

Articoli/17

## *L'ermeneutica storica dei gesuiti in Cina*

Filippo Mignini

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 13/10/2014. Accettato il 02/04/2015.

---

This paper aims to show that the goals and the failures of the Catholic mission in China between the 1579 and the 1742 depended from the kind of hermeneutics adopted by the different actors. Specifically, it reconstructs and describes with three emblematic examples Jesuit's hermeneutics in China, with particular reference to Father Matteo Ricci. The mission begins with three hermeneutical acts, i.e., Ricci's interpretation of his role as a foreign interlocutor, the Chinese religious culture and the basis of cultural mediation with the Chinese. Concerning this last point, Ricci is well aware of the fundamental importance that the Chinese attribute to the book as a communication tool. In his works written in Chinese, Ricci challenges himself with the interpretation of European and Chinese classics, and also with the correct interpretation of a cornerstone of the Chinese civilization, i.e., the primacy of experience and the knowledge based on it. This latter interpretation persuaded him to adopt a new method in his last work (*Jiren Shipian*), by which he regards as postulates of ethics some issues presented before in the *Tianzhu Shiyi* as a possible objects of metaphysical demonstration.

\*\*\*

Possiamo affermare che i successi e gli insuccessi della missione gesuitica o, più in generale, della missione cattolica in Cina tra il 1579 e il 1742, siano dipesi dall'esercizio ermeneutico svolto dai diversi protagonisti nell'arco di circa 160 anni<sup>1</sup>. Per "esercizio ermeneutico" intendo in senso stretto l'interpretazione

---

<sup>1</sup> Consideriamo in tale periodo storico la prima esperienza dei gesuiti in Cina, dall'arrivo di Michele Ruggeri a Macao (1579) fino alla pubblicazione della Bolla *Ex quo singulari* di Benedetto XIV (1742), che pone termine alla questione dei riti cinesi e chiude, di fatto, la missione gesuitica in Cina, benché alcuni membri dell'Ordine, dotati di speciale permesso imperiale, rimangono a corte a titolo personale come esperti in diverse scienze e arti. Per una bibliografia essenziale sull'argomento si veda G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy: from its beginning to Modern times*, Loyola University Press 1985; D. E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Steyler Verlag 1994; C. Santini, *Il Compendium Actorum Pekinensium: testimonianze della questione dei riti cinesi presso la Biblioteca Augusta di Perugia*, in F. D'Arelli (ed.) *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, ISIAO 1998, pp. 115-162; E. Calvaresi, *Quaestio de ritibus sinensibus: implicazioni storiche, politiche e culturali*, in *Matteo Ricci. Tra vangelo e cultura*, in «Rivista Liturgica», XCVII, 2010/ 2, pp. 259-272. Le due principali fonti storiche a cui faremo riferimento sono Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, Edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini, prefazione di Filippo Mignini, a cura di Maddalena

dei classici dell'Europa (ivi compresa la Bibbia) e dei classici della Cina operata dai gesuiti e da altri attori; ma anche l'interpretazione complessiva dei mondi venuti per la prima volta a contatto e delle rispettive civiltà, religioni, cerimonie, costumi, sensibilità, scienze, istituzioni civili, giuridiche e politiche. Ogni passo della missione cattolica in Cina, dalla straordinaria apertura conseguita da Ricci e dai suoi compagni, fino alla drammatica chiusura seguita alla triste conclusione della questione dei riti, è stata immediata conseguenza di un atto d'interpretazione, giusto o erroneo, e di un complessivo esercizio ermeneutico.

Cercherò ora di illustrare questo assunto con tre esempi, tra i molti possibili, riguardanti anzitutto l'interpretazione dei testi classici europei, quindi l'interpretazione dei testi classici cinesi e, terzo, un caso singolare di interpretazione della sensibilità culturale degli interlocutori cinesi, che ha condotto Ricci a rovesciare nell'arco di cinque anni l'impianto argomentativo delle sue due opere principali. Dedicherò maggiore spazio e attenzione al secondo esempio citato, per le implicazioni filosofiche e storiche che l'interpretazione dei classici della Cina ha avuto anche in Europa, fino al *Discours sur la theologie naturelle des chinois* (1716), ultima opera di Leibniz.

Vorrei anche osservare che l'esperienza storica che ci apprestiamo a esaminare molto sinteticamente non mostra all'opera un'ermeneutica per così dire "pura", ossia il mero ideale esercizio di criteri e regole "scientifiche" di interpretazione; possiamo invece riconoscere in essa un'ermeneutica ispirata e diretta dalle finalità principali perseguite dai diversi attori, dalle loro precomprensioni, dai loro desideri e dalle loro passioni. Si può sostenere e concedere che tutti gli attori europei dell'impresa della Cina fossero animati dal sincero desiderio dell'evangelizzazione del "Paese di mezzo". Tuttavia, la diversità di comprensione e quindi d'interpretazione degli elementi in gioco ha prodotto profonde differenze sulla valutazione dei metodi da seguire e degli strumenti da usare in quella evangelizzazione. D'altra parte, la diversità di comprensione dipendeva anzitutto dalla differente visione dell'altro e dal diverso rapporto affettivo con l'alterità in generale, ossia dalla formazione ricevuta e dalle aspirazioni coltivate dai principali attori in gioco.

Discriminanti, per intendere l'azione dei gesuiti in Cina rispetto agli altri ordini religiosi, sono alcuni principi fondativi della spiritualità ignaziana, presenti sia negli *Esercizi spirituali* sia nelle Costituzioni dell'Ordine. Ne indico tre.

1- Il riconoscimento del valore di ogni uomo in quanto uomo, indipendentemente da razza, lingua o religione, espresso nel precetto degli *Esercizi* di adottare nei confronti degli uomini lo stesso sguardo usato dalle tre Persone della Trinità<sup>2</sup>.

---

Del Gatto, Quodlibet 2000 (citata con la sigla E seguita dal numero della pagina); Matteo Ricci, *Lettere*, edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini, a cura di Francesco D'Arelli, prefazione di Filippo Mignini, con un saggio di Sergio Bozzola, Quodlibet 2001 (citato con la sigla L seguita dal numero della pagina).

<sup>2</sup> Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, [101] – [109], in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, Edizioni AdP 2007, pp. 226-229.

2- La pratica della carità, ossia della cura e responsabilità nei confronti di se stessi e degli altri, come esercizio universale verso tutti gli uomini e non riservato in modo speciale ad alcuni, per ragioni di nascita, religione o simpatia personale<sup>3</sup>.

3- La prescrizione di adottare un regime di vita “comune”, ossia simile nel vestire, nella lingua e nelle pratiche esteriori, a quello dei popoli in mezzo ai quali si è mandati: sostanza e fondamento della cosiddetta “inculturazione”<sup>4</sup>. Su questa intelligenza dell'uomo, coincidente con l'umanesimo classico dei latini (ad esempio di Seneca) e con quello professato dai letterati confuciani, si è fondata anzitutto l'esperienza d'incontro e confronto dei primi gesuiti con la civiltà cinese<sup>5</sup>.

### 1. Alcuni atti ermeneutici preliminari

Il vero e proprio inizio della missione gesuitica in Cina, dopo decenni di tentativi falliti, può essere fatto coincidere con l'ingresso di Ricci e Michele Ruggeri nella città di Zhaoqing nel settembre 1583<sup>6</sup>. In verità dal 1579, su mandato del visitatore delle missioni d'Oriente Alessandro Valignano, Ruggeri era giunto a Macao dall'India per lavorare allo sperato e apparentemente impossibile ingresso in Cina. Valignano aveva dato alcune precise indicazioni nello spirito di Ignazio e dell'inculturazione: studiare la lingua mandarina e i classici della Cina; adottare i costumi e le pratiche di vita dei cinesi compatibili con lo *status* di religiosi cristiani<sup>7</sup>. Dopo alcuni tentativi falliti di Ruggeri e nel generale

<sup>3</sup> Ignazio di Loyola, *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Introduzione, versione e note a cura di M. Costa S.I., [823], [626], in *Scritti*, cit., pp. 914 e 838-839; vedi anche *Lettera a Lorenzo Bresciani*, Roma, 16 maggio 1556, in *Scritti*, cit., pp. 1458-1459.

<sup>4</sup> Ignazio di Loyola, *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, cit., Esame Generale, § [8]: «Lo stile di vita esteriore è comune, per giusti motivi, mirando sempre al maggior servizio di Dio [...]» (p. 606); cfr. anche §[580]: «Anche se ciò che riguarda il vitto, il sonno, e l'uso delle altre cose necessarie o convenienti alla vita, sarà comune [...]» (p. 812). Osserva in nota il commentatore: «Comune va qui inteso nel senso di *ordinario, accomodato agli usi dei Paesi e simile a quello degli uomini presso i quali si vive e si opera*» (p. 607).

<sup>5</sup> Rinvio, su questo punto, al mio *“In cerca di amici”*. *L'Occidente, Matteo Ricci, la Cina*, in *Matteo Ricci, Incontro di civiltà nella Cina dei Ming*, Catalogo delle mostre di Pechino, Shanghai, Nanchino (6 febbraio 2010-25 luglio 2010), a cura di F. Mignini, Regione Marche, 24 ORE Motta Cultura 2010, pp.16-27. Il testo è disponibile anche in edizione inglese e cinese.

<sup>6</sup> Per informazioni più ampie sulle vicende storiche alle quali si fa qui rapido cenno, rinvio ad alcune delle biografie più recenti: J. D. Spence, *Il palazzo della memoria di Matteo Ricci*, trad. di F. Pesenti, Il Saggiatore 2010; E. Mancini, *Un ponte tra la Cina e l'Europa: Matteo Ricci*, San Paolo 1990; A. Cotta Ramusino, *Matteo Ricci Li Madou, un gesuita nella Cina del 16° secolo*, Guaraldi 1996; J. Bésineau, *Matteo Ricci. Serviteur du Maître du Ciel*, Desclée de Brouwer 2003; F. Mignini, *Matteo Ricci. Il chiosco delle fenici*, Il Lavoro Editoriale 2004, 20092; P. Dreyfus, *Matteo Ricci. Uno scienziato alla corte di Pechino*, San Paolo 2006; M. Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, Milano 2005; G. Aleni, *Vita del Maestro Ricci, Xitai del Grande Occidente*, a cura di G. Criveller, Fondazione Civiltà Bresciana – Centro Giulio Aleni 2010; R. Po-Chia Hsia, *Un gesuita nella città proibita. Matteo Ricci 1552-1610*, trad. di C. Montini e S. Varani, Bologna 2012.

<sup>7</sup> Su questo principio si fonda la cosiddetta politica di “inculturazione” adottata dai Gesuiti anche e particolarmente in Cina. Sull'argomento si possono vedere, tra gli altri, J. Bettray, *Die Accomodationmethode des P. Matteo Ricci S.J. in China*, Pontificia Università Gregoriana 1955;

scetticismo dei padri del collegio gesuitico di Macao, il 7 agosto 1582 giunge dall'India in questa città Matteo Ricci, chiamato da Valignano a dare man forte a Ruggeri. Grazie alla prodigiosa memoria, Ricci compie in pochi mesi progressi nella lingua mandarina che meravigliano gli stessi interlocutori cinesi. Il primo obiettivo che i due gesuiti si propongono è quello di stabilire con i cinesi un canale di comunicazione sempre più profondo e libero da diffidenze e paure: condizione preliminare e *sine qua non* della stessa comunicazione religiosa. Non sorprende dunque che il primo lavoro compiuto da Ricci e Ruggeri a Macao, proseguito forse anche subito dopo l'ingresso a Zhaoqing, ma mai condotto a termine, sia stata la compilazione di un *Dizionario portoghese-cinese*, il cui originale è conservato nell'Archivio storico dei gesuiti in Roma<sup>8</sup>. Verificate direttamente le enormi difficoltà della missione cinese, sempre sul punto di fallire, e il blocco per cinque anni dei due religiosi stranieri nell'estremo confine sud della Cina, nel 1588 si decide di inviare Ruggeri a Roma per organizzare un'ambasciata del Papa presso il trono di Cina, con la speranza di potersi associare a questa e giungere, d'un salto, nel cuore stesso dell'Impero. In realtà si dovranno attendere da quel momento quasi centoventi anni per vedere a Pechino la prima ambasciata papale, che segna l'inizio della drammatica chiusura della Cina a Roma e all'Occidente. Ruggeri non tornerà più in Cina e Ricci prosegue, in sostanziale solitudine e tra indescrivibili difficoltà, come primo responsabile della missione cinese.

La svolta giunge tra il 1594 e il 1595, quando Ricci compie almeno tre atti ermeneutici, prima ancora che pratici e sociali e culturali. Il primo consiste nell'interpretare correttamente il proprio ruolo di interlocutore straniero nei confronti della società cinese, anche e soprattutto in relazione all'obiettivo primario che si persegue, la conversione della Cina al Cristianesimo. Ricci comprende che tale obiettivo implica, per la peculiare organizzazione gerarchica della Cina, di iniziare dall'imperatore, e cioè di convertirlo o, in subordine, ottenere un permesso di libera predicazione del Cristianesimo. Anche con l'aiuto dei primi amici cinesi, Ricci decide di modificare il proprio *status* di religioso straniero, assimilato ai bonzi buddisti, e di presentarsi come letterato

---

P. M. D'Elia, *Il metodo di adattamento del P. Matteo Ricci S. I. in Cina*, in «Civiltà Cattolica», CVII, 1956/3, pp. 174-182; si veda J. D. Young, *Confucianism and Christianity. The First Encounter*, Hong Kong University Press 1983; P. Beonio-Brocchieri, *Strategia missionaria e filosofia cristiana nel pensiero di Matteo Ricci*, in Atti del Convegno internazionale di studi ricciani, Macerata-Roma, 22-25 ottobre 1982, a cura di M. Cigliano, Macerata 1984, pp. 41-54; D. E. Mungello, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Steiner 1985; P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism*, Allen & Unwin 1986; J. S. Sebes S.J., *Matteo Ricci's attempt at "indigenization of Christianity in China"*, in Acts of Symposium on "Indigenization" of Christianity in China, 15-17 Dec. 1988, Taipei 1989, pp. 197-224; J. W. Witek S.J., *The missionary strategy of Matteo Ricci in China during the late Ming Dynasty*, in *Le Marche e l'Oriente*, cit., pp. 33-56; F. Mignini, *Matteo Ricci un modello di evangelizzatore. Amico della Cina e portatore del Vangelo*, in «Quaderno per studenti di teologia, 6», Quaderni della Segreteria Generale CEI, 18, 2008, pp. 60-111.

<sup>8</sup> Su questo dizionario incompiuto si veda J. W. Witek (ed.), *Dicionario Portugues-Chines = Pu Han xi dian = Portuguese-Chinese dictionary*, Biblioteca Nacional Portugal 2001. Anticipazioni del lavoro preparatorio di un'edizione critica del testo si trovano in R. Zamponi, *Per una nuova immagine del dizionario portoghese-cinese attribuito a Ricci e Ruggieri*, in F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni*, Quodlibet 2011, pp. 65-101.

predicatore, assumendo come interlocutori diretti e privilegiati i letterati confuciani, amministratori della Cina<sup>9</sup>. Si tratta di un gesto che potremmo chiamare, in generale, di ermeneutica politica.

Il secondo atto consiste in una precisa interpretazione della cultura religiosa della Cina e nell'assunzione di conseguenti strategie di comportamento. Ricci comprende che la Cina non associa all'idea di religione quella di verità e non segue, come l'Europa e l'Occidente nell'ambito delle religioni rivelate, in particolare il cattolicesimo, l'idea di una religione vera. Dinanzi al sostanziale relativismo religioso dei cinesi, la principale difficoltà per l'introduzione del Cristianesimo non è la dimostrazione della sua verità, ma la dimostrazione della sua capacità di rispondere efficacemente alle principali esigenze della vita individuale e sociale, ossia, della sua utilità in questo mondo. Del resto, Ricci vedeva bene che la dimostrazione della verità del Cristianesimo non poteva fondarsi su premesse logiche e filosofiche comuni, perché ai cinesi mancavano sia la logica e la dialettica aristotelico-scolastiche, sia il sistema di filosofia scolastica sul quale molti dogmi della teologia cristiano-cattolica erano fondati<sup>10</sup>. Da questo giudizio o interpretazione derivano alcune linee strategiche operative.

1- Rendere autorevole la religione cristiana rendendo autorevoli, principalmente attraverso l'esercizio delle conoscenze tecnologico-scientifiche e attraverso la condotta morale, i suoi rappresentanti<sup>11</sup>.

2- Mostrare che il Cristianesimo non si oppone all'ordine e alla pace dello Stato, ma la garantisce e la rende perfetta<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Song Liming, *Il cambiamento di status di padre Matteo Ricci alla luce di quattro poesie cinesi*, in *Matteo Ricci, Incontro di civiltà nella Cina dei Ming*, cit., pp. 92-99.

<sup>10</sup> La posizione di Ricci al riguardo è netta e inequivoca. In E, 28 afferma: «La scienza di che ebbero più notizia fu della morale. Ma conciosia cosa che non sappino nessuna dialettica, tutto dicono e scrivono non in modo scientifico, ma confuso per varie sententie e discorsi, seguendo quanto col lume naturale potettero intendere». La tesi è ribadita in E, 316 («e con conciosia cosa che loro non habbino logica»). A Xu Guangqi, che diverrà la principale «colonna» della giovane chiesa cinese, Ricci inizia a spiegare «logica ed Euclide» (Lettera a Girolamo Costa, 10 maggio 1605, L 398).

<sup>11</sup> Si veda F. Mignini, *Matteo Ricci, un modello di evangelizzatore*, cit., pp. 59-111. Il lessico con il quale Ricci esprime questo concetto è quello che ruota attorno al sostantivo «autorità» e al verbo «autorizzare», ossia conferire autorità alla stessa missione e agli uomini che in essa sono impegnati. Si tratta di un punto cardine della strategia missionaria di Ricci: i cinesi non si convertiranno grazie al riconoscimento della verità della religione cristiana, ma per il credito che riusciranno ad acquisire coloro che la predicano. Già nella *Lettera a N.N.* del 30 settembre 1586, ossia tre anni dopo l'ingresso in Cina, le idee in proposito sono chiare: «Consultando eu neste Xauquin o p. Duarte de Sande dos meos de levar adiante, propagar e autorizar esta missão nesta terra de China...»; poco più avanti si riferisce al problema di far entrare in Cina nuovi padri, ma «com a autoridade que convem» (L 119). Nella lettera al p. Claudio Acquaviva del 15 novembre 1592 spiega che la ragione principale della decisione di non camminare più a piedi per le strade ma di farsi portare in spalla su portantine è appunto la crescita di autorità presso i cinesi: «Per autorizzarci più non ivamo per le strade a piedi, ma ci facessimo portare in sedie, in omeri di huomini, come qui sogliono le persone gravi; della qual autorità habbiamo molta necessità in queste parti, percioché senz'essa non si fa nessun frutto tra gentili; et il nome di forastieri e di sacerdote è tanto vile nella Cina, che habbiamo bisogno di queste et altre simili inventioni per mostrarli che non siamo sacerdoti sì vili come i suoi» (L 172; cfr. anche L 309; L 313; L 377; L 468).

<sup>12</sup> Lettera a F. Pasio, 15 febbraio 1609, L 519.

3- Costruire le premesse logiche e filosofiche che renderanno un giorno possibile l'introduzione della religione cristiana e dei suoi dogmi<sup>13</sup>.

4- Presentare l'estremo Occidente o l'Europa come un Paese simile alla Cina per estensione geografica, antichità storica, unità politica e, soprattutto, concordanza culturale su alcuni punti fondamentali<sup>14</sup>.

È l'intuizione di una *koinè* o unità culturale di tutte le civiltà umane. Su questa esigenza si fonderà l'interpretazione dei classici europei e, in parte, anche di quelli cinesi.

5- Mostrare, attraverso un'opportuna esegesi dei classici cinesi, specialmente di quelli più antichi, che essi contengono le verità fondamentali del Cristianesimo, in particolare l'idea di un Dio personale e trascendente<sup>15</sup>.

6- Assumere, per quanto è possibile, la logica e il sistema valoriale dei cinesi anche nelle dimostrazioni di carattere teorico.

Il terzo atto ermeneutico è l'interpretazione corretta di ciò che conta veramente nella comunicazione culturale dei cinesi. Ricci esprime questa comprensione nella seguente formula: «Più si fa nella Cina con libri che con parole»<sup>16</sup>. Egli assume alcuni maestri cinesi di composizione e per qualche anno si fa «putto di scola»<sup>17</sup>. Nel 1595, a Nanchang (terza residenza dopo Zhaoqing e Shaozhou), Ricci presenta la sua prima opera scritta: *Jao Youlun* (Dell'amicizia). Essa non contiene una sola riga di Ricci, ma la scelta di 100 sentenze di autori occidentali capaci di far intendere ai cinesi che cosa si pensi in Europa sull'amicizia<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Ricci ha sempre avuto chiaro in mente che il suo tempo e il compito riservato in Cina ai missionari della sua generazione era quello non di raccogliere né di seminare, ma di "rompere la terra", ossia creare le condizioni di una buona semina, come scrive al superiore Acquaviva il 15 novembre 1592: «In speranza di frutto stiamo molto avanti, ma in opra non abbiamo raccolto più che questo; pure ci consoliamo che questo tempo in che stiamo, è più tempo di seminar in *lacrimis* che di [ve]nir *cum exultatione portantes manipulos*, specialmente in questo deserto tanto inculto, che non so se ancora si può chiamare tempo di seminare, se non di cominciare puoco a rompere la terra» (L 174). Si veda, su questo punto, *Matteo Ricci, un modello di evangelizzatore*, cit., al punto 4: «Che cosa significa "rompere la terra"», pp. 79-95. I due strumenti principali per "rompere la terra" sono la condotta morale ineccepibile e la comunicazione delle scienze occidentali. Al superiore Acquaviva, in una lettera firmata 8 marzo 1608, Ricci ricorda che «per mezzo delle nostre scientie si ha da far molto alla Christianità» (L 469); la stessa cosa sottolinea al p. Pasio, viceprovinciale, il 15 febbraio 1609 (L 517-518).

<sup>14</sup> Al p. Acquaviva Ricci confessa che una delle cause principali dell'interesse che i cinesi provano per lui è l'esibizione delle "cose di Europa" (L 316-317), mentre nella *Entrata* dichiara che «il più facile e suave modo con che il Padre Matteo, s'è in questa corte di Nanchino, come in quella di Pacchino, diede grande credito alle nostre cose fu nel contare, quando stava in conversazione di gente principale, delle buone usanze che vi sono nelle terre de' Christiani [...]» ossia in Europa (E 329-330). Si deve leggere in questa chiave anche la pubblicazione della prima opera cinese di Ricci, *Dell'amicizia*. Su quest'opera si veda la successiva nota 18.

<sup>15</sup> Questa tesi è sostenuta da Ricci specialmente in *Vera spiegazione del Signore del cielo*, capp. 2-3, come si vedrà in dettaglio nelle pagine che seguono.

<sup>16</sup> Lettera ad Acquaviva, 8 marzo 1608 (L 470); cfr. una frase simile in L 429.

<sup>17</sup> A Claudio Acquaviva, 10 dicembre 1593 (L 185).

<sup>18</sup> Per il testo dell'*Amicizia* rinvio a Matteo Ricci, *Dell'amicizia*, a cura di F. Mignini, testo cinese (Pechino 1601) e traduzione italiana a fronte, Quodlibet 2005 (d'ora in poi citato con la sigla del titolo cinese dell'opera, JL, *Jaoyou Lun*).

## 2. Primo esempio: l'interpretazione dei classici europei nelle opere di Matteo Ricci

La scelta del tema e la selezione degli autori e delle sentenze considerati più rappresentativi della civiltà europea presuppongono e costituiscono ovviamente altrettanti atti ermeneutici. Attraverso la profonda esperienza diretta della cultura e dei classici cinesi Ricci ha compreso che l'amicizia, intesa come inclinazione naturale di ogni uomo per l'altro uomo, costituisce nella società confuciana il fondamento di tutte le altre relazioni sociali naturali: il rapporto padre-figlio; fratello maggiore-fratelli minori; marito-moglie; sovrano-sudditi. Se non vi fosse il vincolo naturale dell'amicizia tra tutti gli uomini non sarebbe possibile attuare nessuna delle altre relazioni sociali. Si mostrava dunque indispensabile per Ricci spiegare ai cinesi che cosa pensassero gli europei sullo stesso tema cruciale. E qui sorgeva l'altra operazione ermeneutica imprescindibile: confrontarsi con l'intera tradizione culturale europea e scegliere quelle posizioni filosofiche e morali che ne fossero rappresentative e, al tempo stesso, comprensibili da parte dei cinesi e maggiormente coincidenti con la loro cultura. I riscontri oggettivi compiuti sulle fonti danno la seguente indicazione di massima: tralasciando la questione della possibile utilizzazione da parte di Ricci di strumenti intermedi quali florilegi, raccolte di sentenze e *loci communes* - la più probabile delle quali è la raccolta di *Sententiae et exempla* di Andreas Eborensis -, più della metà delle sentenze sono tratte da Cicerone, in particolare dal *De amicitia*, seguito da Seneca e da molti altri autori latini; tra i greci il più citato è Plutarco, seguito da Aristotele e da Diogene Laerzio. Soltanto due o tre citazioni potrebbero riferirsi a fonti cristiane, Ambrogio e Agostino, ma anche questi verosimilmente riportatori di precedenti sentenze di autori classici latini o greci. Pochissimi e incerti i riferimenti biblici, sempre e comunque ai libri sapienziali, *Proverbi*, *Salmi* ed *Ecclesiaste*. Malgrado la dichiarazione di Ricci, secondo cui egli si sarebbe rivolto all'intero patrimonio della sapienza occidentale («philosophi, santi e tutti autori vecchi e moderni»<sup>19</sup>), il quadro complessivo che emerge dall'esame delle sentenze scelte è chiaro e netto: Ricci ha ritenuto che la sapienza europea più prossima a quella cinese e meglio da questa comprensibile fosse quella espressa dalla classicità latina e greca, quindi pagana. Nel testo non v'è alcun riferimento a dottrine cristiane e alcun cenno al concetto cristiano di *charitas* o *agape*. Il risultato conseguito dall'opera in termini di consenso da parte degli intellettuali cinesi superò certamente le stesse attese dell'autore. In ambedue le prefazioni di Qu Taisu e di Feng Yinjing a due edizioni successive dell'opera, il giudizio entusiasta e meravigliato si accompagna a una scoperta fondamentale: sul tema dell'amicizia - ma per il carattere fondativo di questa l'affermazione può assumere un valore più generale - il dr. Li ha mostrato che la Cina e l'Europa sono come le due metà di uno strumento contrattuale,

---

<sup>19</sup> «L'altro fu un trattato *De Amicitia*, nel quale, fingendo che l'istesso Re domandò al Padre che sentivano in Europa della Amicitia con un modo de Dialogo, et il Padre gli rispose con tutto quanto potette raccogliere de' nostri Philosophi, santi et tutti autori vecchi e moderni; e fece un'opra che sino adesso fa stupire a tutto questo regno» (E 253).

ora finalmente ricongiunte nella consapevolezza di una sola e sostanzialmente coincidente civiltà umana<sup>20</sup>.

Il risultato conseguito, a dodici anni dall'ingresso in Cina, considerando la totale ignoranza reciproca delle due civiltà, era sensazionale. Ma esso è stato possibile sul fondamento di una precisa operazione ermeneutica: adottare la filosofia classica latina e greca, in particolare l'etica stoica, come l'espressione più rappresentativa della civiltà europea, in quanto più prossima alla cultura confuciana e quindi meglio comprensibile da questa<sup>21</sup>. Il risultato, agevolato anche da alcuni accomodamenti alla sensibilità cinese operati e dichiarati dallo stesso Ricci<sup>22</sup>, attesta la bontà dell'operazione, come del resto conferma, su più vasta scala, il fitto tessuto di criptocitazioni da classici europei, con le quali è costruita l'opera di maggior successo di Ricci, pubblicata nel 1608, a meno di due anni dalla morte, *Dieci capitoli di un uomo strano*<sup>23</sup>.

Qui c'è, tuttavia, una significativa differenza rispetto all'opera precedente. Su circa 400 criptocitazioni che mi è stato possibile riconoscere, un centinaio sono tratte dai testi biblici, sapienziali per la maggior parte, ma anche dai Vangeli sinottici e dalle *Lettere* di s. Paolo: Ricci intende ora, in una situazione personale e dell'intera missione incomparabilmente più solida rispetto a tredici anni prima, confortata dalla stessa protezione dell'imperatore, presentare la

<sup>20</sup> A, 24-28; 59; l'espressione "strumento contrattuale" ricorre nella prefazione di Qu Taisu: «Il signor Ricci, che possiede una capacità innata [grande] come il cielo, non è venuto soltanto come ospite, per conformarsi alla civiltà dei [nostri] "santi", ma ha tradotto nel nostro cinese quel che ha imparato dai suoi maestri, [mostrando così] che il modo di pensare e la dottrina [dell'Oriente e dell'Occidente] concordano come [le due metà di] uno strumento contrattuale» (JL 141-143).

<sup>21</sup> Su questo punto Ricci è esplicito in una lettera a F. de Fabii del 9 maggio 1605: «Mitigorno molto l'odio i nostri inimici con una opera assai piccola, che stamporno, nostra di *Venticinque sententie*, la quale, per non confutare le altre sette, ma solo con dir bene della virtude un puoco stoicamente, ma tutto accomodato alla christianità, fu grata a tutti e letta con molto applauso, dicendo che così avevamo da fare il *Catechismo*, cioè non confutare né disputare contro di loro idoli» (L 383). Del resto l'assimilazione di Seneca e di Confucio è esplicita nella penna di Ricci, presentando l'autore dei Quattro classici che sta quasi terminando di tradurre in latino: «[Confucio] è nel morale un altro Seneca o altro autore dei più nostri famosi tra gentili», lettera ad Acquaviva del 10 dicembre 1593, L 185.

<sup>22</sup> Al padre G. Costa annuncia l'invio di una traduzione italiana autografa (per molto tempo ritenuta persa ma ritrovata nel 2003 alla British Library e pubblicata in JL, 101-118) e torna sul tema dell'accomodamento ai cinesi: «E già che V. R. mi chiede alcuna cosa di qua, gli voglio mandare inchiusa dentro alla presente certi detti di amicitia, che io feci quattro anni sono nella provincia di Chiansino a requisitione di un parente del re, che quivi stava, che tien titolo e stato di re, ma senza regno proprio, et insieme Le manderò la dichiarazione in italiano; ma non potrà avere la gratia che tiene la lingua cina, perché io in tutto mi accomodai a loro, e, dove era bisogno, mutai alcuna cosa i detti e sententie de philosophi nostri [e] alcune cose presi di nostra casa. Questa *Amicitia* mi ha dato più credito a me et alla nostra Europa di quanto abbiamo fatto; perché l'altre cose danno credito di cose mecaniche et artificiose di mano e di instrumenti; ma questa dà insieme credito di lettere, di ingegno e di virtude; e così è letta e ricevuta da tutti con grande applauso, e già la stampano in due luoghi. Io non la stampo né posso, perché per stampare alcuna cosa qua bisogna tante licentie de nostri, che io non posso mettermi a niente, e là vogliono rivedere le cose in cina [cinese] che non sanno e non ponno vedere» (L 363-364).

<sup>23</sup> Matteo Ricci, *Dieci capitoli di un uomo strano*, seguito da *Otto canzoni per manicordo occidentale*, testo cinese e traduzione italiana a fronte, a cura di Wang Suna e Filippo Mignini, Quodlibet 2010 (citato d'ora in poi con le iniziali del titolo cinese *Jiren Shipian*, JS).

Bibbia come il classico della religione cristiana, analogo ai *Quattro Libri* e alle *Cinque dottrine* della tradizione confuciana. Quasi assente è il riferimento alla letteratura cristiana, se si eccettuano Tommaso (12 citazioni) e rari riferimenti ad Ambrogio, Agostino e Bernardo. I tre quarti delle citazioni sono tratte ancora dai classici latini e greci, con una forte dominanza di Seneca (114 luoghi), seguito da Orazio (52 luoghi), Cicerone (28), Platone (12), Marco Aurelio (7) Diogene Laerzio (6) e altri<sup>24</sup>. Una scelta ermeneutica che conferma quella già adottata nell'*Amicizia* e teorizzata espressamente da Ricci.

L'operazione compiuta in grande stile nei *Dieci capitoli* era stata infatti preceduta, tre anni prima, nel 1605, dalla pubblicazione delle *Venticinque sentenze*, una selezione, in parte tradotta alla lettera in parte parafrasata e adattata al Cristianesimo, del *Manuale* di Epitteto, pubblicata in gran fretta per porre un riparo alle critiche preoccupanti che si erano riversate sul *Tianzhu Shiyi* (Vera spiegazione del Signore del cielo) pubblicato nel 1603. In una lettera del 1605 a Fabio de Fabii, suo antico maestro di noviziato a Roma, Ricci scrive: «Mitigorno molto l'odio i nostri inimici con una opera assai piccola, che stamporno, nostra di *Venticinque sententie*, la quale, per non confutare le altre sette, ma solo con dir bene della virtude un puoco stoicamente, ma tutto accomodato alla Christianità, fu grata a tutti e letta con molto applauso, dicendo che così avevamo da fare il *Catechismo*, cioè non confutare né disputare contro di loro idoli»<sup>25</sup>. Il riferimento esplicito alla tradizione stoica è confermato in un'altra lettera, nella quale, presentando i *Quattro Libri*, che per primo traduce e parafrasa in latino, Ricci osserva che essi, opere di «quattro philosophi assai buoni e di buoni documenti morali», quanto alle dottrine esposte si possono considerare come «un altro Seneca o altro autore dei più nostri famosi tra gentili»<sup>26</sup>.

Tuttavia, se è chiara e indiscutibile la scelta ermeneutica operata da Ricci riguardo ai classici europei, rimarrebbe da chiarire quali siano state le forme e i limiti del loro adattamento alla cristianità, e quali risultati abbia conseguito, nella comprensione dei cinesi, tale adattamento. Su questo tema mi sono già intrattenuto nell'Introduzione ai *Dieci capitoli*<sup>27</sup>. Mi limito qui soltanto a osservare che l'operazione compiuta da Ricci, ossia l'assunzione di documenti tratti dallo stoicismo universalistico di Seneca o dall'epicureismo temperato e relativistico di Orazio, calata in una architettura dottrinale cristiana diversa e con quelli incompatibile, finisce per ridurre questi a puri frammenti materiali da costruzione, riuscendo affascinante per un verso, ma inefficace e persino contraddittoria dall'altro. L'adattamento cristiano operato da Ricci finisce per vanificare, nei *Dieci capitoli*, l'affinità dottrinale che egli aveva giustamente colto tra la cultura confuciana e lo stoicismo latino o, più in generale, con la filosofia sincretica dei suoi autori pagani di riferimento.

<sup>24</sup> JS, LI-LV.

<sup>25</sup> L 383.

<sup>26</sup> L 185.

<sup>27</sup> JS, LVI-LXII.

### 3. Secondo esempio. L'interpretazione dei classici cinesi

La prima e fondamentale difficoltà che Ricci deve affrontare per l'accoglienza del Cristianesimo in Cina è quella di convincere i suoi interlocutori circa la natura trascendente e personale del Dio cristiano o, come egli aveva deciso di tradurre in cinese, del "Signore del Cielo" (*Tianzhu*). In effetti, l'idea dominante tra gli intellettuali del suo tempo, in prevalenza neoconfuciani, ossia aderenti a una revisione del confucianesimo classico non immune da influenze buddiste avviata nel XII secolo, viene così riassunta da Ricci: «Ma l'opinione che adesso è più seguita - pare a me pigliata dalla setta degli idoli da cinquecento anni in qua - è che tutto questo mondo sta composto di una sola sustantia, e che il creatore di esso con il Cielo e la terra, gli huomini e gli animali, alberi et herbe con i quattro elementi, tutti fanno un corpo continuo, e tutti sono membri di questo corpo. E da questa unità di sustantia cavano la charità che habbiamo d'aver gli uni con gli altri, con il che tutti gli uomini possono venir a essere simili a Dio per esser della stessa sustantia con esso lui. Il che noi procuriamo di confutare non solo con ragioni, ma anche con autorità de' loro Antichi, che assai chiaramente insegnorno assai differente dottrina»<sup>28</sup>.

In questa precisa descrizione, che andrebbe commentata in modo analitico, isoliamo due elementi: 1- Il creatore del cielo e della terra non è dotato di sostanza autonoma rispetto alle sue creature, ma costituisce con esse, ossia con l'intera natura, una sola e medesima sostanza. In questa tesi troviamo quindi una netta negazione della trascendenza divina e, se identifichiamo Dio con la natura, anche una negazione della sua personalità. Se in quella concezione per Dio si intende invece una delle manifestazioni della natura, come Ricci lascia intendere, allora, ad esso può anche essere attribuita personalità, ma non trascendenza. 2- Il secondo elemento è il deciso rifiuto di tale concezione («Il che noi procuriamo di confutare»), che si attua attraverso due vie: a. dimostrarne l'erroneità attraverso argomenti razionali e logici («con ragioni»); b. dimostrare che nei testi classici antichi della Cina s'insegna una dottrina molto diversa, coincidente con quella della religione cristiana<sup>29</sup>. La seconda via implica, com'è

---

<sup>28</sup> E 95.

<sup>29</sup> Come si vedrà qui di seguito, questo obiettivo è perseguito da Ricci principalmente in *Vero Significato del Signore del cielo*; tuttavia conviene ricordare anche il passaggio introduttivo del decimo capitolo del primo libro della *Entrata*, dedicato alle religioni della Cina, nel quale Ricci esalta la religiosità degli antichi cinesi e considera la loro idea della divinità la più vicina alla verità cristiana e superiore a tutte le altre teologie dei popoli antichi a noi noti: «Di tutte le gentilità venute a notizia della nostra Europa non so di nessuna che avesse manco errori intorno alle cose della religione di quello che ebbe la Cina nella sua prima antichità. Perciò che ritruovo ne' suoi libri, che sempre adorano un suppremo nume che chiamano Re del Cielo, o Cielo e terra, parendo forsi a loro che il Cielo e la terra erano una cosa animata, e che con il suppremo nume, come sua anima, facevano un Corpo vivo. Veneravano anco varij spiriti protectori de' Monti e de' fiumi e di tutte le quattro parti del mondo. Fecero sempre molto caso di seguire in tutte le loro opere il dettame della ragione che dicevano avere ricevuta dal Cielo, e mai credettero del Re del Cielo e degli altri spiriti, suoi ministri, cose tanto sconcie, quanto credettero i nostri Romani, i Greci, gli Egittij e altre strane nationi. Di dove, si può sperare della Imensa bontà del signore, che molti di quegli antichi si salvarono nella legge naturale, con quello aiuto particolare che suole Iddio porgere, a quegli che di sua parte fanno quanto possono per riceverlo.

ovvio, una nuova esegesi di quei testi, difforme da gran parte dei commentari tradizionali, ed elaborata da menti straniere che solo da poco hanno iniziato a praticare lingua e letteratura cinese. Come si vede, una via audace, se non addirittura arrogante, ma obbligata e, per altro verso, abilissima. Infatti, poiché le possibilità di successo della dimostrazione razionale apparivano scarse, se non altro per la grande differenza di presupposti logici e filosofici, l'unica via possibile, che non avrebbe urtato la suscettibilità dei maestri cinesi, era quella di invitarli a rileggere con occhi nuovi i loro testi antichi e a ritornare alla dottrina originale in essi riposta e andata smarrita nel corso dei millenni. In fondo, si trattava di testi appartenenti alla stessa tradizione e cultura cinese e dunque tali da poter consentire un ritorno agli stessi privo di vergogna.

Gli esempi più cospicui di interpretazione ricciana dei testi classici cinesi si trovano nel *Tianzhu Shiyi* (Vera spiegazione del Signore del cielo), precisamente nel capitolo secondo, intitolato “Spiegazione delle false nozioni degli uomini riguardo al Signore del Cielo”, e nel capitolo quarto, intitolato “Discussione sugli esseri spirituali e sull'anima del mondo e spiegazione del perché tutte le cose del mondo non possono considerarsi un tutto organico”<sup>30</sup>. Come si vede, esattamente i due temi oggetto della confutazione enunciata nel testo riportato sopra. Si noti che il *Tianzhu Shiyi* è costituito da otto capitoli ed è costruito in forma di dialogo tra un letterato cinese (figura retorica puramente funzionale alla dimostrazione) e il letterato occidentale, cioè Ricci stesso, il vero conduttore dell'opera.

La prima metà del capitolo secondo è sviluppata con argomenti razionali e con critiche spesso violente del Buddismo, del Taoismo e dello stesso Neoconfucianesimo, in particolare riguardo alla nozione di “Grande estremo” o “culmine supremo” (*Tai ji*). Per discutere quest'ultima dottrina, Ricci introduce le nozioni di sostanza e accidente e riconduce il Principio e il “Grande estremo” alla categoria dell'accidente, ritenendo in tal modo di aver mostrato che essi non possono essere considerati l'origine del Cielo e della Terra. Non ancora convinto, nel § 99 il letterato cinese pone Ricci dinanzi alla maggiore obiezione possibile

---

E di ciò danno assai chiaro indizio le loro cronache di più di quattro milia anni addietro, dove si contano le buone opere che fecero quei primi Cinesi per amore della patria, del ben pubblico et utilità del popolo. Si può anco questo cavare da molti belli libri, che restano sino a questi tempi di quei loro Philosophi antichi, pieni di molta pietà e buoni avisi per la vita humana et acquistare le virtù, senza niente cedere ai più famosi de' nostri philosophi antichi» (E 90-91).

<sup>30</sup> Di quest'opera esistono al momento le seguenti edizioni moderne: Matteo Ricci S.J., *The true meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, Translated, with Introduction and Notes, by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J., A Chinese-English Edition edited by E. J. Malatesta, S.J., Ricci Institute 1985; Matteo Ricci, *Vero significato del Signore del cielo*, traduzione e cura di Alessandra Chiricosta, Urbaniana University Press 2006. Matteo Ricci, *Catechismo. Il vero significato di “Signore del Cielo”*. Sommario: Un sincero dibattito su Dio. Introduzione di Gianni Criveller e Antonio Olmi, Traduzione e note di Sun Xùyì e Antonio Olmi, Prefazione di Savio Hon Tai Fai, Postfazione di Claudio Giuliadori. Testo cinese e traduzione italiana a fronte, Edizioni Studio Domenicano 2013. Al momento della preparazione del testo non avevo avuto la possibilità di consultare quest'ultima edizione. Le citazioni da *Vero significato* dal cap. 2 e dal cap. 4 sono nella traduzione di Conni Leung e Filippo Mignini, in preparazione per la stampa. Si danno anche i riferimenti alle edizioni inglese (Malatesta) e italiana (Chiricosta).

fondata sulle autorità: «Se è così, allora cosa vuol dire il “Grande estremo” di cui parlava Confucio?»<sup>31</sup>. L’obiezione è forte e Ricci non se la nasconde: se è Confucio stesso a parlare di “Grande estremo”, come può un letterato straniero confutarne la nozione? La risposta del letterato occidentale è al tempo stesso abile e ambigua: per un verso ribadisce che né il Principio né il “Grande estremo” possono essere considerati l’origine delle cose; dall’altro riconosce che «il ragionamento del “Grande estremo” è basato su un accurato insegnamento. Nonostante l’abbia letto, non ho l’audacia né di discuterne né di parlarne in modo disorganico. Forse potrei scrivere un altro libro per discuterne i punti essenziali»<sup>32</sup>. Ricci non ha mai scritto questo libro e, benché non abbia fornito una risposta adeguata alla domanda dell’interlocutore cinese, alla fine del § 101 gli fa riconoscere che il significato tradizionale assegnato alla nozione di “Grande estremo” «non è quello che deve essere. Lei ha saputo discuterlo dettagliatamente. Tutto ciò non è diverso da quello dei saggi e santi antichi»<sup>33</sup>.

Da un lato, dunque, viene sottolineata l’abilità argomentativa del letterato occidentale; dall’altro si introduce la seconda via del grande apparato retorico: l’insegnamento impartito da Ricci non è diverso da quello tramandato dai saggi e santi antichi. La danza retorica prosegue nel § 102: malgrado il riconoscimento del letterato cinese circa l’efficacia dell’insegnamento offerto dal maestro occidentale riguardo al principio supremo del cielo e della terra, Ricci ribadisce che esso «non è facile da spiegare»<sup>34</sup>. E procede, nei §§ 104-108, ad esporre una serrata sequela di testi antichi dai quali risulti che quel che egli chiama “Signore del cielo” (*Tianzhu*) corrisponde nei classici cinesi alla nozione di Sovrano supremo (*Shangdi*) e che questo deve essere distinto, come spirituale e intelligente, dal Cielo e dalla Terra, sue creature<sup>35</sup>.

Per offrire un esempio del metodo esegetico adottato da Ricci, esaminiamo da vicino il § 104. Dopo avere esposto la tesi principale, ossia che il “Signore del cielo” (*Tianzhu*) dei cristiani corrisponde al “Sovrano supremo” (*Shangdi*) dei classici cinesi, l’autore ricorre all’*Invariabile mezzo* (*Zhong Yong*, uno dei *Quattro libri* classici) e alla citazione di un passo che Ricci attribuisce a Confucio ma che, in realtà, non esiste nel *Zhong Yong*: «Con il rituale dei sacrifici si rendeva omaggio al Sovrano supremo»<sup>36</sup>. Questa citazione ricorre invece nel commento all’opera del filosofo Zhu Xi, che viene ricordato da Ricci per essere criticato: «Zhu Xi commentava: “Il Sovrano Terra non è stato menzionato per brevità”», lasciando con ciò sottintendere che il Sovrano supremo a cui si riferiva Confucio era il Cielo, il quale, secondo una consolidata tradizione cinese riscontrabile anche nel *Zong Yong*, insieme alla Terra costituisce la suprema sovranità. E Ricci

---

<sup>31</sup> Malatesta, p. 119; Chiricosta, p. 112.

<sup>32</sup> § 100. Malatesta, p. 121; Chiricosta, p. 112.

<sup>33</sup> Malatesta, p. 121; Chiricosta, p. 112.

<sup>34</sup> Malatesta 121; Chiricosta 112.

<sup>35</sup> Malatesta, p. 123-125; Chiricosta, pp. 113-115.

<sup>36</sup> Malatesta, p. 123; Chiricosta, p. 113.

osserva: «Secondo la mia umile opinione, Confucio intese che c'è un Unico Sovrano e che non ce n'è un altro. Perché allora si dice così: per brevità?»<sup>37</sup>.

Come si vede, d'un sol colpo il letterato occidentale si erge a interprete fedele di Confucio e si pone al disopra dell'esegeta cinese Zhu Xi criticandone il commento, al fine di scardinare, anzitutto, la tesi dell'unità di Cielo e Terra. Una volta isolato il Cielo, Ricci continua con le citazioni delle *Odi* del Sovrano Zhou e delle *Odi* del sovrano Shang<sup>38</sup>, con il *Libro dei Mutamenti*<sup>39</sup>, con il *Giuramento dei Tang* e con il *Cassetto di metallo-legato* del Duca Zhou<sup>40</sup> per mostrare che il Cielo materiale non può coincidere con la nozione di sovrano supremo o *Shangdi*. La discussione prosegue cercando una migliore interpretazione del perché il Cielo (*Tian*) non possa identificarsi con il Sovrano supremo (*Shangdi*), ricorrendo anche ad altri classici antichi.

Ma noi lasciamo la discussione ricciana a questo punto e compiamo un salto di un secolo, per ritrovarla, impostata sulle stesse esigenze di Ricci e su di una nuova urgenza maturata nel frattempo, nella corrispondenza tra il gesuita francese in Cina Joachim Bouvet e G. W. Leibniz<sup>41</sup>. Partiamo con la lettera del 15 febbraio 1701 di Leibniz a Bouvet, nella quale il filosofo e matematico tedesco comunica la propria scoperta del calcolo binario. Bouvet, come Ricci cento anni prima, è impegnato nel tentativo di dimostrare che gli antichi classici cinesi, in particolare il *Libro dei Mutamenti*, contengono l'idea di un Dio trascendente e personale, creatore del Cielo e della Terra. In particolare, da molti anni il padre Bouvet studia le due immagini sintetiche di tutta la dottrina del libro, che si fanno risalire a colui che egli considera il più grande filosofo di tutti i tempi e fondatore dello Stato cinese, ossia Fuxi, in cerca di una chiave di interpretazione. Nella risposta del 4 novembre 1701 Bouvet annuncia a Leibniz di essere sicuro di aver trovato questa chiave, come conferma anche nella successiva lettera dell'8 novembre 1702. La sorpresa di Bouvet è straordinaria, perché si trova costretto a riconoscere che il filosofo europeo ha scoperto autonomamente lo stesso calcolo binario fondato su 0 e 1 sul quale sono costruite le figure di Fuxi attraverso 64 ideogrammi e 340 tratti continuo/spezzato che corrispondono all'1 e allo 0. Alla meravigliosa scoperta di una comune intuizione presente nel più antico documento della letteratura cinese e nella mente di un filosofo europeo contemporaneo, Bouvet aggiunge la dichiarazione della perfezione delle conoscenze degli antichi cinesi in fatto di divinità, al punto da supporre che essi abbiano ricevuto conoscenze provenienti dagli antichi patriarchi e, a differenza

---

<sup>37</sup> Ivi.

<sup>38</sup> § 105.

<sup>39</sup> § 106.

<sup>40</sup> § 108.

<sup>41</sup> Per la corrispondenza tra questi due autori utilizzo l'edizione di R. Widmaier, *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689-1714)*, V. Klosterman 1990. Mi riferisco, in particolare, alle seguenti lettere: G. W. Leibniz a J. Bouvet: Braunschweig, 15 febbraio 1701, W 42; J. Bouvet a G. W. Leibniz: Pechino, 4 novembre 1701, W 44; J. Bouvet a Leibniz: Pechino, 8 novembre 1702, W 47; G. W. Leibniz a J. Bouvet: Berlino 18 maggio 1703, W 49.

di altri popoli, che pure ne erano stati in possesso, ne abbiano mantenuto un documento nelle figure di Fuxi:

Ciò mostra, Signore, che gli antichi cinesi hanno avuto conoscenza non solamente di Dio come creatore e come principio di tutte le cose naturali ma anche del mistero adorabile della santissima Trinità. Si aggiunga che si trovano cento luoghi nei loro libri antichi che possono far ritenere con prudenza che abbiano avuto conoscenza del peccato e del castigo degli angeli malvagi, della lunga vita dei primi uomini, della corruzione della natura umana a causa del peccato, del diluvio, dell'incarnazione futura del Verbo divino e delle principali circostanze del mistero della nostra redenzione, le quali si trovano sottolineate da tratti così chiari e così circostanziati che mi sembrano comparabili o anche preferibili agli oracoli delle Sibille. Mi dovrei risolvere a vedere queste proposizioni contraddette anche dalla maggior parte di quelli stessi, tra i missionari, che riconoscono con me come una cosa fuor di dubbio che i cinesi hanno avuto in passato una conoscenza ben perfetta della divinità. Ma ciò non ostacolerebbe la mia speranza di vedere forse un giorno [accolte] almeno la maggior parte delle mie opinioni, le quali sicuramente sono ben fondate, come mi vanto di poter dimostrare<sup>42</sup>.

Dalla corrispondenza intercorsa tra Leibniz e i gesuiti in Cina, in particolare con il p. Bouvet, possiamo trarre le seguenti indicazioni sull'ermeneutica gesuitica dei testi classici cinesi.

1- L'interpretazione degli antichi testi cinesi, finalizzata a trovare in essi insegnamenti rimasti invisibili agli stessi cinesi successivi, continua a costituire, come per Ricci, la via privilegiata della dimostrazione della verità del Cristianesimo. Non mancano tuttavia varianti nell'interpretazione, perché, ad esempio, secondo Bouvet e diversamente da Ricci, *Taiji* (il "Grande estremo" o Culmine supremo) può identificarsi con *Shangdi* (il Sovrano supremo).

2- Il *Libro dei mutamenti* è il più antico documento della storia dell'umanità, risalente secondo Bouvet a circa 4600 anni prima e presenterebbe non la dottrina originaria di Fuxi, ma una fase ancora precedente di conoscenza molto evoluta, che talvolta viene identificata con quella dei Patriarchi dell'intera umanità, talaltra con l'insegnamento di Zoroastro o di Ermete Trismegisto o di Enoch, dimenticato dagli altri popoli e conservato invece dai cinesi. Anche questo è un elemento interpretativo che non ricorreva in Ricci.

3- La chiave interpretativa individuata da Bouvet e confermata dal calcolo binario di Leibniz dimostra che gli stranieri, all'occorrenza, possono interpretare meglio dei cinesi i loro antichi testi.

4- La possibilità di dimostrare la presenza della dottrina del Signore del Cielo nel *Libro dei Mutamenti*, nel senso della dottrina cristiana del Creatore trascendente e personale di tutte le cose, come intendeva Ricci, serve ora a scagionare i cinesi dall'accusa di ateismo, diffusa ormai in Europa, come cercherà di sostenere Malebranche qualche anno dopo, nel *Dialogo* fra un filosofo cristiano e un filosofo cinese<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> J. Bouvet a Leibniz, 4 novembre 1701, W 44.

<sup>43</sup> Si veda N. Malebranches, *Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio*, testo francese a fronte. Introduzione, trad. e note di C. Santinelli, Edizioni

5- La necessità di scagionare i cinesi dall'accusa di ateismo è sostenuta e perseguita da tutti coloro che in Europa ritengono il dialogo e la comunicazione con i Cinesi, sul piano delle conoscenze scientifiche e dei principi morali, sociali e politici, essenziale ai destini dell'umanità, come i gesuiti e in particolare Leibniz (*Commercium lucis et pacis*). La necessità di accusare i cinesi di ateismo è invece riconosciuta e perseguita da coloro che non intendono porre Europa e Cina in perfetto equilibrio sulla bilancia dei valori umani e civili, ma intendono perseguire l'idea del primato dell'Europa e del Cristianesimo, accarezzando nei confronti della Cina progetti di dominio imperialistico.

6- Emerge dalle precedenti considerazioni, con evidenza, come l'ermeneutica elaborata dai gesuiti nell'arco di oltre cento anni non fosse neutra e indifferente, ispirata a puri criteri scientifici, ma funzionale ad obiettivi di conversione religiosa o forse anche di irenismo universale. Ma torniamo ora brevemente, per concludere, a Ricci.

#### 4. Terzo esempio. L'inversione di metodo dimostrativo dal TS al JS

La pubblicazione del *Tianzhu Shiyi*, avvenuta nel 1603, stando alla stessa espressione di Ricci, fece «diversi effetti»<sup>44</sup>. Alcuni, pochi, l'accosero con favore; la maggior parte, buddisti e taoisti, ma anche i neoconfuciani, l'accosero con sospetto e irritazione. L'incapacità di comprendere la *pars construens* delle dimostrazioni positive e specialmente la violenza degli attacchi ricciani contro Sakiamuni (Budda) e il buddismo, fecero rapidamente montare un fronte di oppositori, anche a corte, che misero in allarme Ricci e lo indussero a correre rapidamente ai ripari. Egli si apprestò quindi a pubblicare *Venticinque sentenze*, tratte dal *Manuale* di Epitteto, e totalmente prive di attacchi critici. Ricci riguadagnò dei consensi<sup>45</sup>, ma comprese che doveva pubblicare una nuova opera, di ampiezza pari o maggiore rispetto al *Tianzhu Shiji*, che potesse riportare il consenso dalla sua parte. Intanto lavorava alacremente con l'amico Xu Guangqi alla traduzione cinese dei primi sei libri degli *Elementi* di Euclide e collaborava con Li Zhizao alla traduzione del trattato *Sull'astrolabio* di Clavio, opere pubblicate ambedue nel 1607. L'anno successivo Ricci pubblica *Jiren Shipian*, *Dieci capitoli di un uomo strano*, l'opera che nelle intenzioni dell'autore avrebbe dovuto riconquistare il credito perso con *Tianzhu Shiji*.

*Jiren Shipian* è un'opera di filosofia morale, più estesa del *Tianzhu Shiyi* (10 capitoli invece di 8), concepita ugualmente in forma di dialogo tra il letterato occidentale e nove letterati cinesi realmente esistenti, amici o interlocutori effettivi di Ricci (i letterati sono 9 perché Xu Guangqi è l'interlocutore di due capitoli). La novità maggiore dell'opera, che fu anche quella che, a giudizio dello stesso autore, conobbe maggior successo<sup>46</sup>, fu il rovesciamento del metodo

---

ETS 2000.

<sup>44</sup> E 455

<sup>45</sup> E 452-453.

<sup>46</sup> E 456-457.

argomentativo seguito nel *Tianzhu Shiyi* e l'attuazione di una vera e propria rivoluzione epistemologica operata rispetto ai canoni occidentali.

Il *Tianzhu Shiyi* parte da una questione morale posta dal letterato cinese: che cosa è necessario fare per produrre un uomo perfetto? Il letterato occidentale risponde che l'attività morale va fondata anzitutto su una logica, una gnoseologia e un'ontologia: soltanto quando queste scienze saranno costruite e dimostrate sarà possibile costruire anche una morale. Il *Tianzhu Shiyi* si fonda dunque, semplificando, sull'assunto che la morale è una disciplina non fondativa, ma deducibile dalle vere discipline teoretiche, autofondatrici e fondatrici anche della morale.

Nel *Jiren Shipian* questo rapporto viene invertito. La domanda iniziale è sempre la stessa: come è necessario agire per produrre un uomo perfetto? Ma questa volta, per i primi sette capitoli, Ricci si mantiene sul piano della filosofia morale, per mostrare, sulla base dell'esperienza, che cosa è necessario fare per produrre un uomo perfetto. Soltanto nell'ottavo capitolo le questioni principali di carattere gnoseologico e ontologico vengono riprese. Se vogliamo costruire un mondo morale conforme a ragione e a giustizia, quale quello delineato nei primi sette capitoli, è necessario postulare l'esistenza di un Dio creatore, trascendente e personale, giudice delle azioni umane, un sistema trascendente di premi e di pene e un'anima immortale. Le medesime tesi che nell'opera precedente venivano presentate come capaci di autofondarsi per via logica e razionale, al punto da poter fondare anche le altre, ora vengono poste come postulati della morale<sup>47</sup>. Alla base di questa rivoluzione, che anticipa di due secoli la rivoluzione kantiana nel fatto, sebbene non nelle motivazioni, c'è una necessità imposta dalla cultura cinese e, di nuovo, l'interpretazione ricciana di un caposaldo di quella civiltà: il primato dell'esperienza e delle conoscenze fondate sull'esperienza, rispetto alla pura teoresi. Si tratta di un punto colto lucidamente da Leibniz e sottolineato nella sua corrispondenza con i gesuiti cinesi: come l'Europa supera la Cina nelle discipline speculative, così la Cina supera l'Europa nei saperi fondati sull'esperienza e sulla ragione<sup>48</sup>. La morale è uno di questi saperi e dunque può essere considerata autonoma e autofondativa; non soltanto, ma anche fondativa dei saperi teoretici ridotti a suoi postulati.

Filippo Mignini, Università di Macerata

✉ mignini@unimc.it

<sup>47</sup> Per una più ampia e sistematica trattazione dell'argomento rinvio al mio articolo *Dal Tianzhu Shiyi al Jiren Shipian*, in «Studia Picena», LXXIV, 2009, pp. 69-107.

<sup>48</sup> Si tratta di un tema ricorrente nella corrispondenza "cinese" di Leibniz. Si veda, ad esempio, la lettera a Bouvet del 2 dicembre 1697, W 18: «Sembra effettivamente che essi abbiano dei regolamenti eccellenti per la buona conduzione degli affari civili, e ci sarebbe da augurarsi che un giorno potessimo conoscerne tutto in dettaglio. La vera filosofia pratica (*vera, non simulata philosophia*, come dicono i giureconsulti romani) consiste in questi buoni ordini per l'educazione, la relazione reciproca e la socialità degli uomini, piuttosto che nei precetti generali sulle virtù e sui doveri. Così non dubito che noi vi troveremo molto da apprendere e più forse, di quanto sarebbe per noi onorevole». Si veda anche la lettera di Leibniz a C. F. Grimaldi del 19 luglio 1689, W 2.