore del Cielo. Tuttavia, Ricci interpretò solo il significato letterale, con l'evidente intenzione di denigrare i principi taoisti. Il concetto «non agire» (*wuwei*

³⁹⁰ T. Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., Libro Yanghuo, Libro XXI, p. 215.

³⁹¹ Questo fenomeno ebbe inizio nel periodo successivo alla dinastia Zhou occidentale, intorno al 771 a.C., e raggiunse il suo apice durante il periodo della dinastia Zhou orientale (771 a.C. - 256 a.C.).

³⁹² *ivi*. Libro I. p. 132.

³⁹³ Deriva dal proverbio: «*Xinzeyou, Buxinzewu* 信则有，不信则无». un proverbio popolare dell'antica Cina, viene spesso utilizzato anche ai giorni nostri per discutere temi riguardanti gli spiriti e i fantasmi.

无为) di Laozi, di solito viene tradotta come «inazione», ma in realtà, significa: azione compiuta senza uno sforzo teso, violento, personale, ma per spinta interiore, per impulso spirituale³⁹⁴. Allo stesso modo «non avere intenzioni» (*wuyi* 毋意) infatti deriva dai *Dialoghi*, viene tradotto come «rifuggire dalla speculazione»³⁹⁵, ovvero evitare di fare pregiudizi soggettivi basati su previsioni vuote. Questa interpretazione corrisponde all'idea degli studiosi cinesi. Pertanto, la pertinenza in questa situazione è costruita su una fraintesa causata da una comprensione superficiale del concetto tradizionale cinese, manipolata intenzionalmente dall'autore.

Indizio: «il letterato cinese dice: Anticamente i letterati cinesi studiavano gli insegnamenti dei nostri saggi, e divenivano saggi a loro volta. Ma ormai da molto tempo non compare alcun saggio.» (para 445, cap VII, p. 381) [trad. it. A. Sun e Olmi]

Implicature: Le dottrine delle più recenti scuole filosofiche e gli insegnamenti dei saggi contemporanei, rispetto a quelli dell'antichità, non risultano convincenti. Pertanto, sarebbe opportuno considerare l'introduzione del cristianesimo.

Pertinenza: L'epoca pre-Qin, cioè l'epoca antecedente al 221 a.C. che inizia con la dinastia Zhou 1046 a.C. - 256 a.C., comprendendo sia il periodo di Primavera e Autunni (770 a.C. - 476 a.C.) che quello degli Stati Combattenti (475 a.C. - 221 a.C.), viene comunemente considerata l'età d'oro dello sviluppo della filosofia dell'antica Cina. Da questo periodo deriva il *chengyu*: «competizione tra cento scuole filosofiche» (*baijiazhengming* 百家争鸣), persino il confucianesimo allora era soltanto una delle scuole, nota come la *Scuola Ru* (*rujia* 儒家) all'interno di questo vasto gamma di pensiero filosofico.

Come spiegato nel capitolo II, dopo la fondazione della prima dinastia feudale, la dinastia Qin, fu attuata la politica di «Bruciare i libri e seppellire gli studiosi confuciani» per l'opera del suo primo imperatore Yingzheng (247 a.C. - 210 a.C.). Successivamente, durante la dinastia Han occidentale (202 a.C. - 8 a.C.), l'imperatore Wu (141 a.C. - 87 a.C.) promulgò, accogliendo la proposta del filosofo Dong Zhongshu³⁹⁶, la politica di «Abbandonare le cento scuole per l'esclusiva venerazione del Confucianesimo». Da allora in poi, a causa di una serie di politiche di centralizzazione del potere esercitate dalle varie dinastie e della continua limitazione della libertà di pensiero che poteva minacciare il dominio degli imperatori, il "boom filosofico" delle diverse correnti non si è più verificato nella storia della Cina. L'autore sfrutta questo rammarico pertinente nel cuore del popolo cinese per ricordare che è giunto il momento di accogliere una nuova corrente filosofica e religiosa di origine occidentale.

Indizio: «Mentre gli uomini d'oggi credono invano che basti discuterne. Come si potrebbe far sapere loro che la sua efficacia consiste nella pratica della virtù, e non nel parlare di esse? [...] Oggi giorno, finché vivi, non può non imparare, chi dice di essere arrivato, non è ancora partito; chi dice di non voler più progredito nel bene, è già regredito al male.» (para 459, Cap VII, p. 387) [trad. it. A. Sun e Olmi]

Implicature: È più importante praticare la virtù che immergersi nello studio del dogma ad essa associato; è essenziale dedicarsi costantemente all'apprendimento e non smettere mai di imparare

³⁹⁴ Henri Borel, Gino Garabba (a cura di), *Wu-wei: fantasia ispirata dalla filosofia di Lao-Tze*, Lanciano, 1932, p. 1.

³⁹⁵ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., Libro Zihan, IV, p. 95.

³⁹⁶ Dong Zhongshu (董仲舒), (179 a.C. - 104 a.C. circa), filosofo, politico e studioso cinese durante la dinastia Han occidentale, uno dei principali sostenitori della promozione del Confucianesimo come dottrina di stato.

nuove cose.

Pertinenza: Il confucianesimo è una scuola filosofica che promuove lo studio continuo e diligente della conoscenza e delle regole della moralità. Ci sono migliaia di enunciati e testi che riguardano questo campo. Tuttavia, ha anche il suo difetto nel trascurare l'aspetto pratico degli insegnamenti, un punto debole che si è fatto più evidente nel neoconfucianesimo. Per questo, alcuni studiosi, come Lin Anwu (1957 -)³⁹⁷ ha introdotto l'espressione « post-nuovo confucianesimo » per indicare un orientamento di pensiero che spostava il focus della discussione del perfezionamento interiore all'etica sociale, dalla discussione metafisica sull'anima e sulla natura umana all'antropologia filosofica, da un'ontologia idealista a una metodologia materialista. Il post-nuovo confucianesimo quindi è emerso in risposta all'eccessivo valore attribuito dai neoconfuciani al perfezionamento morale, a discapito dell'applicazione pratica delle teorie confuciane e della loro rilevanza sociale³⁹⁸. Dunque, si può affermare che le osservazioni di Ricci su questo problema mantengono un alto valore attuale, in linea con le opinioni degli studiosi contemporanei. Per colmare questa lacuna, è necessario integrare le dottrine del Signore del Cielo che delineano in modo chiaro e sistematico le pratiche comportamentali in conformità con la virtù.

Indizio: « *il letterato cinese dice*: le menti di noi tutti sono incatenate alle abitudini e alle usanze del mondo. Vorremmo apparire come se ammirassimo e osservassimo il Signore del Cielo, ma la nostra fede è poco profonda, e può difficilmente iniziare e parlare di cose come rinunciare alla nostra vita, o alle mogli, o agli figli. » (para 573, cap VIII, p. 306) [trad. it. A. Chiricosta]

Implicature: Nella tradizione popolare cinese, si possono individuare tracce di venerazione e addirittura fedeltà verso il Signore del Cielo, ma in confronto ai sacrifici compiuti dai missionari, questi sentimenti appaiono superficiali.

Pertinenza: Essendo uno degli ultimi paragrafi del libro, nel 573, attraverso la voce del letterato cinese, l'autore si concentra nel riassumere le sue argomentazioni positive e negative riguardo agli atteggiamenti del popolo cinese. Alla fine, la conclusione più appropriata consiste nel riconoscere la presenza di una venerazione e fedeltà nascoste verso il Signore del Cielo, pur giudicando tale atteggiamento superficiale. Dalle descrizioni delle cerimonie in onore di *Shangdi* nei classici cinesi all'osservazione delle norme di moralità nell'intera società e alla curiosità verso argomenti metafisici come l'origine dell'universo da parte della classe elitaria, tutti questi elementi costituiscono il prerequisito per una possibile conversione al cristianesimo. Pertanto, l'autore accoglie questo aspetto del popolo cinese con la speranza che possano equipararsi ai missionari che dedicano la vita al Signore del Cielo, poiché nella tradizione confuciana è presente lo spirito di « lasciare la vita e scegliere la giustizia »³⁹⁹. Se l'autore riuscisse a collegare la giustizia della cultura cinese al cristianesimo, l'impresa di evangelizzazione in Cina potrebbe dirsi compiuta.

³⁹⁷ Lin Anwu (林安梧), nato nel 1957, è un professore ordinario presso l'Università Nazionale Normale di Taiwan, e ricopre anche la carica di professore ordinario presso l'Università Tongji di Shanghai. È un eminente filosofo nel campo del confucianesimo e del neoconfucianesimo.

³⁹⁸ Tiziana Lippiello, *Confucianesimo*, cit., p. 121.

³⁹⁹ Deriva dal *chengyu*: *Shesheng Quyi* (舍生取义), un concetto di Mencio, per informazione dettagliata, si veda il libro di F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 406.

3.3 Strategie anti-taoismo

3.3.1 Analisi del contesto storico

Gli atteggiamenti di Matteo Ricci, come descritti nel suo libro, nei confronti delle due principali religioni in Cina, il taoismo e il buddismo, si caratterizzano per una costante ostilità e un marcato disprezzo. In modo particolare, il gesuita manifestò una forte opposizione al buddismo, anch'esso una fede straniera che fu introdotta in Cina dai cinesi e che presenta numerosi parallelismi con il cristianesimo in termini di insegnamenti e dottrine religiose. Fonti storiche attestano che Ricci fu coinvolto in numerose dispute con esponenti buddisti su tematiche di fede, sostenendo con fermezza che tali confronti fossero infruttuosi, in quanto, a suo avviso, i buddisti non disponevano dell'intelletto e della capacità di ragionamento equiparabili a quelli dei missionari cristiani. Tuttavia, con l'aumentare della sua notorietà, Ricci fu frequentemente invitato da amici cinesi o da adepti del buddismo a partecipare a dibattiti e confronti. C'era una volta, quando Ricci fu invitato a un incontro con il rinomato bonzo Sanhuai 三槐. Durante questo confronto verbale tra saggi, Ricci confutò le opinioni dei suoi avversari e spiegò le sue dottrine del Signore del Cielo con calma e razionalità, rispondendo a numerose domande che abbracciavano vari settori culturali e religiosi poste da Sanhuai. Naturalmente, il nostro gesuita ricevette applausi dagli ospiti, poiché mantenne il controllo della situazione con la ragione e non si lasciò intimidire dall'autorità di una religione già diffusa⁴⁰⁰.

Tuttavia, nelle fonti storiche esaminate in questa tesi, non si sono trovate registrazioni di discussioni in ambiente contro il taoismo. Questa mancanza potrebbe essere dovuta alla sua origine locale in Cina e al suo status controverso come sia religione che scuola filosofica.

Il taoismo si basa sui testi fondamentali come *Canone della Virtù* (*Daodejing* 道德经) di Laozi e *Zhuangzi* 庄子 di Zhuangzi che trattano di concetti filosofici come il tao, la natura umana, il «non agire» (*wuwei* 无为), e l'armonia con la natura. Come religione, il taoismo comprende anche pratiche rituali e credenze nei rituali mirati a ottenere innanzitutto la longevità e l'armonia con la natura. Si può notare che, piuttosto che essere una religione formale, il taoismo presenta più aspetti extra-religiosi. Questi elementi, che tendono a sottolineare aspetti più filosofici e pratici piuttosto che dogmi religiosi rigidi, potrebbero aver reso il taoismo meno un bersaglio diretto per Ricci.

In questa sezione, benché il *VSSC* presenti sempre taoismo e buddismo sotto il concetto unitario antico cinese di *folao* 佛老, che letteralmente coniuga Buddha e Laozi⁴⁰¹, desidero ancora individuare i relativi contenuti e analizzare in modo più dettagliato e approfondito i punti di vista dell'autore. Ciò ci consentirà di delineare le sue strategie specifiche per dibattere queste due religioni. Quindi questa parte si concentra sulle strategie relative al taoismo, mentre nelle pagine successive inizia con una breve presentazione dell'introduzione del buddismo in Cina, seguita da un resoconto più dettagliato riguardante il movimento storico "escludere il buddismo" (*paifo* 排佛) che si sviluppò tra le dinastie Tang e Song (dal VII al XIII secolo). È da questo contesto che Ricci

⁴⁰⁰ M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun e Olmi), cit., pp. 9-11.

⁴⁰¹ Questo concetto risale alla dinastia Song (960 d.C. -1279 d.C.), secondo CCL, i primi testi che comprendono questo uso di chiamare due religioni derivano proprio da questa dinastia, nella quale, ci fu un rinnovato interesse per la filosofia confuciana e il pensiero neo-confuciano divenne il principale sistema filosofico del governo. di conseguenza, ci fu una crescente critica nei confronti del Buddismo, in particolare da parte di alcuni intellettuali confuciani. Cioè il fenomeno di "Escludere il buddismo" (*paifo* 排佛), dall'allora, questo concetto veniva messo in uso nei libri ma con un tono di disprezzo.

attinse a numerosi esempi per formulare le sue strategie di confutazione nei confronti del buddismo.

Prima di tutto, è fondamentale acquisire una comprensione di base del tao, l'elemento cardine del taoismo, che può essere trascritto anche come tao e interpretato come la Via o il Principio. Tuttavia, cercare una definizione esaustiva di «cosa sia il tao» non è un compito semplice e questa tesi non è sicuramente sufficiente. Questo studio non si concentrerà sul fornire descrizioni dettagliate del tao o sul discutere le interpretazioni degli studiosi, ma piuttosto sull'analizzare come il taoismo come pratica religiosa differisce dalla sua interpretazione filosofica, e come queste differenze potrebbero aver influenzato le strategie nel *VSSC*. Dato che Ricci lasciò limitati commenti sul taoismo, si prenderanno in considerazione le ricerche di Philippe Couplet (1623 – 1693), gesuita belga conosciuto come Bo Yingli 柏应理⁴⁰².

Il taoismo filosofico, noto anche come *daoia* 道家, viene menzionato per la prima volta nel libro *Sintesi dei pensieri principali delle Sei Scuole* (*Lun Liujia Yaozhi* 论六家要旨) di Sima Tan⁴⁰³, risalente al periodo dell'imperatore Wu della dinastia Han occidentale (141 a.C. - 87 a.C.). In questo libro, l'autore espose i suoi giudizi e critiche sui pensieri dei principali intellettuali del periodo pre-Qin, categorizzando, in modo innovativo le sei scuole filosofiche più influenti: il confucianesimo, il taoismo, il Yin-Yang, il legalismo, la *Scuola dei Nomi* (*mingia* 名家, tradotta anche come scuola logica) e il mohismo. Da allora, il termine “Scuola” (*jia* 家) viene utilizzato per descrivere un gruppo che condivide determinate convinzioni filosofiche e che esercita un'influenza significativa sulla società⁴⁰⁴.

In sintesi, si osserva che gli insegnamenti di Laozi e Zhuangzi precedettero la definizione di *Scuola del tao*. Questa denominazione fu introdotta dagli studiosi della dinastia Han occidentale per categorizzare e distinguere il corpus di pensiero associato a Laozi, stabilendo così formalmente il taoismo filosofico come una delle principali correnti di pensiero dell'antica Cina.

Per quanto riguarda il taoismo religioso, il nome *daojiao* 道教 secondo le informazioni disponibili del CCL, inizialmente era impiegato nella forma di una frase con struttura sostantivo-predicato, il cui significato poteva essere interpretato come: «la Via istruisce la gente» oppure «secondo il Principio si insegna». In seguito, nel volume LIV, *Gaoyi* 高逸 del *Libro della dinastia Qi settentrionale* (*Nanqi Shu* 南齐书)⁴⁰⁵, vi fu finalmente una descrizione chiara che, dal punto di vista religioso, mise a confronto il buddismo e il taoismo cercando di distinguerli. In breve, si affermava che le dottrine del buddismo sono letterarie ma vaghe e ampie, mentre quelle del taoismo sono popolari ma sintetizzate; le parole del buddismo sono retoriche e provocatorie, mentre quelle del taoismo sono concrete e ristrette; i testi canonici del buddismo sono complessi e comprensibili, mentre quelli del taoismo sono semplici e misteriosi.

In effetti, nel discutere il taoismo religioso, spesso emerge l'impressione che sia una religione

⁴⁰² Philippe Couplet (1623 - 1693), è stato un missionario gesuita belga attivo in Cina durante la dinastia Qing. È noto per essere stato uno dei primi europei a studiare e scrivere approfonditamente sulla cultura cinese e sulle sue tradizioni religiose, compreso il taoismo.

⁴⁰³ Sima Tan, filosofo e storico cinese del II secolo a.C. che è stato il padre di Sima Qian, quest'opera di Sima Tan è un'opera classica della letteratura cinese che si concentra sulle sintesi delle idee di sei scuole di pensiero filosofico della Cina antica.

⁴⁰⁴ Wang Jian, *Rivalutazione della relazione tra il taoismo filosofico e religioso* (对道家 and 道教的再认识), Journal of Zhoukou Normal University, luglio, 2017, Vol 34, No.4, pp. 16-17.

⁴⁰⁵ L'autore è Liang Xiaozhi (梁萧子). Questo libro narra la storia del periodo compreso tra il 479 e il 502 d.C., ambientata durante la dinastia Qi settentrionale (南齐). Il testo originale è: «佛教文而博, 道教质而精: 精非粗人所信, 博非精人所能。佛言华而引, 道言实而抑: 抑则明者独进, 引则昧者竞前。佛经繁而显, 道经简而幽: 幽则妙门难见, 显则正路易遵。此二法之辨也». Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi.

senza canoni definiti, benché il *Canone della Virtù* (*Daodejing* 道德经) e lo *Zhuangzi* (庄子) siano talvolta considerati i testi sacri. Tuttavia, queste opere tendono a enfatizzare contenuti di natura filosofica e morale piuttosto che dottrinale. Al contrario, se si confronta con l'abbondante corpus di testi canonici del buddismo, diffusi ampiamente in Cina, i testi taoisti non sembrano raggiungere lo stesso volume. Inoltre, è generalmente riconosciuto che al cuore del taoismo vi sia la ricerca dell'immortalità, attraverso pratiche che coinvolgono il corpo, lo spirito e l'etica, nell'intento di ottenere l'immortalità e la vita eterna. Pertanto, i taoisti si dedicano spesso all'alchimia più che alla pratica di una religione in senso tradizionale. Non è raro che gli imperatori, nella loro ricerca della vita eterna, si siano rivolti a essi per assistenza.

Di questa particolarità del taoismo, anche Ricci fornì una breve descrizione nel libro *Dell'entrata*: «perciocché questi promettono far ire i suoi al Paradiso in anima et in corpo, e ne' nei tempj tengono le figure di alcuni che finsero esser di questa guisa volati su nel Cielo. A questo fine insegnano fare varij essercitij, sedendo in varie foggie, dicendo certe orationi e bevendo anco medicine con le quali e con l'ajuto de' loro santi»⁴⁰⁶. Per esemplificare, si può fare riferimento all'Antico Signore Supremo (*Taishang Laojun* 太上老君), frequentemente identificato con Laozi nella mitologia taoista. Questa figura è venerata come uno degli immortali primordiali e una divinità legata alle pratiche di alchimia interna volte all'ottenimento dell'immortalità.

Riguardo ai canoni del taoismo, nel suo scritto, Ricci menzionava spesso i contenuti dei vari testi canonici buddisti per poi contestarli⁴⁰⁷ evidenziando anche titoli specifici come il *Sutra di loto* (*Dacheng Miaofa Lianhua Jing* 大乘妙法莲华经). Al contrario, Non si riscontra una specifica descrizione da parte di Ricci sul canone autorevole del taoismo religioso.

Sebbene il *Daodejing* sia venerato come testo canonico sia nel taoismo filosofico che in quello religioso, un'altra opera merita attenzione: *Annotazione Xiang'er di Laozi* (*Laozi Xiang'er Zhu* 老子想尔注)⁴⁰⁸. Questo testo è spesso citato come il primo a interpretare Laozi da una prospettiva squisitamente religiosa. Fondendo la dottrina del tao, caratteristica della scuola di Laozi, con la ricerca dell'immortalità e pratiche popolari taoiste, l'*Annotazione Xiang'er* ha giocato un ruolo cruciale nello sviluppo teorico che ha portato alla nascita e alla diffusione del taoismo religioso.

Grazie a questa riformulazione del concetto di tao, l'*Annotazione Xiang'er di Laozi* ha realizzato la transizione dalla filosofia taoista alla teologia religiosa. Quest'opera ha apportato un contributo fondamentale alla fondazione del taoismo religioso, poiché, nell'*Annotazione*, il concetto di tao viene personalizzato e divinizzato, interpretato come il pronome di prima persona "Io", "Me" (*wu* 吾, *wo* 我). Il tao di conseguenza è trasformato in una divinità concreta, con desideri, parole, gioie, rabbie e tristezze, che offre insegnamenti agli esseri umani, invia messaggeri, impartisce avvertimenti, controlla la vita e la morte, ricompensa il bene e punisce il male. Inoltre, l'autore dell'*Annotazione* proclamò una serie di precetti del taoismo, una forma di concretizzazione del concetto del tao, utilizzata come guida per il governo, la coltivazione personale e il comportamento sociale. Questi precetti, intesi come norme per la vita quotidiana, puntano

⁴⁰⁶ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Chiristianità nella Cina* (a cura di M. Del Gatto), cit., p.103.

⁴⁰⁷ Si veda i paragrafi dal 496 al 500 del *Catechismo* curato da Sun e Olmi.

⁴⁰⁸ Attribuita a Zhang Daoling, nome originale Zhang Ling (34 d.C. – 156 d.C.), durante il periodo della dinastia Han orientale, questa *Annotazione* si basa sulla sua interpretazione del *Canone della Virtù* (*Daodejing* 道德经) di Laozi. Zhang Ling è conosciuto come il fondatore dell'ordine *Maestro Celeste* (*Tianshi Pai*) nella religione taoista. Di questa persona, anche Matteo Ricci ha espresso una sua descrizione: «Solo ne dirò una di dove si potranno congetturare le altre, et è che dicono il Re del Cielo che adesso regna, essere di cognome Ciam (si intende Zhang)». Si veda M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Chiristianità nella Cina* (a cura di M. Del Gatto), cit., p. 104.

esplicitamente all'immortalità. Ciò che distingue questi insegnamenti è l'attribuzione di tutte queste direttive al tao piuttosto che a sforzi umani, sottolineando così la fonte divina e superiore da cui derivano.⁴⁰⁹ Nonostante l'importanza di quest'opera all'interno del mondo religioso taoista, sia per la sua natura fondamentale che per il suo contenuto, questo libro non può essere equiparato a un testo biblico taoista con autorità imperiale o con un'ampia influenza popolare, al pari di altri canoni religiosi buddisti o cristiani.

Nelle osservazioni dei gesuiti riguardo al taoismo religioso, emerge chiaramente un tono di disprezzo e ironia, particolarmente evidente nelle parole di Ricci riguardanti le credenze taoiste. Ricci descrisse i seguaci del taoismo che cercano l'ascesa al Paradiso attraverso pratiche e medicine, create da coloro che si spacciano per santi, con un evidente scetticismo. Questo atteggiamento critico è evidente anche quando citò la storia della nascita di Laozi: «La 3^a setta è Laozu, che fu Philosopho, contemporaneo di Confuzo, del quale fingono che stette ottanta ani nel ventre di sua madre prima di nascere, per questo lo chiamano Laozu che vuol dire philosopho Vecchio.»⁴¹⁰ In realtà, nella tradizione cinese, è una consuetudine di attribuire origini misteriose, mitologiche o addirittura illogiche a figure storiche o leggendarie con lo scopo preciso di elevarne lo status a divino e renderle oggetto di venerazione. Un esempio significativo è la consuetudine per ogni imperatore di autoproclamarsi “figlio del Cielo e del drago” (*zhenlongtianzi* 真龙天子). Inoltre, l'affermazione di Ricci che seguì immediatamente questa storia sulla nascita di Laozi è estremamente interessante: «Questo (Laozi) né lasciò libro della sua setta, né pare che pretendesse far setta nova; ma dipoi di sua morte, i suoi seguaci che si chiamano *Tausu*⁴¹¹ lo pigliorno per suo capo, fingendo varij libri diversi delle altre sette con molte favole dette con molto apparato.»⁴¹² Alla luce di quanto esposto, si può notare che la parola «fingere» viene utilizzata ripetutamente. A mio avviso, ciò spiega il primo motivo per cui il gesuita non voleva dedicare molte pagine alla confutazione del taoismo religioso. Nel suo cuore, questa religione è considerata “finta”, priva di un fondamento stabile e convincente. È stata stabilita contro la volontà originale del suo presunto “fondatore”, e soltanto per soddisfare esigenze personali e inconfessabili di altri.

Oltre a Ricci, il gesuita Philippe Couplet pubblicò il suo libro *Confucius Sinarum philosophus* già nel 1678. In esso, presentò agli europei non solo il confucianesimo, ma anche il taoismo, includendo una breve traduzione del paragrafo XLII del *Daodejing*. Sebbene rappresenti soltanto una piccola parte, costituisce comunque la prima conoscenza in lingua occidentale del testo più venerato del taoismo. Nella versione di Couplet, egli interpretò il concetto di tao con il termine latino «ratio», che significa ragione o motivo⁴¹³. In questo caso, il gesuita belga non seguì il solito approccio utilizzato dagli studiosi successivi, ossia il calco, per tradurre termini complessi difficili da spiegare. Invece, optò per una parola latina con un significato più ristretto. Inoltre, nel libro, Couplet introdusse storie riguardanti diversi personaggi famosi legati al taoismo religioso.

⁴⁰⁹ Liang Zonghua, *Transizione dal taoismo filosofico al taoismo religioso: analisi del concetto “tao” dell'Annotazione Xiang'er di Laozi* (道家哲学向宗教神学理论的切换), *Ricerca filosofica* (哲学研究), 1999, Vol 8, pp. 52-57.

⁴¹⁰ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Chiristianità nella Cina* (a cura di M. Del Gatto), cit., p. 102.

⁴¹¹ Si intende *daoshi* (道士), ossia i discepoli taoisti, che rappresentano una variante fonologica della scrittura cinese dovuta alla dialettologia cinese.

⁴¹² *Ivi*, pp. 102-103.

⁴¹³ Yao Dadui, *Translating Metaphysics: A Preliminary Study on the Earliest English Translation of TaoTeChing* (译玄：最早英译《道德经》(1859)译文初探), *Chinese Culture Research*, 2016, p. 133.

Tra questi, vi sono il primo imperatore della dinastia Qin, che inviò un esercito alla ricerca dell'elisir dell'immortalità; l'imperatore Wu della dinastia Han, il quale bevve l'elisir dell'immortalità, accelerando invece la sua morte (va notato che questa storia non è autentica, poiché l'imperatore morì all'età di sessantanove anni, considerata già all'epoca una longevità); il fondatore dell'ordine del *Maestro Celeste*, Zhang Daoling e il fondatore dell'ordine del Tesoro (*lingbaopai* 灵宝派), Ge Xuan (nel libro è Zhang Daoxuan, è possibile che sia un errore di trascrizione).⁴¹⁴

Tuttavia, l'interesse relativamente più profondo di Couplet per il taoismo non cambiò il suo atteggiamento nei suoi confronti. Il gesuita belga riconobbe la razionalità e la logica dei pensieri di Laozi, ma si oppose al politeismo presente nel buddismo e nel taoismo. Condivise la stessa idea di Ricci, secondo cui sia il Buddha che Laozi fossero creati dal Signore del Cielo. Considerava tutte le credenze e i culti rituali del taoismo come pratiche superstiziose e riteneva che i discepoli e i seguaci del taoismo religioso fraintendessero appositamente i pensieri filosofici di Laozi. Tuttavia, a differenza di Ricci, Couplet nel suo libro separò il termine combinato *folao* 佛老 e dedicò diversi capitoli alla sua spiegazione storica⁴¹⁵.

3.3.2 Analisi dei contenuti anti-taoismo de “*Il Vero Significato del Signore del Cielo*”

L'organizzazione dei dati relativi ai contenuti del *VSSC* che mettono in discussione il taoismo risulta relativamente più semplice dal punto di vista quantitativo, a causa dei motivi esposti sopra. Partiamo con il termine *folao* 佛老, comparso in sette paragrafi, precisamente nei: 71, 87 (due volte), 178, 265, 266 (due volte), 410, 486; tra questi, i paragrafi 71 e 265 sono annunciati dalla voce del letterato cinese. Oltre a questo titolo, l'autore utilizza anche un altro termine: «Questi due (Buddha e Laozi)» (*ershi* 二氏), che compare in dodici paragrafi: 67, 68, 69, 70, 285, 410, 419, 490, 494, 501, 511 e 570. Di questi, i paragrafi 67, 285, 419 e 570 sono annunciati dal letterato cinese. Come precedentemente spiegato, l'uso del solo cognome seguito dal titolo *shi* 氏 per indicare figure storiche o mitologiche così influenti e leggendarie come Laozi e Buddha è un metodo espressivo che porta con sé implicazioni discriminatorie. Ciò è dovuto al fatto che, rispetto al concetto di cognome (*xing* 姓), che sottolinea l'individualità di una persona e porta con sé un senso di onore, nell'antichità le persone comuni non avevano cognomi. Coloro che non ne avevano dovevano compiere contributi particolari per ottenerne uno. Ad esempio, Bo Yi fu conferito con il cognome Ying⁴¹⁶. In realtà, *shi* 氏 è un termine collettivo che indica una comunità, di solito determinata dal territorio in cui abita. Coloro che nascono in tale luogo, se originariamente privi di cognome familiare, assumono il *shi* 氏 della loro comunità. Se si trasferiscono in un nuovo luogo, perdono il loro *shi* 氏 precedente. Questo concetto è confermato anche nel dizionario storico *Shuowenjiezi*, dove il cognome è interpretato come l'origine di una persona, mentre il *shi* si riferisce ai suoi discendenti⁴¹⁷. Dunque, è evidente sia dal termine *folao*

⁴¹⁴ Wang Zhubing, Chen Jianming, *Analisi di ricerca e studio del taoismo filosofico e religioso di Philippe Couplet* (论柏应理对道家道教的考察与研究), Journal di Laozi, 2020, pp. 210-211.

⁴¹⁵ *ivi.* p. 218.

⁴¹⁶ Bo Yi (伯益), (? – 1973 a.C.), secondo la mitologia cinese, egli assistette Da Yu (大禹), nonché il fondatore della dinastia Xia (2070 a.C. – 1600 a.C.), nel controllo delle inondazioni, fu conferito il cognome Ying dall'imperatore Shun (舜).

⁴¹⁷ Xu Shen, *Dizionario analitico dei caratteri cinesi (Shuowenjiezi 说文解字)* (a cura di Xu Xuanyang), cit. p. 266.

佛老 che dall'uso di *ershi* 二氏 che l'autore ha l'intenzione di equiparare queste due religioni a un livello inferiore rispetto al cristianesimo e al confucianesimo.

Dal punto di vista contestuale, poiché Ricci non trasse mai separatamente queste due religioni per confutarle una dopo l'altra, abbiamo analizzato questi paragrafi nel loro insieme e scoperto che il principio centrale più criticato è sicuramente quello del “Vuoto” e del “Non Essere”, cioè *kong* 空 e *wu* 无, tradotti alternativamente come vacuità e nulla. Nell'ottica occidentale, per provare l'esistenza di Dio, spesso si inizia risolvendo la questione ontologica, ponendo l'Essere come esistente per definire Dio, distinto dal “Non Essere”. Questo ragionamento comporta l'equiparazione del Male al “Non Essere”: «se il Bene è l'Essere, il Male è ciò che si trova al di fuori dell'Essere» [trad. it. A. Chiricosta]⁴¹⁸. Come affermò Ricci nel paragrafo 72: «sotto il cielo si apprezza ciò che esiste, mentre si disprezza ciò che non esiste; come si possono usare parole spregevoli quali <vuoto> e <non essere> per riferirsi all'origine di diecimila esseri» [trad. it. A. Sun e Olmi]. In questo contesto, il principio supremo di queste due religioni rappresenta l'opposto delle dottrine del Signore del Cielo.

Se vogliamo attribuire questi due termini alle rispettive religioni corrispondenti, il *wu* 无, spesso interpretato come *xu* 虚 nel *Daodejing* (道德经), appartiene al taoismo, mentre il *kong* 空 appartiene al buddismo. Sebbene questi due concetti siano denotativamente simili e costituiscano l'intero universo filosofico e teologico delle due religioni, i loro significati connotativi sono completamente diversi, e addirittura opposti. Per dare una spiegazione più concisa, si possono ricordare i contesti di queste due religioni in cui vengono utilizzati questi due termini letteralmente quasi identici: «dal Non Essere all'Essere» (*cong wudaoyou* 从无到有) e «dall'Essere al Non Essere» (*cong youdaowu* 从有到无).

Tenendo conto di quanto espresso finora, risulta evidente che la ricerca ultima della vita secondo il taoismo, sia essa di natura filosofica o religiosa, si può riassumere in una parola: gioia. Questo processo implica il perseguimento dell'immortalità attraverso la pratica dell'ascetismo o il raggiungimento dell'«armonia tra il Cielo e l'uomo» (*tianrenheyi* 天人合一), al fine di conseguire la vita eterna e la libertà. Coloro che seguono il tao non temono la morte, ma piuttosto cercano di ascendere al Cielo e diventare divinità. Per questo motivo, l'abbandono dei desideri, la decisione di non agire e non di avere intenzione infatti mirano alla trasformazione nell'Essere eterno. Perlopiù, l'aforismo più conosciuto del *Daodejing* (道德经): «il tao generò l'Uno, e dall'Uno furono Due, e dal Due, Tre, e, dal Tre, i Diecimila Esseri trassero vita», viene interpretato da Wang Bi identificando l'Uno con il «Non Esistente» (*wu* 无), il Due con *yin* e *yang*, e il Tre con la somma totale dei precedenti elementi. Questo sottolinea l'idea che dal «Non Esistente» (*wu* 无) nasce la molteplicità degli esseri (*wanwu* 万物)⁴¹⁹. Persino, questa idea tipicamente taoista che illustra il percorso da Zero esistenza a diecimila esseri viene presa in considerazione da Ricci nel *VSSC*, la esamineremo nelle pagine successive.

Al contrario, l'obiettivo cui i buddisti aspirano è il *Nirvana* (*jimie* 寂灭 o *niepan* 涅槃), uno spazio vuoto infinito in cui ogni desiderio si estingue. Coloro che raggiungono questo stato possono finalmente liberarsi dal perpetuo ciclo del *Karma*⁴²⁰ (*lunhui* 轮回), tradotto in italiano come reincarnazione. Il *Karma* rappresenta la legge universale secondo cui gli esseri, dopo la

Il testo originale è: 《姓者統於上者也。氏者別於下者也》。

⁴¹⁸ M. Ricci, *Il Vero Significato del Signore del Cielo* (a cura di A. Chiricosta), cit., pp. 51-53.

⁴¹⁹ Laozi, *il Canone della Via e della Virtù (Daodejing, 道德经)* (a cura di Attilio Andreini), cit., No. 42 (MWD5; BD5), p. 115.

⁴²⁰ Anne Cheng, *Storia del Pensiero Cinese* (a cura di Amina Crisma), Vol. Secondo, cit., pp. 358-360.

morte, rinascono in questo mondo sotto forma di una particolare specie di vita, in base alla natura e alla qualità delle loro azioni passate. Inoltre, il buddismo enfatizza che «tutto è illusione» (*yiqie jiewei xuhuan* 一切皆为虚幻)⁴²¹. In questo senso, il concetto del “Vuoto” nel buddismo è più assoluto ed estremo rispetto al contesto taoista. Questi concetti buddisti hanno penetrato settori esclusivi del cristianesimo, dove le loro dottrine offrono spiegazioni uniche, come la dottrina del Paradiso e dell’Inferno, le ricompense e le punizioni di Dio, e l’eternità dell’anima umana che svanisce dopo la morte.

A questo punto, sorge il dubbio se l’uso combinato di queste due religioni, citate più volte nel *VSSC*, rifletta una conoscenza superficiale del taoismo da parte dell’autore, che sembra privo di consapevolezza della differenza radicale del senso interiore del concetto di *wu* 无 nel taoismo e di *kong* 空 nel buddismo. Osservando le testimonianze attuali, a mio parere, la considerazione dell’autore sul taoismo come una religione “finta”, costruita sulla manipolazione dei desideri umani di diventare immortali attraverso esercizi e medicine, potrebbe averlo indotto a fermarsi alla comprensione superficiale della somiglianza letterale di questi due termini, senza approfondire i diversi valori connotativi di essi. A causa di questa comprensione relativamente parziale, nel libro egli trasse sempre il taoismo come una religione “secondaria”, dipendente dal buddismo, considerato il vero “nemico” nella discussione dei temi che riguardano i principi assoluti del cristianesimo, combinandoli in un’unica alleanza avversaria da affrontare.

La somiglianza letterale di questi due termini ha permesso all’autore di integrare il buddismo e il taoismo al fine di confutarli come un’unica entità. Questa strategia potrebbe rendere le opinioni di Ricci più precise e specifiche, senza la necessità di affrontare individualmente diversi contesti filosofici e religiosi. Inoltre, va considerato che Ricci accettò anche indirettamente e parzialmente alcune idee taoiste, come l’inserimento del principio *yin* e *yang* del taoismo nella categoria della Causa Formale e Materiale di Aristotele⁴²² e così come il concetto, appena discusso, del percorso «dall’Essere al Non Essere». Ciò costituisce il secondo motivo per cui il gesuita non spese molte parole nella confutazione del taoismo religioso da solo.

Nell’ottica del gesuita, secondo le sue opinioni espresse nel *VSSC*, i termini “Vuoto” e “Non Essere” devono assolutamente considerati eterodossi per i seguenti motivi [*trad. it. A. Sun e Olmi*]:

1. In questo mondo, solo le cose veramente esistenti e reali meritano di essere apprezzate.

Nel paragrafo 72, subito dopo che il letterato cinese ha posto la sua domanda, con la prima frase, Ricci ribadì un concetto che, secondo lui, è universalmente riconosciuto: «Per raggiungere il Cielo bisogna porre come fondamento la conoscenza di ciò che è sotto il cielo, si apprezzi ciò che esiste e mentre disprezza ciò che non esiste». Dalla traduzione, sembra che l’autore stia semplicemente ripetendo la sua opinione; tuttavia, leggendo il testo originale cinese, si nota immediatamente che l’enunciato si basa nuovamente sui *Dialoghi* di Confucio. La prima frase del paragrafo 72: *shangda yi xiaxue wei ji* (上达以下学为基), deriva dall’idea: «studio argomenti inferiori per giungere alla comprensione di argomento superiori» (*xiaxue er shangda* 下学而上达)⁴²³, che ha portato allo sviluppo del *chengyu*: *shangdaxiaxue* 上达下学. Questa espressione viene comunemente utilizzata per descrivere il processo mediante il quale si acquisisce la conoscenza e la comprensione delle leggi naturali attraverso lo studio della conoscenza e dei principi umani.

⁴²¹ *ivi.* p. 357.

⁴²² *supra*, p. 124.

⁴²³ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., Libro Xianwen, XXXV, p. 175.

Successivamente, Wang Yangming, il rappresentante del neoconfucianesimo, ha sviluppato quest'idea di Confucio specificando esattamente cosa si intendesse per argomenti inferiori e superiori. L'interpretazione di Wang costituisce la base fondamentale dell'argomentazione di Ricci contro i principi del "Vuoto" e del "Non Essere". Egli affermò che gli argomenti inferiori si riferiscono alla comprensione di cose e fenomeni concreti, visibili, udibili, esprimibili e riflessi, mentre gli argomenti superiori indicano la comprensione delle leggi e dei principi invisibili e incomprensibili che vanno oltre tali cose concrete⁴²⁴. Quindi, il significato implicito di questa affermazione è che per comprendere lo studio supremo che riguarda i principi di tutto il mondo e degli esseri viventi, bisogna cominciare osservando le cose esistenti nella natura, sostenendo l'interpretazione di Ricci di questo *chengyu* derivante dai *Dialoghi*. La stessa situazione è avvenuta anche nel paragrafo 67, dove Ricci affermò che il "Vuoto" e il "Non Essere" di queste due *ershi* (二氏) sono contrarie agli insegnamenti del confucianesimo sui concetti "Esistenza" (*you* 有) e "Sincerità" (*cheng* 诚). Anche in questo caso, ci troviamo di fronte a esempi in cui Ricci fece riferimento al confucianesimo per giustificare le proprie idee.

2. Ogni cosa deve avere un inizio.

Nel paragrafo 74, in risposta alla domanda del letterato cinese posta nel paragrafo 73 che individua una situazione particolare riguardante la possibilità del passaggio da nessun'esistenza all'esistenza, Ricci affermò: «ciò che ha un inizio dapprima non è, e solo in seguito giunge all'esistenza; per quel che riguarda gli esseri che non hanno inizio, non si può parlare così.» . Questa dichiarazione riflette perfettamente la discussione precedentemente affrontata tra «dal Non Essere all'Essere» del taoismo e «dall'Essere al Non Essere» del buddismo, giustificando che dallo stato di non esistenza si può trasformare in esistenza, favorendo l'idea del taoismo.

Tuttavia, è sbagliato supporre che il gesuita si affidò al contesto taoista per confutare il buddismo, perché in realtà, in questo contesto, il gesuita espose la sua strategia di porre una premessa a un'affermazione già accettata, con l'obiettivo di condurre i lettori a credere nelle dottrine del Signore del Cielo. Nella fine del paragrafo 74, si sottolinea che questo cosiddetto inizio delle cose viene attribuito dal Signore del Cielo a tutti gli esseri; solo in questa condizione, non importa se prima questa cosa esisteva o meno, potrebbe giungere all'esistenza autentica. Dunque, la corrispondenza tra l'affermazione di Ricci e il contesto taoista sembra essere una coincidenza. Tuttavia, non si può completamente negare il fatto che il famoso aforismo taoista menzionato implichi la capacità di creazione graduale degli esseri da parte del tao, e questa capacità potrebbe fungere come la stessa premessa che Ricci utilizzò nel suo libro. Tuttavia, nei contenuti del *VSSC*, non si trova alcuna testimonianza che dimostri se Ricci fosse stato ispirato o meno da questo aforismo taoista.

In merito all'analisi dell'uso della premessa contestuale, verrà approfondito in modo specifico e sistematizzato nella parte successiva.

Sebbene le critiche contro queste due religioni nel loro insieme siano presenti ovunque nel libro, all'inizio dell'argomentazione sui temi relativi al *folao* 佛老, il gesuita adottava persino un atteggiamento abbastanza leggero e tollerante. Nel paragrafo 68 dove viene menzionato il concetto *ershi* 二氏, il letterato cinese affermò che nella Cina antica, esse sono state oggetto di critiche e odio profondo, implicando che il buddismo e il taoismo sono posti in posizione opposta rispetto al

⁴²⁴ Wang Yangming, *Raccolta di Studi e Insegnamenti* (*ChuanXi Lu* 传习录), Capitolo II *Luchenglu* (陆澄录), cit., p. 214. Il testo originale: 《夫目可得见,耳可得闻,口可得言,心可得思者,皆”下学”也。目不可得见,耳不可得闻,口不可得言,心不可得思者,“上达”也》。

confucianesimo. Successivamente, nel paragrafo seguente, Ricci introdusse un argomento veramente interessante e stupefacente: «è meglio discutere che odiare, è meglio ragionare che discutere; poiché i taoisti e i buddisti sono generati dal grande Padre» [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. Riguardo all'affermazione del letterato cinese, potrebbe riferirsi a una serie di movimenti noti come “escludere il buddismo”(paifo 排佛) avvenuti tra le dinastie Tang e Song (dal VII al XIII secolo). Tuttavia, è importante notare che nello stesso periodo vi furono anche critiche e resistenze nei confronti del taoismo, sebbene la loro intensità e influenza fossero molto inferiori rispetto a quelle rivolte al Buddismo⁴²⁵.

In questi movimenti, le critiche al taoismo sono state attivamente promosse da alcuni intellettuali che hanno preso questa decisione dopo aver riflettuto razionalmente sulla vita e sulle questioni reali. Tuttavia, il loro impatto era limitato alla classe intellettuale e non aveva una sostanziale influenza sui governanti o sulle masse popolari. I promotori di quest'attività erano gli stessi che volevano respingere il buddismo, come Han Yu (韩愈) (768 d.C. – 824 d.C.)⁴²⁶ e Bai Juyi (白居易) (772 d.C. – 846 d.C.)⁴²⁷. L'assurdità del taoismo secondo gli intellettuali della dinastia Tang riguardava la loro promessa di immortalità e il concetto che attraverso esercizi comuni la gente potesse diventare divinità. Ad esempio, nella poesia di Bai Juyi, intitolata: *Sognare di diventare divinità* (Mengxian 梦仙)⁴²⁸, egli raccontò passo dopo passo le leggende del taoismo, con un grande senso di ironia, mettendo in luce come queste leggende abbiano fatto sognare la gente con occhi aperti in un'illusione irraggiungibile. In conclusione, nonostante cento anni di impegno e mille fatiche fisiche, ciò che rimane è solo la tristezza e una vita sprecata.

Affrontando questo argomento, Ricci, alla sorpresa di tutti, accolse con braccia aperte il buddismo e il taoismo nella famiglia del Signore del Cielo, avvertendo il letterato cinese che si deve ragionare con queste due religioni. Solo per citare il paragrafo 410, in cui egli avvertì che «sia i buddisti sia i taoisti in Cina credono nella retribuzione del Paradiso e dell'Inferno» [*trad. it. A. Sun e Olmi*].

Tuttavia, con il proseguire dei contenuti, le critiche si sono concentrate. Nel paragrafo 266, già menzionato, affermò: «i demoni vuol ingannare le persone in modo che lo seguano; per questo si attacca ai corpi degli uomini e degli animali, facendo sì che affermano la propria appartenenza a determinate famiglie, e che raccontino eventi accaduti in esse per provare le sue menzogne». Nel 490 disse che «l'universo può avere un solo Signore, come può non essere una grave colpa averne due». Nel 494, egli tagliò la relazione tra il *folao* con il Signore del Cielo criticando: «queste religioni non venerano il Signore del Cielo». I loro insegnamenti sono considerati come «stravaganze» (419), «falsità e assurdità» (501) e le loro nature sono «difettose» (511). In uno degli ultimi paragrafi del libro (571), oltre ai termini eterodossi del “Vuoto” e del “Non Essere” condivisi dal *folao*, l'autore delineò un'altra realtà difettosa di queste due religioni, estendendola anche al confucianesimo: «I saggi, i Buddha, gli Immortali sono tutti nati da esseri umani, e di nessuno si può dire che derivi dalla Causa Prima», pertanto nessuna di queste tre scuole cinesi

⁴²⁵ Cheng Shouyong, *Han Yu e taoismo: anche l'influenza per lo sviluppo del taoismo moderno*, (韩愈与道教—兼论其对现代道教的发展意义), Religious Studies, 2007, Vol 2, pp. 156-157.

⁴²⁶ Han Yu (韩愈), uno dei più influenti scrittori e pensatori della Cina durante la dinastia Tang, è noto per essere stato un fervente sostenitore del confucianesimo e un critico acerrimo del buddismo e del taoismo.

⁴²⁷ Bai Juyi (白居易), fu uno dei più celebri poeti della Cina durante la dinastia Tang. Nelle sue poesie spesso si può notare che Bai Juyi era anche critico nei confronti di certi aspetti del buddismo e del taoismo che riteneva potessero essere dannosi o negativi per la società.

⁴²⁸ Considerata la lunghezza della poesia, qui si riporta solo la conclusione già tradotta nella tesi: «只自取勤苦, 百年终不成。悲哉梦仙人, 一梦误一生».

può essere chiamata il vero Signore del Cielo. Inoltre, per eliminare appieno la possibilità di una percezione errata, da parte dei lettori cinesi, del Signore del Cielo e dell'Imperatore di Giada (*yuhuangdadi* 玉皇大帝), l'autore nel paragrafo 103 chiarì specificamente questo equivoco:

《Colui che chiamiamo Signore del Cielo è chiamato *Shangdi* in lingua cinese; è ben diverso dall'immagine dell'imperatore di Giada modellata dai taoisti, poiché colui non è altro che un uomo》 [trad. it. A. Sun e Olmi].

Conclusa l'analisi della strategia di Ricci contro il buddismo e il taoismo nel loro insieme, ci concentriamo ora sulla sistemazione e discussione dei paragrafi dedicati specificamente al taoismo nel *VSSC*. Anche in questa sezione, l'autore esemplificò un concetto fondamentale del taoismo per poi confutarlo e giustificare le proprie visioni. Sebbene la quantità di pagine attribuite ad esso risulti molto inferiore rispetto ai termini “Vuoto” e “Non Essere”, è ugualmente significativo e ricco di argomenti meritevoli di discussione. Si tratta del *Taiji* 太极, che viene tradotto da entrambi i curatori come 《Culmine Supremo》 o 《fondamento supremo》. È importante notare che questo concetto non può essere limitato definendolo esclusivamente come una nozione del taoismo, poiché sia Confucio che i filosofi dello *Studio del Principio* (*Lixue* 理学) hanno sviluppato le proprie interpretazioni e dottrine al riguardo. Ciò dimostra la sua posizione di massima importanza all'interno della tradizione cinese come l'origine dell'universo. Lasciamo da parte il vasto contesto filosofico del concetto, che non è l'oggetto di questa tesi, ci concentreremo direttamente sulle argomentazioni di Ricci riguardo al *Taiji*. Esamineremo specificamente i paragrafi 66, 78, 80, 82, 83, 84 e 100, che si trovano nel secondo capitolo e trattano delle errate conoscenze umane sul Signore del Cielo.

Nel paragrafo 66, l'autore definì questo concetto legandolo al confucianesimo, affermando che: «i confuciani sostengono che nel trasformarsi dello *Yi* risiede il fondamento supremo e quindi considerano l'essere come il principio fondamentale.》 [trad. it. A. Sun e Olmi]. Quest'idea infatti deriva dall'opera confuciana *Yizhuan: Xicizhuan* (易传: 系辞传)⁴²⁹ la quale descrive il processo di generazione del sistema degli *Otto Trigrammi* (*bagua* 八卦). Questi trigrammi hanno un significato cosmologico nella cultura cinese e fungono da elementi costitutivi di sessantaquattro esagrammi. Gli antichi cinesi consideravano tali esagrammi un catalogo esaustivo di tutti i processi che avvengono tra cielo e terra⁴³⁰. È comunemente accettato che il concetto del *Taiji* sia radicato nei contesti filosofici, religiosi e culturali dell'antica Cina. Di conseguenza, fin dall'inizio del libro, Ricci lo definì come un termine cosmologico, citando un'enunciazione del confucianesimo ampiamente diffusa a sostegno di questa concezione. Inoltre, nel paragrafo 77, tramite la domanda posta da un letterato cinese: «I confuciani che parlano del Culmine Supremo sono nel loro giusto?», l'autore sembrava voler stabilire una premessa chiara che delimita il contesto in cui il concetto del *Taiji* viene messo in discussione, circoscrivendolo unicamente al confucianesimo e escludendo qualsiasi connessione religiosa con buddismo e taoismo.

Con tutto quanto detto, è evidente e comprensibile la strategia intenzionale adottata da Ricci: innanzitutto, riconobbe il rischio e l'irrazionalità nel negare completamente il valore del *Taiji*, come ha fatto con altri termini. Di conseguenza, collocandolo nel contesto cosmologico secondo

⁴²⁹ Confucio, *Annotazione del Libro dei Mutamenti* (*Xici Zhuan* 系辞传) (a cura di Liu Junzu), Huaxia Publishing House, 2024, p. 86. qui il testo originale è *Yi* ha il *Taiji*, che genera i Due Yi, i Due Yi generano i Quattro Simboli e i Quattro Simboli generano gli Otto Trigrammi. Il testo originale è: 《易有太极，生成两仪，两仪生成四象，四象生成八卦》.

⁴³⁰ Augusto Shantena Sabbadini, Rudolf Ritsema (a cura di) *i Ching, il Libro dei Mutamenti*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 13.

la definizione del confucianesimo, Ricci avrebbe potuto evitare di suscitare proteste tra i lettori cinesi, introducendo gradualmente le osservazioni cosmologiche nell'ottica del Signore del Cielo, tema principale di questo capitolo del *VSSC*. In secondo luogo, sottolineando due volte che il *Taiji* è un concetto esclusivo di priorità del confucianesimo, l'autore rivelò l'intenzione precisa di escludere il coinvolgimento del buddismo e del taoismo nella discussione riguardante la creazione dell'universo. Questo, nonostante la comune impressione che il *Taiji* e i suoi concetti correlati appartengano al taoismo filosofico e religioso.

Attraverso l'analisi dei dati correlati, siamo giunti a queste ragioni per cui il *Taiji* non può essere considerato come il creatore che dà origine a tutti gli esseri:

1. I testi classici cinesi non consideravano *Taiji* 太极 venerabile.

Nel paragrafo 78, Ricci adottò la sua preferita strategia di mettere in rilievo l'importanza dei registri e dei documenti dei testi classici cinesi come fonte di testimonianza storica. Naturalmente, egli sottolineò che «ho studiato assiduamente i testi classici cinesi. Ho appreso che gli uomini nobili dei tempi antichi adoravano e riverivano il Sovrano Supremo, del cielo e della terra, ma non ho mai sentito dire che venerassero il Culmine Supremo» [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. La traduzione italiana «venerare» nel contesto del *VSSC* deriva esattamente dal verbo cinese *shi* 事, che indica il fine o lo scopo di una serie di cerimonie e culti, ovvero venerare e servire una determinata divinità. Questo concetto è descritto dall'enunciato della *Dottrina del Mezzo*, ripetuto spesso nel libro: «Le cerimonie sacrificali rivolte al cielo e alla terra rendono culto al Sovrano Supremo (郊社之礼, 以事上帝)». Secondo l'annotazione di Zhu Xi, la cerimonia del *jiao* 郊 è dedicata alla divinità celeste, mentre quella dello *she* 社 alla divinità terrestre⁴³¹. Evidentemente, Ricci optò per focalizzarsi unicamente sul significato letterale, ignorando volontariamente l'essenza spirituale del politeismo. Nonostante ciò, come lui stesso ha evidenziato, non vi sono prove concrete di pratiche umane che rendano omaggio effettivo al *Taiji*. In tale contesto, il gesuita riuscì abilmente a instillare nei suoi lettori l'idea che l'origine dell'universo possa essere interpretata unicamente attraverso una lente religiosa. Di conseguenza, il concetto cinese, privo di qualunque connessione con pratiche culturali o connotazioni religiose, non dovrebbe essere considerato come l'effettiva origine dell'universo.

2. Raffigurazione del *Taiji* 太极 è priva di significato concreto e pratico.

Nel contesto religioso, oltre a un sistema dettagliato e accettato di dottrine, l'autentica origine dell'universo deve essere accompagnata da una rappresentazione convincente. Invece nel caso del *Taiji* o della sua origine, cioè *Wuji* 无极⁴³², come evidenziato dall'autore nel paragrafo 80: «Ho visto la raffigurazione dell'Assoluto e del Culmine Supremo, basata sui simboli del pari e del dispari; ma che cosa significano questi simboli?» [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. Il punto interrogativo alla fine di questa frase in realtà rappresenta una domanda retorica, attraverso cui Ricci sembrava sottolineare l'assurdità di questi due concetti e forse anche la sua ignoranza della profondità della tradizione cinese. Tuttavia, è possibile che questa comprensione sia stata intenzionale. Dal punto di vista dei letterati cinesi, *Taiji* e *Wuji*, non essendo personificati come le figure della divinità nel cristianesimo, rappresentano già un vasto universo di valori metafisici. Ogni scuola filosofica può

⁴³¹ Zhu Xi, *Annotazione dei Quattro Libri di Confucio* (*Sishuzhangju Jizhu* 四书章句集注), cit., p. 27. Il testo originale: «郊, 祀天. 社, 祭地».

⁴³² Il termine cinese 无极 *Wuji* è spesso tradotto come “Senza Estremi”, nella versione di Sun e Olmi come “Assoluto”. Rappresenta uno stato primordiale, indistinto e infinito, che precede l'esistenza di qualsiasi dualità o opposizione. Il *Taiji*, d'altra parte, emerge dal *Wuji* come la manifestazione della dualità e della polarità, rappresentando il processo di differenziazione e manifestazione nel mondo fenomenico.

utilizzarli a proprio vantaggio e questa differenza di visione ideologica è solo una questione di prospettiva. La strategia di Ricci sembra ancora consistere nel persuadere i letterati cinesi ad accettare la premessa offerta dai missionari e a abbracciare una visione di religiosità occidentale, senza negare il principio supremo della popolazione cinese, ma semplicemente escludendolo, senza lasciare segni, dalla competizione religiosa sull'origine dell'universo.

3. La natura del *Taiji* (太极) è il *Li* (il Principio) che possiede una qualità secondaria e dipendente.

Nel paragrafo 81, il letterato cinese affermò la premessa: «Il Culmine Supremo non è altro che il Principio» [*trad. it. A. Sun e Olmi*], successivamente, nel 84, Ricci rispose: «Se si parla del Culmine Supremo fermandosi alla sua definizione di <Principio>, allora non si può identificare con l'origine del cielo, della terra e dei diecimila esseri» [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. Questa interpretazione, completamente sviluppata nel contesto filosofico cinese, di considerare il *Taiji* come il Principio (*Li* 理) nel *VSSC* non è l'invenzione improvvisata da Ricci, ma deriva dall'affermazione di Zhu Xi: «*Taiji*, ovvero il *Li*; la sua azione e quiete, ovvero il *Qi*»⁴³³. È un ulteriore esempio della citazione, da parte di Ricci, dei pensieri del neoconfucianesimo per confutarli.

Alla luce di questa premessa, Ricci introdusse il termine aristotelico: la sostanza e gli accidenti, tradotti in cinese come indipendenti (*zilizhe* 自立者) e dipendenti (*yliaizhe* 依赖者). Dai loro nomi e dalla spiegazione dell'autore nel paragrafo 83, si può facilmente percepire che le sostanze, di esistenza antecedente e perfetta, includono il cielo, la terra, gli spiriti, gli uomini, gli animali, i vegetali, i metalli, le pietre, i quattro elementi e cose simili. Mentre gli accidenti, di esistenza conseguente e meno perfetta, includono le cinque virtù⁴³⁴, i cinque colori, le cinque note, i cinque sapori, le sette passioni⁴³⁵ e cose simili. Nella categoria degli accidenti, si trovano dei termini importanti del confucianesimo, questo metodo di classificazione dimostra implicitamente che quando Ricci si trovava di fronte a concetti confuciani contrastanti con le sue opinioni, non esitava a presentarli come esempi negativi.

Considerate le definizioni delle due categorie e accettata la premessa logica delineata dall'autore, sembra possibile attribuire naturalmente il Principio (*Li* 理) a quella dell'esistenza inferiore e meno perfetta. I motivi offerti da Ricci sono due: il primo è espresso nel paragrafo 84: «quando i letterati e i dotti cinesi parlano del principio, lo fanno solo in due modi: esso si trova o nella mente e nel cuore dell'uomo, o nelle cose» [*trad. it. A. Sun e Olmi*]; questo suggerisce che il Principio non è in grado di reggersi da solo in questo mondo e deve esistere all'interno di una sostanza. Inoltre, per chiarire il secondo motivo, Ricci adottò una coppia di metonimie in cui utilizzava il figlio per riferirsi al Principio e il padre per gli uomini, sottolineando così che ogni principio è generato dagli uomini, proprio come un padre genera suo figlio. Egli evidenziò che, sebbene senza il figlio l'uomo non può dirsi padre, nessuno afferma mai che «il figlio è l'origine del padre» (paragrafo 87) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. In definitiva, la deduzione passo dopo passo di Ricci dimostra la sua competenza analitica logicamente impeccabile, nonostante la sua comprensione dei concetti tradizionali cinesi spesso si concentri solo sul livello superficiale. Nei capitoli

⁴³³ Li Jingde, 1130 – 1200, grande intellettuale del neoconfucianesimo della dinastia Song), *Libro dei discorsi del Maestro Zhu* (*Zhuzi Yulei* 朱子语类), Zhonghua Book Company, Beijing 1986, Vol. 1, p. 1.

⁴³⁴ Le cinque virtù (*wuchang* 五常, ovvero *wude* 五德), secondo l'etica confuciana sono: la benevolenza (*Ren* 仁), la rettitudine (*Yi* 义), la ritualità (*Li* 礼), la saggezza (*Zhi* 智), l'onestà (*Xin* 信).

⁴³⁵ Le sette passioni (*Qiqing* 七情), secondo l'etica confuciana sono: la gioia, il dolore, la paura, l'amore, l'odio, il desiderio.

successivi, approfondiremo ulteriormente questi due aspetti.

Il terzo concetto taoista contro cui Ricci si oppose fortemente si tratta di una serie di modi di vivere: «non agire, non avere intenzioni e non disputare» (paragrafo 327) [*trad. it. A. Sun e Olmi*], cioè *wuwei* 无为, *wuyi* 无意 e *wubian* 无辩. Nella parte dell'analisi delle "implicature" e delle intenzioni comunicative dell'autore⁴³⁶, abbiamo già discusso di questi termini e dei loro sfondi storici, illustrando anche le sue argomentazioni contro di essi. In questa sezione, si dimostra ulteriormente il piano strategico adottato nei confronti di questi concetti che sembrano mirare a condurre le persone in un modo di vivere pacifico e senza pensieri, ma nell'ottica del gesuita, ciò riguarda il principio del bene e del male.

1. Non avere intenzioni implica già un'intenzione.

Nel paragrafo 327, Ricci attaccò vivacemente l'ipocrisia del *laozhuang* (老庄), cioè la combinazione di Laozi e Zhuangzi, accusandoli di nascondersi dietro il principio di «non agire, non avere intenzioni e non disputare», in realtà, essi scrivono i libri e reclutano i seguaci, il che è contro il «non agire»; diffondono i propri insegnamenti e idee in modo da trasformare il mondo, il che è contro il «non avere intenzioni»; i contenuti dei loro libri e insegnamenti si trattano delle discussioni dei principi universali, il che è contro il «non disputare». Pertanto, la discrepanza tra ciò che predicano il *laozhuang* e ciò che effettivamente fanno dimostra che non sono qualificati per essere considerati una dottrina ortodossa.

2. Senza intenzione non si può raggiungere il bene.

Comportarsi in conformità alla virtù e al bene è uno modo di perfezionamento di sé stesso, condiviso sia dagli studiosi della Cina antica che dai missionari occidentali; tuttavia, per realizzarlo, non esistono scorciatoie. In questo contesto, Ricci mise in luce davanti ai letterati cinesi la dura realtà del mondo: «Pur avendo intenzioni di agire bene e di evitare il male, non riusciamo a raggiungere l'obiettivo; quanto più dovremmo preoccuparci, qualora l'intenzione mancasse» (paragrafo 328) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. In questo contesto, il concetto di «non avere intenzione» del taoismo sembra privare gli uomini della volontà di aspirare al bene.

3. L'intenzione è il frutto elaborato dalla ragione.

Ancora una volta, Ricci si avvale della sua soluzione retorica prediletta: la ragione. Egli costruì una relazione interna tra il principio del bene e del male e l'intenzione. Il primo passo consiste nel riconoscere che «il metallo, la pietra, la vegetazione non hanno intenzioni; a proposito di esse non si parla né di virtù né di cattiveria» (paragrafo 329) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]; il secondo passo è l'introduzione del concetto «volontà»: «tutto ciò nel mondo che è dotato di volontà può seguirla oppure opporsi ad esse; di conseguenza si parla di virtù o di vizio, di bene o di male. Le intenzioni derivano dalla volontà» (paragrafo 331) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]; L'ultimo passo consiste nel far percepire l'importanza della ragione nella discussione sull'intenzione umana. Per realizzarlo, è necessario ritornare alla chiave che distingue gli uomini dagli animali, ossia la ragione. L'uomo ha un cuore animale che, come affermò Ricci, «seguono i sensi con spontaneità e immediatezza» (paragrafo 332) [*trad. it. A. Sun e Olmi*] e spesso non ascolta la voce della ragione. Fortunatamente, «il suo (di uomo) vero signore è il cuore retto dalla ragione; come potrebbe il cuore animale disobbedire agli ordini del cuore ragionevole?» (paragrafo 333) [*trad. it. A. Sun e Olmi*].

In questo modo, si completa un ciclo logico: gli esseri umani sono dotati di ragione, la quale può guidare la formazione di intenzioni corrette; con intenzioni corrette è possibile compiere azioni

⁴³⁶ *supra*, p. 131.

buone, distinguendoci così dagli animali e dagli oggetti privi di vita.

Alla luce di quanto dimostrato, la confutazione di Ricci nei confronti del modo di vivere suggerito da due rappresentanti del taoismo sembra nuovamente avere ottenuto risultati soddisfacenti. Tuttavia, gli osservatori attenti possono notare, attraverso il processo di analisi logica di Ricci, che egli gradualmente esclude due concetti fondamentali del taoismo: il « non agire » e il « non disputare ». Ricci si concentrò invece sulla discussione delle intenzioni, utilizzando gli argomenti precedentemente esposti sulla ragione per supportare la sua posizione in questo contesto.

D'altro canto, ciò che risulta ancora più interessante e significativo è esplorare il motivo per quale Ricci dedicò così tanta attenzione ad attaccare questi concetti di Laozi e Zhuangzi. La risposta a questa domanda può essere localizzata direttamente nel contenuto del *VSSC*. Nella conclusione del paragrafo 330, egli affermò: « se intendo seguire la ragione sono un uomo nobile e virtuoso (*junzi* 君子), e il Signore del Cielo mi benedice; se invece intendo seguire il cuore animale, sono un uomo meschino e peccatore (*xiaoren* 小人), e il Signore del Cielo mi abbandona. » [trad. it. A. Sun e Olmi]. In questo modo, i due segni più classici del confucianesimo che simboleggiano il bene e il male hanno contribuito a rendere più perfezionata la teoria di Ricci. Alla fine, nella conclusione del capitolo, egli proclamò una nuova teoria: « Esistono tre intenzioni che guidano la retta condotta [...] secondo quella più alta, serve ad armonizzarsi alla santa volontà del Signore del Cielo » (paragrafo 366) [trad. it. A. Sun e Olmi]. Il focus del gesuita, dopo aver completato un ciclo logico piuttosto lungo, è indubbiamente ritornato al contesto religioso. Basandomi sull'analisi di questi concetti, credo che Ricci li abbia considerati con grande attenzione poiché incoraggiano, sia a livello filosofico che religioso, uno stato di pace in cui le persone non prestano eccessiva attenzione al futuro. Se gli individui seguono questa via di vita, non sentono il bisogno di agire per uno scopo specifico né di pianificare con maturità le loro azioni. Tutto ciò rappresenta un grande ostacolo per Ricci nel tentativo di stabilire una relazione tra la buona intenzione e la volontà divina del Signore del Cielo.

Inoltre, l'abitudine di evitare le controversie di fronte ai problemi potrebbe compromettere l'intera strategia del gesuita. Come egli stesso affermò, per trasformare il mondo diffondendo le proprie idee attraverso la parola e i libri, è necessario confrontarsi con i principi opposti. Se manca anche solo la volontà di farlo, nulla accadrà.

Alla fine dell'analisi di questa sezione, è importante prendere in considerazione l'utilizzo dei termini taoisti come esempi positivi nel *VSSC*: si risiede nel paragrafo 137, l'autore riportò un esempio per evidenziare quanto sia decisivo il senso morale (*Yi* 义) per un uomo, che funziona in un certo senso come l'intenzione che dirige gli atti umani, dicendo: « qualora il senso morale gli dica di non cibarsi egli sceglie di non mangiare; benché un cibo delizioso gli sia posto davanti » [trad. it. A. Sun e Olmi]. Questo confronto tra il cibo delizioso e il senso morale può sembrare molto insolito e strano finché non si comprende che esso derivi da un aneddoto taoista che elenca quattro animali che un taoista non deve assolutamente mangiare⁴³⁷: il bue per la sua bontà; il pesce nero per la sua pietà filiale; l'oca per la fedeltà al coniuge; il cane per il suo senso morale.

In conclusione, anche se Ricci analizzò il taoismo in maniera relativamente meno dettagliata e intensa rispetto al modo in cui tratta il buddismo e il neoconfucianesimo nel *VSSC*, non possiamo

⁴³⁷ Nella tradizione taoista, questo aneddoto si titola « quattro animali da non mangiare » (*sibushi* 四不食), secondo la leggenda è stata proposta dal “Maestro Celeste” Zhang (*Zhangtianshi* 张天师, pseudonimo ZhangDaoling 张道陵) (34 d.C. – 156 d.C.), nome originario: Zhangling 张陵. Il testo originale: « 不食牛,因其善;不食乌鱼,因其孝;不食鸿雁,因其贞;不是狗,因其义 ».

trascurare la sua funzione come bersaglio terziario. Il taoismo occupa infatti uno spazio significativo nell'opera, considerando il suo ampio contesto interdisciplinare che abbraccia sia la sfera filosofica che quella religiosa. Inoltre, dal punto di vista dell'analisi testuale, i paragrafi precedentemente esaminati si localizzano principalmente nei primi quattro capitoli del *VSSC*. Pertanto, se consideriamo la realizzazione del *VSSC* come un processo graduale, le argomentazioni sul taoismo sembrano costituire un tentativo preliminare o una fase di preparazione per un successivo "attacco" formale al buddismo nel capitolo che segue immediatamente. Questo suggerisce che Ricci poté pianificare una trattazione più approfondita del buddismo in seguito, dopo aver introdotto e analizzato criticamente il taoismo come l'inizio del suo argomento complessivo.

3.4 Strategie anti-buddismo

3.4.1 Analisi della storia del buddismo in Cina

Il buddismo cinese ha le sue radici nell'antico buddismo indiano, costituendo sia un'eredità che un'evoluzione di quest'ultimo. Prima della sua diffusione nell'entroterra cinese, il buddismo era già ampiamente praticato nelle regioni dell'Asia Centrale. Fu durante il regno dell'Imperatore Wu della dinastia Han (141 a.C. - 87 a.C.) che furono aperte le rotte commerciali verso l'Asia Centrale, favorendo scambi frequenti di natura politica, economica e culturale tra le regioni asiatiche e la Cina interna. Questo contesto favorì l'introduzione del buddismo indiano in Cina e si può distinguere quattro periodi principali in questo processo:

1. Dinastia Han: periodo di introduzione.

L'esatta datazione dell'introduzione del buddismo nell'entroterra non è univoca fino ad oggi. Una delle teorie afferma che ciò avvenne quando Zhang Qian⁴³⁸ fu inviato nelle regioni dell'Asia Centrale. Durante il suo viaggio, secondo la registrazione della fonte storica⁴³⁹: dicono che nel paese di Sindhu (*shenduguo* 身毒国), chiamato anche il Regno di Gandhara (*tianzhuguo* 天竺国), Zhang Qian abbia appreso per la prima volta dell'esistenza della religione *futu* 浮屠, ovvero il buddismo. Successivamente, con l'incremento degli scambi tra Cina e Asia centrale, il buddismo fu gradualmente introdotto all'interno della Cina durante l'anno *yuanshou* 元寿, circa il 2 a.C. durante il regno dell'Imperatore Ai (25 a.C. – 1 d.C.) della dinastia Han Occidentale, secondo la stessa fonte storica⁴⁴⁰: uno studente della corte di nome Qin Jingxian, apprese oralmente le dottrine dei Sutra della religione *futu* dall'ambasciatore Shi Yicun, di origine del Grande yuezhi (*dayuezhi* 大月氏)⁴⁴¹. Successivamente nel I secolo d.C. durante la dinastia Han Orientale, fu fondato il primo tempio buddhista costruito in Cina, situato appena fuori la città di Luoyang il

⁴³⁸ ZhangQian (张骞), vissuto tra il 164 a.C. e il 114 a.C., è stato un celebre esploratore e diplomatico cinese, originario della provincia dello Shaanxi, nell'attuale Cina. Nel 139 a.C., fu incaricato dall'Imperatore Wu di viaggiare verso l'Occidente, aprendo così la famosa Via della Seta.

⁴³⁹ Risalente al capitolo *Cronologia del buddismo e del taoismo* (*ShiLao Zhi* 释老志) degli *Annali della dinastia Wei* (*Weishu* 魏书), in cui si registrarono le storie della dinastia Wei a cavallo tra la fine del IV secolo e la metà del VI secolo. Il testo originale è: 《传其旁有身毒国，一名天竺，始闻有浮屠之教》. Il paese di Sindhu e il regno di Gandhara sono entrambi riferimenti a regioni storiche nell'antica India.

⁴⁴⁰ *Ibidem*. Il testo originale: 《哀帝元寿元年，博士弟子秦景宪受大月氏王使伊存口授浮屠经》.

⁴⁴¹ La Grande Yuezhi (Dayuezhi 大月氏) era un'antica confederazione nomade originaria del Gansu, in Cina. Dopo essere stata spinta verso ovest dagli Xiongnu nel II secolo a.C., si stabilì nell'odierno Afghanistan, dove contribuì alla formazione del regno Kushan. Questo regno fu cruciale per gli scambi lungo la Via della Seta, collegando culturalmente e commercialmente Oriente e Occidente, promuovendo gli scambi commerciali, culturali e religiosi, incluso il Buddhismo, tra l'India, l'Asia Centrale e la Cina.

Tempio del Cavallo Bianco (*Baima Si* 白马寺). Questo evento segnò l'introduzione ufficiale del Buddismo in Cina. Secondo la tradizione, il tempio fu eretto per ospitare i sutra buddhisti e le statue portate in Cina da due monaci indiani che viaggiavano su un cavallo bianco, da cui il tempio prese il nome.

2. L'epoca dei Wei, Jin e delle dinastie del Nord e del Sud: periodo di fusione.

Quest'epoca, che si estende grosso modo dal 220 al 589 d.C., è caratterizzata dalla frammentazione politica della Cina dopo la caduta della dinastia Han, culminata in un'epoca di divisioni e conflitti⁴⁴². A causa dei prolungati contrasti e del declino del potere centralizzato, il buddismo ebbe una fase d'oro nello sviluppo in Cina, guadagnandosi non solo un vasto seguito popolare, ma anche il favore dei gruppi dominanti.

In questo periodo, gli studi buddisti furono influenzati dal *misticismo* (*xuanxue* 玄学) dell'epoca, diventando quello che viene definito un combinazione teorica di buddismo e *misticismo* (*foxuan* 佛玄). Il cosiddetto *misticismo* si basava sui testi come il *Canone della Virtù*, il *Zhuangzi* e il *Libro dei mutamenti*, collaborando con delle politiche reali del momento per sviluppare una nuova teoria che differiva dagli studi classici dell'era Han⁴⁴³.

3. L'epoca dei Sui e dei Tang, periodo dell'apice del buddismo in Cina.

Quest'epoca Sui-Tang (581 – 907) rappresenta il momento della sinizzazione del buddismo indiano in Cina. Durante questo periodo, i testi buddhisti tradotti erano estremamente numerosi. Con l'unificazione politica e lo sviluppo economico, insieme al rafforzamento della fusione e dello scambio culturale, il Buddismo ha raggiunto uno sviluppo senza precedenti, emergendo numerose nuove sette di origine locale⁴⁴⁴. Durante la dinastia Tang, diversi imperatori promossero una politica di coesistenza tra le tre dottrine di confucianesimo, buddismo e taoismo, contribuendo così alla prosperità del buddismo e alla promozione dell'integrazione tra di esse. I sovrani feudali sfruttavano le diverse funzionalità del confucianesimo per governare il regno, del buddismo per coltivare la mente e del taoismo per mantenere il corpo, integrandosi reciprocamente per mantenere il potere. Questa integrazione del buddismo con la cultura tradizionale cinese, assorbendo idee confuciane e taoiste, non solo portò alla formazione di sette buddiste di sinizzazione ma generò anche una serie di teorie diverse rispetto al buddismo indiano.

Tra di esse, il *Chan Zong* 禅宗, noto in tutto il mondo come *Zen*, emerge come la più influente, rappresenta la forma più completa di sinizzazione del buddismo indiano. Il principio fondamentale della dottrina Zen consiste nella focalizzazione della natura della mente umana (*xinxing* 心性) e nel risvegliare la natura del Buddha (*foxing* 佛性) che esiste nella mente di ognuno. Questo trasforma così il buddismo da una religione esteriore in una religione interiore, sottolineando che la formulazione valida per ognuno: «far luce nel proprio spirito (propria natura umana) è vedere la natura di Buddha»⁴⁴⁵. Questa dottrina mostra una forte convergenza con gli esercizi di auto-miglioramento del confucianesimo e, in un certo senso, apre la possibilità per la nascita del Buddha al di fuori del territorio indiano.

⁴⁴² Inizia con la caduta della dinastia Han e la divisione dell'impero tra i Tre Regni (Wei, Shu, e Wu), seguita da una breve riunificazione sotto la dinastia Jin. Successivamente, la Cina si frammenta ulteriormente durante il periodo delle Sedici Regni e delle Dinastie del Nord e del Sud, con numerosi regni e dinastie che contendono il potere nelle diverse regioni.

⁴⁴³ Wu Xiaodi, *L'analisi delle fasi di sinizzazione del buddismo in Cina* (浅析佛教中国化的发展阶段), Art Science and Technology, 2013, p. 311.

⁴⁴⁴ Queste nuove sette sono: Tiantai Zong 天台宗, FaXiang Zong 法相宗, Huayan Zong 华严宗, SanLun Zong 三论宗, JingTu Zong 净土宗, Lv Zong 律宗, Mi Zong 密宗, e così via.

⁴⁴⁵ Anne Cheng, *Storia del Pensiero Cinese* (a cura di Amina Crisma), Vol. Secondo, cit., p. 429.

4. L'epoca Song – Qing, periodo del neoconfucianesimo e della “confucianizzazione” del buddismo.

Il neoconfucianesimo rappresenta una risposta diretta della filosofia cinese al buddismo, e allo stesso tempo ha consolidato la posizione del buddismo all'interno del panorama della filosofia tradizionale cinese⁴⁴⁶. Figure chiave di questa corrente includono Zhou Dunyi (1017-1073), Zhang Zai (1020-1077), i fratelli Cheng (Cheng Hao 1032-1085, Cheng Yi 1033-1107), Lu Xiangshan (1139-1193), e, come particolarmente enfatizzato in questa tesi, Zhu Xi (1130-1200) e Wang Yangming (1472-1529). Le loro teorie, in varia misura, presentano tracce dell'influenza del buddismo, che integrano con i propri pensieri, dando vita così a una scuola filosofica dalle caratteristiche personali distintive.

Per esemplificare, consideriamo la *Scuola della Mente* (*xinxue* 心学) di Wang Yangming, una delle correnti più influenti del neoconfucianesimo sviluppata durante la dinastia Ming. Questa corrente fu costruita sulla base del principio dell'esistenza della natura di Buddha nello spirito umano, influenzato dalla setta Zen. Il suo principio ontologico: «al fuori del cuore, non vi sono le cose, i fatti né il Principio (*Li* 理)» (心外无物, 心外无事, 心外无理) implica che per comprendere i misteri dell'universo e raggiungere una conoscenza della verità delle cose, è sufficiente riflettere e cercare nella propria natura intrinseca e coscienza.

L'altra teoria del neoconfucianesimo «la natura umana è il Principio» (*xingjili* 性即理) di Zhu Xi, sviluppata sul fondamento dell'indivisibilità tra la natura umana e il principio supremo del mondo, ovvero *Li* 理. Questa teoria ha le sue radici nella stessa origine della setta *Zen*, da cui derivano i pensieri di Wang Yangming. Entrambi i neoconfuciani, indipendentemente dal fatto che il punto di partenza delle loro teorie sia la natura umana o il cuore umano, enfatizzano l'importanza del mondo interiore degli esseri umani come chiave per conoscere tutte le verità dell'universo e realizzare la finalità di divinizzazione del confucianesimo classico, ossia «Armonia tra il Cielo e l'uomo» (*tianrenheyi* 天人合一).

L'influenza del buddismo sul neoconfucianesimo è effettivamente reciproca; quest'ultimo assorbì i pensieri del confucianesimo e del taoismo, mostrando segni relativi ad entrambi. Di conseguenza, dopo aver attraversato le prime due fasi di sviluppo e il processo di fusione con la religione e la cultura locale, il buddismo cinese, integrato insieme al confucianesimo e al taoismo, diede vita a una nuova forma di “Religione dei Tre in Una” (*sanjiaoheyi* 三教合一). A questa idea, Ricci si oppose fortemente nel suo *VSSC*, descrivendola come un “mostro”⁴⁴⁷. Questo modello, tuttavia, non è emerso all'improvviso, ma ha una certa inevitabilità storica, considerando che l'unificazione delle tre dottrine ebbe luogo tra la fine della dinastia Song e l'inizio della dinastia Yuan dei mongoli, approssimativamente dal 1271 al 1279. Questo periodo è stato caratterizzato dall'iniziativa di preservare la cultura tradizionale Han durante l'occupazione straniera, pertanto è necessario rafforzare l'importanza del confucianesimo tra la popolazione cinese integrando nuove risorse filosofiche per consolidarlo. Successivamente, tale unificazione di tre religioni divenne particolarmente diffusa durante la dinastia Ming.

Attraverso l'analisi sopra menzionata, abbiamo suddiviso la storia e le caratteristiche dello sviluppo del buddismo in Cina secondo le epoche, in modo semplificato. Questo periodo storico copre una vasta gamma di tempo e coinvolge molti contenuti e personaggi, quindi possiamo solo

⁴⁴⁶ Wu Xiaodi (吴小娣), *L'analisi delle fasi di sinizzazione del buddismo in Cina* (浅析佛教中国化的发展阶段), cit., p. 311.

⁴⁴⁷ M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., paragrafo 508, p. 415.

evidenziare i contenuti relativi alla tesi. È degno di nota che, nel processo di sviluppo e diffusione del buddismo, ci sono state molte somiglianze con il modo in cui Ricci promosse il cristianesimo in Cina. Riguardo a questi specifici eventi storici, procederemo con un'analisi dettagliata nelle sezioni successive. Solo comprendendo questi aspetti, si può ottenere una migliore comprensione di come Ricci abbia elaborato strategie in risposta al buddismo.

3.4.2 Analisi del movimento “Escludere il buddismo” (*paifo* 排佛) e della sua connessione interiore con le strategie di Ricci

Una serie di movimenti, anti-buddismo, noti anche come “Escludere il buddismo” (*paifo* 排佛) costituisce un capitolo essenziale nella storia dello sviluppo del buddismo cinese dal punto di vista filosofico e religioso. Le cause di questo fenomeno storico, insieme alle figure rappresentative coinvolte e alle loro strategie, sono di fondamentale importanza per la mia ricerca. Attraverso lo studio di contenuti pertinenti, sono state trovate ragioni valide per credere che le difficoltà affrontate dal buddismo, soprattutto durante i periodi Sui e Tang, abbiano influenzato la scelta di Ricci di adottare un approccio più accomodante nei confronti del pensiero confuciano durante la diffusione del cattolicesimo in Cina. Oltre a ciò, le strategie argomentative di Han Yu (韩愈) (768 d.C. – 824 d.C.), l'avanguardia del movimento anti-buddismo, hanno in qualche modo ispirato le strategie di Ricci nella sua opera missionaria, nonostante le differenze temporali e culturali. Le analogie nelle strategie utilizzate da loro forniscono una solida evidenza a questa ipotesi.

Considerando che questo evento storico avvenne in epoche diverse, per garantirne la coerenza, l'analisi che segue utilizzerà principalmente il periodo Tang-Song (618 d.C. – 1279 d.C.) come contesto storico. Il buddismo, come esempio emblematico di cultura esterna, ha vissuto una trasformazione significativa, passando dalla situazione di pochi credenti a quella di templi disseminati in tutta la Cina e milioni di fedeli. La sua espansione è un fatto indiscutibile. In merito a questo processo, il neoconfuciano Hu Yin (1098-1156) della dinastia Song, nella sua opera *Osservazioni modeste leggendo la storia* (*Dushi Guanjian* 读史管见)⁴⁴⁸, ha citato un'ampia gamma di fatti storici riguardanti la diffusione del buddismo in Cina e ha fornito dettagliate osservazioni sugli effetti storici, sui principali sostenitori e sui movimenti di persecuzione del buddismo nelle generazioni precedenti⁴⁴⁹.

Secondo Hu, storicamente, molti governanti hanno mostrato un forte sostegno al buddismo attraverso l'assegnazione di premi alla comunità monastica e la costruzione di templi. Quando i governanti che aderivano al buddismo erano al potere, il buddismo diventava effettivamente la religione di stato, esercitando un'importante influenza sulla politica reale. Ad esempio, l'imperatore Shi Hu 石虎 della dinastia Zhao posteriore adorava il monaco Fotucheng 佛图澄; l'imperatore Yao Xing 姚兴 della dinastia Qin posteriore adorava il monaco Kumārajīva 鸠摩罗什 come “Maestro di stato” (*guoshi* 国师). Entrambi hanno rovinato il destino del proprio paese con le proprie mani. La ragione principale della rovina dello stato legata al buddismo risiede nel fatto che, per rafforzare la propria diffusione, il buddismo necessita naturalmente di restaurare i

⁴⁴⁸ Hu Yan (1098-1156), filosofo e letterato del neoconfucianesimo durante la dinastia Song, le cui teorie hanno esercitato una profonda influenza sullo sviluppo del pensiero neoconfuciano. Il titolo della sua opera, *Guanjian* (管见), si traduce letteralmente in “Osservazioni attraverso un Tubo”, un'espressione che denota umiltà e riflette l'approccio di esaminare gli eventi storici da una prospettiva personale.

⁴⁴⁹ Liu Yiping, *Critiche storiche di Hu Yin contro la diffusione del buddismo in Cina* (胡寅对佛教在华传播的历史批判), *The Humanities Journal*, 2014 No.1, pp. 68-79.

templi e creare immagini e scritture sacre. I monaci, seguendo le regole degli insegnamenti originali che non prevedono la produzione di beni, devono inevitabilmente richiedere offerte e contributi dai fedeli, il cosiddetto *bushi* 布施. Entrambe queste pratiche possono portare a un pesante fardello economico, consumando una grande quantità di ricchezza sociale.

Una realtà dei missionari in netto contrasto con questo aspetto dei buddisti, secondo quanto registrato da Ricci nel *VSSC*, è che i gesuiti sono convinti che « ciò che importa nel perfezionamento della virtù è disprezzare le ricchezze e i beni materiali » (paragrafo 539) e insistono che « poiché noi proviamo disgusto per i danni causati dalla ricchezza, hanno scelto la povertà [...] in tal modo i confratelli della mia umile Compagnia hanno donato la ricchezza onesta per esortare le persone a non arricchirsi disonestamente » (paragrafo 541) [trad. it. A. Sun e Olmi]. L'enfatizzazione del disprezzo per il lusso e dell'abbandono delle ricchezze personali da parte dei gesuiti risulta essere una diretta e efficace risposta allo spreco delle risorse dello stato da parte del buddismo. Ciò riflette che ogni dettaglio manifestato dall'autore nel *VSSC* è attentamente pianificato e mirato.

Oltre ai danni causati dal buddismo all'economia statale, è importante considerare anche il suo impatto sulla moralità sociale della tradizione cinese. Secondo Hu Yin, il buddismo ha causato danni in tre ambiti cruciali riguardanti l'etica e la struttura gerarchica fondamentale della società cinese. Il primo ostacolo riguarda il principio buddista dell'estinzione dei legami familiari per i credenti, il che, in particolare, compromette il rapporto padre-figlio, per non parlare della rinuncia alla responsabilità con il proprio discendente. Nella prospettiva della cultura cinese, questo rapporto va oltre il legame di parentela diretta, rappresentando piuttosto un'espressione di assoluta obbedienza da parte del figlio verso il padre, essendo uno degli aspetti fondamentali del concetto di Pietà filiale.

Rispondendo a questa problematica nel buddismo, nonostante nel cristianesimo esistano le dottrine analoghe, Ricci affrontò la questione in maniera diplomatica, nel paragrafo 482 dove si discute della benevolenza nei confronti delle persone malvagie, egli sottolineò: « i genitori, i fratelli, i superiori ci hanno fatto del bene, o sono vincolati a noi da legami di ordine morale, è conveniente per noi ricompensarli. Anche i comandamenti del Signore del Cielo ci chiedono di amare il prossimo » [trad. it. A. Sun e Olmi]. Tuttavia, per i cristiani è fondamentale adorare il Signore del Cielo come “Padre originario” (*yuanfu* 原父) (paragrafo 13) [trad. it. A. Sun e Olmi], una figura divina di autorità superiore inaccessibile sia al proprio padre biologico che all'imperatore dello Stato. Affrontando questa potenziale polemica, il gesuita formulò nuovamente una premessa nel medesimo paragrafo, riguardante il rapporto triangolare tra il “Padre originario”, il padre biologico e il figlio: « c'è chi ama i propri genitori, ma non per amore del Signore del Cielo; questa è una buona disposizione, ma non è la virtù perfetta della benevolenza: anche se il cucciolo di una tigre diventasse leopardo, la tigre lo amerebbe poiché lo ha generato. Così, coloro che desiderano compiere la volontà del Signore del Cielo, ameranno tutti gli uomini e i diecimila esseri sotto il cielo, senza bisogno di fare discorsi assurdi sull'unica organica di tutte le cose » [trad. it. A. Sun e Olmi]. In questo contesto, ogni virtù e sentimento positivo che gli esseri umani possono esprimere, sia verso i propri genitori che verso gli altri esseri viventi, derivano dall'amore per il Signore del Cielo. Chi ama ciecamente i propri genitori senza riconoscere il “Padre originario” segue soltanto gli istinti animali e non può aspirare a essere considerato un uomo virtuoso. Questa interpretazione flessibile di Ricci consente, almeno a livello teorico, al cristianesimo di evitare il conflitto con i letterati confuciani, a differenza di quanto avvenuto con il

buddismo in passato.

Per quanto riguarda il secondo ostacolo, Hu Yin indica che la compassione buddista (*cibei* 慈悲), si riferisce alla profonda sensibilità verso la sofferenza degli altri e al desiderio di alleviare tale sofferenza. Tuttavia, presenta un'intrinseca limitazione: trattare gli altri senza distinzione evidenziando la sua assoluta parità nei confronti per tutti gli esseri sotto il cielo. Di conseguenza, si può facilmente immaginare, questo sentimento di perfezione apparente, nel contesto reale risulti una proposizione falsa e irrealizzabile nella pratica, poiché non tiene conto della complessità della natura umana.

Al contrario, nel paragrafo 246 si descrive la benevolenza confuciana (*Ren* 仁) verso gli altri, dove Ricci tracciò un confine rigoroso, ossia «in ogni caso, dev'esserci una distinzione tra se stessi e gli altri; se si eliminasse tale distinzione, scomparirebbe completamente i principi di benevolenza e di rettitudine» [trad. it. A. Sun e Olmi]. Quest'idea riflette l'opposizione del gesuita al principio neoconfuciano «uomo di benevolenza, formi una sola unità con tutti gli esseri sotto il cielo» (paragrafo 238) [trad. it. A. Sun e Olmi]⁴⁵⁰, per coincidenza, questa posizione funziona anche per confutare la compassione buddista senza distinzione degli oggetti. Successivamente nello stesso paragrafo, Ricci descrisse le conseguenze causate da questa parità cieca: «se tutte le cose fossero me stesso, allora la benevolenza e la rettitudine sarebbero equivalenti all'amore e al servizio di me stesso; diventerei così un uomo meschino (*xiaoren* 小人)», invece per un uomo nobile (*junzi* 君子) è impossibile «ignorare che possiede un corpo, e che un altro uomo possiede un corpo; che questa è la sua famiglia, la sua nazione, e quelle sono la famiglia, la nazione di qualcun altro» (paragrafo 248) [trad. it. A. Sun e Olmi]. In confronto all'amore utopico e idealistico del buddismo che richiede di provare compassione buddista verso tutti gli esseri del mondo, la teoria ricciana presenta senza dubbio vantaggi più appropriati per la società cinese. Questa teoria evidenzia la praticità dei pensieri, in linea con la preferenza dei letterati cinesi nella dinastia Ming, come abbiamo menzionato prima, per gli *Studi Pratici*⁴⁵¹.

Il terzo ostacolo consiste nell'impedire il perfezionamento personale nella virtù e nella propria carriera, noto come il *chengyu*: *xiudejinye* 修德进业. Hu Yin sostiene che le azioni virtuose di coloro che venerano il Buddha non siano un'espressione autentica della bontà intrinseca della natura umana, bensì comportamenti ipocriti miranti a ottenere ricompense nella vita futura. Questo genera una discordanza tra ciò che mostrano esternamente e ciò che sono interiormente, rendendo le loro parole non corrispondenti alle azioni. Questa mentalità utilitaristica può portare a gravi conseguenze sia per l'individuo sia per il governante e lo stato nel suo complesso. Sebbene le opinioni di Hu Yin possano riflettere una certa parzialità, è innegabile che l'uso del concetto di *karma* come strumento per guidare i buddisti verso azioni virtuose possa generare sospetti nel pubblico. Inoltre, è quasi impossibile escludere che alcuni individui abbraccino il buddismo e praticino la virtù con un'intenzione utilitaristica.

Per quanto riguarda la religione del Signore del Cielo, che incorpora tra le sue dottrine chiave il concetto del Paradiso e dell'Inferno, deve affrontare le stesse questioni. Il compito principale per Ricci era quello di spezzare questo legame di analogia con il buddismo. È per questo che nel paragrafo 130, quando confutava le parole del letterato cinese che accusava dicendo: «se Lei parla

⁴⁵⁰ Cheng Hao (程颢), vissuto tra il 1032 e il 1085, è uno dei fondatori del neoconfucianesimo della dinastia Song. L'idea «i diecimila esseri sono solo un corpo» risale alla sua opera *Lettera postuma dei fratelli Cheng* (*Ercheng Yishu* 二程遗书), in cui si scrisse: uomo di benevolenza, formi una sola unità con tutti gli esseri sotto il cielo, li considera come una parte integrante del suo corpo. Il testo originale è: «仁者,以天地万物为一体,莫非己也».

⁴⁵¹ *supra*, p. 55.

del Paradiso e dell'Inferno nel mondo che verrà, questo è buddismo; noi confuciani non ci crediamo» (paragrafo 129) [trad. it. A. Sun e Olmi], il gesuita rispose: «le cose possono essere simili sotto qualche aspetto, ma in realtà essere decisamente diverse. La religione del Signore del Cielo è molto antica, e Śākyamuni viveva in Occidente; in qualche modo deve aver sentito parlare di questi insegnamenti» [trad. it. A. Sun e Olmi] implicando che il fondatore del buddismo indiano avesse copiato la dottrina del Signore del Cielo e, di conseguenza, i fraintendimenti riguardanti il mondo che verrà dopo la morte si dovevano alla condotta errata del buddismo.

Dopo aver chiarito la differenza tra il concetto del Paradiso e dell'Inferno nel cristianesimo e quello del Karma nel buddismo, possiamo affrontare il concetto di intenzione. Nelle pagine precedenti, è stata discussa l'importanza dell'intenzione nell'ottica di Ricci. È probabile che egli abbia considerato la controversia che il buddismo aveva precedentemente incontrato e che avrebbe potuto sorgere anche per lui. Pertanto, nel *VSSC*, aveva preparato una strategia completa e matura mirata a risolvere le problematiche una dopo l'altra.

All'inizio del capitolo VI, che tratta della dottrina del Paradiso e dell'Inferno, emerse immediatamente un conflitto attraverso la voce del letterato cinese: «Fare il bene o evitare il male a motivo del guadagno o della perdita, ovvero fare il bene per avere un profitto (Paradiso) ed evitare il male per non avere un danno (Inferno), non è che fare il bene perché è bene, e il male perché è male: che dovrebbe essere la vera aspirazione dell'uomo» (paragrafo 321) [trad. it. A. Sun e Olmi]. La complessità di questa questione richiede all'autore di fornire una spiegazione in modo sistematico e dettagliato. Pertanto, l'analisi del *VSSC* si sviluppa e si approfondisce strato per strato dal paragrafo 322 fino al 372. Nella sezione precedente dedicata alla discussione del taoismo, è emersa la necessità di avere un'intenzione come prerequisito per compiere sia azioni virtuose semplici che grandi avvenimenti. Sono state chiarite tre categorie distinte di intenzione, tra cui la più elevata è quella in conformità con la volontà del Signore del Cielo. Questo costituisce il fondamento per le successive argomentazioni al fine di evitare confusioni e favorire una migliore comprensione della religione del Signore del Cielo.

Per dissipare i dubbi dei letterati cinesi riguardo all'aspetto utilitaristico della dottrina del Paradiso e dell'Inferno, l'autore scelse di intervenire direttamente per giustificare questo aspetto. Enfatizzò il ruolo dell'intenzione nella creazione di un mondo di parità e giustizia, evidenziando la funzione svolta dagli insegnamenti morali nella società. Nei paragrafi da 342 a 346, l'autore citò diversi classici cinesi contenenti enunciati espliciti riguardanti ricompense e punizioni. Presentò tali citazioni come fonti autorevoli e ufficiali, mirando a ispirare la gente verso il bene e a dissuaderla dal male⁴⁵². Per illustrare, nel *Canone di Shun* (*Shundian* 舜典) si documentano l'esilio come mitigazione delle cinque grandi punizioni (*Liuyou Wuxing* 流宥五刑) e gli esami dei meriti come prova di degradare gli indigeni e promuovere i meritevoli. Nei *Consigli di Gao Yao*, si afferma «Il Cielo ordina ai virtuosi di governare i popoli; per poterli distinguere ci sono i cinque abbigliamento abbinanti a cinque decorazioni. Il Cielo castiga i colpevoli; ci sono cinque punizioni, adatte a cinque tipi di persone» [trad. it. A. Sun e Olmi]. Nel *Pan Geng* si legge «se ci fosse uomini malvagi e devianti che osano ribellarsi alla legge con mancanza di rispetto, inganni o scelleratezze, allora toglierei loro il naso o li ucciderei; non lascerei in vita nemmeno la loro prole» [trad. it. A. Sun e Olmi]. Questi esempi, con titoli precisi delle leggi e descrizioni dettagliate dei metodi punitivi, dimostrano, da una prospettiva storica, che la Cina è fin dall'antichità un paese che pone un'enfasi sul trattamento equo e giusto nelle ricompense e nelle punizioni. In particolare, le

⁴⁵² Cfr. M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., pp. 321-324.

pratiche di queste politiche erano in sintonia con il concetto dell'ordine del Cielo.

Dopo aver raggiunto un accordo a livello razionale con il letterato cinese, l'autore dovrebbe rivolgersi al livello emotivo evidenziando l'aspetto realistico e pratico delle dottrine del Signore del Cielo, in contrapposizione all'idealismo del buddismo, come spiegato nel paragrafo 367:

«perché le loro (gli uomini) menti sono annebbate da desideri egoistici. Le cose che diciamo non penetrano nelle loro menti e, poiché non desiderano ascoltare, si allontanano. Solo utilizzando prima le sofferenze dell'Inferno per spaventarli, e le gioie del Cielo per allettarli, saranno forse inclini ad ascoltare e ad avvicinarsi gradualmente al reame della perfezione in cui si delizieranno nella bontà e disprezzeranno il male» [trad. it. A. Chiricosta]. In aggiunta alle citazioni dei classici cinesi che contestualizzano il concetto del Paradiso e dell'Inferno, l'autore introdusse anche una storia di San Francesco d'Assisi e il suo confratello Ginepro. La storia narra come il santo sia stato ingannato da un demonio invidioso, il quale suggerisce che Ginepro, pur essendo fedele e virtuoso, secondo l'ordine del Signore del Cielo non avrebbe accesso al Paradiso, ma sarebbe destinato all'Inferno. Il santo, sbigottito e afflitto per la notizia falsa, mentre Ginepro, pur avendo appreso questa brutta notizia da egli, rimase allegro e sereno, dicendo che «è conveniente per me venerarlo e servirlo; ancora di più adesso, poiché all'Inferno non potrei farlo anche se lo volessi» (paragrafo 370) [trad. it. A. Sun e Olmi]. Questa storia ha messo in luce il pregio comune delle persone di grande virtù: «le persone di grande virtù raramente prendono in considerazione la gioia del Paradiso o la sofferenza dell'Inferno; ciò che più conta per loro è soltanto il praticare la benevolenza e la rettitudine.» (paragrafo 372) [trad. it. A. Sun e Olmi].

Questa strategia, che combina l'analisi logica con un'induzione simile ai “vestiti nuovi dell'imperatore”, ha perfettamente interpretato l'orgoglio interiore di una grande parte dei letterati cinesi sia nell'antichità che oggi. Questi letterati vantano di non essere mai stati influenzati o corrotti dalle vanità come la fama e la ricchezza (*mingli* 名利). Le discussioni su questo argomento sono state costanti nella tradizione culturale cinese, trovando eco in numerose poesie di varie epoche: «non si parla di fama e ricchezza, esse sono i nemici del perfezionamento» ; «lasciare andare le cose, sia giuste che sbagliate, la fama e la ricchezza non sono sincere» ; «domando alla gente che cerca la fama e la ricchezza, perché non tornate in montagna ad immergervi nello studio di longevità?» ⁴⁵³. Nello stesso momento, questa strategia ha anche evidenziato la tenacia della comunità dei letterati dell'antica Cina, i quali non abbandonarono mai le proprie volontà originarie nonostante la durezza dell'ambiente circostante. Questo concetto è espresso anche dal grande filosofo dell'epoca pre-Qin Xunzi (荀子) (313 a.C.-238 a.C.): «Le azioni faticose ma in accordo col proprio cuore vanno compiute; le azioni prive di guadagno ma in linea con la rettitudine vanno compiute [...] Un buono contadino non termina mai la coltivazione nonostante alluvioni e siccità; un buono commerciante non termina mai le vendite nonostante le perdite subite; un determinato uomo nobile trascura mai il Tao nonostante la povertà» ⁴⁵⁴. Xunzi, per tutta la sua vita, sosteneva che l'ordine sociale potesse essere raggiunto solo attraverso l'implementazione dei sistemi rigorosi di leggi e mediante l'addestramento morale sotto la guida

⁴⁵³ Qui si fa uso della traduzione dell'autore della tesi. I loro autori e titoli, in ordine, sono: Du Mu (杜牧) 803-825, dinastia Tang: *Buqin* (不寢): «莫言名与利, 名利是身仇»; Fan Zhongyan (范仲淹), 989-1052, dinastia Song: *LiuTi Xiaoyinshan Shushi* (留题小隐山书室): «是非不到耳, 名利本无心»; Cui Hao (崔颢), 704-754, dinastia Tang: *Xingjinghuayin* (行经华阴): «借问路旁名利客, 何如此处学长生».

⁴⁵⁴ Qui si fa uso della traduzione dell'autore della tesi. Xunzi (荀子) fu un importante filosofo cinese vissuto durante il Periodo degli Stati Combattenti (circa 475-221 a.C.), la sua opera più nota che porta il suo nome *Xunzi* è una raccolta di saggi che riflettono i suoi pensieri su vari argomenti, dalla politica alla morale, dall'etica alla filosofia.

dei governanti saggi e virtuosi. L'uomo nobile (*junzi* 君子) nella sua ottica non è forse l'esatto equivalente di Ginepro nel contesto culturale dell'antica Cina? Senza dimenticare l'aforismo più celebre di Mencio: « quando il Cielo sta per conferire gravi responsabilità ad un uomo, sicuramente prima tribola il suo cuore e la sua volontà, affatica i suoi muscoli e le sue ossa, affama il suo corpo, impoverisce la sua persona, sconvolge le sue imprese; in tal modo stimola il suo cuore, temprava il suo carattere e ripara alla sua incapacità »⁴⁵⁵. In questo contesto, tutte le sofferenze subite da un uomo dal cuore determinato nella ricerca del principio supremo del mondo trovano giustificazione. Il concetto del Cielo secondo Mencio si equipara al concetto di una divinità superiore che mette alla prova le nostre capacità e volontà. Le tentazioni della fama e della ricchezza, così come le difficoltà e le avversità della vita, sono da considerarsi come prove del Signore del Cielo nei nostri confronti, equiparabili al Paradiso e all'Inferno.

L'interpretazione di Ricci, nel contesto filosofico e pratico, si allinea con la pratica cinese di valorizzare l'indifferenza verso fama e ricchezza, e di venerare lo spirito di resistenza di fronte alle avversità. Questo costituisce il fondamento per la comprensione dei letterati cinesi della dottrina del Paradiso e dell'Inferno. Ancora più significativo è il fatto che considerino le gioie e le sofferenze come un'esaminazione impartita dal Cielo o dal Signore del Cielo prima di affidarci grandi responsabilità nella trasformazione del mondo; ciò naturalmente dissipa ogni sospetto utilitaristico sulla sua essenza.

Alla luce delle analisi condotte finora, emerge una conclusione evidente: le preoccupazioni di Hu Yin riguardo alle gravi influenze negative del buddismo sulla sfera politica, etica e culturale della Cina antica possono trovare soluzioni pertinenti nel *VSSC*, anche se queste non erano esplicitamente indicate dall'autore come orientate contro il buddismo. Anche considerando che la religione del Signore del Cielo stessa abbia attraversato crisi in passato, non si può negare l'accuratezza dell'analisi sull'evoluzione del Buddismo in Cina e sui problemi che ha incontrato. Questa coincidenza può essere attribuita alla particolare condizione storica della Dinastia Ming. Dopo aver attraversato i quattro principali periodi di sviluppo precedentemente descritti, il buddismo ha raggiunto una fase di maggiore stabilità durante questa dinastia, trovando un equilibrio con il confucianesimo e il taoismo. Solo in questo contesto di convivenza, sia i letterati cinesi che gli stranieri hanno potuto comprendere e interpretare il buddismo in modo più approfondito, mentre la critica e l'attacco alle sue dottrine da parte di altre religioni potrebbero essere condotti con una strategia più sistematica. Pertanto, è essenziale considerare la Dinastia Ming separatamente per una rivalutazione storica approfondita al fine di comprendere perché il Buddismo durante questo periodo abbia sperimentato una relativa stabilità nello sviluppo. Questo costituisce la base per le nostre analisi successive sul pensiero di altre due figure importanti, Han Yu e Wang Yangming, le quali hanno influenzato notevolmente il movimento "Escludere il buddismo". Inoltre, ciò ci permette di esplorare la connessione tra le loro idee e i contenuti del *VSSC*.

Sebbene molti dei primi imperatori della dinastia Ming fossero personalmente inclini al buddismo, come sovrani di uno stato appena liberatosi dal dominio mongolo, tutti mantennero una posizione pragmatica sul buddismo, orientata più agli interessi della corte imperiale che a convinzioni religiose personali. Il fondatore della dinastia Ming, Zhu Yuanzhang (1328-1398), riconosciuto come il primo imperatore della dinastia Ming (MingTaizu 明太祖), ebbe tra tutti gli imperatori della storia cinese le radici più profonde nel buddismo. Nel 1343, a seguito della perdita della sua

⁴⁵⁵ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 423.

famiglia e della sua casa causata da disastri naturali, cominciò a vagare da solo, diventò infine un giovane monaco presso il piccolo tempio Huangjue 皇觉寺. Tuttavia, durante quella carestia, il tempio non disponeva di cibo a sufficienza, costringendo così Zhu a lasciarlo nuovamente per mendicare contributi altrui in veste di monaco. Dopo cinque anni di mendicizia, tornò al tempio di Huangjue nel 1348. Successivamente, partecipò all'esercito di ribellione dei contadini⁴⁵⁶. Proprio grazie a questa esperienza personale con il buddismo, sebbene il neoconfucianesimo fosse la corrente filosofica dominante dell'epoca, Zhu mantenne ancora una considerazione per il buddismo nella società, egli credeva, come espresso nel suo libro *Raccolta dei discorsi del Primo Imperatore della dinastia Ming* (*MingTaizu Ji* 明太祖集) che il buddismo svolgeva due funzioni vantaggiose per il suo regno, ovvero supportare indirettamente il governo dello stato (*anzhuwanggang* 暗助王纲) e contribuire al miglioramento della virtù dei governanti e della legislazione (*yinyiwangdu* 阴翊王度)⁴⁵⁷. Contemporaneamente, il primo imperatore della dinastia Ming mise in funzione una serie di politiche mirate a regolare lo sviluppo del buddismo in Cina in maniera più sistematica e centralizzata: solo il governo centrale era autorizzato alla costruzione di nuovi templi buddisti, escludendo così qualsiasi iniziativa privata in tal senso; venivano concesse ai grandi templi misure preferenziali, come l'attribuzione di territori e l'assistenza finanziaria; inoltre, si introdussero normative legislative specifiche per regolamentare il comportamento dei monaci, includendo la creazione di un sistema di registrazione dell'identità religiosa (*dudiesengni* 度牒僧尼), e tante altre misure simili⁴⁵⁸.

Per Ricci, che giunse nel territorio cinese durante il tardo periodo Ming, intorno al 1582, la storia della diffusione del buddismo in Cina costituiva un'importante fonte di ispirazione, sia per la sua posizione centrale nella società cinese, influenzando la mentalità del popolo, che per il suo utilizzo da parte dei governanti come strumento di amministrazione statale. Nonostante il buddismo occupasse una posizione ancora distante da quella che Ricci sperava di raggiungere per il cristianesimo, potrebbe essere considerato un punto di ingresso nella società cinese. È da notare il sostegno massimo offerto da parte di un imperatore con inclinazioni religiose. Questo aspetto permette una comprensione più profonda dell'influenza dell'ambiente storico in cui operava Ricci sulle sue strategie nei confronti del buddismo.

3.4.3 Analisi degli articoli di Han Yu e di Wang Yangming e della loro connessione interiore con le strategie di Ricci.

Nella scelta di approfondire gli specifici articoli di questi due grandi intellettuali per svolgere un'analisi contestuale sulle strategie di Ricci nel *VSSC*, emerge un'intenzione chiara di ottenere una comprensione più diretta delle idee che l'autore intende trasmettere attraverso i suoi articoli. Sebbene oggi esistano numerose ricerche che trattano il tema dell' "Escludere il buddismo" (*paifo* 排佛), ciò che manca spesso sono le pubblicazioni influenti di voci autorevoli. La ragione di ciò risiede nel contesto dell'ambiente accademico contemporaneo in Cina, dove di solito si favorisce

⁴⁵⁶ ShangZhuan (商传), 1945-2017, *La Storia del Primo Imperatore della dinastia Ming Zhu Yuanzhang* (MingTaizu Zhu Yuanzhang 明太祖朱元璋), Zhejiang Literature&Art Publishing house, Vol. I, 2013, p. 21. Il tempio Huangjue (皇觉寺), chiamato anche il Tempio Longxing (龙兴寺), è situato nel Chuzhou della provincia Anhui.

⁴⁵⁷ Zhu Yuanzhang, *Raccolta dei discorsi del Primo Imperatore della dinastia Ming* (*MingTaizu Ji* 明太祖集), Huangshan Publishing House, 1991, p. 215. Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi.

⁴⁵⁸ He Pufeng, *L'amministrazione del buddismo e del taoismo durante la dinastia Ming e gli insegnamenti* (明代佛教道教的治理及其启示), China Religion, pp. 93-94.

la ricerca che promuove una coesistenza armoniosa. Per quanto riguarda gli eventi storici di avversione verso il buddismo, analogamente a quanto accaduto con la *questione dei riti cinesi* legata al cristianesimo, anche se esistono studi su questo argomento, raramente vengono pubblicati come libri ufficiali e quindi non sono conosciuti dal pubblico. La scelta di concentrarsi direttamente sugli articoli pubblicati da Han Yu e Wang Yangming è motivata dal fatto che entrambi presentano un carattere letterario-argomentativo e esprimono in modo esplicito e diretto le loro opinioni sul buddismo. Poiché non esiste una versione in italiano di tali articoli, si fa uso della traduzione dell'autore della presente tesi.

Gli articoli di Han Yu, intitolati la *Natura originaria* (*yuanxing* 原性)⁴⁵⁹ e la *Discussione delle reliquie di Buddha* (*Lun Fogu Biao* 论佛骨表)⁴⁶⁰, entrambi sono di breve lunghezza ma densi di una forte volontà espressiva da parte dell'autore, i contenuti sono concisi e intensi.

L'intento originario del primo articolo la *Natura originale* è nato dal fatto che, nel pensiero confuciano, la maggior parte riguarda il comportamento esteriore delle persone e il regolamento della virtù e della malvagità, mentre con poche ricerche riguardanti l'essenza della natura umana e delle emozioni. Pertanto, nell'epoca di Han Yu, molti studiosi confuciani assorbirono le visioni buddiste riguardo la mente e la natura. Come precedentemente menzionato, essi adottarono l'idea che ogni individuo possieda una natura del Buddha (*foxing* 佛性). Temendo questa tendenza eterodossa, l'autore formulò la sua teoria sulla natura e le emozioni umane. Nella conclusione dell'articolo, egli evidenziò esplicitamente questo problema spiccato: «nella società odierna, la gente discute i temi facendo ricorso ai pensieri del buddismo e del taoismo (*folao* 佛老), il che sicuramente riportò una notevole differenza».

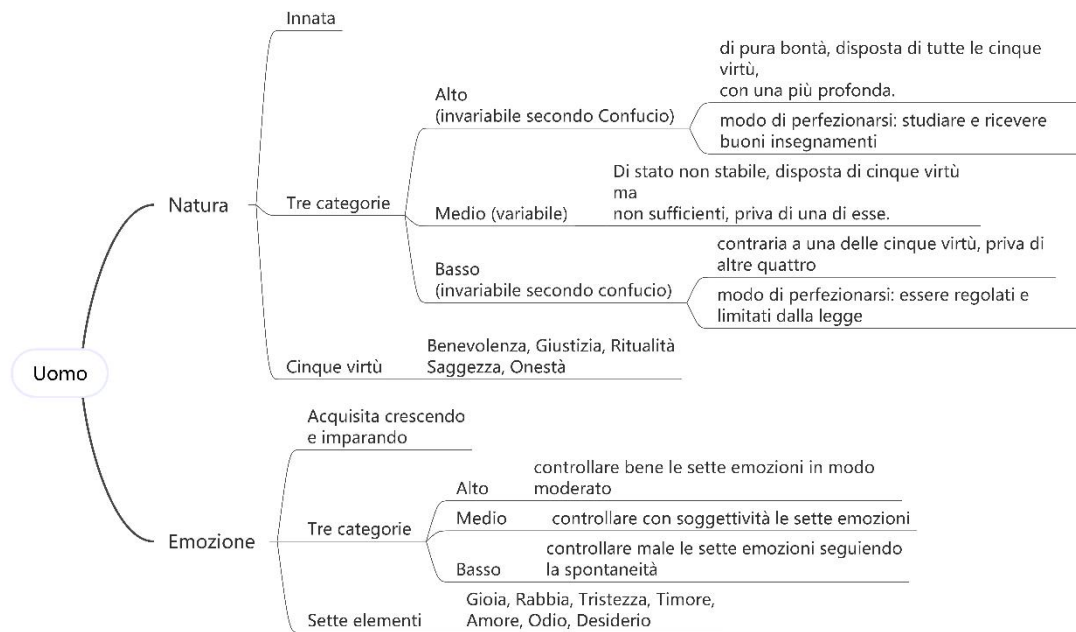
L'articolo è suddiviso in tre parti che analizzano progressivamente l'essenza della natura e la sua origine, sia nella sua manifestazione buona che malvagia. È particolarmente interessante osservare come l'idea principale di ciascuna sezione possa trovare corrispondenze nel *VSSC*. Inoltre, lo stile di scrittura e il metodo di argomentazione adottati nell'articolo la *Natura originale* sembrano essere perfettamente riprodotti da Ricci nelle sue riflessioni sulla natura umana.

Analizzando i contenuti di questo articolo, si è giunto a delineare la mappa mentale seguente⁴⁶¹:

⁴⁵⁹ Questo fu uno degli articoli contenuti nella *Raccolta delle Opere di Han Changli* (*Han Changli Ji* 韩昌黎集). La raccolta comprende 40 opere: le prime dieci sono poesie, mentre le rimanenti trenta sono saggi argomentativi. I contenuti narrano storie avvenute tra il 785 e l'805, descrivendo le sofferenze del popolo comune durante gli anni segnati da alluvioni e siccità. *Changli* era il titolo onorifico attribuito a Han Yu dalle persone dei tempi successivi.

⁴⁶⁰ Questo articolo fu un proposta critica ufficiale (*zoubiao* 奏表) di Han Yu, redatto nel 819 e indirizzato all'imperatore XianZong 宪宗 (778-820) della dinastia Tang. L'imperatore desiderava trasferire a corte le reliquie del Buddha originariamente conservata nel tempio di Famen 法门寺 nell'odierna Baoji 宝鸡, nella provincia dello Shaanxi, per venerarla. Nonostante la ferma opposizione di Han Yu, che mise a rischio la sua stessa vita nel tentativo di impedire l'evento, le reliquie furono infine trasportata alle corte a spese considerevoli per le casse dello stato. Ironia della sorte, l'imperatore Xianzong morì l'anno successivo.

⁴⁶¹ Han Yu, *Raccolta degli Articoli di Han Yu con l'annotazione e revisione* (a cura di Liu Zhenlun, Yue Zhen) (*Han Yu Wenji Huijiaoqianzhu* 韩愈文集汇校笺注), Vol. 1, Zhonghua Book Company, Beijing 2010, p. 48.



Per rendere il discorso più completo e integrato dal punto di vista filosofico, l'autore incluse anche la teoria di Mencio che affermò che la natura umana è originariamente buona e quella di Xunzi che affermò la malvagità innata della natura umana⁴⁶². Tuttavia, secondo l'autore, entrambi i filosofi si sono concentrati soltanto sulla categoria media della natura umana che è variabile trascurando il fatto che le nature di categoria alta e bassa sono invariabili, proprio come affermò Confucio: «Soltanto i più sapienti e i più stolti sono restii a qualsiasi mutamento»⁴⁶³. In aggiunta, egli sottolineò come l'emozione che uno possiede influenzi la propria natura umana, determinando la qualità positiva o negativa dell'influenza esercitata.

Non solo Han Yu notò questa lacuna nel pensiero confuciano, ma anche Ricci la riconobbe. Pertanto, nel capitolo VII del *VSSC*, egli fornì la propria interpretazione e analisi sulla natura umana, discutendo sia la bontà che la malvagità intrinseche e sottolineando l'importanza del continuo miglioramento di sé attraverso l'esercizio delle virtù. In primo luogo, nel paragrafo 429, l'autore gesuita affermò che «i sentimenti e le passioni sono i “piedi” della natura umana, sono frequentemente afflitti da egoismo» [trad. it. A. Chiricosta]. Questa definizione si allinea a quella di Han Yu che descrive come le persone di categoria di livello più bassa che non controllano adeguatamente le proprie emozioni e agiscono seguendo soltanto la spontaneità. In effetti, quando un individuo si muove guidato solo dai propri desideri, tende inevitabilmente a mettere in secondo piano gli interessi altrui, manifestando così un comportamento egoistico. In seguito, egli proseguì ad analizzare la definizione del bene e del male affermando che «il male non ha una propria sostanza, è un modo di indicare l'assenza del bene» [trad. it. A. Sun e Olmi], con l'obiettivo di sostenere l'idea che la natura umana sia originariamente buona e che comportamenti negativi emergano solamente quando manca temporaneamente il bene. Questa visione riflette anche il criterio con cui Han Yu definisce le categorie della natura umana. Come dimostrato nella mappa mentale, la categoria più alta rappresenta uno stato di completezza che comprende tutte le virtù. Al

⁴⁶² Risale al *Xunzi* capitolo *la natura malvaggia* (*Xing'e Pian* 性恶篇), testo originale: la natura umana è malvagia, la bontà si può acquistare attraverso la volontà umana e i continui esercizi. Il testo originale è: «人性之恶，其善者伪也».

⁴⁶³ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., Libro Yanghuo, XXI, p. 207.

contrario, le categorie di livello medio e basso indicano un progressivo degrado delle virtù, che può degenerare fino alla loro completa scomparsa, arrivando persino a manifestare il lato opposto delle virtù stesse. Successivamente, nel paragrafo 435, Ricci proclamò che «la bontà della natura umana è innata, laddove la bontà della virtù è acquisita [...] che l'uomo stesso accumula, attraverso i suoi propri sforzi» [trad. it. A. Chiricosta]. Questa prospettiva ricciana si riflette chiaramente in maniera quasi analoga nella mappa mentale di Han Yu menzionata sopra, visto che sia l'importanza dell'apprendimento, essenziale per elevare la propria natura sottolineata da Han Yu, sia il miglioramento della bontà umana attraverso l'accumulo di buone azioni, enfatizzato da Ricci, entrambi confermarono la possibilità per gli esseri umani di migliorarsi attraverso sforzi successivi alla nascita. La chiave di questo processo di perfezionarsi consistere nell'attuazione della virtù, come affermato dal letterato cinese nel paragrafo 439: «la natura di chi perfeziona la propria virtù diventa ancora più bella» [trad. it. A. Sun e Olmi].

L'unica differenza non evidente tra le loro opinioni consiste nella possibilità della trasformazione dal male al bene. Han Yu sostenne che a seconda dell'idea di Confucio, dalla categoria più bassa non si può progredire alla più alta. In contrasto, dal punto di vista della dottrina del Signore del Cielo, Ricci affermò che «possiamo avere benevolenza verso di lui non per amare la sua malvagità, ma affinché possa convertirsi dal male al bene» (paragrafo 428) [trad. it. A. Sun e Olmi]. Ma in realtà, queste due prospettive non sono completamente opposte. Infatti, Han Yu riconobbe che esiste la possibilità di evolvere dalla categoria media della natura umana verso il livello superiore o inferiore. D'altra parte, la conversione dal male al bene descritta da Ricci non implicò necessariamente un'ascensione diretta al livello più alto della natura umana. Ciò significa che, secondo il gesuita, anche se una persona può migliorare moralmente, questo non comporta automaticamente il raggiungimento della massima virtù o completezza.

Inoltre, riguardo allo stile di scrittura, Han Yu ha introdotto una forma dialogica di domande e risposte, arricchendola con numerosi riferimenti a eventi e figure storiche cinesi a supporto delle sue argomentazioni: shuyu 叔鱼, houji 后稷, danzhu 丹朱, il figlio di Yao e shangjun 商均, il figlio di Shun, tra gli altri.⁴⁶⁴ Anche Ricci adottò questi due approcci nel trattare il tema della natura umana, come già analizzato nelle pagine precedenti, pertanto non verrà ulteriormente elaborato qui.

Per quanto riguarda il secondo articolo di Han Yu, la *Discussione delle reliquie di Buddha* (*Lun Fogu Biao* 论佛骨表), La similitudine più evidente con i contenuti anti-buddismo del *VSSC* risiede nel tono marcato da rabbia e aggressività, con una critica molto diretta nei confronti del buddismo. Quest'opera, essendo una proposta ufficiale indirizzata all'imperatore, presenta una critica molto diretta nei confronti del buddismo. Le informazioni chiave che l'autore intendeva trasmettere possono essere riassunte nei seguenti punti principali:⁴⁶⁵:

1. L'origine del buddismo non merita la venerazione imperiale.

⁴⁶⁴ Tra queste figure storiche, alcune hanno affrontato una vita dura e faticosa per poi emergere come grandi esempi di virtù e successo. Al contrario, altre, sin dalla nascita, sembravano destinate a una vita segnata da fallimenti e corruzione, secondo le leggende. Shu Yu (522 a.C.-440 a.C.), del regno di Qi durante il periodo delle Primavere e degli Autunni, fu un funzionario noto per la corruzione. Hou Ji (non databile), una figura mitologica della dinastia Zhou, fu un abile funzionario dell'imperatore Da Yu (大禹). Dan Zhu e Shang Jun (non databile), figli dei mitici imperatori Yao e Shun, non riuscirono a ereditare la capacità di governare lo stato e sono considerati discendenti non qualificati della nobiltà.

⁴⁶⁵ Han Yu, Liu Zhenlun, Yue Zhen (a cura di), *Raccolta degli Articoli di Han Yu con l'annotazione e revisione* (*Han Yu Wenji Huijiaoqianzhu* 韩愈文集汇校笺注), Vol. 5, cit., p. 120. Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi.

Le critiche di Han Yu nei confronti del buddismo sono espresse con grande fermezza e aggressività fin dalla prima frase del suo articolo, in cui proclama che il buddismo è nient'altro che «una religione di origine di etnia minore e esterna», nel testo originale, utilizza *yidi* 夷狄 per rappresentare il luogo di nascita del buddismo, che si riferisce alle minoranze etniche al fuori della cultura della popolazione Han. Di seguito, l'autore citò i nomi degli imperatori illustri: Yao 尧 e Shun 舜, Dayu 大禹, ShangTang 商汤, e il re Wen della dinastia Zhou, che dominavano il territorio cinese nell'epoca classica, ovvero pre-Qin (precedente al 223 a.C.), comunemente menzionati nei testi sia dei letterati cinesi che in quelli di Ricci e i suoi confratelli, sottolineando che in un'epoca così orgogliosa della cultura cinese, il buddismo non venne mai menzionato. Han Yu suggerì che il buddismo fu introdotto solo nel tardo periodo della dinastia Han e contribuì addirittura all'accelerazione del declino degli imperi precedenti⁴⁶⁶.

Lo stesso giudizio critico nei confronti dell'umile origine e della storia relativamente breve del buddismo emerge anche nell'opera di Ricci. Oltre all'accusa già menzionata riguardante Śākyamuni, di aver presumibilmente copiato la dottrina del Paradiso e dell'Inferno del Signore del Cielo, nel paragrafo 260, il gesuita riprese a scuotere la radice del buddismo indicando che un filosofo dell'antichità occidentale chiamato Pitagora, sviluppò una strana teoria: «chi compie il male viene retribuito nascendo di nuovo in un'esistenza successiva: o avrà la luce in una famiglia misera e tribolata, o verrà trasformata in animale» [trad. it. A. Sun e Olmi]. È evidente che questa teoria assomiglia alla reincarnazione del buddismo. Nel paragrafo successivo, l'autore continuò a narrare che dopo la morte di Pitagora, i suoi discepoli hanno proseguito i suoi insegnamenti e hanno trovato successo in altre nazioni. In questa occasione, «Śākyamuni progettò di stabilire una nuova religione, accettò la teoria della reincarnazione e la unì a quella delle sei Direzioni con cento altre menzogne, tutte raccolte in libri che chiamò testi classici» [trad. it. A. Sun e Olmi].

Il linguaggio di Ricci è provocativo e offensivo, simile a quello di Han Yu, rivela un'intensa ironia e disprezzo, e attacca direttamente le dottrine fondamentali su cui si basa il buddismo, che egli considerò come una forma trasformata delle dottrine e superstizioni, ormai abbandonate dal mondo occidentale.

2. Il luogo di nascita del buddismo è un paese barbarico.

In questo articolo, il titolo adottato da Han Yu per indicare l'India è *yidi* 夷狄, come spiegato in precedenza, questo è un termine discriminativo. Il carattere di 狄 significa tutte le minoranze etniche che abitavano a sud-ovest dell'entroterra della Cina antica, mentre il carattere *yi* 夷 porta con sé un forte senso di disprezzo e discriminazione. In effetti, originariamente, per trascrivere foneticamente il nome d'Italia, invece dell'attuale modello *yidali* 意大利 che significa "idea" oppure "creatività", si utilizzò *yi* 夷, cioè *yidali* 夷大利, non cambiando molto la pronuncia, ma comporta un significato completamente opposto⁴⁶⁷. Questo modello fu usato fino alla firma del trattato avvenuta il 26 ottobre 1866 tra il governo dei Qing e il capitano della fregata Vittorio Arminjon, comandante della pirocorvetta *Magenta*. In questo trattato, si stabilì chiaramente che d'ora in poi, le autorità cinesi dovevano trascrivere il nome «Italia» solo con l'omofono *yi* 夷,

⁴⁶⁶ Specifica nell'ultimo periodo della dinastia Han Occidentale, durante il regno dell'imperatore Ai 哀, *supra*. p. 148 della presente tesi. In merito alla decadenza dei diversi imperi legati al buddismo, questo è solo l'opinione di Han Yu che riflette il suo odio al riguardo.

⁴⁶⁷ I quattro toni nella lingua cinese hanno un valore sia fonetico che fonologico, quando si cambia il tono, il significato del carattere verrà anche cambiato. 意 è del quarto tono, che significa idea, creatività, mentre 夷 è del secondo tono, che significa barbarico. Per questo tema, si veda Magda Abbiati, *La lingua cinese*, cit., pp. 78-87.

ovvero *yi* 义, che significa la giustizia⁴⁶⁸. Questo modello, sebbene sia diverso da quello utilizzato nella Cina continentale, rimane in uso nei luoghi e nei documenti dove si utilizzano i caratteri cinesi tradizionali (*fantizi* 繁体字).

Rivolgiamoci alle descrizioni dell'India di Han Yu: «in questo paese (India), si parla una lingua diversa dalla nostra, si veste in modo diverso dal nostro, non si conoscono i principi della ritualità e delle leggi ereditate dai (nostri) grandi imperatori precedenti, la gente non indossa abiti appropriati e concordati alle nostre ritualità e leggi, manca la benevolenza e la rettitudine tra governanti e ministri, e manca il rapporto affettuoso tra padre e figlio» .

Il disprezzo dell'India da parte di Ricci emerge in modo diretto e logico tra le righe del *VSSC*, supportato dal fatto che i gesuiti arrivarono in India nel XVI secolo, poco dopo la fondazione dell'ordine da parte di Sant'Ignazio di Loyola nel 1540. Alcuni missionari, come San Francesco Saverio, giunto in India nel 1542 e operante principalmente a Goa, all'epoca una colonia portoghese, registrarono le loro conoscenze di questo paese e le diffusero tra i loro confratelli. Nel paragrafo 261, Ricci espresse le sue critiche più severe e crudeli, senza precedenti nei confronti di altre entità, rivolte all'India, affermando che «l'India è un luogo piccolo, e non è considerata una nazione del livello più alto. È priva di arti della civiltà e non ha regole di condotta morale da lasciare in eredità ai posteri. Le storie di molti paesi ignorano totalmente la sua esistenza. Può un simile paese servire adeguatamente come modello per tutto il mondo?» [trad. it. A. Chiricosta].

Nel paragrafo 496 egli esemplificò gli enunciati dei testi sacri del buddismo e li commentò: «questi sono argomenti legati all'astronomia e alla geografia, di cui l'India non ha conoscenza. I nostri uomini eruditi occidentali le ridicolizzano e si rifiutano che solamente di trattare questi argomenti» [trad. it. A. Chiricosta].

Pertanto, si può ragionevolmente supporre che Ricci fosse consapevole della costante sottovalutazione dell'India nella storia cinese, il che potrebbe spiegare il tono aspro nel *VSSC* contro di essa.

3. L'accoglienza e la venerazione delle reliquie del Buddha portano a conseguenze pericolose tra il popolo comune.

Han Yu riteneva che il popolo comune dell'epoca fosse ignorante e acritico, incline a seguire ogni azione del loro imperatore. Se un imperatore fosse devoto al buddismo, sarebbe inevitabile che «si bruciano le proprie teste e dita e si raccolgano insieme per dare contributi, come monete e vestiti, al Buddha, pensando unicamente alla venerazione della fede e dimenticando la vita e il lavoro» , Inoltre, poiché le reliquie sono in realtà un pezzo di ossa, non importa se sia autentica o meno; se venisse venerata come un oggetto sacro, le conseguenze sarebbero terribili: «le reliquie passano da un tempio all'altro, il popolo comune, quando la vede, potrebbe arrivare al punto di tagliarsi la propria carne o il proprio braccio per offrirli al Buddha» .

Sebbene le drammatiche conseguenze descritte da Han Yu non siano riprodotte in maniera simile nel *VSSC*, il comportamento che egli citò, ossia quello dei comuni cittadini cinesi che seguono ciecamente la fede dell'imperatore, pronti a dare tutto e anche a sacrificare la propria vita per essa, sicuramente ha ispirato la formazione dei principi fondamentali delle strategie di Ricci in Cina, come menzionato all'inizio del capitolo, l'approccio di Ricci era quello di convertire la Cina in un paese cristiano “dall'alto verso il basso”, sfruttando la struttura gerarchica e l'influenza centrale dell'imperatore

4. L'affermazione di Confucio insegna al popolo di allontanare dai fantasmi e spiriti.

⁴⁶⁸ G. Bertuccioli, F. Masini, *Italia e Cina*, cit., p. 175.

Un aforismo del Confucio largamente diffuso: « manifestare riverenza per gli spiriti pur tendendoli a debita distanza »⁴⁶⁹, fu citato sia da Han Yu che da Ricci con l'obiettivo comune di persuadere la gente, incluso anche imperatore, a mantenere distanza dai fantasmi e spiriti (*guishen* 鬼神), nonostante siano le creature degne di riverenza. Tuttavia, la prospettiva dei due autori risulta diversa, nel caso di Han Yu, egli riflette letteralmente il senso originale dell'aforismo paragonando il Buddha ai fantasmi e spiriti, dall'altra parte Ricci, nel paragrafo 206, delineò un complesso processo di ragionamento: innanzitutto, l'affermazione di Confucio prova l'esistenza dei fantasmi e spiriti che rappresentano il « genere delle sostanze immateriali », quindi non visibili; tuttavia, « il loro principale dovere è quello di compiere la volontà del Signore del Cielo, cioè di sovrintendere la creazione. » [trad. it. A. Sun e Olmi]. Per questo, Confucio affermò che, anche se i fantasmi e spiriti sono degni di rispetto, bisogna comunque mantenerne distanza, poiché essi, con le parole di Ricci, non sono equiparabili al Creatore del mondo.

Questo esempio rappresenta una tipica interpretazione personale dei pensieri confuciani attraverso un delicato e logico processo di ragionamento da parte di Ricci, con l'obiettivo di favorire la diffusione delle dottrine del Signore del Cielo. A questo tema verrà dedicata una specifica sezione nelle pagine successive.

In conclusione, i due articoli di Han Yu contrappongono il buddismo da due prospettive distinte: una filosofica che enfatizza le differenze nel modo di definire gli esseri umani e interpretare le loro azioni, e un'altra che si concentra maggiormente sulle manifestazioni delle persone comuni sotto l'influenza negativa delle dottrine buddiste. Cronologicamente, entrambi potrebbero aver offerto ispirazione, risorse storiche e testimonianze teoriche e pratiche al nostro gesuita, il quale a sua volta ha "ereditato" questi pensieri e li ha sviluppati ulteriormente nel *VSSC*.

Lo stesso problema complicato a cui si trovò di fronte Han Yu, sorprendentemente, più di 700 anni dopo, fu nuovamente affrontato da Wang Yangming durante il decimo anno del ciclo Zhengde 正德 della dinastia Ming, intorno al 1515, l'imperatore dell'epoca WuZong 武宗 incaricò l'eunuco ministro Liu Qi di recarsi nella regione di Wusizang 乌斯藏, l'odierna parte occidentale del Tibet, per accogliere il lama reincarnato (*huofo* 活佛) e portargli numerosi e preziosi tributi. Parallelamente, ordinò di ristrutturare "il palazzo di leopardo" (*baofang* 豹房), situato a nordovest della città proibita, per preparare uno spazio raffinato e riservato destinato ai riti buddisti. Ironia della sorte, il lama reincarnato rifiutò l'invito e l'imperatore morì nel 1521, nel sedicesimo anno del periodo Zhengde, nel luogo che aveva destinato al culto di Buddha⁴⁷⁰.

L'articolo di Wang si intitola *Proposta per l'accoglienza del Buddha* (*Jian Yingfo Shu* 谏迎佛疏)⁴⁷¹, redatto intorno al 1516. Il termine *jianshu* 谏疏 indica consigli franchi e diretti da un funzionario indirizzati all'imperatore. appartenendo dunque allo stesso genere letterario del secondo articolo analizzato di Han Yu. Tuttavia, contenuti e stile letterario di queste proposte dimostrano che i due autori adottarono prospettive completamente diverse. A differenza di Wang Yangming, Han Yu si determinò fermamente contro il buddismo, esprimendo vigorosamente la sua netta opposizione all'accoglienza delle reliquie buddiste. Il suo attacco era diretto e senza

⁴⁶⁹ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, Libro *Ecco Yong*, XXII, cit., p. 63.

⁴⁷⁰ Shu Jingnan (束景南), *Grande bibliografia di Yang Ming* (Yangming Dazhuan 阳明大传), Fudan University Press, Shanghai 2020, pp. 768-769. Imperatore WuZong (武宗), noto anche come Zhu Houzhao, fu l'undicesimo imperatore della dinastia Ming in Cina che regnò dal 1505 al 1521. Egli fu spesso ricordato per il suo stile di vita dissoluto e la sua mancanza di interesse per gli affari di stato. Il palazzo di leopardo era un luogo di divertimento fuori la città proibita dove si allevavano diversi animali.

⁴⁷¹ Wang Shouren, noto come Wang Yangming, *Libri di Wang Yangming* (*Wang Yangming Quanji* 王阳明全集), Shanghai Classics Publishing House, 2011, p. 325. Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi.

compromessi. Al contrario, Wang Yangming adottò un approccio più equilibrato e moderato, riconoscendo sia i meriti che le limitazioni del buddismo, delineando così un nuovo percorso per arricchire il confucianesimo, come affermato da lui stesso «non c'è bisogno di comprendere la differenza tra il confucianesimo e il buddismo, è più importante trarre le conoscenze corrette da entrambi»⁴⁷². Questo atteggiamento flessibile nei confronti del buddismo, partendo dal punto di vista della cultura della Cina, riflette l'immagine del cristianesimo che Ricci desiderava creare nell'antica Cina.

Saltando le sezioni che coincidono con i contenuti degli articoli di Han Yu, come l'umile luogo di nascita del buddismo e le storie del Buddha, significativamente più brevi rispetto a quelle dei grandi imperatori cinesi, ci concentreremo direttamente sui punti innovativi presentati da Wang Yangming nel suo articolo, analizzando i collegamenti con le strategie di Ricci. Tra tutte le idee principali che l'autore intendeva esprimere tramite questo articolo, due emergono come particolarmente innovative e meritevoli di un'analisi più approfondita in relazione con il *VSSC*:

1. Analisi delle intenzioni dell'imperatore nell'accogliere il buddismo per una condotta corretta della sua fede.

Nell'antica Cina, la gerarchia tra l'imperatore e i suoi ministri era estremamente rigida, e persino un piccolo errore verbale poteva comportare la condanna a morte di questi ultimi. Pertanto, sia Han Yu che Wang Yangming, all'inizio dei loro articoli, cercarono di giustificare l'accoglienza del buddismo da parte degli imperatori, sottolineando il loro interesse per questa religione. Han Yu sosteneva che l'imperatore non fosse ingannato dal buddismo, ma che la sua accoglienza del Buddha fosse motivata soltanto dal desiderio di ottenere benedizioni e fortuna. In un'epoca di pace e prosperità, i sontuosi luoghi di culto buddisti costruiti nella capitale avevano lo scopo di offrire divertimento al popolo.

In linea con Han Yu, neanche Wang Yangming osò giudicare negativamente l'accoglienza del buddismo da parte dell'imperatore Wu Zong. Al contrario, nella sua *Proposta* anti-buddismo, egli giustificò i precedenti comportamenti piuttosto insoliti dell'imperatore: «mutare l'aspirazione nel tiro con l'arco a cavallo, perdersi nei divertimenti dei viaggi e visite», sostenendo che la distrazione e demotivazione dell'imperatore Wu Zong fossero dovute alla monotonia degli insegnamenti delle conoscenze confuciane, Wang criticò: «perché i ministri confuciani, nel loro insegnamento e nel raccontare i loro pensieri, non facevano altro che ripetere le solite storie comunemente note, occupando l'imperatore con parole noiose e prive di innovazione». Di conseguenza, «l'imperatore non trovò niente di significativo negli insegnamenti degli antichi saggi e li ritenne banali» e ciò lo spinse a dedicarsi ai divertimenti esterni alla corte per sfuggire alla monotonia del confucianesimo. Infine, Wang Yangming tentò di esprimere i pensieri non dichiarati dell'imperatore, ovvero «ascoltando alcuni ministri parlare di questa religione dell'Occidente, ossia il buddismo [...] in quest'epoca in cui il popolo soffriva della povertà e criminalità a causa dei frequenti disastri naturali, e lo stato era afflitto da una carenza finanziaria [...] l'accoglienza del buddismo da parte dell'imperatore, in realtà, mira a correggere gli errori delle vecchie consuetudini per trasformare rapidamente e radicalmente (il governare) in un'impresa nobile, civile e integra»⁴⁷³.

Sebbene in questo contesto la figura del filosofo di neoconfucianesimo possa sembrare quella di

⁴⁷² *ivi*, p. 265.

⁴⁷³ Per maggior informazione dei testi originali in cinese classico, di cui alla nota precedente. Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi.

un adlatore, questo atteggiamento avrebbe potuto facilitare l'introduzione delle sue persuasioni, guidando l'imperatore verso un'esplorazione più profonda e impegnativa delle vere saggezze del confucianesimo. Questa pratica di attribuire i comportamenti insoliti dell'imperatore al modo errato di trasmettere i pensieri confuciani, unita alla giustificazione dello spostamento dell'attenzione dell'imperatore verso l'Occidente alla ricerca di nuovi sistemi di pensiero per risolvere le difficoltà del proprio paese, presenta, a mio avviso, un valore strategico elevatissimo per Ricci. Considerando l'ampia influenza dell'autore di questo articolo e la breve distanza temporale tra la sua stesura e l'arrivo del gesuita in Cina, appena sessantasette anni più tardi, è ragionevole supporre che il gesuita avesse letto l'articolo di Wang Yangming e avesse preso in considerazione le sue strategie argomentative nei confronti dell'imperatore.

Numerose testimonianze riguardo all'affermazione sopramenzionata si trovano nei contenuti del *VSSC*. Ricci, inserendo frequentemente le sue interpretazioni dei pensieri del confucianesimo nei vari capitoli, proclamava esplicitamente di averli esaminati più a fondo rispetto ai letterati cinesi di capacità mediocre e di averli compresi seguendo la corretta via dei veri saggi dei tempi antichi.

Maggiori dettagli a questo proposito sono disponibili nella tabella seguente:

Località nel <i>VSSC</i>	Concetto originale del Confucianesimo	Interpretazione di Ricci C: trad. it. A. Chiricosta O: trad. it. A. Sun e Olmi	Obiettivo di Ricci
Cap IV, 245	L'idea « i diecimila esseri sono un solo corpo » ⁴⁷⁴	Ciò a cui si riferisce usando l'espressione « solo un corpo » era semplicemente la derivazione di tutte le cose dalla stessa origine. (O)	Diecimila esseri non possono considerati come una cosa sola
Cap IV, 246	L'umanità (<i>Ren</i> 仁) e la rettitudine (<i>Yi</i> 义) nei confronti degli altri	Se si dice che tutte le cose sono "io", allora l'umanità e la rettitudine sono equivalenti all'amore di sé stesso e alla cura di sé (C)	Diecimila esseri non possono considerati come una cosa sola
Cap V, 295	Aforismo confuciano « non desidero imporre agli altri quel che non desidero imposto a me » ⁴⁷⁵	Non si dice che non dobbiamo fare questo agli animali. (C)	Proibizione l'uccisione degli animali del buddismo è sbagliata.
Cap V, 322	Cinque missione dei confuciani « rettificazione del cuore, perfezionamento di sé, governo della famiglia, amministrazione dello Stato, pacificazione di tutto il mondo » ⁴⁷⁶	I confuciani considerano l'intenzione sincera (<i>chengyi</i> 诚意) come il fondamento (di queste cinque missioni) (O)	È importante avere l'intenzione.
Cap VI, 350	Aforismo confuciano « Confucio ha completato le <i>Primavere</i> e <i>Autunni</i> ed	L'opera di Confucio parla solo di un genere di ricompense e punizioni, ovvero le persone	Agire pensando alle ricompense e alle punizioni

⁴⁷⁴ Il testo originale: *Wanwu Yiti Shuo* (万物一体说), questa idea deriva dal Mencio, ovvero « Tutte le cose sono complete in noi », si veda F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 426. successivamente venne sviluppata da Wang Yangming, « l'uomo di benevolenza considera che i diecimila esseri siano un solo corpo » (*Renzhe, Yi Tiandi Wanwu wei Yiti* 仁者以天地万物为一体), qui si fa uso della traduzione dell'autore della tesi, cfr. Wang Shouren, noto come Wang Yangming, *Libri di Wang Yangming* (Wang Yangming Quanji 王阳明全集), cit., p. 29.

⁴⁷⁵ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., Libro Gongye Chang, XIII, p. 47.

⁴⁷⁶ Il testo originale: « *Zhengxin, Xiushen, Qijia, Zhiguo, Ping Tianxia* (正心,修身,齐家,治国,平天下) » che presenta cinque missioni principali da compiere per un uomo nobile. Per una conoscenza più integra, si rimanda al libro di F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 88.

	ministri sediziosi e i figli irrispettosi sono stati annichiliti dal terrore» ⁴⁷⁷	enfaticizzano il guadagnare o il perdere la reputazione più di qualsiasi altra cosa, e pongono poca attenzione alle ricompense o alle punizioni che colpiscono i loro corpi e le loro ricchezze. (C)	non è sbagliato.
Cap VI, 391	Il <i>Libro delle Odi</i> dice: «il re Wen è lassù, luminoso nel cielo...il re Wen ascende e discende, sta sempre la fianco del Sovrano supremo» e dice ancora: «...i tre antichi re saggi sono in cielo» ⁴⁷⁸ .	Espressioni come « lassù » , « in cielo » , « sta sempre a fianco del Sovrano supremo » a che cosa si riferiscono se non al Paradiso.	Per provare l'esistenza del Paradiso trovando testimonianze nei testi classici cinesi.
Cap VII, 426	Mencio asseriva che la natura umana fosse differente da quella dei buoi e dei cani ⁴⁷⁹ .	Alcuni hanno spiegato ciò dicendo che l'uomo ha ricevuto la natura in tutta la sua integrità, mentre gli animali l'hanno ricevuta in maniera obliqua. Ma non esistono due tipi di ragioni, o una ragione obliqua. Quindi gli uomini saggi dei tempi antichi non paragonavano la natura alla ragione. (C)	La ragione non è la natura
Cap VII, 446	Aforismo confuciano « il saggio non si preoccupa se i libri o gli insegnamenti vengono mancati. » ⁴⁸⁰	Perché il cielo, la terra, i diecimila esseri sono i suoi insegnamenti e i suoi libri. (O)	Ogni scuola di conoscenza ha il suo difetto.
Cap VII, 451	Benevolenza (<i>Ren</i> 仁 tradotta anche come umanità) e rettitudine (<i>Yi</i> 义)	Ciò a cui mira l'intelletto è la rettitudine, ciò su cui si fonda la volontà è la benevolenza. (O)	Introdurre il pensiero di Tommaso d'Aquino di intelletto e volontà ⁴⁸¹ .

La tabella illustrata presenta una scansione completa di tutti i contenuti nel *VSSC* che riguardano le interpretazioni personali dell'autore nei confronti dei pensieri confuciani. Inoltre, nelle pagine precedenti, sono già analizzate come sono state prese in considerazione, da parte del gesuita, il rapporto definito da Confucio tra la benevolenza e l'amore per gli altri, l'enunciato di Mencio «ci sono cose da evitare prima di iniziare a agire»⁴⁸². In particolare, in merito al concetto centrale del confucianesimo, ossia la benevolenza, l'autore offrì una serie di osservazioni eccellenti e dettagliate sia da una prospettiva filosofica che religiosa. I contenuti riguardanti questo argomento saranno ulteriormente esplorati nelle future ricerche dell'autore della tesi.

⁴⁷⁷ Il testo originale: «*Chunqiu Cheng, Luanchen Zeizi Ju* (《春秋》成, 乱臣贼子惧)». Per una conoscenza più integra, si rimanda al libro di F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 345.

⁴⁷⁸ Per una conoscenza più integra, si veda lo *Shijing* 诗经 di Vincenzo Cannata (a cura di), *Il Libro delle Odi*, cit., p. 456, p. 477.

⁴⁷⁹ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 400.

⁴⁸⁰ Il testo originale è: «*Zhizhe Bucang Shu* (知者不藏书)», che significa i saggi non accumulano i libri, risale al libro di Han Feizi (280 a.C.-233 a.C.), filosofo noto del periodo degli Stati Combattenti, *HanFeizi* (韩非子), libro *Yulao* (喻老), Zhonghua Book Company, Beijing 2007, p. 196.

⁴⁸¹ Tommaso d'Aquino (1225-1274), figura centrale della filosofia scolastica e teologia cristiana, offre un'analisi dettagliata delle facoltà dell'anima umana, in particolare l'intelletto e la volontà, nelle sue opere, principalmente nella *Summa Theologiae*.

⁴⁸² *supra*, p. 116.

Oltre a esprimere le sue opinioni originali sul confucianesimo, Ricci discusse frequentemente le idee confuciane, particolarmente quelle del neoconfucianesimo che si stavano diffondendo nel suo tempo. Criticò anche il modo in cui queste venivano trasmesse, mettendo in evidenza vari problemi, nonché dichiarazioni errate e contraddittorie.

Per esemplificare, nel paragrafo 251, il gesuita rimase sorpreso per il fatto che «Mo Di amava tutti gli uomini senza distinzioni e i primi confuciani discutevano con lui, ritenendo che sbagliasse. Ora i confuciani di oggi siano d'accordo nel persuadere la gente a trattare l'argilla con benevolenza, considerando giusto, è veramente strano» [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. Nel paragrafo 322, affermò che «La teoria secondo cui l'uomo deve annullare le proprie intenzioni deriva da altre scuole di pensiero, non è la dottrina originaria del confucianesimo» [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. Nel paragrafo 391, identificò in modo preciso un problema chiave: «i confuciani odierni interpretano male i libri antichi: essi pongono più enfasi sulle parole che sui contenuti, quindi, malgrado fiorisca la lettura dei testi, l'interpretazione dei loro contenuti è decaduta», lo stesso problema fu citato anche nel paragrafo 483 tramite il letterato cinese: «Gli uomini del mondo che leggono i libri classici li guardano soltanto, senza essere in grado di comprendere il senso» [*trad. it. A. Sun e Olmi*]. Queste osservazioni sono esattamente corrispondenti al giudizio di Wang Yangming sull'educazione confuciana ricevuta dall'imperatore, che si concentrava esclusivamente sulla forma, risultando vuota di contenuto, noiosa e priva di innovazione. In particolare, lo stile educativo a cui sono sottoposti gli apprendenti cinesi, incluso praticamente, secondo Wang Yangming, anche l'imperatore, presentava un difetto grave e evidente: «Quando osservo gli uomini istruiti del suo (letterato cinese) onorato paese, trovo che la loro debolezza comune è da cercarsi precisamente in questo punto. Parlano della necessità di perfezionare la propria illustre virtù, ma non sono consci del fatto che la volontà umana si stanca facilmente» (paragrafo 487) [*trad. it. A. Chiricosta*]. La capacità di Ricci di sintetizzare l'essenza del problema in questo contesto è veramente stupefacente. È possibile immaginare una scena in cui il gesuita presentasse questa visione all'imperatore Wu Zong, analizzando i motivi per cui l'imperatore si distanziò dalle politiche di corte e come, infine, riuscì a conquistarne il favore.

La coerenza tra le osservazioni di Wang Yangming espresse in questo articolo e quelle di Ricci analizzate precedentemente ha fornito a quest'ultimo una solida base di testimonianze teoriche e pratiche. Ciò ha permesso a Ricci di affrontare in modo più diplomatico e sicuro le argomentazioni contro il buddismo e di posizionare il cristianesimo come un miglioramento e perfezionamento del confucianesimo.

2. Il metodo adottato dal Buddha per diffondere le proprie dottrine e insegnamenti è faticoso e di limitata efficacia.

Dopo aver analizzato il modo in cui il confucianesimo veniva diffuso e insegnato nell'epoca, Wang si rivolse, alla fine dell'articolo, all'analisi dell'impegno del Buddha nella promozione dei principi del buddismo. L'obiettivo della narrazione dell'autore è quello di contestualizzare il Buddha, personalizzandone la figura come se fosse realmente esistito storicamente. Pertanto, Wang Yangming, senza specificare l'identità del soggetto, si riferisce semplicemente al termine Buddha (*fo* 佛) come protagonista del suo racconto sul laborioso percorso di diffusione del buddismo.

Il Buddha, descritto da Wang probabilmente basandosi sui testi e i canoni buddisti, era dotato di un cuore pieno di compassione buddista (*cibei* 慈悲). Si dedicava ad aiutare e soccorrere le persone più bisognose e sofferenti del mondo, mostrandosi disposto persino a sacrificare il proprio

corpo e la propria vita per salvarle dai pericoli. Allo stesso tempo, la sua compassione e benevolenza si estendevano a tutte le cose e gli esseri del mondo. Queste rappresentazioni sono le descrizioni più comuni del Buddha; tuttavia, partendo da questi presupposti, l'autore giunse a una conclusione piuttosto insolita: «il Buddha, dunque, si impegnava intensamente e si consumava nei lunghi viaggi attraverso montagne innevate, unicamente in questo contesto poteva realizzare i suoi scopi. Al contrario, gli imperatori Yao e Shun rimanevano seduti in tranquillità, senza agire, mentre tutto nel mondo trovava il suo posto appropriato». Ovviamente, in questo contesto, l'autore ha messo a confronto il Buddha, una figura religiosa, con due imperatori della storia cinese, invertendo i loro ruoli. Il Buddha è rappresentato come un essere umano che deve intraprendere un lungo viaggio per realizzare i suoi ideali, mentre i due imperatori sono descritti come divinità dotate di poteri infiniti. L'intento di ciò è sottolineare il conservatorismo e l'inefficienza del metodo di diffusione delle idee buddiste.

In realtà, anche Ricci, come affermò egli stesso nel *VSSC*, lasciò il suo paese in giovane età e viaggiò per il mondo insegnando alle persone le dottrine del Signore del Cielo. All'inizio della sua opera di evangelizzazione in Cina, lui e i suoi confratelli si presentavano come bonzi occidentali; tuttavia, si accorsero presto che questo modo di vestirsi e di presentarsi non era adatto alle circostanze dell'epoca. Perciò decise di «sbandire il nome di bonzo con che sin hora ci (li) avevano chiamato in questo regno» per il motivo che questo nome infatti si tratta di una «cosa molto bassa»⁴⁸³. Successivamente, come già analizzato in precedenza, Ricci comprese l'importanza della pubblicazione dei libri e la necessità di istituire una scuola permanente, ovvero la “casa di predicare” (*jiangxuehui* 讲学会)⁴⁸⁴. In merito a questo luogo di insegnamento, ne discusse infatti in una delle sue lettere del 1596: «Non credo che per adesso faremo chiesa, ma una casa di predicare e diremo Mesa secretamente in altra cappella, benché la sala dove riceviamo le visite può servire tra tanto, perché più predico, e con più frutto, con colloqui che con forma di predica»⁴⁸⁵.

Se consideriamo l'influenza dei punti di vista di Wang Yangming espresso nella sua *Proposta*, il cambiamento della direzione delle strategie di evangelizzazione Ricci appare naturale e ragionevole: i gesuiti compresero che giungere da lontano, dopo innumerevoli difficoltà, per diffondere l'insegnamento come bonzi umili ma tenaci, non era praticabile in una società così stratificata. Decisero quindi di presentarsi al pubblico con un'immagine di nobiltà, «come de' suoi predicatori letterati, andando accompagnato da servi, et alle visite principali levato in sedia»⁴⁸⁶. Inoltre, avendo a disposizione un proprio spazio in cui tenere lezioni, i gesuiti attrarrebbero persone di nobile origine interessate a ricevere conoscenze, così facendo, eviterebbero gli sforzi che i letterati cinesi dell'epoca non apprezzavano, e non commetterebbero lo stesso “errore” che il Buddha aveva fatto.

Per quanto riguarda un altro difetto del metodo di insegnamento del Buddha, Wang affermò che «anche se il Buddha insegna le sue dottrine in modo semplice e diretto, ma tale metodo si realizza orecchi a orecchi, viso a viso»⁴⁸⁷. Di questo argomento, Ricci nel paragrafo 390, rivelò

⁴⁸³ M. Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I., Vol. 2, Le Lettere dalla Cina* (a cura di P. Pietro Tacchi Venturi), cit., 22° lettera al P. Claudio Acquaviva S. I., p. 200.

⁴⁸⁴ *supra*, p. 53.

⁴⁸⁵ M. Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I., Vol. 2, Le Lettere dalla Cina* (a cura di P. Pietro Tacchi Venturi), cit., 23° lettera al P. Claudio Acquaviva S. I., p. 215.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ Il *chengyu*: *ertimianhui* (耳提面诲) significa insegnare in modo serio e sincero, risale allo *Shijing* 诗经, si veda

lo stesso problema: «a volta (i saggi) spiegavano in modo parziale. Può anche darsi che gli insegnamenti orali non siano stati completamente trascritti; oppure sono stati trascritti, ma in seguito sono stati perduti, più tardi, storici perversi che non credevano in essi ne hanno rimosso alcune parti» [trad. it. A. Chiricosta]. Considerando che, nel processo di trasmissione della storia e della conoscenza di generazione in generazione, possono effettivamente sorgere tali problemi, le supposizioni di Ricci risultano del tutto plausibili.

In sintesi, l'analisi dei contenuti dell'articolo di Wang Yangming e il confronto con le strategie argomentative di Ricci evidenziano la necessità per i missionari gesuiti, di fronte al sistema filosofico e culturale dell'antica società cinese, di non imitare semplicemente il modo umile e modesto dei predecessori. È essenziale che esprimano con coraggio le proprie interpretazioni e osservazioni della corrente di pensiero dominante, purché siano appropriate e vantaggiose per l'evangelizzazione. Un altro aspetto cruciale è che, oltre al contenuto delle conoscenze stesse, la chiave per un insegnamento efficace risiede nell'adattarsi alle specificità culturali e sociali di ogni epoca, soddisfacendo le esigenze del pubblico di riferimento. Fortunatamente, Ricci attuò con successo tutti questi preziosi consigli possibilmente forniti da Wang Yangming.

3.4.4 Analisi dei contenuti anti-buddismo ne “*Il Vero Significato di*

Signore del Cielo”

Nelle sezioni precedenti si è dedicata maggiore concentrazione sulle caratteristiche dell'ambiente storico e sulle figure chiave che marcarono i momenti di svolta, esaminandoli come potenziali fonti di ispirazione, suggerimenti e influenze sulle strategie anti-buddismo elaborate nel *VSSC*. Ora, si ritorna ai contenuti di quest'opera, non per analizzare dettagliatamente ciascun paragrafo — molti dei quali sono già stati esaminati con chiarezza e precisione — ma per tracciare i fili conduttori che collegano i vari contenuti. Questo approccio mira a organizzare sistematicamente i contenuti anti-buddismo, analizzare le loro caratteristiche logiche e sintetizzare le regole che li governano. Un obiettivo particolare è quello di comprendere e riassumere le idee e le preferenze dell'autore riguardo a questi contenuti che non sono esplicitamente espressi nel testo.

L'analisi in questa sezione non parte più dal contesto storico dei letterati cinesi né dalle loro interpretazioni dei concetti buddisti, ma si concentra direttamente sulle argomentazioni di Ricci contro i temi controversi, prevalentemente trovatesi nel quinto capitolo del libro. In base a questi, le analisi sono categorizzate in diverse tematiche. È da notare che alcuni argomenti legati al buddismo, come il concetto del “Vuoto”, la dottrina del Paradiso e dell'Inferno, i limiti del metodo didattico, l'umile origine, ecc., sono stati già trattati in precedenza. I paragrafi del libro che affrontano questi temi sono generalmente brevi e spesso mancano di coerenza con il contesto circostante, non riuscendo a mostrare un ragionamento logico e progressivo da parte dell'autore. Pertanto, dopo aver riorganizzato i contenuti rilevanti, sono stati identificati tre principali argomenti di discussione, che saranno il fulcro delle analisi future.

1. Reincarnazione nelle sei direzioni (*lunhuiliudao* 轮回六道)

Nei paragrafi finali il 256 e il 257 del capitolo IV, il letterato cinese domandò: quali sono gli insegnamenti di Ricci in proposito della concezione buddista di reincarnazione nelle sei direzioni

il *Libro delle odi*, Vincenzo Cannata (a cura di). Il testo tradotto è: «caro il mio giovincello [...] io non ti ho solo condotto per mano, ma ti insegnavo anche con la voce. Non solo ti sgridavo viso a viso, ma ti prendevo anche per l'orecchio» .

e della proibizione dell'uccisione delle creature. Grazie ai primi quattro capitoli, che delineano le basi teoriche per affrontare questioni più complesse da un punto di vista religioso e filosofico, l'autore è in grado di fornire risposte razionali e convincenti. A questo proposito, egli paragonò la difficoltà di queste domande a quella di « spianare un formicaio (*vidie* 蚁垤) » rispetto alle spiegazioni precedenti paragonate a « spianare le colline (*qiuling* 丘陵) » [trad. it. A. Sun e Olmi]. È importante sottolineare che questo confronto tra due entità non è stato introdotto casualmente dal gesuita, ma è tratto dal *HanFeizi*, dove viene usato per indicare una enorme differenza tra due cose⁴⁸⁸. L'impiego di tecniche di scrittura come metonimie o metafore, comunemente conosciute e adottate dai letterati nella cultura tradizionale cinese, sarà oggetto di analisi dopo la conclusione di questo capitolo.

Le confutazioni contro l'origine della concezione buddista della reincarnazione sono già dimostrate e analizzate in precedenza; di conseguenza, essendo derivata da una religione « priva di fondamenti storici degni di fede, e di principi reali » (paragrafo 261) [trad. it. A. Sun e Olmi], il gesuita presentò sei argomentazioni che si concentrano su un unico punto di contrasto centrale: absurdità della trasformazione di un uomo defunto, che rinasce nello stesso mondo, nel corpo di un'altra persona o addirittura di una specie completamente diversa.

- **Ricordo delle vite passate:** La reincarnazione in un altro uomo o animale non si accompagna a ricordi della vita precedente. Anche se esistono riferimenti nei testi buddisti, non sono provati altrove. Vista l'indipendenza dell'anima dal corpo, se un animale ha un'anima umana, dovrebbe essere capace di esprimersi. Invece nessun animale riesce a parlare. (paragrafi 264, 266, 268)
- **differenza tra la anima umana e animale:** il Creatore Supremo ha stabilito una distinzione tra le anime umane e quelle animali, con le prime che sono più intelligenti delle seconde; tuttavia, non vi sono testimonianze di animali con anime umane che mostrino intelligenza superiore rispetto agli altri animali. (paragrafo 269)
- **Tre tipi di anime:** vegetativa per le piante, sensitiva per gli animali, e intellettuale per gli uomini. Siccome l'anima determina la natura, la natura determina la specie e la specie determina l'apparenza, quindi le differenze più evidenti delle apparenze tra piante, animali e uomini riflettono le differenze radicali tra le loro anime. (paragrafo 270)
- **Struttura corporea umana:** la struttura corporea umana è esteticamente superiore e diversa rispetto a quella degli animali, il che si riflette anche nelle differenze tra le loro anime. (paragrafo 275)
- **Trasformazione come ricompensa:** gli uomini che peccano possono trasformarsi in animali specifici; questa trasformazione non è vista come una punizione, ma piuttosto come una liberazione da vergogna e restrizioni. (paragrafi 277, 279)
- **Implicazioni delle reincarnazioni:** se gli uomini si trasformano in animali come buoi o cavalli, potremmo inconsapevolmente sfruttare i nostri antenati defunti. Inoltre, se i parenti si reincarnano in altri esseri umani, potrebbero sorgere complicazioni matrimoniali con reincarnazioni di familiari deceduti. (paragrafi 280, 282)

Tutte le confutazioni contro l'idea buddista della reincarnazione presentate nel *VSSC* si basano su un fondamento teorico comune, precedentemente proposto da Ricci. Egli sosteneva fermamente l'immortalità dell'anima umana, evidenziando una distinzione netta e una superiorità intrinseca rispetto all'anima animale. Questa concezione si riflette nella sua critica alla reincarnazione,

⁴⁸⁸ Han Feizi (280 a.C.-233 a.C.), *HanFeizi* (韩非子), Libro *JianJie ShiChen* (奸劫弑臣), cit., p. 114.

evidenziata dalla mancanza di memoria di vite passate, dall'incapacità degli animali di manifestare segni di intelligenza umana e dalle speculazioni riguardo alla trasformazione degli umani in animali a causa dei peccati commessi. Senza questa premessa chiave, dottrine come il Paradiso e l'Inferno, che rappresentano due possibili destinazioni dove gli esseri umani possono continuare a vivere o soffrire in base alle azioni compiute in vita, perderebbero il loro significato. Se gli uomini potessero rinascere e tornare nello stesso mondo, l'intero concetto di queste destinazioni delineate nel cristianesimo non avrebbe più fondamento. Dunque, da una prospettiva teorica, il fondamento su cui il gesuita costruì le sue opinioni si rivela essenziale e adeguato in modo da contestare la dottrina buddista della reincarnazione.

Inoltre, Ricci adottò un approccio basato sull'uso di esempi metaforici piuttosto estremi per sostenere le proprie idee. Egli implicò che i buddisti siano «il demonio (che) vuole ingannare le persone» (paragrafo 266) [trad. it. A. Sun e Olmi], criticò che i contenuti della reincarnazione sono «le menzogne e i discorsi dissoluti (*huangyandangci* 谎言荡词)» (paragrafo 279) [trad. it. A. Chiricosta]. In particolare, le complesse implicazioni etiche della reincarnazione, come il lavoro forzato di antenati reincarnati o matrimoni inappropriati con reincarnazioni di parenti. Questi esempi ipotetici sono usati per evidenziare i risultati moralmente problematici che l'idea di reincarnazione può produrre nelle relazioni umane.

Allo stesso tempo, Ricci non dimenticò mai di ricordare ai letterati cinesi che le sue opinioni erano riconosciute e accettate dai vertici della società antica cinese, suggerendo che coloro che concordavano con lui potessero considerarsi istruiti. Per esempio, affermò, nel paragrafo 260: «altri uomini nobili criticarono questa concezione» [trad. it. A. Sun e Olmi], nel 266: «tra le persone istruite, e nelle accademie e nelle scuole, [...] molte poche persone troveranno possibile non ridicolizzare tale schema» [trad. it. A. Chiricosta], nel 270: «tutti gli uomini di cultura asseriscono che ci sono tre classi di anime» [trad. it. A. Chiricosta].

2. Proibizione di uccisione delle creature (*jieshasheng* 戒杀生)⁴⁸⁹.

Alla conclusione del dibattito sulla concezione buddista della reincarnazione, Ricci utilizzò la domanda di un letterato cinese per affrontare direttamente il punto più controverso: «ma la proibizione buddista di uccidere le creature sembra giungere molto vicina all'insegnamento confuciano riguardante l'umanità. Il Signore del Cielo è la sorgente della compassione, è, dunque, ostile a ciò?» (paragrafo 285) [trad. it. A. Chiricosta]. Infatti, non uccidere gli animali rappresenta infatti la misericordia, poiché è una virtù, è sempre tenuta in alta considerazione sia nel confucianesimo che nelle dottrine del Signore del Cielo. Pertanto, per rompere questo punto di somiglianza con il buddismo e rafforzare il legame con il confucianesimo, Ricci presentò le seguenti argomentazioni contro la concezione buddista:

- **Proibizione dell'uccisione di uomo e non di animali:** già provata la premessa che l'uomo possa reincarnarsi in animali, quindi non si ritiene necessaria la proibizione dell'uccisione degli animali. In molte culture, l'uccisione di animali è comune e accettata, mentre solo l'uccisione umana è proibita per legge. (paragrafi 286, 288, 296)
- **Utilità degli animali per l'uomo:** secondo il disegno del Signore del Cielo, tutte le creature,

⁴⁸⁹ La notazione di *Jieshasheng* 戒杀生 nel buddismo si riferisce al precetto di astenersi dal togliere la vita. Questo precetto è considerato fondamentale per sviluppare compassione e misericordia verso tutti gli esseri viventi. Per i buddisti, il digiuno è un precetto da rispettare rigorosamente. Tuttavia, per le persone comuni, alcune potrebbero avere fede nel buddismo senza essere diventate monaci. In tal caso, potrebbero scegliere di osservare il digiuno mensile in specifici giorni designati e astenersi dal commettere omicidio degli animali, seguendo i giorni del digiuno (*zhairi* 斋日) che variano a seconda dei diversi canoni buddisti e prevedono un numero specifico di giorni nel corso di un mese.

compresi animali e uccelli, sono destinate a essere di utilità per l'uomo. Anche le creature terribili come tigri e insetti velenosi hanno il loro ruolo benefico per gli esseri umani, queste creature sono state create con un aspetto spaventoso dal Signore del Cielo con lo scopo di liberare e innalzare l'uomo, specialmente l'uomo meschino. (paragrafi 287, 288, 291, 292, 295)

- **Rottura dell'armonia originaria:** originariamente, l'uomo viveva in armonia con le altre creature. Tuttavia, a seguito della ribellione umana contro il Signore del Cielo, anche le altre creature si sono ribellate contro di noi. (paragrafo 293)
- **Contraddizioni sul consumo di vegetali e sull'allevamento degli animali:** anche i vegetali contengono "sangue" e hanno percezione, il che pone una contraddizione nella dottrina buddista che consente di mangiare verdure ma non di uccidere animali. D'altronde l'uomo dipende dagli animali come buoi e cavalli per il lavoro, il che rende impossibile non sfruttarli, in questo senso, la loro utilità per l'uomo assicura la loro sopravvivenza e riproduzione (paragrafi 298, 299, 300)
- **Valore del digiuno:** il vero e proprio modo di digiuno prevede il costante perfezionamento delle virtù, l'auto-riflessione dei comportamenti passati e la correzione dei peccati commessi. Si tratta di un approccio moderato e rigoroso alla vita, che include anche la selezione consapevole degli alimenti consumati, con l'obiettivo finale di ottenere pietà e perdono dal Signore del Cielo. (paragrafi 302, 303, 304)

Le confutazioni di Ricci riguardo questa concezione buddista sono caratterizzate da una visione multidimensionale, supportata da numerose prove e esempi sia vividi che pertinenti. Inizialmente, si basa sulla conclusione dell'argomento precedente secondo cui un defunto non può rinascere né in un altro uomo né in un animale, che costituisce la premessa fondamentale per l'argomento attuale. In questo contesto, il gesuita si impegnò a risolvere un dubbio: anche se il Signore del Cielo è fonte di compassione e tollera l'uccisione di animali, ciò avviene perché la parola chiave *sheng* 生 nella concezione *jieshasheng* 戒杀生, che si traduce letteralmente come «proibire l'uccisione degli esseri viventi», non include l'uomo ma si riferisce solo agli animali, come già dimostrato nella premessa. Questa modalità di ragionamento rappresenta una caratteristica evidente della logica di Ricci, ovvero procede progressivamente tramite una serie di anelli interconnessi che rende i contenuti del libro particolarmente coesi e le varie parti strettamente correlate. Pertanto, nelle argomentazioni successive, la proibizione di uccidere gli esseri viventi è stata reinterpretata da Ricci come una proibizione di uccidere gli animali, attraverso un sottile cambio di modo di pensare.

Riguardo all'interpretazione missionaria della concezione buddista, emerge un punto di vista analitico interessante. Nella presente tesi, raramente si confrontano le traduzioni delle due versioni in italiano dell'opera del gesuita, ma in questo contesto si rende necessario. Nel paragrafo 285, dove il letterato cinese pone la domanda precedentemente menzionata, Chiricosta traduce la parola chiave *sheng* 生 come «gli esseri viventi», mentre Sun e Olmi preferiscono «gli animali». Quest'ultima scelta sembra anticipare il supporto da parte del traduttore all'argomentazione del gesuita, che l'autore stesso non aveva ancora rivelato a quel punto.

Dal punto di vista del buddismo, la ferma opposizione alla violenza è tenuta in alta considerazione, e uno dei «cinque precetti» stabilisce chiaramente il divieto di togliere la vita⁴⁹⁰. In questo senso, il termine «gli esseri viventi» tradotto da Chiricosta si rivela più aderente e integro alla nozione

⁴⁹⁰ Anne Cheng, *Storia del Pensiero Cinese* (a cura di Amina Crisma), Vol. Secondo, cit., pp. 362-263.

buddista, riflettendo meglio il valore semantico completo del termine. Invece, la traduzione di Olmi, interpretando *sheng* come «gli animali», sembra non cogliere appieno il suo significato originale. Il *Vero Significato del Signore del Cielo* curato da Chiricosta e pubblicato nel 2010, è la versione italiana della traduzione inglese di Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J., e il *Catechismo* curato da Sun e Olmi, pubblicato tre anni dopo, secondo loro, presenta alcune evidenti differenze rispetto alla traduzione precedente, rappresentate non solo dal «pregevole stile letterario» ma in particolare, da una grande «ricchezza dei contenuti teologici», i quali – aggiunge il curatore – sono stati «sottovalutati e negletti» da maggior parte degli studiosi ricciani⁴⁹¹. Pertanto, è comprensibile che “l’errore” traduttivo di Sun e Olmi possa essere giustificato dalla sua intenzione originale di trasformare un’opera di Ricci in una guida per itinerari di evangelizzazione progressiva.

Dall’altro lato, è possibile osservare ulteriormente un “difetto” espressivo nei contenuti delle dottrine buddiste attraverso l’analisi dei due modi di traduzione dello stesso concetto. Essendo il buddismo una religione che pone il “Vuoto” come principio fondamentale, si riscontra anche una grande libertà nell’interpretazione dei propri termini, caratterizzata da uno stile letterario piuttosto semplificato. Ad esempio, la proibizione di uccidere gli esseri viventi nel testo originale è espressa con soli tre caratteri e le dottrine buddiste pertinenti si limitano a dire di non distruggere la vita. In questo contesto, non è possibile prevedere gli oggetti specifici a cui questi termini buddisti si riferiscono.

In contrasto con la vaghezza delle dottrine buddiste, le confutazioni missionarie, caratterizzate da una precisa e dettagliata descrizione dei termini e delle storie del Signore del Cielo, rappresentano uno dei vantaggi più evidenti delle strategie ricciane. Questa strategia anti-buddismo di Ricci, che mira a una chiarezza espositiva e a una coerenza logica, rappresenta un tentativo di superare le ambiguità e le interpretazioni aperte che spesso accompagnano i testi buddisti.

Come dimostrato nel riassunto delle confutazioni alla proibizione di uccidere gli esseri viventi, Ricci utilizzò un’analisi logica dettagliata e coerente per introdurre, implicitamente dal punto di vista del Signore del Cielo, concetti come il peccato originale e l’idea che l’uomo, creato a immagine di Dio, abbia il dominio sulle altre specie animali. Questo per spiegare perché gli umani allevano animali, perché ne consumano la carne, perché esistono creature terribili e perché queste possono essere utili agli umani. Dalla prospettiva buddista, spiegò che, a causa della loro limitata comprensione delle scienze, anche il consumo di cibi vegetali può violare le regole del loro digiuno vegetariano. Infine, il suo obiettivo era sempre quello di guidare i lettori verso l’illuminazione cristiana.

Contemporaneamente, Ricci non trascurava mai di fare costante riferimenti ai principi del confucianesimo, nel paragrafo 292, affermò che il Signore del Cielo ha misericordia persino anche per gli uomini meschini (*xiaoren* 小人) che rappresenta l’opposto dell’uomo nobile (*junzi* 君子). Perciò, collocò creature pericolose e velenose su questa terra per ricordare agli uomini di essere attenti ai propri comportamenti e per salvarli dalla loro meschinità. Nel paragrafo 295, come evidenziato nella tabella della sezione precedente⁴⁹², Ricci utilizzò un aforismo di Confucio come un gioco di parole, ovvero «non voglio fare agli altri ciò che non vorrei gli altri facessero a me» [*trad. it. A. Sun e Olmi*], per sostenere l’idea che la benevolenza mira soltanto agli altri uomini come destinatari, non agli animali. Nel paragrafo 296, viene menzionato il racconto di due storie

⁴⁹¹ M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., prefazione di Olmi, p. 58.

⁴⁹² *supra*, p. 172.

esemplificate da Mencio: «negli stagni e nei laghi non cali le reti a maglie fitte e nei boschi montani metti in opera le scuri e le asce solo nella stagione adatta»⁴⁹³. Questo serve a evidenziare come nelle saggezze dell'antica Cina si trovino dettagliate istruzioni su come utilizzare in modo appropriato le risorse naturali, ossia gli altri esseri viventi.

Una peculiarità delle prove citate in questa sezione riguardanti l'antica Cina è che l'autore, per illustrare l'utilità degli animali per l'uomo, menzionò nel paragrafo 288 la medicina tradizionale cinese e svelando che le parti corporee degli animali e degli uccelli «contengono meravigliosi principi medicinali per curare le malattie» [trad. it. A. Sun e Olmi]. Nella medicina tradizionale cinese, infatti, non si fa solo ricorso alle erbe medicinali, ma anche a parti corporee e organiche di animali, uccelli e insetti. Ad esempio, alcune ricette possono includere ingredienti come corna di cervo, bile di orso o il corpo di serpenti e scorpioni. Ciò dimostra la profonda conoscenza del gesuita della cultura cinese, non limitata solo al settore filosofico ma anche a quello delle consuetudini popolari.

3. Religione “Tre in Una” (*sanhanjiao* 三函教)

Il motivo per cui ho inserito l'analisi di questa concezione in questa unità è che, innanzitutto, nel VSSC, la discussione sulla religione “Tre in Una” segue immediatamente i paragrafi (502-507) di confutazioni contro le rappresentanze pittoriche e statuarie del Buddha e di altre divinità nei templi, descritte dall'autore come «cattivi spiriti» con «aspetto orribile», ovvero, un mostro. Inoltre, l'ostilità e l'avversione del gesuita nei confronti di questa concezione, originariamente sviluppata nell'entroterra dell'antica Cina, superano l'intensità del suo solito atteggiamento contro il buddismo e il taoismo. Come dimostrato nelle pagine precedenti, per il gesuita, questa forma religiosa rappresenta un mostro ancora più pernicioso, una sorta di versione aggiornata poiché incorpora il buddismo, il confucianesimo e il taoismo. Di conseguenza, ritengo che le confutazioni di Ricci contro il modello della “Trinità” alla cinese siano particolarmente adatte per concludere quest'unità. Queste confutazioni sono contenute nei paragrafi dal 508 al 518 del capitolo VII e rappresentano, quantitativamente, un argomento significativo.

Il primo problema da chiarire riguarda il termine cinese *sanhanjiao* (三函教), usato nel paragrafo 508 per descrivere questa nuova forma religiosa dell'antica Cina. In realtà, questo titolo è raramente utilizzato⁴⁹⁴, tanto che non si trovano riferimenti nei motori di ricerca di Baidu o Google. Secondo Anne Cheng, la religione “Tre in Una” nella visione della tradizione cinese, si avvicina più a una fluidità nelle relazioni tra diverse tradizioni religiose piuttosto che a una fusione religiosa vera e propria, resa possibile dalla priorità accordata all'aspetto pratico della coltivazione spirituale sul contenuto dottrinale⁴⁹⁵. Pertanto, si può affermare che nella tradizione cinese, questa nuova forma tridimensionale non viene mai interpretata come una religione formale dotata di dottrine concrete e di esercizi specifici imposti ai propri seguaci. Piuttosto, è più adeguato considerarla come una corrente di pensiero. A questo proposito, anche Wang Yangming fornì la sua definizione: «Utilizzo sia le dottrine del buddismo che quelle del taoismo, tutto è a mio servizio. Mi impegno per tutta la vita a perfezionare il corpo, così da diventare un'entità immortale (*Xian* 仙, del taoismo); dedico la vita a liberarmi dal mondo terrestre, così da diventare un Buddha [...] insieme al confucianesimo, la relazione tra queste tre tradizioni può essere vista

⁴⁹³ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 271.

⁴⁹⁴ Matteo Ricci, *Catechismus Sinicus (Tianzhushijiyi Jinzhu 天主实义今注)* (a cura di Thierry Meynard, Tan Jie), cit., p. 203.

⁴⁹⁵ Anne Cheng, *Storia del Pensiero Cinese* (a cura di Amina Crisma), Vol. Secondo, cit., p. 577.

come tre saloni in una stessa casa»⁴⁹⁶. La definizione di Wang di questo concetto enfatizza l'idea «tutto al mio servizio» (*jieweiwoyong* 皆为我用). Egli evidenziò che, grazie alla sua identità di neoconfuciano, può scegliere di praticare e perfezionarsi nel buddismo e nel taoismo, perseguendo i propri obiettivi per diventare infine una divinità sia buddista che taoista. Siamo noi i padroni di questa casa che possiede tre saloni, e decidiamo noi come sfruttare al meglio questo spazio. Alla luce di quanto esposto, si può supporre che il motivo per cui Ricci adottò un titolo così insolito e oggi persino scomparso sui motori di ricerca, sia dovuto alla sua necessità di creare una figura avversaria come esempio negativo; al minimo, essa deve avere un nome che ricordi alla gente il suo pericolo e danno, più grave rispetto al buddismo, per l'interiorità degli esseri umani.

Per illustrare l'orrore di questa nuova forma “Tre in Una”, Ricci, nella sua lettera indirizzata al fratello Anton Maria Ricci a Macerata, descrive chiaramente e specificamente come era la sua figura: «Parmi questa idolatria come l'idra lerneia di tre teste che, tagliandone una, subito ne nascono altre tre, onde saria necessario un nuovo Ercole che colla sua mazza l'uccidesse; e questo non sarà altro che Gesù Cristo nostro Salvatore colla sua santissima croce, e piaccia a lui che io sia un piccolo istromento per essere adoperato a sì alta impresa»⁴⁹⁷. È molto interessante il motivo per cui Ricci utilizzò questa storia mitologica come metafora. Se si contestualizzano i ruoli mitologici nell'epoca dei missionari in Cina, si potrebbe interpretare che “le teste da tagliare” del mostro includessero anche il confucianesimo, persino considerato come quella “testa immortale” che alla fine deve essere schiacciata da un eroe. In questo caso, l'eroe è Ricci stesso, che impugna la sacra Croce di Gesù Cristo. L'analisi di questo esempio mette in luce che, sebbene nell'ambito del *VSSC* gli attacchi diretti ed espliciti come questo non fossero molto frequenti, nel cuore di Ricci il confucianesimo rappresentava comunque una sfida imponente da superare⁴⁹⁸.

Praticamente, le argomentazioni di Ricci possono essere riassunte nei seguenti punti di vista:

- **Rifiuto Confuciano:** gli intellettuali confuciani non accettano l'idea di una religione “Tre in Una”. (paragrafo 509)
- **Analisi delle tre Ipotesi:** se tutte e tre le religioni sono vere e complete, una sola è sufficiente; se tutte sono false o incomplete, devono essere rifiutate; se solo una è vera e completa, solo quella dovrebbe essere seguita. (paragrafo 510)
- **Inadeguatezza di buddismo e taoismo:** è già stato dimostrato che il buddismo e il taoismo presentano difetti significativi, indicando la loro incompletezza, mentre la bontà deriva dalla completezza e il male dall'incompletezza. (paragrafo 511)
- **Confusione per i fedeli:** l'adesione alla dottrina “Tre in Una” genera confusione mentale e divisione della credenza tra i fedeli, coloro che, non trovando verità in nessuna delle tre, sono spinti a cercare altrove, naturalmente e specificamente nella vera Via del Signore del Cielo. (paragrafi 512 516 517 518)
- **Disaccordo tra i fondatori e tra i loro principi:** le tre religioni sono state fondate separatamente perché i loro fondatori non concordavano tra loro, risultando in insegnamenti, precetti e principi spesso opposti e incompatibili. (paragrafo 512)

⁴⁹⁶ Wang Yangming, *Libri di Wang Yangming (Wang Yangming Quanji 王阳明全集)*, cit., p. 1301. Qui si utilizza la traduzione dell'autore della tesi.

⁴⁹⁷ M. Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I., Vol. 2, Le Lettere dalla Cina* (a cura di P. Pietro Tacchi Venturi), cit., 24° lettera ad Anton Maria Ricci suo fratello a Macerata, p. 220. L'idra lerna è un mostro leggendario della mitologia greca e romana e Ercole è l'eroe che ha sconfitto questo mostro bruciando tutte le sue teste che ricrescevano quando vengono tagliate e schiacciando la sua ultima testa immortale sotto un gigantesco masso.

⁴⁹⁸ Song Liming, *il Nuovo Vestito del Padre (Shenfude Xinzhuan 神父的新装)*, Nanjing University Press, 2011, pp. 177-178.

Il fulcro dell'analisi del gesuita si concentra sulla spiegazione dell'esistenza contraddittoria delle tre religioni contemporaneamente e sulle conseguenze negative che ne derivano. Questo punto di vista riflette sostanzialmente una profonda differenza nella mentalità tra il popolo dell'antica Cina e quello dell'Occidente. Il primo, come dimostrato in molte occasioni precedenti in questa tesi, crede nell'armonia tra le energie opposte dello *yin* e dello *yang*, le quali possono coesistere contemporaneamente e si generano reciprocamente, come illustrato dal simbolo del *Taiji*⁴⁹⁹. Al contrario, una delle filosofie metafisiche fondamentali del pensiero occidentale è il Principio di non contraddizione di Aristotele. Egli lo considera il più certo tra tutti i principi, affermando che una proposizione non può essere simultaneamente vera e falsa. Se una proposizione è vera, la sua negazione deve essere falsa, e viceversa. In questo contesto, quando si considerano più entità filosofiche, o tutte sono vere oppure tutte sono false.

Nel caso della religione “Tre in Una”, la prima considerazione da escludere è se tutte e tre le componenti siano false, poiché in tal caso non ci sarebbe motivo di discuterne. La seconda considerazione è che dal punto di vista di un gesuita occidentale, ogni componente è percepita come un'entità estremamente individuale, con qualità che la rendono unica e distinta dalle altre due. Di conseguenza, l'idea di “forzare” tre religioni sperate in un'unica entità si rivela irrealizzabile e inapplicabile. Infine, ancora più importante è che per un fedele, la certezza della propria fede è di primaria importanza; se tutte e tre le religioni fossero vere, il suo cuore sarebbe diviso e indebolito. Successivamente, per rafforzare ulteriormente la propria argomentazione, fece nuovamente riferimento a San Tommaso d'Aquino citando la concezione di bontà e vizio: «la bontà risulta dalla totalità, e il male dalla frammentazione» (paragrafo 337) [*trad. it. A. Chiricosta*]⁵⁰⁰. Rivelò come, secondo le argomentazioni precedenti, il buddismo e il taoismo si configurino come religioni intrinsecamente difettose. Pertanto, non possono essere considerate religioni di «completezza (*quan* 全)» ma piuttosto di «incompletezza (*que* 缺)» (paragrafo 511).

Nonostante, Ricci avesse incluso il confucianesimo in questa forma mostruosa, non avrebbe potuto evitare di fare ricorso ad esso. All'inizio delle argomentazioni, tramite il letterato cinese, affermò come premessa che «i confuciani non procederebbero mai in ciò (religione “Tre in Una”)» (paragrafo 509) [*trad. it. A. Chiricosta*]. Tuttavia, in questa sezione, che si differenzia dall'analisi delle confutazioni contro altre dottrine buddiste e taoiste, non si trova altro enunciato riguardante il confucianesimo come esempio positivo. In realtà, nell'analizzare questo argomento sia dal punto di vista teorico che argomentativo, Ricci optò per una prospettiva occidentale, che gli è più familiare. Questa scelta è stata principalmente guidata dal fatto che, in questo contesto, l'autore stesso ha contrapposto il confucianesimo alla sua visione.

Per concludere, la strategia adottata da Ricci nel *VSSC* nei confronti del buddismo è risultata estremamente complessa e ben strutturata, come emerge chiaramente in questo capitolo. Sia nella precisione dei contenuti che nella ricchezza di idee classiche e innovative, essa rappresenta indubbiamente il culmine dell'opera. Le confutazioni strategiche di Ricci contro il buddismo si articolano in tre principali critiche:

In primo luogo, partendo dalla prospettiva del buddismo, Ricci mise in luce le teorie contraddittorie e i concetti troppo astratti delle posizioni buddiste, poco in sintonia con i valori, i

⁴⁹⁹ Il famoso disegno schematico del *Taiji* 太极图: il cerchio bicolore, diviso in due parti uguali, alla forma di mandorle, simmetricamente opposte per mezzo di una curva a forma di S, verticale. Ogni parte presenta all'interno un pallino rotondo, che simboleggia l'embrione del principio opposto

⁵⁰⁰ Tomaso d'Aquino, *Summa Theologica*, Volume II, parte I, questione XVIII, articolo II.

principi e le realtà pratiche della società antica cinese. Propone, quindi, modalità di miglioramento più adatte attraverso la Via ortodossa del Signore del Cielo.

In secondo luogo, sulla base della nostra analisi, è molto probabile che Ricci abbia esaminato attentamente diversi episodi storici anti-buddismo per fornire argomentazioni più convincenti. Ha compreso le reazioni, soprattutto da parte della classe intellettuale, target principale delle sue pubblicazioni, come evidenziato da questi eventi storici, adottando le riflessioni dei protagonisti e utilizzando esempi specifici e argomentazioni, in particolare quelle relative agli atteggiamenti degli imperatori. Inoltre, ha integrato e sviluppato questi elementi con le dottrine della propria fede, ricorrendo ad argomenti nuovi⁵⁰¹.

Infine, per non perdere il supporto del confucianesimo, un alleato fondamentale, Ricci scelse di adottare il pensiero confuciano come criterio per criticare il pensiero buddista. Allo stesso tempo, per mantenere fede alla sua posizione originale, ha sfruttato la tradizione letteraria cinese di libera interpretazione dei classici, enfatizzando costantemente che la sua analisi del pensiero confuciano da una prospettiva occidentale è la più corretta e più adatta per la società antica Cina, proprio come affermato da egli stesso: «tirare alla nostra opinione il principale della setta de' letterati, che è il Confucio, interpretando in nostro favore alcune cose che aveva lasciate scritte dubbiose»⁵⁰².

3.5 Strategie di scrittura

L'espressione «strategia di scrittura» viene utilizzata per descrivere la metodologia e l'approccio intenzionale adottato da Ricci nella composizione di quest'opera. Ciò include particolarmente fattori come la struttura sintattica, lo stile letterario e le tecniche persuasive e retoriche, con l'obiettivo specifico di adattare le sue opere alle abitudini di lettura dei letterati cinesi per attribuirsi un senso di appartenenza alla comunità di essi, come precedentemente menzionato. Si tratta di un campo ancora poco esplorato riguardo alle ricerche contestuali sui testi prodotti dai missionari nella Cina antica, che incorpora sia lo studio delle tecniche di scrittura in cinese classico da una prospettiva di un missionario italiano sia le ricerche storiche sui testi classici cinesi pertinenti. Francamente, l'analisi e lo studio dei contrasti tra i pensieri occidentali e quelli della Cina antica risultano essere più affascinanti e interessanti. Al contrario, l'analisi dei testi confrontando divergenze e somiglianze nello stile di scrittura tra i testi redatti dai missionari e quelli dei letterati cinesi appare come un processo analitico piuttosto meccanico e meno coinvolgente. Tuttavia, questo rappresenta un'area significativa e produttiva di grande rilevanza e fruttuosa per gli studi sul gesuita di Macerata e sul suo impatto attraverso il *VSSC*.

Pertanto, questa sezione si impegna a dimostrare come il gesuita abbia appositamente replicato lo stile di scrittura dei testi classici cinesi, specificamente, si intende stabilire un collegamento tra le frasi di particolare valore analitico nel *VSSC* e quelle presenti negli antichi testi cinesi, il quale si basa principalmente sulla somiglianza di struttura di queste frasi e di relazioni logiche all'interno di essa quando si tratta di una struttura complessa e composta. Nello stesso tempo, è necessario trovare gli scopi espressivi di queste frasi in cui vengono utilizzate abitualmente.

I testi classici cinesi impiegati come riferimenti sintattici sono i *Dialoghi* e il *Mencio*, in quanto rappresentano le opere più note e influenti del confucianesimo classico dell'epoca pre-Qin (precedente al 223 a.C.). Questi testi sono stati ampiamente studiati e valorizzati dai letterati cinesi, sia nel passato che oggi; i loro valori filosofici e culturali sono stati approvati dal gesuita e, come

⁵⁰¹ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 24.

⁵⁰² P. M. D'Elia, *Fonti Ricciane*, Vol II, Libreria dello Stato, Roma, 1942, p. 296.

evidenziato nelle pagine precedenti, costituiscono le due opere più frequentemente citate nel *VSSC*. Pertanto, oltre ai termini e concetti filosofici “presi in prestito”, le tecniche di scrittura che caratterizzano queste due opere hanno avuto un’influenza significativa sulla scrittura di Ricci in diverse sue opere. Tra queste, il *VSSC* si distingue in particolare per la sua vicinanza alla struttura frasale dei *Dialoghi* e del *Mencio*, poiché tutte e tre le opere utilizzano una forma dialogica per sviluppare i contenuti. Al contrario, altre opere ricciane di tema filosofico non adottano questa forma argomentativa. L’enfasi alla forma dialogica in queste due opere confuciane occupa una posizione più rilevante rispetto alla descrizione degli eventi storici. In un certo senso, queste conversazioni tra maestro e interlocutori diventano esse stesse un evento storico degno di essere ricordato e trasmesso in storia⁵⁰³.

La metodologia analitica adottata in questa sezione, simile a quella del capitolo precedente, si concentra sul confronto diretto tra gli enunciati dell’opera del gesuita e quelli delle due opere confuciane. Il vantaggio più evidente di questo approccio è la possibilità di ottenere risultati scientifici e convincenti basati sull’analisi dei dati estratti dai contenuti testuali, permettendo agli enunciati di esprimersi autonomamente, invece di limitarsi a una definizione personale circoscritta a una particolare prospettiva. Considerato che gli studi focalizzati sul linguaggio utilizzato da Ricci sono stati largamente trascurati sia in Cina che in Italia, ritengo che ciò sia dovuto all’ammirazione comune per le capacità linguistiche del gesuita nell’elaborare opere in lingua cinese antica, sia autonomamente che in collaborazione con assistenti cinesi. Per approfondire questo tema è necessario un impegno collaborativo complesso e ben organizzato da parte di storici e linguisti, italiani e cinesi. Di conseguenza, le analisi di questa unità si basano anche su questa premessa e si basano sulle ricerche di studiosi cinesi del settore, che forniscono un’ampia gamma di dati sugli enunciati rappresentativi di queste due opere e uno standard per la loro categorizzazione. Successivamente, partendo da questi esempi, si identificano nel *VSSC* le frasi con una struttura sintattica analoga o simile, cercando di delineare la logica che collega ogni componente di queste frasi e di categorizzarle seguendo lo stesso metodo degli studiosi cinesi. In sintesi, il processo analitico parte dalla sintassi di due opere del confucianesimo classico e si conclude con l’analisi delle strategie di scrittura impiegate nel *VSSC*.

Poiché il sistema linguistico del cinese antico presenta una vasta gamma di strutture sintattiche e un ricco repertorio lessicale, l’analisi seguente si concentrerà principalmente su due aspetti linguistici che Ricci adottò chiaramente come fonti di ispirazione nella compilazione del *VSSC*.

3.5.1 La frase complessa

In primo luogo, è essenziale sviluppare una conoscenza di base delle caratteristiche delle frasi nella lingua cinese classica per l’uso scritto. Secondo il rinomato linguista Yang Bojun, queste caratteristiche sono le seguenti⁵⁰⁴:

Omissione del soggetto: nella lingua cinese classica, il soggetto non è sempre esplicitamente necessario. Se il soggetto è già stato chiarito nel contesto o è implicito, non è necessario ripeterlo.

⁵⁰³ Kang-I Sun Chang, Stephen Owen, *The Cambridge History of Chinese Literature. Vol. I* (剑桥中国文学史. 上卷), (a cura di Liu Qian), cit., p. 82.

⁵⁰⁴ Yang Bojun, He Leshi, *La Grammatica della lingua cinese antica e il suo Sviluppo* (GuHan Yuyufajiqifazhan 古汉语语法及其发展), Vol 2, Language & Culture Press, Beijing 2001, pp. 909-910. Yang Bojun 杨伯峻, 1909-1992, linguista e filologo della lingua cinese classica e moderna, ha pubblicato diverse opere come *Annotazione dei Dialoghi di Confucio* 论语译注, *Annotazione di Mencio* 孟子译注, *Annotazione di Primavera e Autunni e di ZuoZhuan* 春秋左传译注, ecc.

Questo permette di focalizzarsi sul nucleo semantico della frase, rendendo l'espressione più efficiente e la struttura più semplice

Centralità del predicato: il predicato è essenziale nella maggior parte delle frasi e determina il tipo della frase, che può essere affermativa, interrogativa, imperativa o esclamativa.

Completezza semantica e la flessibilità: il significato di una frase in cinese classico è generalmente completo, grazie alla flessibilità con cui i componenti della frase si combinano. Questo dipende dal variante stilistico dell'autore che seleziona le parole e decide la loro posizione nel testo con una relativa libertà e personalità, purché rispetti le convenzioni di scrittura accettate.

Assenza di punteggiatura: l'assenza di punteggiatura rende essenziale la recitazione ad alta voce dei contenuti dei testi classici per interpretare correttamente le intenzioni dell'autore. Progressivamente, attraverso la recitazione, si formano l'intonazione e le pause tra le parti del discorso, come menzionato precedentemente a seconda dello stile di scrittura dei grandi saggi. Questi fattori sono fondamentali per comprendere il testo. A causa di un sistema linguistico stabile, i testi classici cinesi si tramandano generazione dopo generazione attraverso la voce, e questa tradizione è durata per migliaia di anni.

Secondo il linguista cinese, la quarta caratteristica che emerge dal comportamento di leggere testi, sia per l'acquisizione di conoscenza personale che per la trasmissione di conoscenze agli altri, ha influito profondamente sull'abitudine di scrivere nella lingua cinese classica. In un certo senso, questo riflette la continua ricerca di standardizzazione nella lingua cinese classica per il suo utilizzo scritto da parte dei letterati antichi, costituendo una sorta di grammatica e sintassi sviluppate non attraverso il metodo scientifico occidentale, bensì attraverso un tacito accordo tra gli autori della Cina antica e la trasmissione delle strategie di scrittura di generazione in generazione⁵⁰⁵. Di questo fenomeno particolare, M. Abbiati ha fornito la sua osservazione: «la lingua delle opere sopracitate (i *Dialoghi*, il *Mencio*, il *Mozi*, il *Zhuangzi*, il *Libro delle Odi*), anche se non del tutto uniforme, è sufficientemente omogenea nella struttura grammaticale e nel lessico perché la si possa considerare un'unica lingua»⁵⁰⁶. Per colmare questa lacuna, nel cinese classico ella ha distintamente identificato le stesse classi di parole presenti nel cinese moderno, le quali possono essere estremamente utili come punto di riferimento teorico in prospettiva delle linguistiche occidentali.

Grazie all'ultima caratteristica del cinese classico riassunta da Yang Bojun, è emersa la chiave per garantire la trasmissione ininterrotta della lingua cinese classica. Allo stesso tempo, questa caratteristica offre una spiegazione chiara del motivo per cui Ricci adottò la forma dialogica in una delle sue opere più importanti. Si può ipotizzare che nel cuore del gesuita ci fosse la speranza di vedere anche i letterati cinesi recitare le dottrine del Signore del Cielo, come scritte nel *VSSC*.

Il fulcro delle analisi in questa sezione riguarda la frase complessa del cinese classico. Secondo Yang, esistono quattro principali strutture frasali: il predicato complesso, la frase semplice, la frase complessa e il paragrafo. Come affermato precedentemente, il predicato costituisce la base di ogni enunciato, influenzando significativamente la struttura delle frasi complesse nei testi classici⁵⁰⁷. Generalmente, la frase complessa in cinese classico è definita come un'unità frasale composta da più di due frasi semplici. Ciascuna di queste è caratterizzata da un nucleo ben marcato e distinto,

⁵⁰⁵ *Ivi*, p. 911.

⁵⁰⁶ M. Abbiati, *La lingua cinese*, Cafoscarina, cit., p. 202

⁵⁰⁷ Yang Bojun, He Leshi, *La Grammatica della lingua cinese antica e il suo Sviluppo* (*GuHan Yu Yufa jiqi Fazhan* 古汉语语法及其发展), Vol 2, cit., p. 911.

dominato da un predicato verbale. Tra le frasi semplici si stabilisce una relazione logica che conferisce integrità semantica alla frase complessa. Nella maggior parte dei casi, la frase complessa ha un unico soggetto che viene omesso nelle frasi semplici successive, nelle quali continua a fungere da soggetto. Nell'unità frasale che presenta più di due strutture frasali di tipo soggetto-predicato verbale, emerge una chiara relazione logica che arricchisce il valore semantico, definendo così la struttura come una frase complessa⁵⁰⁸. Nella prospettiva della sintassi dell'italiano contemporaneo, sia le frasi semplici che quelle complesse sono considerate ambiti in cui vengono codificati vari tipi di rappresentazioni concettuali: congiunzioni, alternanze, implicazioni, illustrazioni e così via. Attraverso queste, i parlanti categorizzano e interpretano il mondo, e le lingue devono poter esprimere le stesse nozioni concettuali⁵⁰⁹. Pertanto, nonostante l'enorme distanza linguistica tra la formazione gesuitica e la tradizione letteraria dell'antica Cina, l'analisi del linguaggio di Ricci e il confronto con i contenuti dei *Dialoghi* e del *Mencio* ci permettono di esplorare lo stile letterario attraverso cui egli rappresenta stati, eventi o processi. Inoltre, possiamo osservare come distribuisce l'informazione semantica all'interno delle varie strutture che compongono la frase complessa.

In base al tipo logico della relazione tra le parti costituenti della frase complessa, i risultati delle analisi sono i seguenti:

1. La relazione di coordinazione

Questo tipo di frase complessa è caratterizzato da un'elevata uniformità strutturale. Le frasi semplici che la compongono presentano generalmente la stessa lunghezza e struttura sintattica, nonché la relazione coordinata, il che conferisce alla frase complessa un tono serio e assertivo, oltre a un ritmo ordinato e semplice. Inoltre, in questo tipo di frase complessa, generalmente non si trovano congiunzioni che colleghino le singole frasi costituenti. Queste caratteristiche rendono la frase simile a un aforisma, facile da recitare e da ricordare, perfettamente in linea con l'obiettivo strategico dell'autore menzionato.

Nei *Dialoghi* vi sono le frasi del genere⁵¹⁰:

《Confucio disse: Il Saggio è universale e non partigiano (di parte), l'uomo volgare è partigiano (di parte) e non universale》 (*junzi zhou erbubi, xiaoren bi erbuzhou* 君子周而不比，小人比而不周)

《Confucio disse: Studiare senza meditare è inutile, meditare senza studiare è pericoloso》 (*xueerbusi zewang, sierbuxue zedai* 学而不思则罔，思而不学则殆)

Nel *Mencio* vi sono le frasi del genere:

《Colui che segue le parti elevate del corpo è un uomo superiore – spiegò Mencio – Colui che segue le parti volgari del corpo è un uomo volgare》 (*cong qidati weidaren, cong qixiaoti weixiaoren* 从其大体为达人，从其小体为小人)⁵¹¹

《Seguire la corrente verso il basso senza pensare di volgersi indietro, io lo chiamo lasciarsi andare; andare contro la corrente senza pensare di volgersi indietro, io lo chiamo contrastare》 (*congliu xiaer wangfan weizhiliu, congliu shanger wangfan weizhilian* 从流下而忘反谓之流，从

⁵⁰⁸ *ivi*, pp. 918-919.

⁵⁰⁹ Elisa De Roberto, *La Sintassi della Frase complessa* (a cura di Paolo D'Achille), il Mulino, Bologna 2022, p. 33.

⁵¹⁰ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., pp.134-135. In questa sezione si è scelto di utilizzare la traduzione di F. Tomassini anziché quella di T. Lippiello, che era stata frequentemente adottata in precedenza, al fine di garantire uniformità nello stile traduttivo e nella scelta del vocabolario italiano. Questa decisione è stata influenzata dal fatto che il curatore ha tradotto anche il *Mencio*.

⁵¹¹ *ivi*, p. 408.

流上而忘返谓之连)⁵¹²

Dal punto di vista fonologico, quando si leggono le versioni italiane di questi proverbi o detti classici, si può percepire chiaramente un ritmo compatto, quasi come uno scioglilingua. Tuttavia, a causa delle differenze linguistiche, annotando foneticamente le frasi originali in pinyin secondo la pronuncia dell'antico cinese, la sensazione dello scioglilingua diventa ancora più marcata. Questo fenomeno deriva all'alta simmetria sintattica delle frasi semplici e all'uso di coppie di parole omonime o logicamente correlate, posizionate nello stesso punto della frase di appartenenza. Esempi includono *junzi* 君子 contro *xiaoren* 小人, *bushi* 不思 contro *buxue* 不学, *liushang* 流上 contro *liuxia* 流下, eccetera. Inoltre, la congiunzione progressiva *er* 而 si trova sempre nella stessa posizione e viene utilizzata frequentemente per indicare un avanzamento che avviene in modo naturale.

Dal punto di vista semantico e filosofico, questi proverbi e enunciati, tramandati attraverso i secoli, senza eccezione, racchiudono importanti principi filosofici della vita. Tali principi sono stati formulati dagli autori a partire dalle loro esperienze personali e di apprendimento, attraverso un processo di sintesi e riflessione. Pertanto, grazie a questa struttura sintattica che ha reso in modo più efficace le relazioni di interdipendenza, di reciproca restrizione o di opposizione tra le frasi semplici, i pensieri degli autori diventano particolarmente convincenti e, allo stesso tempo, accessibili e facili da comprendere.

Nel caso del *VSSC*, si riscontrano frasi complesse dello stesso tipo precedentemente menzionato, soprattutto nei paragrafi chiave in cui l'autore deve proclamare o difendere con fermezza la propria fede e opinioni. Pertanto, è necessario adottare questa strategia di comunicazione, semplice ed efficace, per catturare rapidamente e direttamente l'attenzione del suo interlocutore e, attraverso un'ulteriore discussione, convincere l'altra parte.

《considerano ciò che possono vedere con i loro occhi come esistente, e ciò che non possono vedere con i loro occhi come non esistente》(paragrafo 113) [*trad. it. A. Chiricosta*] (*yi mukeshi weiyong, yi mubukeshi weiwu* 以目可视为有, 以目不可视为无)

《L'uomo nobile vuol bere e mangiare solo per restare in vita; l'uomo meschino vuol restare in vita solo per bere e mangiare》(paragrafo 307) [*trad. it. A. Sun e Olmi*] (*junzi yu yinshi, tesuoyi cunming; xiaoren yu cunming, tesuoyi yinshi* 君子欲饮食, 特所以存命; 小人欲存命, 特所以饮食)

《la bontà risulta dalla totalità, e il male dalla frammentazione》(paragrafo 337) [*trad. it. A. Chiricosta*] (*shanzhe chenghu quan, ezhe chengyu yi* 善者成乎全, 恶者成乎一)

《ciò che produce il bene è bene, ciò che produce il male è male》(paragrafo 430) [*trad. it. A. Sun e Olmi*] (*chushan naishan, chue naie* 出善乃善, 出恶乃恶)

Confrontando le frasi di Ricci con gli enunciati delle due opere classiche cinesi, si può notare lo stile di scrittura del gesuita che si avvicinava il più possibile a quello dei due filosofi più noti dell'antica Cina: l'uso delle parole omonime, la ripetizione di congiunzioni, e la simmetria sintattica. Inoltre, è evidente la sua intenzione di trasformare le sue frasi in aforismi destinati a passare alla storia cinese. Ciò è evidente dal fatto che, diversamente dalla sua normale posizione, nel paragrafo 113, l'autore sottolineò che anche in 《grande paese (*dabang* 大邦)》come la Cina ci sono inevitabilmente 《gli uomini stupidi (*yu* 愚)》, al fine di stimolare la riflessione, come indicato sopra, che giustifica questa osservazione molto sincera. Nei paragrafi 337 e 430, l'autore indicò esplicitamente l'origine occidentale e l'ampia diffusione nelle rispettive nazioni di queste

⁵¹² *ivi*, p. 286.

due frasi: 《 Nei nostri paesi occidentali c'è un'opinione generalmente accettata secondo la quale... 》 e 《 ma nel mio umile paese, qualche letterato dice ... 》 . Questa strategia agevola l'accettazione di tali affermazioni da parte dei letterati cinesi e attribuisce all'autore un'elevata qualità di filosofo occidentale, ruolo che Ricci costantemente cercava di costruire per sé stesso.

Quando si analizza il contenuto dei *Dialoghi* con una visione d'insieme, si nota che i principali interlocutori nel libro erano i discepoli del Maestro, tra di essi, alcuni più diligenti e ambiziosi eran i suoi preferiti come Zihan 子罕, Zixia 子夏, Ziyong 子雍 e Zhonggong(仲弓, e così via. Durante la loro peregrinazioni si soffermavano su argomenti di varia natura, Il Maestro insegnava loro conoscenza e virtù, trasmettendo la storia e la cultura antica e rispondendo a ogni dubbio posto dai discepoli⁵¹³. In tale senso, il rapporto tra il letterato cinese anonimo e il gesuita era analogo a quello tra Confucio e i suoi discepoli, un rapporto tra chi ha dubbi e chi fornisce risposte. I loro dialoghi possono essere di disputa o di accordo sul punto di vista dell'altro, ma alla fine il risultato finale è che i discepoli si sottomettono al Maestro per l'assoluta ortodossia dei suoi insegnamenti. Come insegnante, è essenziale essere in grado di comunicare ciò che si definiscono “frasi d'oro”. Queste frasi rappresentano l'essenza delle conoscenze trasmesse e costituiscono una parte indispensabile del processo di insegnamento. Devono essere caratterizzate da una scelta accurata delle parole e da una comprensibilità immediata, con uno stile che possa essere replicato e adattato a qualsiasi contesto. Inoltre, devono essere ricche di sfumature significative che offrono ampi spazi per immaginare ai discepoli. Ricci realizzò con successo tutti questi aspetti nel *VSSC*.

2. La relazione di gradazione

Questa struttura frasale particolare del cinese classico mira a attribuire, all'interno della frase complessa, alla frase semplice un valore semantico approfondito e rafforzato ulteriormente rispetto alla quella che la precede, non facendo ricorso a nessuna congiuntiva né a altre unità sintattiche, ma realizzandosi completamente sulla base della gradazione logica tra le frasi costituenti. In effetti, la gradazione del cinese classico è una figura retorica che organizza il linguaggio in un ordine progressivo, che va dal superficiale al profondo, dal basso all'alto, dal piccolo al grande, dal leggero al pesante⁵¹⁴. Simile alla struttura frase della relazione analizzata poco fa, le frasi semplici, organizzate in maniera progressiva, presentano una simmetria sintattica, però, possiede anche una certa libertà di ridurre e di estendere i propri contenuti all'interno della frase complessa. La base su cui si stabilisce tale relazione nel cinese classico deve soddisfare tre requisiti: (1) devono essere presenti almeno due oggetti da descrivere; (2) questi oggetti devono essere comparabili in termini di peso, dimensione e altro; (3) devono seguire un preciso ordine o sequenza di proporzioni⁵¹⁵.

Le frasi che meglio corrispondono a queste caratteristiche si trovano principalmente nei *Dialoghi*:

《 Confucio disse: A quindici anni la mia volontà fu rivolta allo studio, a trenta fu fermo (nei propositi), a quaranta non ebbi più incertezze, a cinquanta compresi i decreti del Cielo, a sessanta il mio orecchio divenne un organo obbediente (perché fu capace di ascoltare), a settanta seguì i desideri del mio cuore senza uscire di squadra.》⁵¹⁶

《 Confucio disse: Applicate la vostra volontà alla Via, aggrappatevi alla virtù, conformatevi alla

⁵¹³ Tiziana Lippiello, *Confucianesimo*, cit., pp. 16-17.

⁵¹⁴ Chen Wangdao 1891-1977, rinomato intellettuale e educatore, quest'opera è considerata come la prima opera sulla retorica della lingua cinese classica, redatta in alta sistemazione, *Presentazione generale della Retorica* (*Xiucixuefafa* 修辞学发凡), Shanghai Education Publish house, 2001, p. 210.

⁵¹⁵ *Ibidem*.

⁵¹⁶ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 133.

carità, dilettratevi nelle arti.»⁵¹⁷

«Confucio disse: Coloro che conoscono la Via sono da meno di coloro che l'amano; coloro che l'amano sono da meno di coloro che ne gioiscono.»⁵¹⁸

«Confucio disse: Si può dare un insegnamento comune senza riuscire ad immetterle tutte nella Via. Si può immettere nella Via senza riuscire a consolidarvele tutte. Si può consolidarvele senza riuscire a dare un comune discernimento.»⁵¹⁹

Nel *VSSC* le frasi che meglio rappresentano la gradazione del valore semantico sono le seguenti:

«ciò che è sconosciuto a un uomo, però, può essere conosciuto da una nazione; ciò che è sconosciuto a una nazione, può essere conosciuto da mille nazioni.» (paragrafo 27) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]

«è meglio discutere che odiare, è meglio ragionare che discutere;» (paragrafo 69) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]

«solo quando c'è un sovrano ci può essere un ministro. Solo quando ci sono le cose ci possono essere i principi delle cose;» (paragrafo 87) [*trad. it. A. Chiricosta*]

«Se desidera la ricchezza e fino ad esso non l'ha ottenuta, desidererà averla. Se è sulla strada per ottenerla, cesserà di preoccuparsene. Se l'ha già ottenuta, sarà colmo di gioia; se qualcuno possa derubarlo dei suoi beni, li nasconderà. Se ha la possibilità di vincere, oserà fare resistenza; ma se non può ottenere la vittoria, sarà pavido.» (paragrafo 475) [*trad. it. A. Chiricosta*]

A causa del limite di pagine, qui si mostrano solo quattro frasi rappresentative di questa struttura frasale. Tuttavia, essa rimane una delle più frequentemente utilizzate nel *VSSC* e gioca un ruolo cruciale nelle discussioni sui temi importanti, fornendo esempi e ragionamenti vividi e aderenti per sostenere i diversi punti di vista dell'autore. Negli esempi sopracitati, si osserva una gradazione crescente tra i diversi concetti in questione. Nel paragrafo 27, quando l'autore voleva suggerire che le dottrine del Signore del Cielo erano già comunemente accettate dagli altri paesi, mentre la Cina dell'epoca non ne era consapevole né interessata a conoscerle, egli sottolineò che l'ignoranza di un uomo o persino di un'intera nazione rappresenta solo la loro ignoranza individuale. È possibile, infatti, che il resto del mondo, composto da mille nazioni al di fuori della Cina antica, fosse già ben consapevole di queste conoscenze. Nel paragrafo 69, per evidenziare il proprio punto di partenza basato sulla ragione e distinguersi dallo stato irrazionale del *folao* 佛老 cioè i buddisti e taoisti, descritti come «fratelle minore che diventassero pazzo e si rotolasse in terra» [*trad. it. A. Sun e Olmi*], l'autore suggerisce che è meglio ragionare con loro piuttosto che discutere, e assolutamente non odiarli. Questa interpretazione ci ricorda il concetto confuciano espresso nel secondo esempio, secondo cui gioire della Via è superiore all'amare la Via, il quale a sua volta è più elevato del semplice conoscerla.

Nell'ultimo esempio, l'autore dimostrò con precisione la sua abilità nell'utilizzare questa struttura frasale e nell'organizzare accuratamente una lunga serie di frasi semplici, mettendo in luce in modo naturale e acuto la gradazione tra di esse. La sua visione sulla durezza e la fatica della vita, tormentata dall'ossessione del denaro delle persone comuni, era così minuziosa e penetrante da delineare l'intero ciclo del perseguimento della ricchezza, rivelando i due atteggiamenti opposti degli uomini quando la ricchezza era accessibile o inaccessibile. Inoltre, l'autore speculò sulla situazione in cui tale ricchezza fosse stata derubata da altri, descrivendo come gli uomini

⁵¹⁷ *ivi*, p. 163.

⁵¹⁸ *ivi*, p. 159.

⁵¹⁹ *ivi*, p. 180.

avrebbero dovuto reagire in quel caso, considerando il loro potere rispetto ai ladri. Questo modo di argomentare e di delineare chiaramente i comportamenti degli uomini e le loro reazioni agli eventi circostanti è quasi identico al metodo descritto nel primo esempio confuciano. Questo forse è l'aforisma più noto del Maestro, che illustra le diverse fasi e visioni della vita che un uomo confuciano deve attraversare man mano che cresce e matura, fino a raggiungere i settant'anni, un'età considerata già avanzata nell'antica Cina. L'unica differenza tra l'approccio di Ricci e quello confuciano sta nel focus sulle sfaccettature della vita: il primo si concentra sugli aspetti più concreti e realistici delle persone comuni, mentre il secondo delinea uno stato ideale di piena maturità e saggezza.

In conclusione, dall'analisi degli esempi precedentemente illustrati, emerge un chiaro legame nella strategia di scrittura di Ricci tra la frase complessa di coordinazione e di gradazione. L'autore utilizza la prima struttura frasale per stabilire la base teorica, che può fungere sia da premessa per le argomentazioni successive sia da conclusione delle stesse. Questa struttura deve quindi essere ordinata e sintatticamente semplice, caratterizzata da un principio accessibile e memorabile. In collaborazione con questa, l'autore impiega la seconda struttura frasale per sviluppare le argomentazioni più dettagliate, collegando le componenti della frase complessa in un ordine cronologico o di causa ed effetto, chiudendo così un ciclo perfetto di argomentazione guidato da logica e ragione.

Nel *VSSC* sono presenti numerose tracce che attestano l'imitazione, la trasmissione e la riproduzione dello stile dei testi classici cinesi da parte del gesuita. Questa tesi si propone di analizzare specifiche strutture frasali che rappresentano le strategie di scrittura di Ricci, al fine di delineare la funzione e le caratteristiche di tali strutture nel loro insieme. L'indagine iniziale si concentra su una coppia di strutture frasali selezionate per evidenziare l'approccio stilistico di Ricci. Ulteriori analisi dettagliate su questo aspetto dello studio del *VSSC* verranno sviluppate in futuri lavori dell'autore della presente tesi.

3.5.2 Gli stilemi emotivi

L'impiego degli stilemi emotivi nei testi classici cinesi è stato fortemente influenzato dal contesto storico in cui vissero i grandi filosofi dell'antica Cina: il periodo di Primavera e Autunni (770 a.C. - 476 a.C.) e degli Stati Combattenti (475 a.C. - 221 a.C.) furono due epoche di grande disordine nello sviluppo sociale, durante la quale i sovrani si dedicavano attivamente alle riforme statali e mettevano in primo piano figure di grande competenza. In questo contesto si sviluppò un panorama di fervente dibattito tra numerose scuole di pensiero. Per convincere i governanti ad adottare le proprie dottrine, gli intellettuali si adoperavano vigorosamente nella promozione delle proprie tesi politiche, come Confucio, durante tutta la sua vita egli si aspirò a ricoprire delle alte cariche governative, che rappresentassero un riconoscimento dei suoi meriti e gli permettessero di mettere in pratica i suoi programmi politici⁵²⁰. Questa competizione di diverse correnti filosofiche tramite il dibattito orale e la tesi contribuì così indirettamente a un'epoca di florido sviluppo letterario. Opere di quel tempo come i *Dialoghi*, il *Mencio* e lo *Zhuangzi* furono create per persuadere i governanti. I riformatori, per rendere le proprie idee più accettabili, facevano spesso uso di numerosi stilemi emotivi per trasmettere con passione le proprie visioni politiche. Di conseguenza, l'esigenza di una maggiore precisione nell'uso degli stilemi emotivi divenne sempre più marcata, portando a un ulteriore sviluppo di questi elementi linguistici.

⁵²⁰ Giuliano Bertuccioli, Federico Casalin (a cura di), *La letteratura cinese*, cit., p. 48.

Un'analisi effettuata da Bertuccioli sullo stile letterario del *Mencio* rispetto ai *Dialoghi* evidenzia una notevole differenza stilistica: «la sua opera (*Mencio*) scritto sul modello dei *Dialoghi*, è letteralmente più curata, ma non ne ha la vivacità di stile. Il suo pensiero è esposto mediante periodi costruiti in maniera perfetta»⁵²¹. La ragione per cui i periodi utilizzati nell'ultima opera mancano di una costruzione frasale perfetta è legata alla fedele riproduzione degli insegnamenti orali del Maestro da parte dei suoi discepoli, come sottolineato dal sinologo, «i suoi discepoli si sforzarono di ricordare i suoi insegnamenti come erano stati pronunziati dalla viva voce, in maniera asciutta, scarna, ma straordinariamente efficace»⁵²². Secondo questa definizione, la vivacità letteraria emerge soprattutto dalla natura colloquiale degli enunciati presenti nei *Dialoghi*. Si immagina che, quando il Maestro esponeva le sue idee, lo facesse con intensa emozione coinvolgente. Di conseguenza, nei momenti di maggiore passione, adottava diverse forme sintattiche o lessicali di espressione emotiva per manifestare i suoi atteggiamenti rispetto a diverse situazioni contestuali. In linea con questo stile letterario, nei *Dialoghi* si trova anche una breve descrizione del carattere di Confucio: «il Maestro era mite ma fermo, severo ma non autoritario, formale ma spontaneo»⁵²³.

Essendo il “modello” letterario per il *VSSC*, secondo le analisi finora presentate, Ricci si configurava in sintonia con il Maestro, come un insegnante dotato di una vivace personalità “multifaccettata”. Insegnava le dottrine del Signore del Cielo alternando approcci appassionati, severi e comprensivi, arricchendo le sue argomentazioni con molteplici espressioni emotive tipiche dell'antico cinese classico.

Nel cinese classico l'espressione di emozione scritta avviene principalmente attraverso le “parole vuote” (*xuci* 虚词), ovvero parole di “funzione” caratterizzate da significato grammaticale anziché semantico concreto.⁵²⁴ Ad esempio, nel primo caso, queste parole sono posizionate alla fine della frase e ne determinano l'intonazione. Nei *Dialoghi*, le quindici parole vuote più utilizzate sono: *ye* 也, *yi* 矣, *hu* 乎, *zai* 哉, *yan* 焉, *zhu* 诸, *er* 尔, *yu* 与, *ran* 然, *zhe* 者, *er* 耳, *er* 而, *fu* 夫, *xi* 兮, *yun* 云. Tra queste, le cinque di più frequente occorrenza sono: *ye* 也, *yi* 矣, *hu* 乎, *zhai* 哉, *yan* 焉⁵²⁵. In un altro caso, le parole vuote utilizzate prima del verbo fungono da avverbi, cioè disposte di un significato grammaticale, che modificano l'intonazione della frase: ipoteticamente (*gai* 盖), circa (*gou* 苟), forse (*huo* 或), non è forse che (*qi* 岂), persuasivamente (*wu* 毋), ecc⁵²⁶.

Tuttavia, tali prospettive accademiche non si rivelano adatte alla ricerca sulla strategia di scrittura di Ricci, poiché tendono a equiparare il gesuita a un letterato di madrelingua cinese. Adottare tale punto di vista strettamente linguistico e concentrarsi eccessivamente su ogni dettaglio sintattico e grammaticale può ridurre il valore analitico delle differenze dello sfondo culturale e filosofico tra le due opere e rendendo meno evidenti e interessanti le discussioni sugli argomenti significativi tra il gesuita e il letterato cinese. Di conseguenza, i lavori di questa sezione mirano ad identificare nel *VSSC* una prosecuzione degli stilemi emotivi dei *Dialoghi* e del *Mencio*, analizzando tale aspetto in una prospettiva storica e filosofica.

⁵²¹ *ivi*, p. 56.

⁵²² *ivi*, p. 41.

⁵²³ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., Libro Nel Tramandare, p. 81.

⁵²⁴ M. Abbiati, *La lingua cinese*, Cafoscarina, cit., p.205. In opposizione, le “parole piene” (Shici 实词), sono dotate di contenuto semantico concreto.

⁵²⁵ Li Yikun, “The Analects of Confucius” “Mencius” Sentence Final Modal Words (《论语》《孟子》句末语气词比较), *Journal of Xingyi Normal University for Nationalities*, No.3, giugno, 2014, p. 46.

⁵²⁶ Yang Bojun, *le Parole Vuote della Lingua Cinese Classica (Guanyu Xuci 古汉语虚词)*, Zhonghua Book Company, Beijing 1981, p.44, p. 48, p. 74, p. 114, p. 202.

In primo luogo, analizziamo le interiezioni che esprimono sentimenti intensi e reazioni emotive improvvise dell'autore, queste parole generalmente hanno una espressività emotiva spontanea e sono marcate dall'indipendenza sintattica, cioè stanno da sole nella frase e separate dal resto del discorso tramite una punteggiatura o altro segno di interpunzione.

Interiezione	Posizione (LC: letterato cinese)	trad. it. A. Sun e Olmi	trad. it. A. Chiricosta
<i>Wuhu!</i> 呜呼! (Suono)	Cap II para 82 Cap III para 124 (LC) Cap V para 306 para 319 (LC) Cap VIII para 564	Ahimé	Povero me! (82) Ahimé! (il resto)
<i>Jiejie</i> , 嗟嗟, (Suono)	Intro para 9	Ahimé	Non tradotto
<i>Yu, fuzai!</i> 吁, 咈哉! (Suono, aggettivo)	Cap IV para 220	Ahimé	Ahimé
<i>Yu</i> , 吁, (Suono)	Cap V para 310	Ah!	Non tradotto
<i>Louzai!</i> 陋哉! (aggettivo)	Cap VI para 355	Quale superficialità!	Che modo superficiale...!
<i>Beizai!</i> 悲哉! (aggettivo)	Cap VI para 326 (Ripetuto due volte) Cap VI para 413 Cap VI para 418 Cap VI para 419 Cap VII para 507	Ahimé! Ahimé! Ahimé! Non è forse da compartire? Sono proprio da compartire! Che tristezza!	È deplorabile! Ahimé! Non sono da compartire? Certo che sono da compartire! Non è triste?
<i>Xizai!</i> 惜哉! (aggettivo)	Cap VII para 440	Che peccato!	Ahimé
<i>Yixi!</i> 噫嘻! (suono)	Cap VII para 519	Ahimé!	Ahimé!
<i>Daizai, Daizai!</i> 殆哉!殆哉! (aggettivo)	Cap VIII para 568	Che rischio! Che pericolo!	Sono veramente pericolosi!
<i>Jiehu!</i> 嗟乎! (Suono)	Cap VIII para 573	Che tragedia!	Che tragedia!
<i>Canzai!</i> 惨哉! (aggettivo)	Cap VIII para 591	Una vera tragedia	Una disgrazia

Alla luce dei dati presentati nella tabella, emerge chiaramente che Ricci utilizzò spesso una forma sintatticamente indipendente di interiezione nei diversi paragrafi. Tra queste, *wuhu* 呜呼 e *beizai* 悲哉 sono le espressioni di più frequente occorrenza. Queste espressioni, sistematicamente tradotte dai due curatori, riflettono un atteggiamento di delusione, ira o sconvolgimento, sia da parte del gesuita che del letterato cinese. L'uso di queste espressioni emotive, sempre in tono negativo, è motivato dalle esigenze del contesto. Esse servono a enfatizzare l'opposizione dell'autore contro idee e fenomeni legati al confucianesimo, al buddismo e al taoismo. Ad esempio, il Culmine Supreme (*Li* 理) è considerato addirittura come il principio del mondo (paragrafo 82), mentre il concetto buddista del “Sé” (*wo* 我) rappresenta l'esistenza del Signore del Cielo all'interno del corpo umano (paragrafo 220), inoltre, viene criticata la pratica di coloro che, nella loro ignoranza, adorano statue di Buddha con sembianze demoniache e persino offrono sacrifici

(paragrafo 507). Queste interiezioni esprimono anche lo shock dell'autore di fronte all'ignoranza e alla follia delle persone che non seguono la fede nel Signore del Cielo, come nel caso dell'adorazione delle basse passioni, considerate miserabili e transitorie, ma venerate dalla gente comune (paragrafo 306), o dell'ingenuità del letterato cinese che crede di vivere in un'epoca di pace (paragrafo 564), l'idea assurda di occuparsi soltanto del presente senza preoccuparsi per il futuro (paragrafo 354), ecc.

Un altro aspetto significativo è l'adozione da parte di Ricci di cinque forme di interiezione emotiva fonetica, ovvero costituite da suoni non verbali: *wuhu* 呜呼, *jiejie* 嗟, *yu* 吁, *yixi* 噫嘻, e *jiehu* 嗟乎. Queste esprimono con forza coinvolgente e influente le emozioni del letterato cinese e coinvolgono profondamente i lettori del *VSSC*.

Dall'analisi dei dati riguardanti le interiezioni nei *Dialoghi*, emerge che questa forma sintatticamente indipendente è utilizzata frequentemente e include una vasta varietà di espressioni:

Interiezione	Posizione	trad. it. A. Lippiello	trad. it. A. Tomassini
<i>Wuhu!</i> 呜呼! (Suono)	Libro III, 6	Ahimé	Ahimé
<i>Yiyihu!</i> 已矣乎! (Suono+avverbio)	Libro V, 27 Libro XV, 13	Ahimé È finita!	È finita!
<i>Mu!</i> 母! (Avverbio)	Libro VI, 5	Non rifiutare	Non devi
<i>Weiwei hu!</i> 巍巍乎! (Aggettivo)	Libro VIII, 18, 19	Quando sublimi sono...!	Come furono sublimi!
<i>Xihu!</i> 惜乎! (Aggettivo)	Libro IX, 21	Che peccato!	Ohimé
<i>Dazai!</i> 大哉! (Aggettivo)	Libro IX, 2	Che uomo (Confucio)!	Grande davvero è...
<i>Yi!</i> 噫! (Suono)	Libro XI, 9 Libro XIII, 20	Ahimé	Ohimé
<i>Shanzai!</i> 善哉! (Aggettivo) <i>Shanzai wen!</i> 善哉问! (aggettivo+sostantivo)	Libro XII 11, 21	Giusto! Una bella domanda!	Ottimo! Ottima domanda, invero!
<i>Guozai!</i> 果哉! (Avverbio)	Libro XIV 39	Avete ragione!	Come è risoluto!
<i>Zi!</i> 咨! (Suono)	Libro XX 1	Oh...	Oh, tu...

Confrontando due tabelle, si possono ottenere risultati interessanti: sia nei *Dialoghi* che nel *VSSC* si adottano frequentemente espressioni costruite sulla sequenza «aggettivo – parola vuota (*zai* 哉)» che funge da unità espressiva sintatticamente separata dal corpo discorsivo principale. Allo stesso tempo, si osserva un frequente uso delle interiezioni di suoni non verbali; tuttavia, tale uso è meno marcato nei *Dialoghi* rispetto al *VSSC*. Questa differenza può essere attribuita alla lunghezza dei contenuti dei *Dialoghi*, che ammontano a circa 15.900 caratteri, mentre il *VSSC* ne conta circa 57.000⁵²⁷. Inoltre, è evidente che queste due opere condividano le stesse espressioni emotive fonetiche come *wuhu* 呜呼, *yi* 噫, *xi* 惜, ciò suggerisce di nuovo che il gesuita abbia adottato queste espressioni intenzionalmente per fare appello ai lettori cinesi, connettendo così il suo lavoro con le convenzioni letterarie e culturali confuciane riconosciute.

Una scoperta ancora più significativa è l'uso della ripetizione di interiezioni per conferire al discorso un tono più marcato e intenso, che si osserva sia nel *VSSC* che nei *Dialoghi*. Questo è evidenziato nella prima tabella: *daizai daizai* 殆哉! 殆哉! e *beizai beizai* 悲哉! 悲哉!, due espressioni esclamative uniformi che vengono ripetute due volte consecutivamente.

⁵²⁷ Dati statistici provengono dal calcolo dei caratteri della versione digitale di queste due opere.

Sfortunatamente, le traduzioni effettuate hanno riportato in italiano solo il valore semantico dell'originale, perdendo così il fascino della struttura fonetica. Altri esempi a tal proposito includono: «la Via giusta, la Via giusta» (*zhengdao zhengdao* 正道!正道!) del paragrafo 123, è possibile? Come potrebbe essere possibile? (*qiranhu, qiqiranhu* 其然乎?岂其然乎?) del paragrafo 326, «di chi è la colpa? Ma di chi è la colpa?» (*shuizehu shuizehu* 谁责乎? 谁责乎?) del paragrafo 441, «Fate attenzione, fate attenzione» (*fangzhi fangzhi* 妨之! 妨之!) del paragrafo 495⁵²⁸.

Un meccanismo analogo a questa modalità espressiva si può trovare anche nell'italiano contemporaneo. Ad esempio, la ripetizione dell'aggettivo «bello bello» viene utilizzata per intensificare il senso, equivalendo a «molto bello». Questo tipo di espressione costituisce il tipo di matrice popolare, l'unico possibile in altre lingue romanze⁵²⁹.

Nella retorica della lingua cinese classica, la ripetizione, intesa come l'uso intenzionale delle stesse parole o frasi, è un potente metodo retorico che può generare un impatto significativo, mettendo in evidenza il significato e suscitando forti emozioni, lasciando un'impressione duratura sull'ascoltatore. Secondo Chen Wangdao, la ripetizione retorica si verifica quando le persone nutrono sentimenti intensi verso qualcosa, spingendole a esprimersi ripetutamente. Questa tecnica, evidente in elementi come gli alberi lungo le strade o le lanterne durante le festività, è in grado di offrire agli spettatori un piacere semplice e autentico grazie al suo impatto psicologico⁵³⁰.

Sorprendente è la scoperta che, nei *Dialoghi*, l'uso della ripetizione di espressioni emotive, sintatticamente indipendenti, risulta persino più frequente della forma singola precedentemente analizzata:

Interiezione di ripetizione	Posizione	trad. it. A. Lippiello (le frasi tradotte sono ripetute due volte nella versione italiana)	trad. it. A. Tomassini (le frasi tradotte sono ripetute due volte nella versione italiana)
<i>Renyan shouzai! Renyan shouzai!</i> 人焉瘦哉! 人焉瘦哉!	Libro II, 10	Come potrebbe dunque un uomo celare il suo carattere?	Cosa ti nasconderà?
<i>Guiyu! Guiyu!</i> 归与! 归与!	Libro V, 22	Torniamo a casa!	Torniamo!
<i>Siren eryou sijiye! Siren yeeryou sijiye!</i> 斯人也而有斯疾也! 斯人也而有斯疾也!	Libro VI, 10	Un tale uomo colpito da una simile malattia!	Un tale uomo avere una simile malattia!
<i>Guzai! Guzai! 觚哉! 觚哉!</i>	Libro VI, 25	Che coppa rituale è?	Che coppa angolare è?
<i>Tian yanzhi! Tian yanzhi!</i> 天厌之! 天厌之!	Libro VI, 28	Che il Cielo mi abbandoni!	Il Cielo lo respinga!
<i>Gu zhizai! Gu zhizai!</i> 沽之哉! 沽之哉!	Libro IX, 13	Vendiamola!	Vendila!
<i>Shizai! Shizai! 时哉! 时哉!</i>	Libro X, 27	Sa qual è il suo momento!	(fa tutto) a suo tempo!
<i>Tian sangyu! Tian sangyu!</i> 天丧予! 天丧予!	Libro XI, 9	Il Cielo mi ha rovinato!	Il Cielo mi annienta!

⁵²⁸ Qui è stata adottata una traduzione letterale realizzata dall'autore della tesi, ricorrendo alle versioni italiane a causa del fatto che i due curatori italiani non hanno riprodotto nella loro traduzione la ripetizione delle espressioni. Per una conoscenza completa del contesto, si rimanda a M. Ricci, *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), cit., p. 181, p. 309, p. 378, p. 409.

⁵²⁹ Paolo D'Achille, *L'italiano contemporaneo*, il Mulino, Bologna 2019, p. 23.

⁵³⁰ Chen Wangdao, *Presentazione generale della Retorica (Xiucixue Fafan 修辞学发凡)*, cit., p. 203.

<i>Bizai! Bizai!</i> 彼哉! 彼哉!	Libro XIV, 9	Ah, quell'uomo!	Oh, quello!
<i>Ru qiren! Ru qiren!</i> 如其仁! 如其仁!	Libro XIV, 16	Ecco la sua benevolenza!	Chi mostrò altrettanta carità?
<i>Shihu! Shihu!</i> 使乎! 使乎!	Libro XIV 25	Che bravo messaggero!	Quale messaggero!
<i>Liyun, yueyun</i> 礼云礼云... <i>Yueyun, yueyun</i> 乐云乐云...	Libro XVII 11	Le antiche norme rituali!... la musica!...	I riti!... la musica!...

Rispetto ai *Dialoghi*, la modalità di espressione emotiva ripetuta è quasi completamente assente nel *Mencio*. Sebbene i contenuti si sviluppino anche attraverso la forma conversazionale tra il maestro e diversi interlocutori, Mencio esprime le proprie emozioni, come menzionato sopra, in modo relativamente più contenuto e moderato. Non solo usa poche interiezioni fonetiche e la sequenza «aggettivo – parola vuota», ma non ricorre mai alla ripetizione. Nell'intera opera si riscontrano soltanto tre eccezioni, che sono citazioni di discorsi di persone legate a Confucio, riportate dall'autore. La prima è la citazione del discorso di Confucio: «Chung-ni spesso esaltava l'acqua esclamando <oh, l'acqua! L'acqua!>», il secondo è di Zi Chan⁵³¹: «esclamò Tzu-ch'an: <hanno trovato il loro posto! Hanno trovato il loro posto!>»; la terza è di un gruppo di entusiastici chiamati da Confucio: «le loro mire le portano a gridare enfaticamente: <Gli antichi, Gli antichi!>»⁵³². È come se Mencio avesse intenzionalmente evitato il metodo di scrittura, ampiamente utilizzato nei *Dialoghi*, che prevede l'uso di esclamazioni ripetute.

In sintesi, sulla base dell'analisi minuziosa finora condotta, per quanto riguarda la riproduzione e il continuamento dello stile di scrittura, specialmente nell'uso degli stilemi emotivi, Ricci si avvicinò più allo stile dei *Dialoghi* piuttosto che a quello del *Mencio*. Questa strategia di scrittura ha assicurato che, nel *VSSC*, la figura dell'autore si presentasse come un maestro carismatico e coinvolgente, rendendo così più accessibili i suoi insegnamenti sulle dottrine di Signore del Cielo ai suoi interlocutori.

Arrivati a questo punto di questo paragrafo, emerge naturalmente una domanda: ma Ricci trasse ispirazione dal *Mencio* solamente a livello filosofico ed etico, senza influenze sul suo stile di scrittura e letterario? Risponderò a questa domanda immediatamente, attraverso l'analisi di un caso concreto.

3.5.3 Le parabole

«A differenza di Confucio, che era accorto nel proferire parola e si esprimeva con frasi laconiche, aforismi e massime, Mencio amava far uso di iperboli e metafore tratte dall'osservazione della natura e dalle quotidiane attività di contadini e artigiani per impartire in modo efficaci i suoi insegnamenti e per convincere i sovrani, con i quali discorreva a lungo, delle sue argomentazioni» Lippiello descrive così una delle caratteristiche più evidenti della strategia di scrittura di Mencio, che si differenzia nettamente da quella di Confucio⁵³³.

Questa caratteristica è stata riconosciuta anche da studiosi cinesi come un punto di forza nella scrittura di Mencio. L'unica differenza cognitiva risiede nel fatto che questa tecnica retorica è

⁵³¹ Zi Chan 子产, ? – 552 a.C., fu un grande politico, filosofo e riformatore dello stato Zheng (806 a.C. – 375 a.C.), vissuto nel periodo di Primavera e Autunno. Egli e Confucio erano amici stretti ed era considerato da quest'ultimo come fratello giurato.

⁵³² F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 365, p. 376, p. 451. I nomi dei personaggi nel libro di Tomassini differiscono da quelli menzionati nella presente tesi perché seguono il sistema fonologico del cinese tradizionale, sebbene alla fine si riferiscano agli stessi personaggi.

⁵³³ Tiziana Lippiello, *Confucianesimo*, cit., p. 24-25.

comunemente definita parabola piuttosto che metafora, la quale tende ad essere utilizzata in contesti più eruditi o classici. Spesso, si impiega per illustrare insegnamenti o principi morali complessi e meno noti al grande pubblico, attraverso esempi simbolici semplici e accessibili, ampiamente riconosciuti. Secondo Li Bingying, Mencio dimostrava una notevole abilità nell'uso delle parabole, alcune delle quali erano particolarmente incisive e pungenti, risultando più efficaci le critiche dirette espresse con un eccesso di parole⁵³⁴.

La nascita e la diffusione di questa tecnica retorica tra i cosiddetti *xianqizhuzi* (先秦诸子), ovvero i grandi intellettuali del periodo pre-Qin (antecedente al 221 a.C.), come l'ampio ricorso all'espressione emotiva nei testi classici, possono essere attribuite anche all'influenza storica dell'ambiente accademico tipico di quell'epoca. In quel contesto, i rappresentanti delle varie scuole filosofiche adottavano specificamente la parabola per sostenere i propri punti di vista nelle discussioni con le altre scuole⁵³⁵. Questa tecnica retorica è evidente anche nei *Dialoghi*, dove si trova un'affermazione del Maestro a riguardo: «il Maestro disse: [...]Assumi come esempio quel che puoi fare per chi è vicino: è la strada verso la benevolenza»⁵³⁶. Il testo originale della prima parte dell'enunciato, *nengjinqubi* 能近取譬, è successivamente diventato anche un *chengyu* che riassume efficacemente il nucleo di questa tecnica retorica, ovvero l'importanza di attingere esempi concreti da ciò che si conosce bene per affrontare problemi astratti. La chiave di una parabola efficace risiede nel carattere *jin* 近, che significa vicino. Nella prospettiva occidentale, questo concetto si interpreta come "somiglianza". Secondo Aristotele, le metafore devono essere forgiate da elementi familiari, ma non ovvi; in filosofia, riconoscere la somiglianza tra cose anche molto diverse è tipico di uno spirito acuto⁵³⁷.

Alla luce delle statistiche, dei 261 capitoli (o chiamati libri) che compongono il *Mencio*, 93 di essi includono in totale ben 159 diverse parabole⁵³⁸. Poiché gli antichi intellettuali cinesi non disponevano di una classificazione scientifica chiara per le varie tipologie di metafora (parabola), i moderni studiosi del *Mencio* tendono a riassumere e classificare le metafore utilizzate nel testo secondo la teoria retorica di Aristotele⁵³⁹. Una delle ricerche ha identificato cinque tipologie di metafore nel *Mencio*: metafora diretta (*mingyu* 明喻), parabola (*yinyu* 隐喻), metafora indiretta (*jieyu* 借喻), metafora di ordine rovescio (*duiyu* 对喻) e metafora ironica (*fengyu* 讽喻)⁵⁴⁰. Data l'abbondanza di esempi e la complessità del tema, che non rientra direttamente nell'argomento principale della presente tesi, è essenziale condurre l'analisi in una direzione più sintetica e adeguata al contesto del *VSSC*.

Nelle pagine precedenti, è stata rivelata la sintonia tra Mencio e Ricci riguardo alle loro ambizioni politiche di persuadere l'imperatore dell'epoca a seguire i propri insegnamenti, oltre a evidenziare

⁵³⁴ Li Bingying, 1889 – 1969, rinomata intellettuale della lingua cinese classica. Qui si fa ricorso alla sua definizione della parabola, in cinese classico come *piyu* 譬喻. Cfr., *Annotazione selezionata del Mencio* (*Mengzi Xuanzhu* 孟子选注), The People's Literature Publishing House, Beijing 2003, p. 8.

⁵³⁵ Feng Guangyi, *Lo Studio della Storia di Metafora della lingua cinese* (*Hanyu Biyushi Yanjiu* 汉语比喻史研究), Hubei Education Press, Wuhan 2002, p. 17.

⁵³⁶ Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, cit., Libro Yongye, XXX, p. 65.

⁵³⁷ Aristotele, *Retorica* (a cura di Cristina Viano), Biblioteca Filosofica Laterza, 2021, p. 335.

⁵³⁸ Li Bingying, *Annotazione selezionata del Mencio* (*Mengzi Xuanzhu* 孟子选注), cit., p. 8.

⁵³⁹ Feng Guangyi, *Lo Studio della Storia di Metafora della lingua cinese* (*Hanyu Biyushi Yanjiu* 汉语比喻史研究), cit., p.43.

⁵⁴⁰ An Bingjun, *Analisi della retorica del Mencio – Metafora* (关于孟子的修辞方法-比喻), Journal of Nanyang Teacher's College, Vol 4 No.2, feb, 2005, pp. 65-66. La metafora di ordine rovescio è una tipologia in cui gli esempi metaforici vengono posti all'inizio della frase, mentre l'oggetto originale a cui si riferiscono è collocato alla fine.

le osservazioni comuni sull'etica e sulla natura intrinsecamente buona dell'essere umano. Di conseguenza, l'analisi che segue approfondirà queste due prospettive, esaminando l'interconnessione tra di loro nell'utilizzare la tecnica retorica della parabola.

1. L'obiettivo politico: "la Via del buon governo"

le parabole che simboleggiano l'arte del buon governo sono raccolte principalmente nei primi due libri, intitolati il *re Hui di Liang* (LiangHuiwang 梁惠王)⁵⁴¹ parte I e parte II. Questo sottolinea l'alta considerazione dell'autore verso la volontà politica e il suo forte desiderio di essere riconosciuto e apprezzato dai re. Nei paragrafi del *VSSC*, dove Ricci espresse le sue idee sul buon governo, segue un modello simile a quanto avvenuto nel *Mencio*, dove si implica che il destinatario più importante dell'opera è il re, con le idee politiche dell'autore presentate nei primi libri. Anche il gesuita adottò questa strategia, come dimostra la prima frase del *VSSC* (l'esempio seguente), dove inizia a introdurre le proprie idee utilizzando parabole in modo ingegnoso e naturale. Queste parabole costituiscono la base dell'intera argomentazione che ruota attorno alle dottrine del Signore del Cielo.

La prima coppia di esempi:

« tutte le dottrine sulla pace universale e sul giusto governo delle nazioni sono incentrate nell'unità; perciò gli uomini sapienti e virtuosi hanno sempre consigliato ai ministri di essere leali verso l'unico signore » (paragrafo 1) [trad. it. A. Sun e Olmi]. E di conseguenza, « ogni paese o nazione ha il suo signore; com'è possibile che solo il cielo e la terra non abbiano un signore? » (paragrafo 3) [trad. it. A. Sun e Olmi]

Ricci innanzitutto mise in luce la relazione di lealtà tra i sovrani e i loro ministri nell'antica Cina. Partendo da questa premessa, utilizzò la parabola secondo cui uno stato può avere un solo sovrano per suggerire che, analogamente, sotto il cielo, includendo l'intera terra, dovrebbe esserci un unico signore. Questo implica che il Signore del Cielo sia l'unico sovrano del mondo. In effetti, il concetto di un dominio unico, che sia di una nazione o di tutto il mondo sotto lo stesso potere, si ritrova anche nel sesto paragrafo del libro *re Hui di Liang* del *Mencio*:

« Mi ha chiesto bruscamente: <come può darsi stabilità all'impero?>, <Con l'unificazione> gli ho risposto. [...] o re sai cosa accade ai germogli? Nella settimana od ottava luna v'è la siccità e i germogli appassiscono ma poi nel cielo s'addensano le nubi, la pioggia cade a torrenti ed essi si riprendono rigogliosamente. Quando ciò accade, chi può impedirlo? [...] se uno ve ne fosse che amasse di non far morire gli uomini [...] in questo caso i popoli accorrerebbero a lui come l'acqua fluisce verso il basso »⁵⁴².

In primo luogo, Mencio evidenziò l'importanza della stabilità dello stato, che secondo lui risiede nel cuore di ogni sovrano. La chiave per risolvere questa difficoltà, secondo Mencio, è l'unificazione. Egli utilizzò una parabola per descrivere come l'unificazione dei cuori dei popoli possa essere raggiunta attraverso un governo benevolo (*renzheng* 仁政). Questo tipo di governo, disse Mencio, permette ai cittadini di accorrere verso il sovrano come l'acqua fluisce verso il basso, un processo naturale e inarrestabile.

Ricci e Mencio, già all'inizio delle loro opere, evidenziarono l'importanza dell'unificazione del

⁵⁴¹ Il re Hui di Liang, che regnò dal 370 a.C. al 319 a.C., fu il terzo sovrano dello stato di Wei 魏国 durante il periodo degli Stati Combattenti. Durante il suo governo, la capitale dello stato di Wei fu trasferita da Anyi 安邑 a Daliang 大梁, l'odierna Luoyang, motivo per cui è conosciuto anche come il re Hui di Liang. Fu uno dei principali interlocutori nel *Mencio* e la sua strategia di governo dello stato, secondo i principi del maestro confuciano, non si è rivelata soddisfacente.

⁵⁴² F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 274.

mondo e come poterla ottenere attraverso il loro pensiero. È importante notare che, nel formulare i loro argomenti, entrambi hanno utilizzato parabole come strumento retorico. Questa similitudine nei contenuti e nelle tecniche di scrittura dimostra la coerenza tra i pensieri politici di Ricci e Mencio, precedentemente discussa. Si può anzi ipotizzare che Ricci abbia tratto ispirazione dalla struttura narrativa del *Mencio* nella stesura del suo libro.

La seconda coppia di esempi chiarisce ulteriormente l'ipotesi sopracitata e dimostra l'importanza della parabola come tecnica di scrittura, riconosciuta in modo coincidente da entrambi gli autori, nonostante i diversi contesti temporali e geografici. Nel *VSSC*, Ricci intendeva evidenziare il valore supremo della vita futura, collegando nuovamente questa idea alla sua concezione del governare una nazione:

«Il regnare sotto il cielo non è forse un guadagno?» (paragrafo 351), tuttavia, «parlando del guadagno nel senso più alto, governare i regni sotto il cielo ha solo un valore insignificante» (paragrafo 352). Pertanto, secondo le dottrine di Signore del Cielo, «Il guadagno del mondo che verrà, a cui mi riferisco, è supremamente grande e reale [...] Se si potesse far sì che tutte le persone cercassero i benefici della vita che verrà, quali difficoltà ci sarebbero nel governare la nazione?» (paragrafo 353) [*trad. it. A. Sun e Olmi*].

Nel testo cinese del gesuita, l'oggetto originale della parabola «guadagno» è il concetto di *li* 利, che significa profitto e beneficio, in particolare quelli personali piuttosto che collettivi. In questo contesto, Ricci considerava il «regnare» come un «guadagno», ma di minore importanza rispetto al *li* 利 supremo, ossia i benefici della vita futura secondo le dottrine del Signore del Cielo. Sorprendentemente, lo stesso argomento viene discusso nel primo paragrafo del *Mencio* e sostenuto dalla parabola:

«O re – rispose Mencio – perché dici: profitti (*li* 利), allora hai la carità e la giustizia [...] non v'è caritatevole che trascuri i suoi genitori né giusto che posponga il suo principe» ⁵⁴³.

Mencio paragona l'opposizione del popolo nei confronti del proprio principe a quella di figli che abbandonano i propri genitori, sostenendo che alla radice di tutto ciò vi sia la questione se il sovrano attui o meno un governo benevolo (o caritatevole e giusto secondo la traduzione di Tomassini), e se nel cuore delle persone esista il concetto di benevolenza e giustizia. Come se il gesuita volesse dare un pugno direttamente in faccia alla teoria del governo benevolo di Mencio. Nel paragrafo 352, il gesuita sembra voler sfidare direttamente la teoria del governo benevolo di Mencio, rivelando nuovamente, come menzionato frequentemente nelle pagine precedenti, la crudeltà del mondo in cui viviamo, lontano da qualsiasi idealismo mai realizzato: «infatti, anche se i signori dello stato esercitano un governo benevolo, non vi è certezza che tutti diventino re; in ogni caso può esserci un re soltanto; e qualora uno stato voglia espandersi, può farlo solo a spese di un altro» [*trad. it. A. Sun e Olmi*].

Entrambi gli autori svilupparono una discussione dettagliata e logica sul rapporto tra profitti, benefici e governo dello stato. Sebbene siano partiti da due punti di vista opposti, hanno entrambi utilizzato la parabola per collegare in modo preciso e naturale le azioni concrete alle proprie idee.

La terza coppia di esempi riguarda la devozione dei sovrani al governo dello stato. Ricci affermò che:

«i Due Imperatori, i Tre Re, così come il Duca di Zhou e Confucio, si sono tutti sforzati con impegno a perfezionare le proprie virtù per concedere benedizioni alle persone; non osano riposare prima di avere raggiunto la bontà perfetta [...] sebbene un uomo possa vivere fino a cento

⁵⁴³ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., pp. 269-270.

anni, la sua età non può essere paragonata a quella di una tartaruga o di un albero antico » (paragrafo 330) [trad. it. A. Chiriscosta]

La relazione parabolica si basa sull'imparagonabile durata della vita umana, inclusi anche i grandi imperatori del passato, rispetto a quella di una tartaruga o di un albero antico. Ricci ironicamente alluse ai pensieri del taoismo, che enfatizza la ricerca vana della longevità tramite l'abbandono di tutti i desideri terreni e delle responsabilità verso gli altri. Lo stesso argomento e la stessa tecnica di scrittura si ritrovano anche nel *Mencio*, dimostrando una continuità nell'uso delle parabole per trasmettere concetti complessi in modo accessibile:

« Il re Hui di Liang disse: io pongo tutto il cuore nel governare lo stato [...] la popolazione dei regni vicini non diminuisce e la mia non aumenta. Qual è il motivo? – O re tu ami la guerra: prego di prendere un esempio da essa – rispose Mencio »⁵⁴⁴.

Invece di rispondere direttamente alla domanda del re Hui di Liang, Mencio si affidò a un esempio che divenne uno dei *chengyu* più noti tratti dal *Mencio*: « cinquanta passi scherniscono quelli di cento » (*yiwushibu xiaobaibu* 以五十步笑百步). Questo esempio descrive uno scenario di guerra, in cui i soldati fuggono togliendosi l'armatura e ritirandosi; alcuni si fermano dopo cento passi, altri dopo cinquanta. Questi ultimi scherniscono coloro che si sono ritirati di cento passi.

In questo caso, i due autori condividono la stessa posizione: un sovrano deve dedicarsi completamente al proprio popolo e alla propria crescita in virtù, impiegando l'intera vita in questo sforzo, per quanto breve possa essere. Chiunque non raggiunga l'eccellenza, anche se ha percorso solo metà del cammino, non merita alcun orgoglio.

2. L'obiettivo personale: "la personalità ideale"

Mencio registrò chiaramente nei diversi capitoli del suo libro le sue comprensioni della forma ideale di una personalità perfetta e virtuosa, menzionando vari personaggi storici come esempi positivi o negativi, accompagnati da una serie abbondante di parabole che ne arricchirono e approfondirono il valore figurativo. Rispetto alla lunghezza dei contenuti riguardanti il governo dello stato, gli enunciati che parlano della natura e del perfezionamento della virtù umana nel *VSSC* e nel *Mencio* furono molto più estesi. In particolare, molti argomenti furono trattati in modo ripetitivo, ruotando continuamente attorno allo stesso principio. Pertanto, furono selezionate solo due coppie di esempi relativamente più rappresentativi per illustrare l'uso delle parabole da parte dei due autori e la coerenza tra le loro opere da questa prospettiva.

La prima coppia di esempi riguarda l'essenza di un santo o di una persona di particolare valore che li distingue dalla folla di persone apparentemente simili a lui.

Mencio affermò che: « L'unicorno fra gli animali che camminano, la fenice fra gli uccelli che volano, il T'ai-shan fra le alture e i formicai, i fiumi e il mare tra i rigagnoli sono della stessa specie. Anche il santo fra gli uomini è della stessa specie, ma il santo si distingue dalla sua specie e sovrasta la folla dei suoi simili. »⁵⁴⁵

Ricci affermò che: « Distinguendo le cose secondo le apparenze, che si assomigliano sotto molti aspetti, sarebbe impossibile suddividerle in generi e specie differenti. E invece, una tigre e un uomo di argilla, malgrado la notevole diversità delle loro apparenze, hanno comunque ambedue la sostanza dell'argilla. » (paragrafo 203) [trad. it. A. Sun e Olmi]

Si può osservare che Mencio adottò una serie di parabole per sottolineare l'assoluta distinzione e l'eccellenza di un santo, che lo rendono facilmente riconoscibile nonostante si trovi in mezzo a

⁵⁴⁴ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 271.

⁵⁴⁵ F. Tomassini (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, cit., p. 303.

persone apparentemente simili. Proprio come la fenice rimane una fenice, pur volando in cielo con altri uccelli, la sua essenza nobile non cambia.

Ricci, invece, per sostenere la stessa idea, presentò un controesempio, utilizzando l'argilla, un materiale banale e comune, come oggetto originale. Gli esempi parabolici sono statuette fatte con questo materiale: sia una tigre, che rappresenta il re degli animali, sia un uomo qualunque senza identità. Nonostante le due apparenze siano molto diverse, entrambe appartengono alla stessa specie poiché la loro essenza è univoca. Questo dimostra che le apparenze simili non significano che gli oggetti o le persone siano essenzialmente uguali, come nel caso del santo e delle persone comuni.

La seconda coppia di esempi riguarda uno degli argomenti chiave del *VSSC*, ovvero l'intenzione dell'essere umano e la sua funzione decisiva nei comportamenti umani.

Nel *Mencio* si registrò:

«L'intenzione del falegname e del carradore è diretta alla ricerca del nutrimento. Anche il saggio, nel seguire la Via, ha l'intenzione di procacciarsi il nutrimento?»

Nel *VSSC* si registrò:

«Le intenzioni dell'uomo possono essere raffinate o grossolane [...] solo i malati hanno bisogno del medico, non quelli che dicono di essere stati curati; solo gli uomini meschini hanno bisogno del nostro insegnamento, gli uomini nobili dovrebbero conoscerlo già.» (paragrafo 365) [*trad. it. A. Sun e Olmi*]

Per quanto riguarda la categorizzazione delle intenzioni dell'essere umano, i due autori concordarono sulla netta differenza tra l'intenzione degli uomini nobili e saggi e quella degli uomini volgari e meschini. Partendo da questa premessa, Mencio paragonò le intenzioni di basso livello alla ricerca di cibo, mentre quelle di livello superiore al seguire la Via, a cui un saggio deve dedicare automaticamente tutta la sua vita. Nel caso del *VSSC*, la relazione parabolica si realizza attraverso l'esempio del malato, rappresentante l'uomo volgare, e del medico, simbolo dell'insegnamento dei saggi. Gli uomini nobili non necessitano del medico, poiché la loro intenzione è già orientata verso la Via grazie agli insegnamenti ortodossi presenti nei loro cuori.

Concludo ricordando che, alla luce delle analisi delle parabole utilizzate nel *Mencio* e nel *VSSC*, nonostante l'evidente distanza temporale e spaziale tra i due autori e l'enorme differenza del contesto filosofico dei loro pensieri, si osserva una sintonia nella selezione degli argomenti per sviluppare le loro argomentazioni e nella scelta degli interlocutori con cui volevano costruire un legame attraverso i loro scritti. In particolare, la loro intelligenza nell'utilizzare la stessa tecnica di scrittura per trattare i contenuti evidenzia una sorprendente coerenza. C'è ancora un ampio spazio da esplorare in questo settore, e spero di poterlo portare alla luce nelle mie future ricerche.

Conclusione

Sebbene la presente tesi presenti alcuni vantaggi e particolarità originali che permettano di mettere in luce tutte le strategie di evangelizzazione che Ricci utilizzò nel *VSSC*, è necessario tenere presente che vi sono inevitabilmente alcune limitazioni insuperabili al momento.

In primo luogo, poiché Ricci redasse quest'opera in lingua cinese classica, alcuni concetti della teologia cristiana e della filosofia occidentale, utilizzati dal gesuita come teorie fondamentali da introdurre in Cina del suo tempo, come ad esempio le dottrine della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino (1225-1274) e i pensieri di Aristotele, sono presentati con un linguaggio piuttosto semplice. Questo è stato fatto con l'obiettivo di non estendere eccessivamente gli ambiti di ricerca della presente tesi e di focalizzare sui contenuti e sullo stile del testo oggetto di ricerca.

In secondo luogo, a parte alcuni commenti completamente positivi di letterati cinesi anonimi nei confronti del *VSSC*, riportati da Ricci stesso nelle sue lettere indirizzate alla Compagnia di Gesù a Roma⁵⁴⁶, nelle fonti storiche cinesi è impossibile trovare le reazioni e i commenti oggettivi nei confronti di questo libro, simili agli apprezzamenti rivolti alla sua *Carta geografica completa di tutti i regni del mondo* (*Kunyu Wanguo Quantu* 坤輿萬國全圖), da parte dei numerosi letterati cinesi comuni. Pertanto, in base alle fonti pervenute, non è possibile verificare dettagliatamente l'efficacia delle strategie ricciane sulla comunità di destinazione.

In terzo luogo, a causa delle limitazioni di volume, non è stata effettuata un'analisi comparativa approfondita tra quest'opera di Ricci e altre opere che trattano le dottrine del cristianesimo redatte dai suoi confratelli gesuiti, come *Il Vero Trattato del Signore del Cielo* (*Tianzhu Shilu* 天主实录) di Michele Ruggieri (1543 – 1607)⁵⁴⁷, le opere di Alfonso Vagnone (1566 - 1640), di Niccolò Longobardo (1565 – 1655) e di Nicolas Trigault (1577 - 1628). Tutti questi gesuiti redassero opere su temi e argomenti simili a quelli di Ricci. Pertanto, risulta difficile confrontare, in maniera accurata e dettagliata, le strategie ricciane nel *VSSC* con quelle di altre opere del genere nella presente tesi.

Tuttavia, riguardo alla terza limitazione, è importante sottolineare che, grazie agli studi recenti su uno dei "successori" di Matteo Ricci, Alfonso Vagnone e su una delle sue opere più rinomate *Western Learning on Personal Cultivation* (*Xiushen Xixue* 修身西学 abbreviato *WLPC*)⁵⁴⁸, sono

⁵⁴⁶ M. Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I., Vol. 2, Le Lettere dalla Cina* (a cura di P. Pietro Tacchi Venturi), cit., nella lettera al P. Claudio Acquaviva S. I. a Roma, p. 226, Ricci scrisse: «alcuni, che ne hanno visto alcuni capitoli, mi esortano molto a stamparlo». Nella lettera al P. Ludovico Maselli S. I. a Roma pp. 256-257, Ricci scrisse: «con il *Catechismo*, che l'anno passato stampai in questa città, venne ad intendere questa gente il nostro intento nel venire a stare nella Cina, e così causò diverso effetto; perché ad alcuni levò dell'animo la sospizione di altri fini cattivi».

⁵⁴⁷ Questo libro è considerato la prima opera di catechismo in cinese classico redatta dai missionari europei, ed è stata ristampata e rivista intorno al 1640. Tuttavia, *Il Vero Significato di Signore del Cielo* (*Tianzhu Shiyi* 天主实义) di Matteo Ricci divenne il catechismo fondamentale per l'introduzione e l'insegnamento delle dottrine cristiane in Cina. Si veda N. Standaert (a cura di), *Handbook of Christianity in China, Vol. I: 635-1800*, cit., p. 612.

⁵⁴⁸ Alfonso Vagnone, nato nel 1566, entrò in Cina nel 1604 e morì a Jiangzhou, nell'attuale provincia dello Shanxi nel 1640. È conosciuto anche con il nome cinese Gao Yizhi 高一志. Fu autore di numerose opere in cinese classico, coprendo circa venti ambiti tematici, che lo rendono uno dei gesuiti più prolifici, comparabile a figure come Matteo Ricci e a Giulio Aleni. Il titolo dell'opera in questione non ha ancora una traduzione concordata in italiano; pertanto si utilizza la traduzione inglese, ampiamente accettata dagli studiosi. Quest'opera fu redatta intorno al 1624 in collaborazione con intellettuali locali di Jiangzhou. Durante questo periodo, Vagnone realizzò sedici opere che diversi settori tra cui teologia, fisica, letteratura, etica, ecc. La data di pubblicazione si presume che sia successiva al 1637. Sulla sua vita e su quest'opera, si veda Alfonso Vagnone, (a cura di Thierry Meynard), *Western Learning on Personal Cultivation* (*Xiushen Xixue Jinzhu* 修身西学今注), The Commercial Press, Beijing 2019, pp. 3-9.

emerse numerose interconnessioni tra *VSSC* e quest'opera. Tali connessioni dimostrano che il *WLPC* non è soltanto una continuazione del *VSSC*, ma una sua evoluzione.

Pur non trattando temi di catechismo come l'opera di Ricci, il *WLPC* è considerato la prima opera missionaria sull'*Etica Nicomachea* di Aristotele redatta nel cinese classico⁵⁴⁹. Secondo Meynard, il *VSSC* costituì la principale fonte di riferimento per le conoscenze occidentali presenti nei primi tre capitoli del *WLPC*⁵⁵⁰. Per questo motivo, Vagnone adottò le stesse definizioni trascritte in cinese dei termini etici aristotelici presenti nel *VSSC*, come il perfezionamento di sé (*xiushen* 修身), la vera felicità (*zhenfu* 真福), la mente animale (*shouxin* 兽心) e la mente umana (*renxin* 人心), tra gli altri. Di conseguenza, si può osservare l'influenza profonda del *VSSC* sulle opere degli altri gesuiti, affermandosi come una fonte principale di riferimenti filosofici e culturali.

Oltre alla relazione di continuità tra queste due opere, risulta ancora più significativo discutere l'ampliamento e l'approfondimento che il *WLPC* apporta rispetto al *VSSC*. Per esempio, come analizzato in precedenza, il concetto di virtù (*de* 德) occupa una posizione indiscutibilmente centrale nel *VSSC* per quanto riguarda l'argomentazione e la discussione del perfezionamento di sé nella cultura cinese classica. Tuttavia, a causa delle limitazioni imposte dal volume e dal tema principale del libro, ovvero il catechismo, Ricci non poté approfondire in maniera dettagliata questo tema nell'ambito di etica. Con Vagnone, invece, la virtù (*de* 德) assume un ruolo ancora più prominente, occupando metà del volume del *WLPC*. Gli ultimi cinque capitoli dei dieci complessivi sono dedicati alla categorizzazione e all'esame delle diverse tipologie della virtù (*de* 德), suddivise in ben nove sottosezioni. Ciascuna di esse funge da guida specifica, con focus mirato sulla direzione degli atti umani. A mio parere, ciò dimostra che Vagnone dedicò così tanto spazio all'analisi della virtù (*de* 德) perché comprese sia la rilevanza di questo concetto nella cultura e filosofica della Cina sia l'insufficiente trattazione dello stesso nel *VSSC*.

Confrontando i contenuti relativi agli stessi argomenti e concetti presenti nelle due opere, Meynard ha evidenziato ulteriori sviluppi e perfezionamenti delle teorie di Alfonso basate su quelle ricciane. Ad esempio, nel *VSSC* Ricci cercò di dimostrare la bontà dei profitti (*li* 利)⁵⁵¹ attraverso citazioni degli antichi imperatori cinesi e dei loro avvenimenti storici. Vagnone, invece, ampliò questo quadro introducendo altre due categorie etiche superiori ai profitti, ovvero, la giustizia (*yi* 宜), come la più alta, la gioia (*le* 乐), di livello intermedio, completando così un ciclo concettuale più articolato⁵⁵². Successivamente, Ricci cercò di esprimere il concetto di felicità eterna, offerta esclusivamente dal Paradiso dopo la morte. Mentre Alfonso evitò di trattare la vita ultraterrena, concentrandosi solo sull'etica. In questo modo, si distanziò dal "conseguenzialismo" e dall'utilitarismo presenti nelle teorie di Ricci⁵⁵³. Per Vagnone, la felicità del Paradiso sarebbe stata accettata dai cinesi solo se loro avessero già sviluppato una solida fede nel cristianesimo; in pratica, riteneva difficile convincerli ad accettare tale concetto senza una base di fede⁵⁵⁴.

Inoltre, Ricci, nel paragrafo 437, affrontò la differenza tra virtù ereditata dagli genitori e quella che appartiene propriamente agli uomini, utilizzando la metafora della bellezza esteriore di una donna per rappresentare il primo tipo di virtù, considerata meno significativa. Analogamente,

⁵⁴⁹ *ivi*, p. 10.

⁵⁵⁰ *ivi*, p. 23.

⁵⁵¹ *supra*, p. 192.

⁵⁵² Alfonso Vagnone, (a cura di Thierry Meynard), *Western Learning on Personal Cultivation (Xiushen Xixue Jinzhu* 修身西学今注), cit., p. 35.

⁵⁵³ *ivi*, p. 36.

⁵⁵⁴ *ivi*, p. 41.

Vagnone, nel primo paragrafo del quinto capitolo del *WLCP*, riprese la stessa metafora dicendo che la bontà innata della virtù (*liangshan* 良善) è come un bel vestito: visibile ma superficiale. Egli sottolineò che la virtù acquista della virtù (*xishan* 习善), superiore alla bontà innata che è condivisa anche dagli animali, rappresenta il punto chiave che distingue gli esseri uomini dagli animali, poiché soltanto gli esseri uomini hanno la capacità di imparare, acquisire conoscenze e sviluppare abilità. Inoltre, in questo paragrafo, Alfonso fece direttamente uso di alcune frasi chiave trattati dai paragrafi 435-438 del *VSSC* per rafforzare le proprie idee, mostrando così una forte continuità e un'elaborazione delle riflessioni di Ricci⁵⁵⁵.

Numerosi sono gli esempi che attestano questa connessione tra due opere, sebbene non sia possibile esaminarli dettagliatamente in questa tesi. Ciò nonostante, appare evidente l'influenza esercitata dal *VSSC* sul *WCPL*. In particolare, risalta la continuità nei contenuti e nelle strategie argomentative adottate da Vagnone, che si rivelano una diretta prosecuzione dell'approccio ricciano. Più rilevante, tuttavia, è il contributo di Vagnone nel perfezionare e completare le "lacune" presenti nel *VSSC*, soprattutto in riferimento agli aspetti che risultano meno articolati e meno solidi da punto di vista logico e etico.

Alla luce delle analisi condotte finora e dei risultati salienti emersi in questa tesi, per formulare una conclusione innovativa e approfondita, mi propongo di reinterpretare ciascuna strategia di evangelizzazione nel *VSSC* dal punto di vista di un letterato cinese moderno con esperienza accademica in inculturazione, sintetizzando alcuni aspetti significativi che possano fornire una valutazione ragionevole e soddisfacente delle strategie ricciane. Questa valutazione conclusiva si articola in tre segmenti: il primo riguarda l'efficacia, termine che qui si riferisce alla capacità di risolvere il problema storico di come le strategie di Ricci abbiano funzionato mediante un ragionamento audace; il secondo segmento valuta il grado di importanza che l'autore attribuisce a queste strategie, evidenziando come, nonostante l'impossibilità di stabilire quale strategia sia stata la più efficace, esistano sufficienti prove statistiche e contestuali presentate nella tesi che suggeriscono la strategia "preferita" da Ricci; l'ultimo segmento esamina i punti deboli e gli eventuali effetti collaterali di questa strategia, sottolineando come non esista un approccio che funzioni perfettamente senza generare conseguenze imprevedibili, specialmente in un contesto di inculturazione tra due continenti così distanti geograficamente e culturalmente.

Ricorso alle fonti storiche cinesi

L'identità di Ricci come « letterato d'Occidente » (*xishi* 西士) rappresentava la premessa fondamentale della sua prima strategia di evangelizzazione. Il gesuita aveva compreso che, per essere ben accolto dall'alta società cinese, doveva presentarsi non come religioso, ma come laico⁵⁵⁶, enfatizzando così il valore culturale dei missionari e celando il vero obiettivo di convertire la Cina e la sua popolazione alla fede del Signore del Cielo. L'efficacia di questo approccio strategico è indubbiamente significativa, sia nel suo tempo sia oggi. Secondo Mignini, la conoscenza culturale gioca un ruolo centrale in tutte le strategie di evangelizzazione della Compagnia di Gesù in Cina, richiedendo ai missionari di integrarsi nella cultura locale per guadagnare la fiducia e il rispetto della popolazione cinese⁵⁵⁷. Tuttavia, a mio parere, questa "conquista culturale" non può essere meramente unilaterale, ossia non si limitava solo al fatto che Ricci apprendeva la cultura cinese e dimostrava la sua comprensione ai letterati cinesi, già

⁵⁵⁵ *ivi*, p. 51. Per quanto riguarda la citazione di Ricci su questi due termini, *supra*, p. 106-106.

⁵⁵⁶ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 20.

⁵⁵⁷ Filippo Mignini, *Europa e Cina* (a cura di Li Sijia), Rivista di Storia delle Relazioni Culturali Italo – Cinesi (a cura di Zhang Xiping e Franco Amadei), No. 1, China Social Sciences Press, Beijing 2020, p. 12.

profondamente formati in essa. Tale approccio potrebbe funzionare nel breve termine, ma certamente raggiungerebbe i suoi limiti quando i letterati cinesi percepivano Ricci come un semplice conoscitore della loro cultura, senza ulteriori elementi di sorpresa. Questo ragionamento deriva dal fatto che la confidenza nella propria cultura è stata e rimane un profondo orgoglio per la Cina, sia antica sia moderna e contemporanea. Sono convinto che Ricci era certamente consapevole di come valorizzare gli aspetti più utili della cultura europea e di quella cinese in modo reciproco. Leggendo le sue citazioni tratte dai testi classici cinesi e dai termini filosofici, religiosi e culturali frequentemente utilizzati in essi, ampiamente accettati tanto dalla popolazione comune quanto dall'élite, si evidenzia una forte intenzione di presentarsi come colui che rivela ai letterati cinesi la verità della loro cultura e filosofia tradizionale. Di conseguenza, è ragionevole notare che Ricci adottava moderatamente i contenuti originali dei testi classici cinesi, omettendo quelli meno pertinenti o sfavorevoli per l'evangelizzazione e sviluppando inferenze personali in conformità con una logica e una razionalità coerenti con i suoi obiettivi missionari.

Uno degli esempi più significativi è l'adozione del termine totalmente cinese *Shangdi*, tratto dai classici cinesi, per interpretare il Signore del Cielo ovvero il Dio cristiano. Ricci notò la percezione vaga e poco dettagliata di questo termine tra la popolazione cinese, e quindi ne delineò una figura più chiara, attribuendogli poteri specifici che potrebbero contribuire concretamente al bene di tutta l'umanità, come illustrato nella mappa mentale nelle pagine precedenti⁵⁵⁸. Questo approccio coprì la lacuna concettuale di *Shangdi* nella cultura cinese e adattò la sua percezione secondo la visione cristiana. Tuttavia, il gesuita non mancò mai di citare il nome di Gesù (*Yesu* 耶穌 paragrafo 525 580 581 del capitolo VIII) e quello di Deus (*Tusi* 徒斯 paragrafo 20 del capitolo I), entrambi traslitterati foneticamente e privi del significato semantico di *Shangdi*, che viene tradotto come il Sovrano dall'Alto. Nello stesso tempo, come dimostrato nel primo capitolo della tesi, *Shangdi* è stato utilizzato come un ponte cognitivo per condurre la popolazione verso l'illuminazione finale. Rispetto al Signore del Cielo (*Tianzhu*), questo termine non occupa lo stesso spazio concettuale e la sua origine cinese viene ripetutamente sottolineata dall'autore nei riferimenti ai testi classici da cui è stato preso. Pertanto, a mio avviso, la strategia di Ricci di attingere ai classici cinesi, utilizzando i loro termini per facilitare l'introduzione delle dottrine cristiane, e la continua affermazione di sé come conoscitore profondo di questi testi e termini, indicano che la sua scelta non era motivata da una sincera venerazione della cultura locale, ma piuttosto da un compromesso strategico.

Inevitabilmente, l'uso dei termini cinesi per rappresentare le grandi figure e i concetti del cristianesimo provocò confutazioni sia tra i missionari successivamente arrivati in Cina — come padre Niccolò Longobardo, che fu il primo a preoccuparsi del fatto che i cinesi non concepivano il loro Sovrano dall'Alto, cioè *Shangdi*, come un Dio personale, unico, creatore e onnipotente, ma al contrario, ravvisavano in lui, conformemente all'interpretazione tradizionale dei classici, un potere anonimo di ordine e di animazione dell'universo⁵⁵⁹ — sia tra numerosi letterati cinesi⁵⁶⁰. Tra questi, Shen Que, vice ministro dei Riti a Nanchino, identificò per la prima volta il cristianesimo come una delle sette cinesi irregolari nel suo memoriale del 1616, e altri letterati come Huang Yanshi, Xu Dashou, Zhang Guangtian e Yang Guangxian, tra gli altri. Huang Wendao, per esempio, rivelò che (il missionario) chiese ad alcuni letterati di insegnargli i classici cinesi, tralasciando ciò che

⁵⁵⁸ *supra*, p. 29.

⁵⁵⁹ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 36.

⁵⁶⁰ Su questi letterati cinesi opposti al cristianesimo in Cina, si veda J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit. pp. 123-153.

quei testi contenevano di più elevato e di più difficile, vi adattò esteriormente i propri argomenti, in modo da far credere che tra ciò che affermava e gli insegnamenti di Yao, Shun, il duca di Zhou e Confucio non ci fosse molta differenza. In realtà, tuttavia, sviluppava segretamente la propria dottrina⁵⁶¹. In sintesi, questa strategia, pur introducendo teoricamente le dottrine del cristianesimo in nome dello scambio culturale, generò numerose controversie e conseguenze negative che culminarono nella *Questione dei Riti cinesi*⁵⁶².

Pragmatica del linguaggio: “implicature” e strategie comunicative di Ricci

Una delle caratteristiche salienti delle strategie comunicative di Ricci è l'utilizzo della logica, indissociabile dai dogmi religiosi, chiara e strutturata in maniera progressiva; questa capacità logica è ciò che manca nella cultura cinese⁵⁶³, ha permesso a Ricci di collegare in modo abile e fluido le idee di Oriente e Occidente, provenienti da diverse epoche, autori e ambiti, formando una serie di argomentazioni convincenti. L'acquisizione di tale capacità da parte di Ricci è attribuibile anche agli esercizi pratici svolti durante la sua formazione multidisciplinare al Collegio Romano⁵⁶⁴.

Gli esempi di questa strategia analizzati nel terzo capitolo rappresentano in realtà solo una piccola parte di tutti gli esempi disponibili, il che indica, a livello statistico, che questa strategia è chiaramente una delle preferite dal gesuita. Infatti, osservando le conversazioni tra Ricci e il letterato cinese, si nota che in quasi tutte le occasioni il gesuita impiegava metafore, esempi storici e domande retoriche. Queste tecniche di eloquenza, pur non rivelando direttamente le sue vere “implicature”, evitavano anche di trasformare il dialogo in una lezione impositiva. La notevole capacità logica di Ricci assicurava che la conversazione rimanesse focalizzata e non deviasse dal tema trattato.

Tuttavia, l'efficacia di questo metodo di comunicazione, altamente pianificato, potrebbe essere diminuita in alcuni contesti. Ad esempio, nella discussione sui guadagni e le perdite di questa vita, il gesuita metaforizzò questi ultimi come attori teatrali che si travestono da imperatori e schiavi, e che vengono scambiati per reali da coloro che considerano la ricchezza terrena più importante dei premi dell'aldilà, ovvero le gioie eterne del Paradiso. Inoltre, quando si trattava della rinuncia alla vita secolare, alla moglie e ai figli per dedicarsi completamente alla fede, il gesuita criticò nuovamente il fatto che gli uomini fossero incatenati dalle abitudini e dalle usanze di questo mondo. Tale atteggiamento, che sottovaluta la vita terrena, rivela un forte orientamento religioso. Ma secondo Pierre Bayle (1647-1706), la filosofia di stato del confucianesimo è essenzialmente atea, e i successi della civiltà cinese ne sono la prova⁵⁶⁵. Queste “implicature” religiose si contrappongono anche all'impressione abituale che i letterati cinesi hanno dei missionari, visti principalmente come portatori di scienza e degli *Studi Pratici*.

Mentre, in altri contesti, Ricci evidenziava che l'adorazione del passato da parte dei cinesi si limitava solo agli oggetti e ai libri di tempi remoti, senza voler esplorare i veri principi classici, quelli che egli stesso aveva trovato nei classici cinesi. Inoltre, criticava i falsi confuciani che, adottando le teorie del buddismo e del taoismo, erano come mendicanti che si cibano di avanzi

⁵⁶¹ *ivi*, p. 56.

⁵⁶² *supra*, p. 22.

⁵⁶³ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., pp. 7-8.

⁵⁶⁴ Su questo tema, si veda Mario Fois, S. J. *Il Collegio Romano ai tempi degli studi del P. Matteo Ricci* (a cura di Maria Cigliano), cit., pp. 218-228.

⁵⁶⁵ Pierre Bayle, filosofo e scrittore francese del XVII secolo, Bayle è spesso associato all'Illuminismo per il suo approccio critico e razionale nei confronti della religione e delle superstizioni, si veda N. Standaert (a cura di), *Handbook of Christianity in China, Vol. I: 635-1800*, cit., p. 884.

senza sapere che esistono cibi migliori, ossia il cristianesimo. La strategia comunicativa di Ricci, da un lato, rivela veri episodi storici della Cina, dall'altro, spinge gli interlocutori ad abbandonare i vecchi vizi e a esplorare progressivamente le verità giuste e sane per la loro vita. Pertanto, gli effetti di questo metodo di comunicazione possono variare a seconda dei diversi contesti.

In sintesi, dal punto di vista generale, ritengo abbastanza efficace questa strategia comunicativa logica, poiché il gesuita partiva sempre da un esempio o evento storico semplice, singolare e concreto per arrivare a un principio complesso, generale e metafisico. Questo approccio risulta cruciale per la popolazione cinese, la cui lingua è priva di qualsiasi flessione; di conseguenza, la nozione astratta di sostanza non può avere lo stesso carattere di necessità logica che aveva per i missionari europei dei secoli XVII e XVIII⁵⁶⁶. La profonda comprensione della lingua classica da parte di Ricci, discussa nel primo capitolo della tesi, gli permise sicuramente di riconoscere questo “difetto” linguistico del cinese e di sfruttare al meglio la sua strategia comunicativa basata sulla logica.

Strategie anti-taoismo

In questa sezione, Ricci iniziò a confrontarsi direttamente con i principali contrasti derivanti dalle due religioni già radicate in Cina prima dell'introduzione del cristianesimo. Le analisi statistiche evidenziano che i passaggi critici verso il taoismo sono concentrati principalmente nei primi quattro capitoli del *VSSC*. Successivamente, nel libro, il capitolo V si dedica esclusivamente alla confutazione e alla critica delle dottrine buddiste. Questo approccio suggerisce che Ricci avesse in mente una strategia ben definita per trattare temi simili. Nonostante queste strategie possano sembrare frammentarie, attraverso un'analisi approfondita della struttura del libro, si è rivelata una coerenza tra i vari argomenti, facilitando una progressiva e solida diffusione delle idee dell'autore. Ricci confutò i principali termini del taoismo uno dopo l'altro, adottando un atteggiamento di disprezzo e ironia. Tra i termini affrontati vi sono “Vuoto” (*kong* 空), “Non essere” (*wu* 无), “non agire” (*wuwei* 无为), “non avere intenzione” (*wuyi* 无意), e il *Taiji*. La sua strategia di contrasto a questa religione di origine cinese si focalizzava principalmente sulla spiegazione letterale dei termini, trascurando i loro significati filosofici e culturali quando era necessario. A volte, le sue confutazioni assumevano la forma di giochi di parole. Per esempio, nella spiegazione della distinzione tra “Essere” e “Non essere”, Ricci affermava semplicemente che il bene rappresenta l'“Essere”, e quindi il male, essendo l'opposto, rappresenta il “Non essere”. Per minimizzare l'importanza delle divinità taoiste, sosteneva che l'Imperatore di Giada (*yuhuangdadi* 玉皇大帝), modellato dai taoisti, differisce dal Signore del Cielo perché non è altro che un uomo. Criticando il concetto del *Taiji*, tradotto come Culmine Supremo, chiedeva al letterato cinese il significato della sua rappresentazione, composta solamente da due simboli, e sosteneva che nei testi classici non esisteva alcuna venerazione del *Taiji*. Infine, nel criticare la dottrina taoista del “non avere intenzione”, Ricci argomentava che non avere intenzione è, di per sé, anche un'intenzione e aggiungeva che il metallo, la pietra e la vegetazione, essendo privi di intenzione, sono anche privi sia di virtù che di malvagità e quindi inferiori agli esseri umani.

Arrivato a questo punto dell'analisi, non posso fare a meno di chiedermi: ma Ricci, quando si confrontava con i concetti del taoismo, aveva perso la sua consueta razionalità e capacità di analisi logica? In realtà, la situazione è esattamente l'opposta. Nel terzo capitolo della tesi, si è offerta un'introduzione dettagliata al contesto storico del taoismo, evidenziando sia la sua natura filosofica sia religiosa e anche la figura enigmatica del suo presunto fondatore, Laozi, su cui Ricci

⁵⁶⁶ J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 262.

non esitò a esprimere critiche incisive. Di conseguenza, molti concetti del taoismo, rispetto al buddismo, sono estremamente astratti e relativi all'origine dell'universo, come il *kong* e il *Taiji*, rendendo difficile per Ricci spiegarli esclusivamente in un singolo ambito, figuriamoci confutarli. Inoltre, secondo M. Ferrero, per il gesuita, il concetto di intenzione presenta un'elevata complessità e include ampie implicazioni. In primo luogo, il confucianesimo non esclude il concetto di intenzione dal proprio sistema morale; in seguito, tale concetto, nella tradizione confuciana, è semplicemente interpretato come la «sincerità di intenzione», la quale costituisce una delle *Quattro Cause*⁵⁶⁷ che determina qualsiasi atto umano⁵⁶⁸.

Proprio per questi motivi, Ricci adottava un atteggiamento leggermente sprezzante, usando un tono scherzoso per manovrare i complessi concetti del taoismo con una strategia sottile e efficace. Questo approccio si rivela decisamente più efficace rispetto a un'analisi estensiva partendo dalle radici filosofiche e religiose di ogni termine. Naturalmente, questa strategia può anche creare l'impressione che Ricci non abbia considerato il taoismo con il dovuto rispetto; tuttavia, a mio avviso, la mancanza di un'analisi dettagliata dei termini taoisti serve anche a preparare il terreno e a creare spazio per future confutazioni del buddismo.

Strategie anti-buddismo

Se si deve individuare l'argomento al quale Ricci dedicò maggior impegno e attenzione, il buddismo è sicuramente la risposta. Già dal titolo del capitolo V del *VSSC*, interamente dedicato alla confutazione dei termini buddisti, emerge chiaramente quali fossero i principali punti di contrasto tra queste due religioni di origine straniera: la reincarnazione, le sei direzioni e il divieto di uccidere gli animali. Vi è anche un approfondimento sul vero significato del digiuno secondo il cristianesimo. Tra questi, la reincarnazione è l'argomento che il gesuita contestava più vigorosamente, poiché poteva minare le fondamenta di varie dottrine cristiane, come il concetto del Paradiso e dell'Inferno, l'immortalità dell'anima umana e la distinzione netta tra esseri umani e animali.

Pertanto, le strategie anti-buddismo nel *VSSC* si distinguono per una completezza sistematica che aggrega tutti gli approcci strategici di Ricci. Questi includono la citazione di testi classici cinesi, in particolare quelli confuciani, al fine di trovare un sostegno teorico ortodosso in Cina per marginalizzare l'influenza del buddismo sulla popolazione. Le tecniche comunicative impiegate, quali l'esagerazione, l'ironia, la spiegazione letterale e l'uso di metafore, mirano ad aumentare l'empatia tra gli interlocutori. Inoltre, quando un problema non può essere spiegato razionalmente, Ricci adottava un approccio emotivo per risolverlo abilmente da una nuova angolazione.

Una sorprendente novità emerge dall'analisi storica di Ricci riguardante le origini del luogo di nascita e del fondatore del buddismo, che, secondo il gesuita, erano decisamente barbariche e prive di civiltà. Ricci sostiene persino che il fondatore, Śākyamuni, avendo vissuto anche in Occidente, avrebbe potuto, in un certo modo, ascoltare gli insegnamenti del Signore del Cielo, una religione più antica del buddismo, e trasformarli nelle proprie dottrine, come la reincarnazione in opposizione al concetto di Paradiso e Inferno. Inoltre, è significativa la scoperta della connessione tra i contenuti anti-buddisti nel *VSSC* e il movimento storico "Escludere il buddismo" (*paifo* 排佛) in Cina, insieme ai trattati principali dei suoi due rappresentanti, vissuti in epoche diverse, Han Yu (768-824) e Wang Yangming (1472-1529), i quali esponevano idee in contrasto con il buddismo. È

⁵⁶⁷ *Quattro Cause* di Aristotele: causa materiale, formale, efficiente e finale.

⁵⁶⁸ M. Ferrero, *Motivation to Act in Confucianism and Christianity*, *Frontiers of Philosophy in China*, Giugno, 2019, Vol. 14, No. 2, p. 246.

probabile che, dopo aver studiato la cultura e la storia della Cina antica, Ricci si sia ispirato al pensiero anti-buddista di questi due intellettuali per sviluppare le proprie teorie nel *VSSC*. Infine, Ricci criticò anche la bizzarra fusione della religione cinese “Tre in Una” (*sanhanjiao* 三函教), che combina confucianesimo, taoismo e buddismo, un fenomeno storico di breve durata e di scarsa influenza nella storia cinese.

In sintesi, nel contesto del *VSSC*, le confutazioni di Ricci contro il buddismo sono state incisive e dirette, e a mio avviso rappresentano le più efficaci tra tutte le strategie adottate. Per Ricci, il contrasto tra cristianesimo e buddismo in Cina è una questione di bianco e nero, senza spazi per compromessi, a differenza di quelli che aveva intenzionalmente perseguito nei confronti del confucianesimo. Di conseguenza, le potenziali conseguenze dei suoi attacchi non venivano prese in considerazione dal gesuita. Alcuni studi contemporanei hanno evidenziato differenze tra le concezioni buddiste e cristiane, particolarmente nella comprensione del concetto di Dio. Come sottolineato da Masao Abe: «per i buddisti l'idea di Dio personale è la cosa più difficile da comprendere nel cristianesimo. Dio nel linguaggio del buddismo, non è né persona, né spirito, né corpo, né corpo-spirito, senza forma e dimensione, è una natura impersonale sopravvista di qualsiasi io. Invece questo Dio dei cristiani che ha creato il mondo ha caratteri, i sentimenti e i pensieri di una persona»⁵⁶⁹. Anche se questo punto di vista non può essere considerato perfetto, visto che Ricci affermò chiaramente nel *VSSC* che confrontare Dio con gli esseri umani è estremamente errato. Tuttavia, tale prospettiva riesce comunque a evidenziare le profonde differenze nella comprensione della forma esterna e delle manifestazioni della divinità suprema tra buddismo e cristianesimo.

Partendo da questi punti di vista sopra esposti e considerando l'atteggiamento tradizionale della cultura cinese verso le religioni esterne, analizzato in precedenza, ritengo che l'approccio diretto e aggressivo adottato da Ricci nei confronti del buddismo potesse effettivamente avere un impatto positivo sull'evangelizzazione in Cina. La presenza di similitudini dottrinali tra due religioni può essere percepita come una minaccia da entrambe le parti. Tuttavia, nell'antica Cina, dove prevaleva la cultura confuciana, tutti i sistemi di pensiero si fondavano sul principio dell'armonia⁵⁷⁰. Uno degli insegnamenti principali del Confucio è che l'individuo deve educarsi alla disciplina, al controllo degli istanti e alla moderazione. Così può divenire deferente, prudente, audace e franco⁵⁷¹. Le strategie adottate da Ricci nei confronti del buddismo lo mostravano audace e sincero, ma rischiavano anche di creare l'impressione di un individuo arrogante, che si vanta della propria conoscenza e manca di rispetto verso altre culture. Infatti, alcuni letterati cinesi, ostili verso l'atteggiamento e i pensieri di Ricci, sostenevano accuse significative. Xu Dashou, per esempio, riteneva che i “barbari” missionari avessero rubato ai testi buddisti la formula «senza inizio e senza fine» che nel contesto buddista, si applicava a quell'assoluto che è la vera sostanza di tutto il fenomenico, nel contesto cristiano, indicava l'attaccamento alla specifica idea di natura⁵⁷². In sintesi, le strategie anti-buddismo nel *VSSC* si caratterizzano per il loro approccio audace e diretto, con conseguenze sia molto positive sia molto negative.

Strategie di scrittura

Analizzando le strategie di Ricci nel *VSSC*, specialmente nelle sezioni dedicate allo stile di

⁵⁶⁹ Masao Abe, *Reply to the Debate on Christianity and Buddhism*, Japanese Religions, IV (1996), 2, p. 56. Questo riferimento è fornito da J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 233.

⁵⁷⁰ Maurizio Scarpari, *Confucianesimo*, cit., p. 7

⁵⁷¹ Tiziana Lippiello, *il confucianesimo*, cit., p. 67.

⁵⁷² J. Gernet, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, cit., p. 237.

scrittura, emerge chiaramente la sua attenzione alle reazioni emotive dei suoi interlocutori, ovvero i letterati cinesi. Ricci utilizzava strutture frasali a loro familiari, integrandole nel testo per creare un legame più immediato. In questo contesto, si presentava come un maestro occidentale in grado di insegnare le verità dell'illuminazione, mostrando al contempo empatia e capacità di condividere le emozioni provate dai letterati di fronte a temi filosofici o agli eventi storici. L'adozione degli stilemi emotivi e delle parabole tratte dai classici cinesi da parte di Ricci contribuiva a ridurre la distanza affettiva causata dalle differenze geografiche e culturali, dimostrando ai letterati che anch'egli era mosso dalle stesse passioni umane, come il dolore per l'ignoranza.

Rispetto alle strategie precedentemente analizzate, quest'ultima si distingue per un'efficacia sottile e impercettibile, che agisce progressivamente tra i letterati cinesi, facendo dell'autore una figura dotata di profonda conoscenza non solo della loro cultura e filosofia, ma anche della loro letteratura. Adottare uno stile di scrittura familiare al paese di destinazione, senza dubbio, amplifica significativamente la forza persuasiva e l'impatto emotivo del testo, permettendo ai lettori di recepire le idee dell'opera da una prospettiva emotiva, preparando così il terreno per una successiva accettazione razionale. Tuttavia, come evidenziato nel terzo capitolo attraverso l'analisi degli stilemi emotivi e delle parabole, tratti rispettivamente dai *Dialoghi* di Confucio e dal *Mencio* di Mencio, molte delle espressioni utilizzate dal gesuita risultano identiche a quelle presenti nei suddetti classici cinesi. Perciò è improbabile che Ricci abbia sviluppato questa strategia non in modo indipendente. Si tratta, piuttosto, del frutto di una collaborazione tra lui e gli studiosi cinesi che lo hanno assistito nella redazione del *VSSC*.

Per quanto riguarda l'effetto di questa strategia, lo stesso Huang Wendao osservò che non c'è dubbio che il ricorso costante di Ricci alle forme d'espressione e alle formule dei classici ha indotto in errore numerosi letterati cinesi, facendo credere loro che la dottrina del Signore del Cielo fosse conforme alle tradizioni confuciane⁵⁷³. Ciononostante, a mio avviso, per Ricci era comunque vantaggioso imitare lo stile di scrittura della letteratura cinese, poiché ciò massimizzava la diffusione e l'influenza della sua opera, indipendentemente dal rischio che le sue reali intenzioni venissero smascherate.

In conclusione, le esperienze e le strategie di Ricci costituiscono un abbondante e significativo patrimonio per comprendere molti aspetti dei processi d'inculturazione, utile per gli studiosi interessati a esplorare la storia degli scambi in vari campi tra Cina e Europa. Inoltre, esse rappresentano un eccellente esempio di ispirazione e una lezione di alto valore pratico per coloro che, con lo stesso spirito avventuroso e le qualità straordinarie, sono determinati a diffondere la propria fede e il proprio pensiero in un territorio culturalmente diverso dal loro contesto di origine.

⁵⁷³ *ivi*, p. 56.

FONTI E BIBLIOGRAFIA

FONTI

Confucius, *The Book of Rites* (a cura di James Legge), Intercultural Press, Beijing and Washington 2013.

Confucio, *Libro dei Riti (Liji 礼记)* (a cura di Hu Pingsheng e Zhang Meng), Zhonghua Book Company, Beijing 2017.

Confucius, *Book of Documents* (a cura di James Legge), Dragon Reader, 2016.

Confucio, *Libro dei Documenti (Shangshu 尚书)* (a cura di Wang Shishun e Wang Cuiye), Zhonghua Book Company, Beijing 2012.

Confucio, *Annotazione del Libro dei Mutamenti (Xici Zhuan 系辞传)* (a cura di Liu Junzi), Huaxia Publishing House, Beijing 2024.

Cannata Vincenzo (a cura di), *Il Libro delle Odi*, Luni Editrice, Milano 2021.

Cheng Junying, Jiang Jianyuan (a cura di), *Annotazione del Libro delle Odi (Shijing Zhuxi 诗经注析)*, Zhonghua Book Company, Beijing 2017.

D'Elia Pasquale M., *Fonti Ricciane, Vol II*, Libreria dello Stato, Roma 1942.

D'Elia Pasquale M., *Il Dio degli Antichi Cinesi*, Libreria editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1959.

Fang Wu (a cura di), *La Raccolta dei Trattati degli Studi confuciani della Ming (Mingru Xuean 明儒學案)*, Jiu Zhou Press, Beijing 2018.

Han Feizi, *HanFeizi (韩非子)*, Zhonghua Book Company, Beijing 2007.

Han Yu, *Raccolta degli Articoli di Han Yu con l'annotazione e revisione* (a cura di Liu Zhenlun, Yue Zhen) (*Han Yu Wenji Huijiaoqianzhu 韩愈文集汇校笺注*), Vol. 1, Zhonghua Book Company, Beijing 2010.

Li Jingde, *Libro dei discorsi del Maestro Zhu (Zhuzi Yulei 朱子语类)*, Zhonghua Book Company, Beijing 1986.

Li Bingying, *Annotazione selezionata del Mencio (Mengzi Xuanzhu 孟子选注)*, The People's Literature Publishing House, Beijing 2003.

Laozi, *Il Canone della Via e della Virtù* (a cura di Attilio Andreini), Einaudi, Torino 2018.

Laozi, *Il Canone della Virtù (Daodejing 道德经)* (a cura di Zhang Jing e Zhang Songhui), Zhonghua Book Company, Beijing 2021.

Lippiello Tiziana (a cura di), *Dialoghi*, Einaudi, Torino 2006.

Machiavelli Niccolò, *il Principe* (a cura di Luigi Firpo), Einaudi, Torino 1961.

Pfister Louis, *Les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773 (Zaihua Yesuhui Shi liezhuanji Shumu 在华耶稣会士列传及书目)* (a cura di Feng Chengjun), Zhonghua Book Company, Beijing 1995.

Qu Yuan, *La nuova Annotazione di Nove Dichiarazioni di Qu Yuan (QuYuan Jiuzhang Xinyi 屈原九章新绎)* (a cura di Wen Huaisha), Baihua Literature and Art Publishing House, Tianjin 2005.

Ricci Matteo, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I., Vol. 2, Le Lettere dalla Cina* (a cura di P. Pietro Tacchi Venturi), Macerata 1913.

Ricci Matteo, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (a cura di Del Gatto), Quodlibet, Macerata 2010.

Ricci Matteo, *La Raccolta delle lettere di Matteo Ricci (Li Madou Shuxinji 利玛窦书信集)* (a cura di Wen Zheng), The Commerce Press, Beijing 2018.

- Ricci Matteo, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina (Yesuhui yu Tianzhujiao Jinruzhongguoshi 耶稣会与天主教进入中国史)* (a cura di Wen Zheng), The Commerce Press, Beijing 2014.
- Ricci Matteo, *Dell'Amicizia (Jiaoyou Lun 交友论)* (a cura di Filippo Mignini), Quodibet, Macerata 2005.
- Ricci Matteo, *Dieci Capitoli di un uomo strano (Jiren Shipian 畸人十篇)* (a cura di F. Mignini, Wang Suna), Quolibet, Macerata 2009.
- Ricci Matteo, *Catechismo* (a cura di Sun Xuyi e Antonio Olmi), ESD, Bologna 2013.
- Ricci Matteo, *Il Vero Significato del Signore del Cielo* (a cura di A. Chiricosta), Urbaniana University Press, Roma 2010.
- Ricci Matteo, *The True Meaning of Lord of Heaven* (a cura di D. Lancashire, Kuo-chen hu, E. Malatesta), Institute of Jesuit Sources, Boston 2016.
- Ricci Matteo, *Catechismus Sinicus (Tianzhushiyi Jinzhu 天主实义今注)* (a cura di Thierry Meynard, Tan Jie), The Commercial Press, Beijing 2014.
- Ricci Matteo, *Raccolta dei testi in cinese di Matteo Ricci (Li Madou Zhongwen Yizhuji 利玛窦中文译著集)* (a cura di Zhu Weizheng), Fudan University Press, Shanghai 2001.
- Ricci Matteo, *Il castello della memoria* (a cura di Chiara Piccinini), Guerini e Associati, Milano 2016.
- Ricci Matteo, Ruggieri Michelle, *Dicionário Português-Chinês*, San Francisco Lisboa: Biblioteca Nacional Portugal, Instituto Português do Oriente, 2001.
- Sima Qian, *Memorie di uno Storico (Shiji 史记)*, Yuelu Press, Hunan 2016.
- Shu Jingnan, *Grande bibliografia di Yang Ming (Yangming Dazhuan 阳明大传)*, Fudan University Press, Shanghai 2020.
- Shantena Sabbadini Augusto, Ritsema Rudolf (a cura di) *i Ching, il Libro dei Mutamenti*, Feltrinelli, Milano 2017.
- Trigault Nicolas, *Entrata nella China de'Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610) (Li Madou Zhongguozhaji 利玛窦中国札记)* (a cura di He Gaoji, Wang Zunzhong e Li Shen), Zhonghua Book Company, Beijing 2010.
- Tomassini Fausto (a cura di), *I Quattro Libri di Confucio*, Utet, Torino 2003.
- Vagnone Alfonso, (a cura di Thierry Meynard), *Western Learning on Personal Cultivation (Xiushen Xixue Jinzhu 修身西学今注)*, The Commercial Press, Beijing 2019.
- Wang Yangming, *Raccolta dei testi di Wang Yangming (Wang Yangming Quanji 王阳明全集)*, Shanghai Classics Publishing House, Shanghai 2011.
- Wang Yangming, *Raccolta di Studi e Insegnamenti (Chuanxi Lu 传习录)*, Sanqin Press, Shaanxi 2018.
- Wang Siyuan, *l'Annotazione dei Canti di Chu (Zhuci Jiaoyi 楚辞校译)*, Zhonghua Book Company, Beijing 2014.
- Xu Shen, *Dizionario analitico dei caratteri cinesi (Shuowenjiezi 说文解字)* (a cura di Xu Xuanyang), Zhonghua Book Company, Beijing 1998.
- Xu Zongze, *Sommario delle Traduzioni Gesuite durante i periodi Ming e Qing (Mingqingjian Yesuhui Yizhu Tiyaoyao 明清间耶稣会译著提要)*, Zhonghua Book Company, Beijing 1989.
- Yang Tingyun, *Trattato di Chiarimento dei dubbi (Daiyi Xupian 代疑续篇)*, Chiesa di Jinjiang, 1635
- Yang Bojun, *Annotazione dei Dialoghi (Lunyu Yizhu 论语译注)*, Zhonghua Book Company,

Beijing 2009.

Yang Bolun, *Annotazione del Mencio (Mengzi Yizhu 孟子译注)*, Zhonghua Book Company, Beijing 2016.

Zhu Xi, *Annotazione dei Quattro Libri di Confucio (Sishuzhangju Jizhu 四书章句集注)*, Zhonghua Book Company, Beijing 1983.

Zhuangzi, *Zhuangzi* (a cura di Liou Kia-hway, traduzione di Carlo Laurenti e Christine Leverd), Adelphi edizione, Milano 1983.

Zhuangzi, *Zhuangzi* (a cura di Sun Haitong), Zhonghua Book Company, Beijing 2016.

Zhu Yuanzhang, *Raccolta dei discorsi del Primo Imperatore della dinastia Ming (MingTaizu Ji 明太祖集)*, Huangshan Publishing House, Anhui 1991.

BIBLIOGRAFIA

VOLUMI E MONOGRAFIE

Abbiati Magda, *La lingua cinese*, cafoscarina, Venezia 1992.

Andreini Attilio, Scarpari Maurizio, *Il daoismo*, il Mulino, Bologna 2007

Anolli Luigi, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, il Mulino, Bologna 2012.

Borel Henri, Garabba Gino (a cura di), *Wu-wei: fantasia ispirata dalla filosofia di Lao-Tze*, Lanciano, 1932

Bertuccioli Giuliano, Masini Federico, *Italia e Cina*, L'Asino d'Oro, Roma 2014.

Bertuccioli Giuliano, *La letteratura cinese* La letteratura cinese (a cura di Federica Casalin), l'Asino d'Oro, Roma 2013.

Bernard Henri, *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610) (Li Madou Pingzhuan 利玛窦评传)* (a cura di Guan Zhenhu), The Commercial Press, Beijing 1993, Vol. 1.

Belleri Delia, *Semantica e Pragmatica: un'introduzione da Grice ai giorni nostri*, Biblioteca Clueb, Bologna 2021.

Cheng Anne, *Storia del pensiero cinese, Vol. Secondo*, Giulio Einaudi editore, Torino 2000.

Chen Wangdao, *Presentazione generale della Retorica (Xiucixue Fafan 修辞学发凡)*, Shanghai Education Publish house, 2001.

De Roberto Elisa, *La Sintassi della Frase complessa* (a cura di Paolo D'Achille), il Mulino, Bologna 2022.

D'Achille Paolo, *L'italiano contemporaneo*, il Mulino, Bologna 2019.

Edward. T. Hall, *The Silent Language*, Doubleday&Company, INC, Garden City, New York 1959.

Feng Guangyi, *Lo Studio della Storia di Metafora della lingua cinese (Hanyu Biyushi Yanjiu 汉语比喻史研究)*, Hubei Education Press, Wuhan 2002.

Giunipero Elisa (a cura di), *Xu Guangqi e gli Studi celesti: Dialogo di un letterato cristiano dell'epoca Ming con la scienza occidentale*, Guerini e Associati, Milano 2020.

Gernet Jacques, *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, Marietti, Casale Monferrato 1984.

Jami Catherine, Engelfriet Peter, Blue Gregory (a cura di), *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi*, BRILL, Leiden 2001.

Jin Binghua, *Dizionario della Filosofia (Zhaxue Dacidian 哲学大词典)*, Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2007.

Lippiello Tiziana, *il confucianesimo*, il Mulino, Bologna 2009.

Li Jingze, *Questioni di Primavera e Autunni* (a cura di Riccardo Moratto), Orientalia editrice, 2022.

- Lionello Lanciotti, *Confucio: la vita e l'insegnamento*, Ubaldini Editore, Roma 1997.
- Maurizio Scarpari, *Confucianesimo*, Morcelliana, Brescia 2015
- Menegon Eugenio, *Ancestors, Virgins, & Friars Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) e London 2009.
- Skinner Quentin, *State and Liberty: Quentin Skinner's Lecture in China*, Peking University Press, Beijing 2018.
- Standaert Nicolas (a cura di), *Handbook of Christianity in China, Vol. I: 635-1800*, Brill, Leiden-Boston 2001.
- Song Liming, *il Nuovo Vestito del Padre (Shenfude Xinzhuang 神父的新装)*, Nanjing University Press, 2011
- Sun Chang Kang-I, Owen Stephen, *The Cambridge History of Chinese Literature, Vol. I (剑桥中国文学史.上卷)*, (a cura di Liu Qian), Edizione Cinese, SDX Joint Publish, Shanghai 2013.
- Tang Yongtong, *Raccolta delle tesi di Tang Yongtong (Tang Yontong Xueshulunwen Ji 汤用彤学术论文集)*, Zhonghua Book Company, Beijing 1983.
- Trentin Giorgio, *Dipingere draghi: Antologia di chengyu*, ISIAO, Roma 2011.
- W. T. De Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia University Press, New York and London, 1975.
- Xu Jiajin, *Corpora e Discourse Studies*, Foreign Language Teaching and Research Press, Beijing 2019.
- Yang Bojun, He Leshi, *La Grammatica della lingua cinese antica e il suo Sviluppo (GuHan Yu Yufa jiqi Fazhan 古汉语语法及其发展)*, Vol 2, Language & Culture Press, Beijing 2001.
- Yang Bojun, *le Parole Vuote della Lingua Cinese Classica (Guanyu Xuci 古汉语虚词)*, Zhonghua Book Company, Beijing 1981.
- Zhu Weizheng, *Uscire dal Medioevo (Zouchu Zhongshiji 走出中世纪)*, Fudan University, Shanghai 2009.
- Zhang Xiaolin, *Il Vero Significato di Signore del Cielo e la tradizione accademica della Cina (Tianzhushiyi Yu Zhongguoxuetong 天主实义与中国学统)*, Xuelin Press, Shanghai 2005.
- Zhang Xiping e Franco Amadei (a cura di), *Rivista di Storia delle Relazioni Culturali Italo – Cinesi*, No. 1, China Social Sciences Press, Beijing 2020.

ARTICOLI E SAGGI

- An Bingjun, *Analisi della retorica del Mencio – Metafora (关于孟子的修辞方法-比喻)*, Journal of Nanyang Teacher's College, Vol 4 No.2, feb, 2005, pp. 65-66.
- Chen Duoxu, *La relazione tra buddismo, taoismo e neoconfucianesimo: le esperienze di ricerca di Wang Yangming (佛教、道教与宋明理学的关系—以王阳明“作圣经历”为例)*, China Religion, ottobre, 2009, pp. 45-47.
- Cheng Shouyong, *Han Yu e taoismo: anche l'influenza per lo sviluppo del taoismo moderno*, (韩愈与道教—兼论其对现代道教的发展意义), Religious Studies, 2007, Vol 2, pp. 156-157.
- Ding Yang, *la differenza tra Tianzhu del buddismo e Tianzhu del cristianesimo (佛教“天主”和天主教“天主”的区别)*, Faith Weekly (Xindebao 信德报), 14 aprile 2016, Vol. 15. <https://www.xinde.org/index.php/show/35409>.
- Fois Mario, S. J. *Il Collegio Romano ai tempi degli studi del P. Matteo Ricci (a cura di Maria Cigliano)*, Centro Studi ricciani, 1984, pp. 218-219.
- Ferrero Michelle, *Motivation to Act in Confucianism and Christianity*, Frontiers of Philosophy in

- China, giugno, 2019, Vol. 14, No. 2, p. 246.
- Gao Chongwen, *Analisi della concezione di anima dello Stato di Chu* (试论楚国的灵魂观), Journal of Yangtze University (Social Sciences Edition), settembre, 2020, Vol. 45, No. 5, p. 37.
- Hu Cuie, *Analisi delle parole chiave della traduzione inglese de "Il Vero Significato di Signore del Cielo" dal punto di vista della traduzione culturale al rovescio* (从“文化回译”看《天主实义》中几个重要术语的英译), Chinese Translators Journal, No.3, 2018, p. 88.
- He Pufeng, *L'amministrazione del buddismo e del taoismo durante la dinastia Ming e gli insegnamenti* (明代佛教道教的治理及其启示), China Religion, pp. 93-94.
- Jiao Jie, *Analisi della costruzione sociale del genere attraverso l'evoluzione dei nomi femminili nell'antichità* (从中国古代女性名字的演变看社会性别文化的建构), Journal of Zhengzhou University, novembre, 2006, Vol. 39, pp. 25-26.
- Li Tiangang, *Discorso dell'essenza della religione cinese di Niccolò Longobardo e la sua influenza* (龙华民对中国宗教本质的论述及其影响), Academic Monthly, maggio, 2017, Vol. 49, pp. 165-183, p. 168.
- Liu Feifei, *Wang Bi: l'interpretazione di "daokedao, feichangdao"* (王弼“道可道, 非常道”释义的解释学处境), Academic Journal of Laozi, 2022, p. 82, p. 86.
- Liang Zonghua, *Transizione dal taoismo filosofico al taoismo religioso: analisi del concetto "tao" dell'Annotazione Xiang'er di Laozi* (道家哲学向宗教神学理论的切换), Ricerca filosofica (哲学研究), 1999, Vol 8, pp. 52-57.
- Liu Yiping, *Critiche storiche di Hu Yin contro la diffusione del buddismo in Cina* (胡寅对佛教在华传播的历史批判), The Humanities Journal, 2014 No.1, pp. 68-79.
- Li Yikun, *"The Analects of Confucius" "Mencius" Sentence Final Modal Words* (《论语》《孟子》句末语气词比较), Journal of Xingyi Normal University for Nationalities, No.3, giugno, 2014, p.46.
- Mignini Filippo (a cura di), *"In cerca di amici" L'Occidente, Matteo Ricci, la Cina*, Incontro di civiltà nella Cina dei Ming, Regione Marche, 2010, p. 17.
- Ma Yunxia, *The New Words Creation in Early Missionary Work* (早期传教士作品中的新词创制), Journal of Shanxi Datong University (social science), Vol.29. No.1, 2015, p. 68.
- Neininger Ulrich, *Burying the Scholars Alive: On the Origin of a Confucian Martyrs' legend, Nation and Mythology* (in East Asian Civilizations. New Attempts at Understanding Traditions), Vol. 2, 1983, eds. Wolfram Eberhard et al: pp. 121-136.
- Standaert Nicolas, *Chinese Voices in the Rites Controversy: The Mondialisation of a Local Problem, 1701 – 1704* (礼仪之争中的中国声音), Fudan Journal, Vol 1, 2016, p. 97.
- Standaert Nicolas, *Matteo Ricci, Shaped by Chinese* (利玛窦因人成己), Academic Research, 2012, Vol. 8, p. 87.
- Tu Yili, *il Viaggio di Anima: confronto tra Dante e Qu Yuan* (灵魂之旅 – 但丁与屈原的比较), Qiushi, 2006, III, pp. 299-300.
- Wang Mingyu, *A Research on Words Associated with Christianity in Chinese Documents of Christianity in the Late Ming Dynasty* (明末天主教文献所见汉语基督教词汇考述), Chinese Linguistic, 2013, Vol. 4, p. 55.
- Wang Mingyu, *Studio del Dizionario Portoghese-Cinese di Michelle Ruggeri e Matteo Ricci* (罗明坚、利玛窦《葡汉辞典》词汇问题举隅), Academic Journal of Liyun (Literature Volume), maggio, 2014, p. 138.
- Wu Xiaodi, *L'analisi delle fasi di sinizzazione del buddismo in Cina* (浅析佛教中国化的发展阶段), Art Science and Technology, 2013, p. 311.
- Wang Jian, *Rivalutazione della relazione tra il taoismo filosofico e religioso* (对道家和道教的再

- 认识), Journal of Zhoukou Normal University, luglio, 2017, Vol 34, No.4, pp. 16-17.
- Wang Zhubing, Chen Jianming, *Analisi di ricerca e studio del taoismo filosofico e religioso di Philippe Couplet* (论柏应理对道家道教的考察与研究), Journal di Laozi, 2020, pp. 210-211.
- Xu Yandong, *Analisi comparativa di Dieci capitoli di un uomo strano e Il Vero Significato di Signore di Cielo* (《畸人十篇》与《天主实义》比较研究), Catholic Church In China, Vol.2, 2014, pp. 11-12.
- Xiao Shafu, *Riflessione storica sulla politica Apertura e Riforma (Duiwaikaifang Delishifansi 对外开放的历史反思)*, Social Sciences in China, 1986, Vol. 4, p. 3.
- Yuan Yongfei, *Confucius' Views of Virtue and deal of Rule of Virtue in the Analects* (《论语》孔子中言德及德治的思想), Confucianism and Civilization, Vol. 1, 2021, p. 127.
- Yang Zebo, *Studio del Pensiero della Natura fondamentalmente buona dell'uomo di Mencio* (孟子性善论研究), China Renmin University Press, 2010, p. 30.
- Yang Zebo, *A Remedy for Two Deficiencies in the Theory of Innate Goodness: A Reconsideration of Mencius Theory from the Perspective of Confucian Shengsheng Ethics* (性善论的两个缺陷和弥补之道——儒家生生伦理学对孟子性善论的再思考), Guanzi Journal, vol. 2, 2024, pp. 82-83.
- Yao Dadui, *Translating Metaphysics: A Preliminary Study on the Earliest English Translation of TaoTeChing* (译玄：最早英译《道德经》(1859)译文初探), Chinese Culture Research, 2016, p. 133.
- Zhang Xiping, *A Preliminary Study of the First Translation of Zhongyong in Europe* (欧洲第一个《中庸》译本初探), Chinese Culture Research, 2020, Vol. autunno, pp. 134-137.
- Zhang Donghao, Zhang Shengqian, *l'incontro culturale tra Occidente e Cina in prospettiva della logica occidentale nella traduzione nel periodo finale della dinastia Ming* (从明末译介的西方逻辑学看中西文化交汇), Journal of Hubei University (Philosophy and Social Science), january, 2017, Vol. 44, No.1, p. 44, p. 45.