PRIMA INTRODUZIONE DELLA FILOSOFIA SCOLASTICA IN CINA*

(1584, 1603)

PASQUALE M. D'ELIA

SOMMARIO In questo studio si presentano al lettore i due primi libri di apologetica cristiana e cattolica, a base di filosofia scolastica, editi in cinese, l'uno da Michele Ruggieri 羅明堅 nel 1584 sotto il titolo di 天主實錄 e l'altro da Matteo Ricci 利瑪竇 nel 1603, sotto quello di 天主實義. Del primo, che nel 1596 fu distrutto, non si conoscono oggi che due esemplari conservati in Roma, e della prima edizione del secondo non si conosce che un unico esemplare conservato parimenti in Roma. Di ambedue, ma specialmente del secondo, si descrivono la genesi, le prime ristampe, il contenuto e il successo presso i letterati.

L'opera del Ricci tratta dell'esistenza e della natura di Dio, della spiritualità e dell'immortalità dell'anima umana, dell'etica naturale e della sanzione efficace ed eterna per i buoni ed i cattivi; accenna infine al peccato dei progenitori e quindi all'incarnazione e ai miracoli dell'Uomo-Dio.

Esposta la dottrina positiva, l'autore sferra, con argomenti irrefutabili, forti attacchi contro il buddhismo e il taoismo, l'idolatria, la metempsicosi, il panteismo, il monismo e il razionalismo cinese dei secoli XI-XII.

Tutti questi punti poggiano sopra una solida base razionale: sulla divisione dell'essere in sostanza e accidenti col relativo albero di Porfirio; sulla natura delle quattro cause efficiente, formale materiale e finale; sulle tre anime, vegetativa, sensitiva e intellettuale, e le tre potenze di questa ultima; sull'esistenza e la natura degli spiriti; sulle nozioni di bene e di male morale; e su tante altre questioni filosofiche.

In questa occasione si traducono per la prima volta in una lingua occidentale la prefazione di Feng Ying-ching 馮應京 (1601), quella di Matteo Ricci (1603), quella di Li Chih-tsao 李之藻 (1607), quella di Ku Feng-hsiang 顧鳳翔 (1609), e l'epilogo di Wang Ju-shun 汪汝淳 (1607).

Finalmente in appendice si pubblica per la prima volta la traduzione latina, fatta dal Ricci nel 1603-1604 e da lui mandata a Roma nel 1604, delle due prime prefazioni.

---

* La romanizzazione dei nomi cinesi di persone è quella delle *Fonti Ricciane*, che è a base dell'alfabeto italiano, ma la prima volta che s'incontra un nome simile, essa viene accompagnata dalla romanizzazione di Wade, che è la più diffusa, in cui le consonanti sono inglesi e le vocali italiane. La romanizzazione dei nomi geografici è quella della *Guida Postale*, che è inglese.

L'insigne studioso che l'*Academia Sinica* intende onorare con la presente pubblicazione, è conosciuto in Cina e nel mondo specialmente come filosofo. Husce [Hu Shih] 胡適 parlando di sé ha detto: "La filosofia è il mio mestiere; la letteratura, il mio riposo". Questo c'informa sul valore che egli stesso attribuisce nella sua vita all'una e all'altra.

A un perfetto conoscitore dell'antica filosofia cinese e della moderna filosofia occidentale, apprese l'una nello studio privato e l'altra specialmente nell'Università di Columbia in New York, non dovrebbe essere senza interesse il rifare qui il quadro storico del modo come fu introdotta in Cina alla fine del secolo XVI e nei primissimi anni del secolo XVII quella "philosophia perennis" che è la filosofia scolastica, e che tanta meraviglia e tanto interesse suscitò in tutti i sommi letterati di quel tempo, particolarmente avidi di sapere.

Il bisogno di una esposizione di questo genere è tanto più sentito, in quanto che questo punto, come ho rilevato altrove[1], è completamente sfuggito al dott. Fomieulan [Feng Yu-lan] 馮友蘭, autore della grande *Storia della Filosofia Cinese* 中國哲學史, Shanghai 1934, e al suo traduttore inglese Derk Bodde, *History of Chinese Philosophy*.

Sarà dunque scopo del presente studio il presentare i due principali personaggi, Michele Ruggieri e Matteo Ricci, che nel 1584 e molto più nel 1603, stamparono in cinese i due primi libri di apologetica cristiana e cattolica, a base della filosofia scolastica, e di rintracciare l'impressione che questi primi libri occidentali in veste cinese produssero sui letterati di allora.

* * *

Michele Ruggieri 羅明堅, proveniente dall'India e prima da Roma, arrivò a Macao verso il 20 luglio 1579. Tra il 3 aprile 1580 e l'aprile-maggio 1582 egli si recò quattro volte a Canton 廣州 nella provincia del Kwangtung 廣東 insieme con i mercanti portoghesi, all'occasione delle fiere che ivi si tenevano per gli scambi tra Cinesi e Portoghesi. Di là due volte egli si spinse fino a Shiuhing 肇慶 durante l'anno 1582.

Il 7 agosto di questo stesso anno, vivamente richiesto dal Ruggieri, arrivò a Macao Matteo Ricci 利瑪竇, anch'egli proveniente dall'India e prima da Roma. Il 10 settembre 1583 ambedue si stabilirono nella città di Shiuhing ed ivi fondarono le moderne missioni cattoliche.

(1) PASQUALE M. D'ELIA, *Una Storia della Filosofia Cinese*, in *Studia Patavina*, Padova 1954, I, pp. 425-460, in particolare, pp. 434-444.

Fin dalla metà del 1581, il Ruggieri, coadiuvato da un altro gesuita che risiedeva a Macao, redige una specie di storia sacra, in forma di dialogo, da mettersi poi in veste cinese. Il risultato dovette essere un abbozzo del testo latino[2], il quale, così come è, è posteriore al testo cinese di tre anni, come lo prova l'anno della creazione del mondo che nel latino è 5547 mentre nel cinese è 5550 a. C. Questo testo latino, tra il 25 ottobre e il 12 novembre 1581, fu dettato dal Ruggieri ad alcuni suoi interpreti, che lo misero alla meglio in cinese. Esso dovette essere considerato come la prima edizione della *Solida Esposizione su Dio, secondo la dottrina dell'India Occidentale*, cioè dell'Europa[3] 西〔天〕竺國天主實錄, e circolò manoscritto tra i più illustri mandarini di Canton e di Shiuhing.

Benché il visitatore, Alessandro Valignano, prima del 31 dicembre 1582 avesse dato il permesso di stamparlo e avesse insistito perché ciò fosse fatto quanto prima, il Ruggieri, durante tutto l'anno seguente, indugiò a farlo. Verso il maggio del 1584 esso fu messo nelle mani di un baccelliere del Fukien, forse un certo Ieuppuo [Yu P'o] 游朴, o il figlio di lui, probabilmente oriundo di Cheyang 柘洋, a un centinaio di *li* 里 al nord-est di Fuan 福安, il quale il 21 novembre di quello stesso anno sarà uno dei due primi Cinesi battezzati e prenderà il nome di Paolo. Questi, aiutato dal Ruggieri, e ora anche dal Ricci, ritoccò a fondo l'operetta. Essa poi uscì alle stampe nell'ultima decade di novembre 1584, con l'approvazione, se non con la prefazione, di Uamppan [Wang P'an] 王泮[4], di recente promosso da prefetto 知府 della città di Shiuhing alla carica di intendente 嶺西道 delle regioni occidentali delle due provincie del Kwangtung e Kwangsi 廣西. Pregato infatti dai due missionari di voler aggiungere una sua prefazione al libriccino che gli consegnarono già stampato ma senza il primo foglio, egli "si rallegrò molto di vederlo, dicendo che stava molto buono e pieno di buone ragioni; ma pure non volse né lui farli tal compositione, né gli parve che nessun altro la facesse, dicendo che non ne haveva bisogno, e che lo dessimo al popolo così come stava"[5].

(2) Cf. PIETRO TACCHI VENTURI, *Opere Storiche di Matteo Ricci*, Macerata 1913, II, pp. 498-540.—In seguito questa opera sarà citava con la sigla TV.

(3) In quei tempi, i missionari non trovarono in cinese nessuna parola che potesse significare Europa. Essi quindi ebbero ricorso alla parola "India" 天竺, che per i Cinesi era il paese più occidentale di cui avevano inteso parlare. Qui dunque "India", significa certamente "Europa". Cf. PASQUALE M. D'ELIA, *Fonti Ricciane*, Roma, I, 1942, p. 180, n. 5. In seguito quest'opera, che comprende finora 3 volumi, verrà citata con la sigla FR.

(4) Su di lui, cf. FR, I, p. 176, n. 2.

(5) Cf. TV., II, p. 54.

Era il primo libro stampato da Europei in Cina. Esso portava per frontespizio il titolo *Testo esatto della Solida Esposizione su Dio* 天主實錄正文[6], il vero titolo del libro essendo però 天主實錄, come si vede sui titoli correnti. Esso era considerato come una nuova edizione 新編 dell'opera già menzionata. La prima tiratura fu di 1200 esemplari, di cui dopo meno di un anno, alla data del 20 ottobre 1585 "presso de mille"[7] erano già stati distribuiti. In relativamente breve tempo se ne sparsero in tutta la Cina più di 3.000 esemplari.

Oggi si conoscono di questa pubblicazione due sole copie, ambedue in possesso dell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù. L'opera di cm. 25×18, contiene 39 fogli cinesi, cioè 78 pagine, oltre il foglio del titolo. In ciascuna pagina, ossia mezzo foglio, ci sono caselle per 9 linee di 20 caratteri per linea. Essa contiene 16 capitoli con un totale di 13.016 caratteri, oltre la pagina del titolo, le indicazioni delle pagine e i titoli correnti.

La prefazione del Ruggieri, il quale in tutto questo libriccino, si dà per "bonzo del regno dell'India" 天竺國僧, cioè dell'Europa, porta la data del 21 settembre 1584. La critica interna del libretto mostra che esso fu stampato proprio in quell'anno. Infatti, a proposito della legge cristiana, per opposizione alla legge mosaica e alla legge naturale, si dice: "Da quel tempo fino ad ora ci sono 1584 anni" 彼時至今, 有一千五百八十四年矣 (f. 26 *a*). E a proposito dell'incarnazione vi si legge: "Dio veramente si è fatto uomo ed ha insegnato a tutte le nazioni, chiamandosi Gesù. Dopo di essere restato 33 anni nel regno dell'India [=in Occidente], è salito al Cielo. Dall'incarnazione di Dio fino ad ora si contano 1584 anni" 自天主降世至今, 計有一千五百八十四年 (f. 28 *b*).

L'opera, nell'intenzione del suo autore, non era né voleva essere un'opera di filosofia, ma un'opera apologetica della religione cattolica, da mettere nelle mani di coloro che avessero voluto istruirsi sulla dottrina professata e predicata dai due Occidentali: ma la dottrina religiosa postulava per base la "philosophia perennis".

Eccone brevemente il contenuto.

Prima si viene a parlare dell'esistenza e degli attributi di Dio. Che ci debba essere un Dio nel mondo, lo provano prima di tutto la necessità di avere un Governatore Supremo dal quale dipendano tutti gli altri governatori secondari, poi la produzione di tutte le creature e finalmente l'ordine che regna tra loro. Questo Dio è infinito nelle sue perfezioni, dotato di somma bontà verso gli uomini, capace di agire senza niente, e finalmente invisibile agli occhi umani.

(6) Cf. FR., I. p. 196, Tav. X.
(7) Cf. TV., II, p. 55.

Ciò fatto, l'autore confuta brevemente gli errori contro Dio, vale a dire il politeismo, il buddhismo, l'idolatria e il caso; in particolare egli respinge la dottrina che il cielo materiale possa produrre gli esseri e quindi venir preso per Dio.

Si viene allora a parlare della creazione del mondo, accaduta secondo l'autore, "5550 anni fa" (f. 12 *a*); creazione dell'acqua, del cielo empireo e degli angeli, dei nove cieli, del fuoco e dell'aria, della terra resa abitabile, degli astri, degli animali e finalmente di Adamo 亞噹 e di Eva 也襪 (f. 14 *b*). Tutte le creature vengono allora classificate in tre categorie; esseri senza corpo, cioè gli angeli; esseri con anima e corpo, cioè l'uomo, e esseri con corpo senza anima, cioè gli oggetti inanimati. A questo proposito si viene a parlare della caduta degli angeli e dei protoparenti e della trasmissione del peccato originale in tutti i discendenti di Adamo.

Poi si passa alla differenza tra l'animale e l'uomo e quindi si fa una vaga allusione alle tre anime: anima di grado infimo 下品之魂 che è quella delle piante, anima di grado medio 中品之魂 che è quella delle bestie, e anima di grado sommo 上品之魂 che è quella dell'uomo (f. 19 *a*). Poiché le due prime dipendono dalla materia nel loro operare, nella loro crescita e nella sensazione, col perire della materia, periscono anche esse. Ma poiché l'anima intellettiva invece non dipende dalla materia nelle sue operazioni, atti di intelligenza e di volontà, essa ed essa sola è immortale. Essa infatti non è composta di elementi destinati a separarsi, ma è una sostanza semplice; essa inoltre, dovendo subire la sanzione delle sue azioni, deve sempre continuare ad esistere; la sua immortalità inoltre è postulata dall'esercizio della virtù e dalla preoccupazione dell'avvenire dopo la morte, ciò che non si incontra che nell'uomo.

Viene allora spontanea la domanda del quadruplice luogo dove potrà trovarsi l'anima umana dopo la morte, l'inferno 咽咈諾, il limbo 嘴膜, il purgatorio 布革多略 e il paradiso 巴喇以所. All'inferno sono destinati "tutti quegli uomini, dall'antichità fino adesso, che hanno violato la legge di Dio e non hanno voluto convertirsi"; al limbo, i bambini morti col peccato originale prima di essere battezzati; al purgatorio quei cattolici 天主教門之人 che morendo avevano dei peccati leggieri; in paradiso, invece, dimorano "Dio, gli angeli e le anime degli uomini del mondo, pure e senza peccati" (f. 23 *a-b*).

Ora per salvarsi bisogna osservare la legge di Dio; essa può essere legge naturale, che, senza essere scritta, inculca l'amore di Dio e l'amore del prossimo; legge mosaica, data a Mosè 2450 anni dopo la creazione, quella che inculca il culto di Dio, l'osservanza del decalogo e un buon governo dei popoli; legge

cristiana, data 1510 anni dopo della precedente, cioè 1584 anni fa, da Dio fatto uomo, legge che ci rende relativamente facile l'osservanza dei dieci comandamenti e ci apporta l'aiuto della grazia, ottenuta mediante i sette sacramenti.

Viene perciò a parlarsi dell'incarnazione, cioé del concepimento verginale e della nascita di Gesù da "una donna perfetta 一道女, di nome Maria 媽利呀, che concepì per opera del Santo Spirito 聖神 e dopo nove mesi partorì Gesù 嘻所, restando pura come prima, proprio come una [donna] che non ha mai conosciuto le cose del l'uomo" (f. 29 *a*). Questo Uomo-Dio parlava, sorrideva, dormiva, mangiava come gli altri uomini. Ma "poiché gli uomini del mondo intero, disubbidendo alla legge [di Dio], avevano agito male, e non c'era nessuno che potesse redimerli da questi peccati, allora Dio s'incarnò 天主化身降世 e soffrì 受其苦難 per togliere i peccati degli uomini del mondo intero e salvare le anime di tutti" (f. 29 *b*). Salvarsi vuol dire intraprendere un viaggio per l'eternità. Ora per intraprendere un viaggio così lungo e così arduo, ci vogliono tre cose: bisogna avere la volontà ferma e decisa di voler arrivare alla mèta, bisogna ben conoscere la strada che vi mena, e finalmente bisogna avere le forze necessarie per intraprendere un simile viaggio. Fuori metafora, per ciò che riguarda la salvezza dell'anima, bisogna credere fermamente i misteri della fede, bisogna osservare i dieci comandamenti di Dio, e bisogna ricevere i sacramenti.

Gli articoli di fede da credere sono: Dio solo è grande e degno di essere adorato; è lui che ha creato il cielo, la terra, gli angeli e gli uomini tutti; egli può perdonare i peccati; egli premia i buoni e punisce i cattivi; egli è stato concepito verginalmente da "un'ottima giovane di nome Maria"; la quale lo partorì senza contrarre "la minima macchia, ma restando integra di corpo come prima, proprio come una vergine 室女" (f. 31 *a*); Gesù volle spontaneamente patire e soffrire sopra una croce 自願在於十字架上忍痛受苦 per salvare le anime del mondo intero" (f. 31 *a*); dopo la morte scese al limbo per liberare i giusti dell'Antico Testamento; il terzo giorno risuscitò da morte; quindi "in corpo ed anima 魂魄 salì al cielo dove siede sul trono di Dio 居天主之位" (f. 32*a*); di là, alla fine del mondo, tornerà per giudicare tutti gli uomini distribuendo premi e castighi.

I comandamenti di Dio si dividono in due classi: i primi tre riguardano il culto di Dio, gli altri sette riguardano l'amore del prossimo. Quanto al culto di Dio, bisogna onorarlo di cuore (1°) e di bocca (2°), santificando i giorni di festa (3°), evitando le superstizioni, l'incredulità, i falsi giuramenti ecc. Quanto all'amore del prossimo, bisogna amare i parenti e onorare i superiori (4°), non uccidere nessuno illegalmente (5°), non commettere azioni oscene (6°), non rubare

(7°), non mormorare dei difetti degli altri (8°), non desiderare né la moglie (9°), né la roba altrui (10°). Oltre i comandamenti, che obbligano tutti, vi sono anche i consigli evangelici che vengono proposti alle anime generose, ma che non sono di obbligo per tutti; essi si riassumono nei tre voti religiosi di povertà contro l'avarizia, di castità contro la lussuria, e di ubbidienza contro la superbia, come fanno i sacerdoti cattolici.

Per i sette sacramenti bisognerà aspettare la pubblicazione di altri libri. Qui si parla soltanto del sacramento del battesimo 呀哂嘓嚕, della sua necessità e dei suoi effetti. Chi vuol entrare nella religione cattolica 天主之教門, deve pregare il sacerdote di conferirgli il battesimo; il quale cancella tutti i peccati passati e mette sulla strada che conduce alla salvezza; chi invece non viene battezzato, dopo la morte se ne andrà all'inferno. (f. 38*b*–39*a*).

"L'ospite a mani giunte e prosternandosi ringrazia dicendo: Adesso io credo sinceramente che veramente c'è un Dio. Tanto più che Lei, nobile maestro, è venuto da lontano per comunicarci questo messaggio e fare in modo che il nome di Dio sia sempre più conosciuto nel Regno di Mezzo, che tutti gli uomini siano buoni e che nessuno sia cattivo, e che dopo la morte le anime salgano al cielo, ciò che rappresenta davvero la più grande felicità di noi uomini del mondo. Se inoltre Lei, nobile maestro, ci permette di entrare con fervore e con sincerità nella religione, senza respingerci, allora grande sarà la felicità che noi riceveremo. Grazie! Grazie!" (ff. 38*b*–39*b*).

Con queste parole si chiude questo primo libro di apologetica cattolica.

Il Ricci dice che in esso "si confutavano alcuni punti delle sette della Cina e si dichiaravano i principali capi della santa fede, specialmente quelli che si potevano più facilmente intendere col lume naturale". Stampato che fu, a dire dello stesso Ricci, "tutti i più gravi" letterati, e in modo particolare l'intendente Uamppan, ne ebbero "grande allegrezza e contento". Perciò se ne distribuirono "molte centinaia e migliaia" di copie, che fecero conoscere più presto e più lontano la religione cattolica[8].

Una delle cose che procurarono al Valignano "grandissima allegrezza" negli anni 1585–1586 fu proprio la pubblicazione di questo libretto[9].

Esso ebbe un grande merito. Paolo Ieuppuo, tornando nel Fukien per poi recarsi a Pechino dove doveva ricevere un posto mandarinale, portò con sé varie copie di questa opera per i membri della sua famiglia e per altri man-

(8) Cf. FR., I, N. 253.
(9) Cf. FR., I, N. 275.

darini[10]. Essendo passati per Shiuhing nel 1585 gli ambasciatori della Cocincina che si recavano a Pechino per il consueto tributo, essi andarono alla residenza dei missionari, i quali regalarono loro molte copie di questa opera "per dare e mostrar in Pechino e portare a sua terra"[11], cioè nel Tonchino e nel Vietnam di oggi. Altri documenti ci dicono che il libretto penetrò perfino in Corea e nel Giappone[12]. Il libro era conosciuto nel Kiangsi[13] e veniva studiato sia dal capitano 總兵 sia dal tesoriere 布政司 della provincia del Kwangtung che dimoravano in Canton[14]. Verso il 30 novembre 1584 il Ricci ne mandò al generale dell'ordine a Roma una delle due copie che oggi, come si è detto, sono in possesso dell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù[15].

Col tempo apparvero però i difetti dell'opera pubblicata. Esso era troppo piccolo e per di più i missionari vi venivano presentati come "bonzi" 僧 occidentali, titolo che essi avevano accettato in un primo momento di inesperienza, ma di cui nel 1593–1594 essi volevano disfarsi a ogni costo, ciò che riuscì loro di fare nel maggio 1595. Parlando dei fatti degli anni 1594–1596, il Ricci ci dice che "già molto tempo aveva che i Nostri non usavano più di questo libro, né si dava a nessuno". Anzi nel 1596 se ne ruppero perfino le forme da stampa, affinché l'opera non potesse mai più essere ristampata[16].

* * *

Sembra infatti che nella seconda metà del 1593, se non anche prima, il Valignano incominciasse a suggerire al Ricci di riprendere questa opera, di correggere le espressioni cadute in desuetudine, di ampliarne la parte apologetica

(10) Cf. FR., I, p. 197, n. 1. Alcune copie di questo libro, quelle evidentemente apportate colà dal notro Paolo Ieuppuo 游朴 prima del luglio 1589, furono poi portate a Manila da alcuni Cinesi del Fukien, a testimonianza di Fra Juan Cobo, O. P., che nel settembre 1588 venne incaricato della cura spirituale dei cristiani cinesi di Manila. Cf. BENNO BIERMAN, O. P., *Chinesische Sprachstudien in Manila*, in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Schöneck 1951, VII, p. 19. Col tempo questi Cinesi di Manila andarono sempre aumentando, di modo che prima del 1604 erano più di 40.000, come appare da una dedica di un piccolo quaderno sino-spagnolo che si conserva nella Biblioteca Angelica di Roma (ms., fondo antico, orient. 60) e che contiene alcuni caratteri o alcune espressioni cinesi tradotte in lingua spagnola. La dedica è del seguente tenore: "Dictionarium Sino-Hispanicum quo P. Petrus Chirino S. I. linguam sinensem in Filipinis addiscebat ad convertendos eos Sinenses qui Filipinas ipsas incolunt et quadraginta millium numerum excedunt, quod Rev. mo D. Mons. Sacristae obsequii ergo ipsemet Petrus suppliciter obtulit prid. cal. apriles [=31 marzo] 1604. Petrus Chirino".

(11) Cf. TV., II, pp. 56–57.

(12) Cf. FR., I, p. 379, n. 4.

(13) Cf. Lettera di Eduardo de Sande 孟三德 al generale Claudio Acquaviva, in data del 4 novembre 1596, conservata in Archivio Romano della Compagnia di Gesù (*Jap. Sin.* 13, f. 24*v*)

(14) Cf. TV., II, p. 56.

(15) Cf. TV., II, pp. 50–51.

(16) Cf. FR., I, N. 493.

e la confutazione dell'idolatria, e di ritoccarne lo stile cinese. Se ne ha già un primo accenno in una lettera di Eduardo de Sande al generale Claudio Acquaviva in data del 15 novembre 1593. In essa egli ci informa che i mandarini domandavano con gran desiderio e con somma curiosità il libro di cui abbiamo parlato sopra. Quindi, pur essendosi fatte tante tirature, i volumi erano stati tutti distribuiti. "Però il visitatore vuole che se ne faccia un'altro più abbondante in argomenti di confutazione delle sette della Cina". Pochi giorni dopo, il 10 dicembre 1593, è il Ricci stesso che ci informa, che quell'anno il visitatore Valignano l'aveva spinto a tradurre in latino i *Quattro Libri* 四書 per così allenarsi a fare in cinese un'altra opera di apologetica cattolica, di cui si sentiva grande bisogno, perché quella del 1584 non era riuscita così bene come avrebbe dovuto essere[17].

Quindi è che nel 1594 il Ricci prese un maestro di cinese "per vedere se poteva cominciare a comporre alcuna cosa" in questa lingua. I primi esercizi furono assai incoraggianti, poiché, aggiunge il Ricci, "mi riuscitte assai bene". Udendo dal maestro due lezioni al giorno, e componendo qualche cosa da solo, prese animo di poter d'ora in poi andare innanzi da sé nello scrivere qualche libro. Perciò, prima del 12 ottobre 1594, egli incominciò a scrivere "un libro delle cose della nostra fede, tutto di ragioni naturali", vale a dire un libro di apologetica cattolica, basato sopra argomenti di filosofia scolastica[18].

Il Ricci non voleva però basare l'opera sua unicamente su quanto dicevano gli Occidentali; per fare un'opera più interessante per i Cinesi, egli voleva poter servirsi anche di quello che gli antichi classici della Cina avevano detto in riferimento agli argomenti che egli intendeva trattare. Quindi è che, se nel 1594 già da parecchio tempo lavorava alla traduzione dei *Quattro Libri*, li doveva allora possedere abbastanza bene. Inoltre verso questo tempo, se non anche prima, egli volle studiare con "buoni maestri" anche i *Cinque Libri Classici* 五經, ed annotare tutti quei passi che potevano servirgli per l'opera che andava progettando. Così infatti scriveva il 4 novembre 1595: "Come noi vogliamo provar le cose della nostra santa fede per suoi libri ancora, in questi anni passati mi feci dichiarare da buoni maestri, oltre il *Tetrabiblio* 四書, anco tutte le *Sei Dottrine* 六經[19] e notai molti passi in tutte esse, che favoriscono

(17) Cf. TV., II, p. 117.
(18) Cf. TV., II, p. 122.
(19) Originariamente i classici cinesi erano sei, vale a dire: il *Libro dei cambiamenti* 易經, il *Libro degli Annali Storici* 書經, il *Libro delle Odi* 詩經, *Le Memorie sui Riti* 禮記, la *Primavera e l'Autunno* 春秋 e il *Libro della Musica* 樂書. Quando quest'ultimo fu perduto, nel III secolo prima dell'èra cristiana, restarono i *Cinque Classici* 五經 i quali sono sufficientemente arrivati fino a noi.

alle cose della nostra fede, come della unità di Dio, della immortalità dell'anima, della gloria dei beati ecc."[20].

Dal 18 aprile al 28 giugno del 1595, il Ricci fu occupato in lunghi e sposs-santi viaggi da Shiuchow 韶州 nel Kwangtung a Nanchino 南京 e da Nanchino di nuovo a Nanchang 南昌; poi, durante tutta la seconda metà di quello stesso anno, egli dovette trattare con i letterati dell'ultima città e specialmente con i due principi di sangue che ivi facevano la loro dimora. Si capisce dunque perché durante quell'anno il suo manoscritto "stette in silentio", almeno per ciò che riguardava il lavoro diretto, poiché invece, come abbiamo visto, il lavoro indiretto andava sempre innanzi, accumulando testi ricavati dai classici che potrebbero servirgli.

Anzi apprendiamo che a questa epoca, già parecchi capitoli erano stati redatti e che egli li aveva fatti vedere ad alcuni letterati che lo incoraggiarono a stamparli. Egli stesso nel 1596 li andava rivedendo e ritoccando, nella speranza che l'opera sua potesse essere "molto migliore" di quella del 1584[21]. Quindi è che il 16 dicembre di quell'anno il Valignano annunziava che il Ricci stava facendo un'opera di apologetica che sarebbe migliore e meglio ordinata di quella che si era fatta precedentemente[22].

Prima però di stamparla, bisognava, secondo le regole canoniche e quelle della Compagnia di Gesù, far esaminare il manoscritto da revisori competenti, i quali, per ciò che riguarda la dottrina, non potevano essere che europei. Ma siccome si trattava di un'opera in lingua cinese che questi europei non conoscevano, il Ricci dovette fare una traduzione latina dal cinese per sottometterla al giudizio di tre revisori. Questi erano il vescovo del Giappone e della Cina, Luigi Cerqueira S. I., allora di passaggio a Macao, il visitatore Alessandro Valignano arrivato nel possedimento portoghese il 20 luglio 1597 prima di ripartire pel Giappone insieme col sullodato vescovo, e il P. Eduardo de Sande, antico professore di teologia e già prefetto degli studi allo scolasticato di Goa. I revisori suggerirono dei perfezionamenti e non poche correzioni, ciò che domandò un rifacimento di tutta l'opera. Probabilmente il Ricci, occupato nel lungo viaggio da Nanchang a Nanchino e da Nanchino a Pechino 北京, non ricevette il suo manoscritto latino e le osservazioni dei revisori che dopo il gennaio 1601, vale a dire dopo il suo arrivo definitivo nella capitale della Cina.

(20) Cf. TV., II, p. 207.
(21) Cf. TV., II, pp. 225-226.
(22) Cf. FR., I, p. 379, n. 4.

Nel frattempo però il manoscritto cinese continuava a circolare non solo tra i missionari gesuiti[23], ma anche tra i letterati. Verso il 10 gennaio 1603, esso venne messo a Nanchino nelle mani del catecumeno Siücoamcchi [Hsü Kuang-ch'i] 徐光啓 (1562–1633)[24] che lo divorò in una sola notte, e così si dispose al battesimo che dovette ricevere verso il 15 di quel mese[25]. Alla fine del 1600 o almeno al principio del 1601, il manoscritto cinese arrivò fino a Wuchang 武昌, nel Hukwang 湖廣, e cadde nelle mani di Fomimchim [Feng Ying-ching] 馮應京[26], il grande amico del Ricci, che già il 3 febbraio 1601, dettò una prefazione di cui parleremo più sotto, mentre era segretario del giudice provinciale di quella provincia. Avendo osato resistere al potente Ccemfom [Ch'eng Feng] 陳奉, ispettore della gabella nel Hukwang, e accusarlo presso l'imperatore, egli, accusato a sua volta dal suo rivale, fu condannato al confino nel febbraio 1601 e quindi mandato a Pechino dove venne battuto e gettato in prigione, donde non uscì che nell'ottobre 1604. Mentre stava in prigione rilesse l'opera del Ricci negli anni 1601–1602 e ne ritoccò lo stile per renderlo sempre più accetto ai letterati, ciò che fece anche Licezao [Li Chih-tsao] 李之藻[27], ancora pagano[28]. Al dire di Fomimchim, la Cina con i suoi "peccati molto gravi" era come un ammalato in grande pericolo di morte e solo questo libro avrebbe potuto salvarlo. Perciò appena vide il manoscritto, fece dolci ed amichevoli pressioni sul Ricci affinché lo stampasse immediatamente[29].

Ma il Ricci, da una parte voleva sempre più limare l'opera sua, e dall'altra era sempre in attesa del permesso di stampa da parte degli inquisitori di Goa. Il permesso finalmente arrivò, probabilmente negli anni 1602–1603, almeno per questo libro e per un altro che sarà stampato nel 1605.

* * *

Cosi dunque nel 1603, certamente dopo il 22 agosto, probabilmente in ottobre-

(23) "Usavano tutti i Nostri scritto di mano". Cf. FR., I, N. 709.
(24) Su di lui, cf. FR., II, p. 250, n. 3.
(25) Cf. FR., II, N. 682.
(26) Su di lui, cf. FR., II, p. 162, n. 1.
(27) Su di lui, cf. FR., II, p. 168, n. 3.
(28) Cf. GUERREIRO F., *Relação Anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões*, Coimbra 1931, II, pp. 95-98, 107; FR., II, p. 292, n. 1.
(29) Cf. FR., II, N. 710.

novembre, uscì la prima edizione del *Solido Trattato su Dio* 天主實義[30]. Che esso sia uscito nel 1603, oggi la cosa è assolutamente indubbia. Ho ritrovato un manoscritto autografo del Ricci che accompagnava una copia dell'opera stampata, mandata nel 1604 al generale Acquaviva a Roma, e tuttora esistente, in cui egli attesta: "litteris sinicis typis excudimus anno 1603", e ancora: "primam hanc...partem anno praeterito 1603 typis edendam curavimus, et hoc anno Romam ad patrem generalem transmittimus"[31]. Anche la critica interna del libro porta alla stessa conclusione, poiché l'incarnazione ebbe luogo "1603 anni fa" 於一千六百有三年前 (II, f. 62 *b*)[32].

L'autore ci assicura che egli non aveva intenzione di scrivere un libro religioso che servisse unicamente ai cristiani, bensì un libro di apologetica, dove cristiani e non-cristiani vi trovassero quelle verità di ordine naturale che facessero cadere le obiezioni degli infedeli e servissero di preliminari agli spiriti colti, i quali desideravano istruirsi maggiormente sulla dottrina apportata dagli Occidentali alla Cina.

Il 10 maggio 1605 ecco come il Ricci ne scriveva al suo conterraneo e confratello, il p. Girolamo Costa: "Pretendetti in esso insegnare, con dichiarare, le cose principali della nostra santa fede, e dilettare con molti esempi, detti dei nostri dottori, *e varie cose di filosofia, mai udite nella Cina,* e di [com]movere con proporre la necessità che l'uomo tiene a ricercare le cose della sua salvatione, e la speranza che la fede christiana dà all'altra vita"[33].

Quattro anni dopo egli ritornava sullo stesso argomento per dichiarare che in questa opera, egli non intendeva trattare "di tutti i misteri di nostra santa fede, che solo si hanno da dichiarare ai catecumeni e ai cristiani, ma solo di

(30) Ex Il vero titolo della prima edizione è certamente 天主實義 Solo più tardi, forse dopo il 1615 quando 天學 incominciò a significare "cristianesimo", invece di 天主實義 si scrisse 天學實義 sulla sola copertina, e la scritta era incollata non stampata sul libro, lasciando intatto il testo nel corpo dell'opera Cf. FR., II, p. 293, n. 1. L'esemplare 天學實義 che trovasi nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù (*Jap.-Sin.*, I, 46) è stato stampato 梓 nella chiesa "Adorate l'Unico" 欽一堂 del Fukien 閩中, ed ha come epilogo 跋 la prefazione di Cufomsiam [Ku Feng-hsiang] 顧鳳翔 di cui si parlerà più sotto (pp. 36-39). Questo esemplare non può essere anteriore al 1625, quando l'Aleni penetrò pel primo nel Fukien.

(31) Qui e nelle pagine seguenti cito sempre la prima edizione del 1603, di cui a Roma si ha un esemplare, che deve essere unico al mondo. Per i documenti posteriori al 1603, mi servo, se non indico altra fonte, dell'edizione 天學初函 che è del 1629.

(32) Se in questa prima edizione, la data dell'incarnazione è la data della stampa, non segue che anche le altre edizioni venute dopo, dove parimenti si legge la stessa data, siano dello stesso anno: il testo infatti venne riprodotto nelle edizioni successive quale era stato stampato nel 1603.

(33) Cf. TV., II, p. 277. Fin dal 1596 egli faceva chiaramente prevedere quello che sarebbe stato il suo costante metodo di apostolato con i dotti cinesi e quello che egli mise in pratica in questo libro. Cf. TV., II, p. 225.

alcuni principali, specialmente quelli che di qualche modo si possono provare con ragioni naturali e intendere con l'istesso lume naturale; acciocché potesse servire ai cristiani e ai gentili e potesse essere inteso in altre parti remote dove non potessero così presto arrivare i Nostri, aprendo con questo il cammino agli altri misteri che dipendono dalla fede e scienza rivelata. Come sarebbe a dire: di esser nell'universo un Signore e Creatore di tutte le cose che continuamente conserva; esser l'anima dell'uomo immortale ed essergli dato il pago delle buone e delle male opere sue nell'altra vita da Dio; esser falsa la trasmigrazione delle anime in corpi di altri uomini e anche di animali, ciò che molti qua seguono, ed altre cose simili[34]. E tutto questo provato non solo con molte ragioni e argomenti cavati dai nostri santi dottori, ma anche con molte autorità dei loro libri antichi, che il padre [Ricci] aveva notato quando li leggeva, ciò che diede grande autorità e credito a questa opera"[35].

Il libro, secondo l'autore, non voleva confutare direttamente tutti gli errori delle sette della Cina, ma confutò radicalmente quelli che erano opposti alle verità ivi esposte, p. es. l'idolatria, il politeismo ecc. Quanto a Confucio e alla sua scuola, l'autore cercò di darne una interpretazione benigna in alcuni punti lasciati dubbi, come sarà meglio spiegato più sotto. Con ciò egli si guadagnò l'appoggio e la simpatia dei letterati.

Alla fine si accenna in brevi tratti alla venuta di Gesù Cristo al mondo per salvarlo, e si esortano i Cinesi a chiedere ai missionari i libri in cui è contenuta la dottrina che essi professano e insegnano[36].

L'opera era dunque essenzialmente apologetica e in essa si fondevano armoniosamente la cultura cinese e la cultura europea. In fondo essa rappresentava e riassumeva le più importanti discussioni avute dal Ricci coi principali esponenti del pensiero cinese verso l'anno 1600. Questi erano p. es. il Primo Ministro 閣老 Iéttaescian [Yeh T'ai-shan] 葉臺山[37], il Ministro degli Uffici Civili 吏部尙書 Littae [Li T'ai] 李戴[38], il Ministro della guerra 兵部尙書 Sciiao-

(34) Se si fosse sempre prestato attenzione a queste parole dell'autore dell'opera di cui qui si tratta, mai gli scrittori cattolici sarebbero restati delusi di non trovarvi ciò che il Ricci non volle mettervi, vale a dire i misteri specificamente cristiani, che dipendono dalla rivelazione, e che erano destinati ai catecumeni e ai cristiani, p. es. la passione e morte in croce del Salvatore Gesù Cristo. Non altrimenti aveva agito S. Paolo. Con gli Ebrei egli si serviva della Scrittura per provare che Gesù era Messia, e con i pagani si serviva della rivelazione naturale, vale a dire della legge della coscienza, del sospetto del vero Dio, e del desiderio naturale di Lui, scagliandosi contro l'idolatria e i vizi dei gentili.

(35) Cf. FR., II, N. 709.

(36) Cf. FR., II, N. 709.

(37) Su di lui, cf, FR., II, p. 42, n. 1.

(38) Su di lui, cf. FR., II, p. 157, n. 3.

tahem [Hsiao Ta-heng] 蕭大亨[39], il Sottosegretario di Stato al Ministero di Grazia e Giustizia 刑部侍郎 Uamgiuscioen [Wang Ju-shun] 王汝訓[40], il Censore 給事中 di Nanchino Ciuscelin [Chu Shi-lin] 祝石林 o Ciuscelu [Chu Shih-lu] 祝世祿[41], il Censore metropolitano Zzaoiüpien [T'sao Yü-pien] 曹于汴[42], il Segretario al Ministero di Grazia e Giustizia 刑部主事 di Nanchino Uzuohae [Wu Tso-hai] 吳左海[43] e probabilmente l'Assistente del Governatore civile del Kwangtung Comtaoli [Kung Tao-li] 龔道立[44], oltre il già sullodato Licezao, l'Accademico 翰林院 Hoamhoei [Huang Hui] 黃輝[45] e il famoso bonzo Hoamsanhoei [Huang San-hui] 黃三惠[46].

Prima della morte dell'autore (1610), l'opera ebbe almeno quattro edizioni o ristampe, come si vedrà più sotto[47]. Da allora in poi e fino ai giorni nostri le edizioni non si contano più. Nel secolo XVII l'imperatore Cchienlom [Ch'ien Lung] 乾隆 la farà annoverare tra i migliori libri cinesi, nonostante che personalmente egli fosse persecutore dei cristiani e che il libro fosse chiaramente cattolico.

Questo è il capolavoro del Ricci e in esso egli profuse e fuse armoniosamente tutte le sue conoscenze di filosofia scolastica e quelle di sinologia. Per questo fu gradito da tutti i letterati cinesi, eccetto naturalmente dai buddhisti che si vedevano fortemente attaccati e vittoriosamente smascherati.

* * *

Il libro si apre con la prefazione di Fomimchim, la quale, come tutte le altre che seguiranno, non sembra essere stata mai tradotta in una lingua occidentale. Il Ricci però negli anni 1603–1604, di questa come della sua propria, aveva fatto una traduzione latina che è restata finora inedita, e che viene pubblicata qui in appendice, per la prima volta.

Ecco la prefazione di Fomimchim:

(39) Su di lui, cf. FR., II, p. 155, n. 3.
(40) Su di lui, cf. FR., II, p. 155, n. 2.
(41) Su di lui, cf. FR., II, p. 46, n. 2.
(42) Su di lui, cf. FR., II, p. 133, n. 3.
(43) Su di lui, cf. FR., II, p. 58, n. 3.
(44) Su di lui, cf. FR., III, p. 11, n. 9.
(45) Su di lui, cf FR., II, p. 180, n. 6.
(46) Su di lui, cf. FR., II, p. 75, n. 5.
(47) Il Ricci attesta che, mentre scriveva il capitolo II del Libro V della sua *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, dunque nel 1609, "era già stato ristampato questo libro in diverse provincie quattro volte", di cui due non da cristiani, ma da pagani, senza dubbio Fomimchim [Feng Ying-ching] 馮應京, e Licezao [Li Chih-tsao] 李之藻, sembrando loro che esso fosse loro utile per "il ben vivere". Cf. FR., II, N. 710.

(f. I*a*) PREFAZIONE AL "SOLIDO TRATTATO SU DIO"

(f. I*a*) Il *Solido Trattato su Dio*[48] è un'opera di domande e risposte, tra il dott. Ricci del Grande Occidente insieme con i suoi concittadini e confratelli da una parte, e i nostri concittadini cinesi dall'altra.

Chi è questo Signor del Cielo? E' il Supremo Dominatore[49].

La voce "solido" significa "non vuoto".

I Sei Classici[50], i quattro dottori[51], e tutti i *santi*[52] e i sapienti del nostro regno dicono: "Temere il Supremo Dominatore", "Aiutare il Supremo Dominatore", "Servire il Supremo Dominatore", "Avvicinarsi al Supremo Dominatore"[53]. Chi mai penserà che tutte queste espressioni sono parole vuote di senso?

[Di questo Dio], [l'imperatore] Mim [Ming] 明 della dinastia Han 漢 apprese

(48) E' questa l'esatta traduzione dell'opera del Ricci 天主實義 e non "Vero Senso del Signor del Cielo", come alle volte si vede presso alcuni autori. Ne abbiamo per garante lo stesso Ricci che traduce in latino: *De Deo Verax Disputatio.* Ma il "verax" ci viene spiegato meglio da Fomimchim poche linee più sotto quando dice che 實 significa "non vuoto", quindi solido. Infatti sopra la copertina di due antichi esemplari che si conservano in Roma, una stessa mano, che sospetto essere quella di Filippo Couplet, S. I., il quale dovette portarli nella città eterna alla fine del 1684, ha scritto: *Dei Solida Ratio.*

(49) Di somma importanza è questa identificazione, fatta da Fomimchim che non arrivò mai al battesimo, tra l'espresione cristiana "Signor del Cielo" 天主, trovata nel luglio-agosto 1583 da un giovane catecumeno di Shiuhing di cognome forse Ccem [Ch'eng] 陳, che il 21 novembre di quell'anno fu battezzato col nome di Giovanni (FR., I, p. 186, n. 1), e l'espressione "Supremo Dominatore" 上帝 degli antichi libri classici della Cina.

(50) Cf. sopra, n. 19.

(51) I quattro dottori sono gli autori veri o supposti dei *Quattro Libri*, vale a dire, Confucio (551-479 a. C.), autore dei *Discorsi* 論語, Mencio 孟子 (c. 468-c. 376 a. C.), autore del libro che porta il suo nome 孟子, Zenzzan [Tseng Ts'an] 曾參 (505-437 a. C.), supposto autore della *Grande Scienza* 大學 e Ccomchi [K'ung Chi] 孔伋 (483-402 a. C.), supposto autore della *Dottrina del Punto Medio* 中庸.

(52) Per un Confuciano è santo colui che fin dalla nascita ha raggiunto il più alto grado di scienza e di virtù. Nella letteratura cinese sono stimati *santi* i seguenti personaggi: i due imperatori semimitici Iao [Yao] 堯 e Scioen [Shun] 舜 che avrebbero regnato rispettivamente l'uno dal 2145 al 2041 a. C. e l'altro dal 2042 al 1990 a. C.; il loro successore Iü [Yü] il Grande 大禹 fondatore e primo sovrano della prima dinastia, i cui anni di regno andrebbero dal 1989 al 1979 a. C.: poi Ttam [T'ang] il Vittorioso 成湯, fondatore e primo re della seconda dinastia, i cui anni di regno vanno dal 1558 al 1547 a. C.; poi ancora il re Uen [Wen] 文王 del secolo XI a. C. e i suoi due figli, il re U [Wu] 武王, primo re della terza dinastia, che regnò dal 1050 al 1045 a. C., e suo fratello il duca di Ceu [Chou] 周公; finalmente Confucio 孔夫子 e Mencio, chiamato il "secondo santo" 亞聖, dopo Confucio.

(53) Queste espressioni si trovano rispettivamente: la prima in *Annali Storici*, 書經 III, 1^2; la seconda in Mencio I, B, 3^7, e in *Annali Storici* IV, 1, A^7; la terza in *Annali Storici* IV, 19^8; la quarta in *Annali Storici*, III, 8, C^{10}; l'ultimo testo non è però 格上帝, ma il suo equivalente 格于皇天.

qualche cosa dall'India 天竺[54]. Gli amatori di novità affermarono che quando Confucio disse: "Nei luoghi occidentali c'è il *santo*"[55], probabilmente voleva parlare del Buddha. A destra e a sinistra diffusero con rumore questo dire e

(54) Il Ricci in questa sua opera riferisce la tradizione cinese, secondo la quale l'imperatore Mim [Ming] 明 dei Han Posteriori 後漢 (58-75 d. C.) avrebbe mandato dei messi in India per riportarne la religione cristiana, mentre essi invece riportarono in Cina il buddhismo. Cf. più sotto pp. 28-29 e FR., I, p. 122, n. 1. Qui 天竺 è veramente l'India e non l'Europa.

(55) Liéze [Lieh Tzu] 列子 dovrebbe essere un filosofo taoista che avrebbe dovuto vivere verso il 398 a. C. Altri mettono in dubbio la sua stessa esistenza e lo ritengono un personaggio leggendario, introdotto da Cioamze [Chuang Tzu] 莊子 (c. 369-c. 286 a. C.) nella sua opera. A Liéze venne più tardi falsamente attribuita l'opera che porta il suo nome. Ora in questa opera si riferisce il seguente dialogo tra il Primo Ministro di Som [Sung] 商 e Confucio.

"Il Primo Ministro di Som, vedendo Confucio, gli domandò:

——Lei, Confucio, è un *santo*, non è vero?

——Se io fossi un *santo*, come mai oserei affermarlo? [Quello che posso dire] è che ho studiato molto e ho acquistato molte conoscenze.

——I tre re [dell'antichità] furono *santi*, non è vero?

——I tre re furono dei buoni amministratori, prudenti e coraggiosi. Se poi fossero dei *santi*, io, Confucio, non saprei dirlo.

——I cinque imperatori [dell'antichità] furono *santi*, non è vero?

——I cinque imperatori furono dei buoni amministratori, filantropi e giusti. Se poi fossero dei *santi*, io, Confucio, non saprei dirlo.

——I tre augusti [dell'antichità] furono *santi*, non è vero?

——I tre augusti furono dei buoni amministratori che seppero accomodarsi ai tempi. Se poi fossero dei *santi*, io, Confucio, non saprei dirlo (vedi più sotto, n. 60).

Profondamente meravigliato, il Primo Ministro di Som disse perciò:

——Ma allora chi è *santo*?

Confucio, commosso di volto, rispose scandendo le parole:

——Gli uomini dell'occidente hanno dei *santi*. Lì c'è gente che, anche se non c'è nessuno che la governi, non si ribella; anche se non parla, si guadagna la fiducia degli altri; anche se non si converte, agisce da sé. Quasi quasi il popolo non sa darle un nome. Io inclino a credere che questi tali siano i *santi*. Però non so se essi siano veri *santi* o no.

Il primo Ministro di Som si diceva in silenzio tra sé e sé: Confucio mi ha giocato un brutto scherzo!" (WIEGER, *Taoïsme*, II, pp. 118-119, C)

In questo testo Confucio fa l'elogio di *santi* imaginari, dicendo che essi facevano tutto il contrario di quello che faceva il primo Ministro. Ma il testo, come abbiamo detto, si trova in un libro fantastico, attribuito a un autore fantastico, e forse leggendario. Quindi, sotto l'aspetto storico, non c'è niente da cavarne.

Però nel decorso dei tempi, il testo che, se autentico, farebbe allusione a dei *santi*—il contesto infatti porta a vederci il plurale—è stato leggermente modificato ed è diventato 西方有聖人 (vedi più sotto, p. 38) che può tradursi così: "Nell'occidente c'è il santo", o ancora 西方聖人 come qui, cioè "il santo dell'occidente". Di là si passò a vedere in questo testo una profezia di Confucio che, secondo i buddhisti, avrebbe mirato al Buddha vivente nell'India, paese che si trova all'occidente della Cina. Quando poi arrivarono in Cina i missionari cattolici, alcuni Cinesi simpatizzanti della dottrina apportata da essi, vollero applicare questo detto a Gesù e al cristianesimo.

L'una e l'altra interpretazione è tendenziosa e non poggia su nessun argomento positivo. A ragione il Wieger avverte: "Il ne faut pas vouloir tirer de ce texte un renseignement géographique ou historique, qui n'y est pas contenu" (*Taoïsme*, II, p. 119, n. 3); e ancora: "Il ne faut pas donner ce texte comme une prophétie de Confucius annonçant que le Christ viendrait de l'Occident" (*Textes philosophiques*, 2e éd., 1930, p. 288, S.).

accesero questa fiamma al punto di sembrare come se mettessero [il Buddha] al di sopra dei nostri *Sei Classici*. Chi avrebbe mai sospettato che, se l'In- (f. I*b*) dia è all'occidente del Regno di Mezzo, il Grande Occidente è all'occidente della stessa India"?[56]

I buddhisti da una parte, in Occidente, si sono appropriati un detto di Pitagora—nome di persona—fatto per esortare il popolo ignorante, e spingendolo ad oltranza ne hanno fatto la metempsicosi[57]; dall'altra parte, in Cina, si sono appropriati questo detto di Laoze [Lao Tzu] 老子: "Tutte le cose sono come cani di paglia"[58], e spingendolo ad oltranza hanno tentato di annientare e di polverizzare questo mondo, secondo loro, polveroso e insignificante[59]. Essi hanno voluto veramente disfarsi [di questo mondo] per innalzarsi. I *santi* del Regno di Mezzo sono già lontani e i loro detti sono già sepolti. Rari sono coloro che possono sottomettere l'orgoglio [di questi buddhisti] e opporsi alla loro influenza.

Di più alcuni, per ciò che riguarda l'interno, si rallegrano della comodità di una perpetua quiete e di una vuota tranquillità, e per ciò che riguarda l'esterno, desiderano l'eccellenza della grandezza e della magnificenza; per ciò che spetta il presente, aborriscono la fatica della corsa agli onori e ai vantaggi [=alle cariche], e per ciò che spetta l'avvenire, hanno paura d'immergersi nelle sofferenze delle sei vie [della metempsicosi].

Nell'antichità coloro che versavano in gravi difficoltà, invocavano il Cielo, ora invece invocano il Buddha. Nell'antichità si sacrificava al Cielo- (f. II*a*) Terra, e [agli spiriti] della nazione, dei monti, dei fiumi e degli antenati, ora invece si sacrifica al Buddha. Nell'antichità i dotti conoscevano il Cielo e ubbidivano al Cielo, ora invece pregano il Buddha e vogliono diventare tanti altri buddha. Nell'antichità i funzionari meditavano e illustravano le opere del Cielo, non osando darsi all'ozio e ai piaceri personali per non lasciar orfano il popolo affidato loro dal Cielo, ora invece i grandi eremiti, pur abitando alla Corte, s'immergono nel *dhyāna* e vivono fuori del mondo.

Il Buddha è un principe e un maestro dell'India. Anche il nostro regno

(56) L'autore vuol dire che se il supposto testo di Confucio si vuole applicare al Buddha, perché l'India è all'occidente della Cina, molto più in questo caso si dovrebbe applicare a Gesù, perché il Grande Occidente è all'occidente della stessa India.

(57) Il Ricci ha sempre pensato che i buddhisti avevano preso la metempsicosi da Pitagora.

(58) Al cap. IV di Laoze 老子 N. 46 si legge: "L'universo manca di filantropia e tutte le cose sono come tanti cani di paglia" 天地不仁, 以萬物爲芻狗. Questi cani di paglia venivano bruciati nei sacrifici.

(59) Hanno polverizzato questo mondo, come si polverizzano i cani di paglia al sacrificio.

ha i suoi principi e i suoi maestri, quali p. es. i tre augusti, i cinque imperatori, i tre re[60], il duca di Ceu [Chou] 周公, Confucio e tutti gli imperatori della presente dinastia dal fondatore di essa in poi. Quel principe e quel maestro [dell'India] insultò il Cielo e pretese mettersi al di sopra di lui, mentre i nostri principi e maestri, continuando l'opera del Cielo, misero perfino il [Sommo] Estremo sotto di lui[61].

Che quel regno segua lui, non spetta a me di farne la critica. Ma che tu ed io [entrambi Cinesi] abbandoniamo quello che abbiamo appreso per seguire lui, che significa? Il filosofo Ccem [Ch'eng] 程 (fII*b*) dice: "Il Confucianesimo si fonda sul Cielo", i buddhisti invece si fondano sul proprio cuore[62].

Ora prendere il proprio cuore per maestro e imitare il Cielo, queste due cose sono opposte tra loro come tutto fondare su me stesso e niente fondare su me stesso. Questo basta per sapere quale scopo si propongono queste due scuole[63].

Questo libro adduce l'uno dopo l'altro i testi dei nostri *Sei Classici* per provare la verità e per confutare a fondo l'errore che parla del vuoto [=il buddhismo]. Con [gli argomenti] occidentali raddrizza gli Occidentali e con [gli argomenti] cinesi converte i Cinesi.

---

(60) I tre augusti sarebbero, secondo una certa interpretazione, Fusci [Fu Hsi] 伏羲, Scennom [Shen Nung] 神農 e Hoamti [Huang Ti] 黃帝, I cinque imperatori sarebbero, sempre secondo una certa interpretazione, Ttaehao [T'ai Hao] 太皞, Ienti [Yen Ti] 炎帝, Hoamti [Huang Ti] 黃帝, Sciaohao [Shao Hao] 少皞 e Cioamsiü [Chuan Hsü] 顓頊; i tre re sono i tre fondatori delle prime tre dinastie, quindi Iü [Yü] il Grande 大禹, Ttam [T'ang] il Vittorioso 成湯 e il re Uen [Wen] 文王, rispettivamente fondatori della prima, della seconda e della terza dinastia.

(61) In questo mi scosto dell'interpretazione del Ricci che traduce: "Legis nostrae opus maximum erexere". Cf. più sotto. p. 42.

(62) Il senso sembra essere questo, mentre il confucianesimo impernia tutto il suo insegnamento sul Cielo=Dio, il buddhismo invece l'impernia sul cuore che qui significa "mente". Ecco infatti un riassunto del sistema di Bodhidharma che fu in Cina dal 486 al 536: "The heart of every man is in communion with all that was in all times and in all spaces. This heart is the Buddha. There is no Buddha outside the heart. Enlightenment and *nirvāṇa* are also in the heart. Outside the reality of the heart, everything is imaginary. To search for something outside the heart is to try to seize emptiness. The heart is the Buddha and the Buddha is the heart. To imagine a Buddha outside the heart is madness. So it is necessary to turn one's looks not outside but inside. It is necessary to concentrate on self and to contemplate on the Buddha-nature of the self". Siccome dunque tutto è Buddha e fuori del cuore non vi è altro Buddha, ogni dualismo viene soppresso. Non si tratta più di salvare altri o di essere salvato da altri. Non si tratta più di pregare o di adorare altri. Siccome il Buddha è il cuore, ciò che conosce ogni cosa è il cuore, cioè il vero se stesso. Se uno vede il Buddha in se stesso, egli si sbarazza di tutto il resto, egli è già nel *nirvāṇa*. I suoi atti sfuggono qundi a qualunque distinzione tra bene e male, tra ciò che è meritorio e ciò che è peccaminoso. Cf. PRABODH CHANDRA BAGCHI, *Indian Influence on Chinese Thought*, in *History of Philosophy Eastern and Western* under the Chairmanship of Sarvepally Radhakrishnan, London 1952, I. pp. 578-579.

(63) A ragione dobbiamo ammirare tanto corraggio a scrivere contro il buddhismo da parte di un letterato, che non ancora aveva fatto il passo decisivo verso il cristianesimo.

Vedendo che ci sono di quelli che dicono che bisogna abbandonare la vita sociale e lasciare gli affari, vociferando di non impigliarsi e di non macchiarsi [di questi affari] per desiderio di sfuggire alla metempsicosi, [questo libro] molto chiaramente spiega l'inganno di questa metempsicosi.

Siccome essi esauriscono tutte le forze dell'intelligenza per ciò che riguarda il corpo, mirando a tracciar delle distinzioni perfino sopra un piccolo pezzo di pelle, volendo trattar da parenti solo i loro parenti e trattar da figli solo i loro figli, [questo libro] spiega ancora molto chiaramente che il Padre Celeste 乾父 è un [Padre] universale.

Parlando della natura [umana], [questo libro spiega pure] che l'uomo grandemente differisce dagli animali.

Parlando (f. III*a*] dello studio [della virtù], riduce [tutto] alla filantropia 仁 e incomincia con la repressione delle passioni.

I nove decimi [di questo libro] sono delle cose che il nostro regno forse non ha mai sentite, o, se le ha sentite qualche volta, non le ha mai messe in pratica energicamente.

Il dott. Ricci ha fatto un viaggio di 80.000 *li*. In alto egli ha misurato i nove cieli e nelle profondità ha misurato i nove abissi [=il mare], il tutto senza nemmeno l'errore di una punta di capello.

Poiché egli ha indagato con fermezza e con solidità cose visibili che noi non avevamo mai indagato, [bisogna ammettere] che anche i suoi ragionamenti sugli spiriti debbono essere ben fondati e senza errori.

Da noi si dice che ci sono delle cose da "ammettere senza disputarne" e altre "da disputarne senza pronunziarsi"[64]. Ma di quelle cose di cui noi abbiamo sentito parlare qualche volta senza averle mai messe in pratica energicamente, è mai possibile di non applicarci ad esse quasi come svegliandoci da un sonno e di non pensarci con timore?

Io sono un letterato ignorante, che però infaticabilmente ammucchio dei piani nella mia mente; io non ho percorso coi piedi nemmeno la parte interna [della mia casa]; le mie conoscenze non (f. III*b*) vanno al di là [di colui che guardava] il cielo attraverso l'apertura di un pozzo[65]. Pure con gli occhi [dell'intelligenza] ho sempre combattuto l'errore di chi parlava del vuoto [=il buddhismo] e mi rallegro che questo uomo parli [invece] di solidità.

---

(64) E' Cioamze [Chuang Tzu] 莊子 che ha detto: "Il *santo* ammette (certe cose) senza disputarne" 聖人存而不論 e "disputa (di altre) senza pronziarsi su di esse" 聖人論而不議 (c. 2). Cf. Wieger, *Taoïsme*, II, p. 220.

(65) Abbreviazione del proverbio 坐井觀天, cioè "seduto in fondo a un pozzo, mettersi a guardare il cielo" attraverso la piccola apertura del pozzo; naturalmente di là si vede ben poco, donde il senso di avere delle conoscenze limitate.

Con riverenza ne ho parlato al principio [di questo libro, in questa prefazione] per rifletterci insieme con i dotti e le persone intelligenti.

Il 3 febbraio 1601, io, Fomimchim, cristiano[66], con rispetto ho scritto questa prefazione.

Possiamo ora capire perché il Ricci trovava che in questa prefazione, il suo amico "con alto stile e molta erudizione" diceva molto male del buddhismo e invece molto bene della religione cristiana, e che perciò una tale premessa "diede e dà sinora [1609] molta autorità a questa opera"[67].

Subito dopo lo scritto precedente, veniva l'introduzione di Matteo Ricci, autore dell'opera. Eccola:

(f. I*a*) INTRODUZIONE AL "SOLIDO TRATTATO SU DIO"

Il modo ordinario di ben governare è quello che fa finalmente capo ad uno[68]. Ecco perché i sapienti e i *santi* hanno [sempre] esortato i sudditi alla fedeltà [verso il loro unico sovrano]. Ora chi dice fedeltà, dice assenza di doppiezza. La prima delle cinque relazioni[69] [sociali] è quella [che vige tra il suddito] e il sovrano e il primo dei tre legami[70] [è quello che riguarda] il sovrano verso il suddito. Questo è quello che capiscono [con la mente] e praticano [con le opere] gli uomini retti e giusti.

Nell'antichità, quando in altri tempi il mondo era sconvolto e che i potenti si disputavano [con le armi], prima che fosse deciso chi era il vero signore [=il vero re], tutti coloro che avevano a cuore la giustizia, facevano accurate ricerche [per sapere] dove era il legittimo capo, e [trovatolo] gli dedicavano la propria vita fino alla morte, senza mai lasciarsi da esso rimuovere.

---

(66) L'espressione 後學 significa originariamente "alunno" o "discepolo" e per sé l'usa colui che parla, nel senso di "io, vostro discepolo". Ma essere discepolo del Ricci voleva dire in fondo mettersi alla sua scuola, adottare la sua dottrina, abbracciare la sua religione, darsi per cristiano e cattolico. Alcuni anni dopo, perfino qualche sacerdote e missionario prenderà questo appellativo. Tale è il caso del p. Francesco Sambiasi, S. I., che, nell'agosto-settembre 1624 firmerà la prefazione al suo *Trattato Sul'anima* 靈言蠡勺 chiamandosi 泰西後學 cioè "cattolico dell'Estremo Occidente". L'espressione quindi di cui si serve qui Fomimchim è tanto più degna di nota, in quanto che, quando egli così firmava, non era nemmeno battezzato.

(67) Cf. FR., II, N. 626.

(68) Volendo parlare in questa introduzione della necessità di ammettere un solo Dio, come creatore e ordinatore del mondo, il Ricci incomincia a disporre il suo lettore col dire che c'è bisogno nelle cose umane di avere un governo che faccia capo a un solo sovrano.

(69) Le cinque relazioni 五倫 della società cinese sono quelle che esistono: 1) tra il sovrano e i sudditi 君臣; 2) tra il padre e il figlio 父子; 3) tra il fratello maggiore e il fratello minore 兄弟; 4) tra il marito e la moglie 夫婦; 5) tra un amico e l'altro 朋友.

(70) I tre oggetti del dovere 三綱 sono: 1) il sovrano per rapporto al suddito 君臣; 2) il padre per rapporto al figlio 父子; 3) il marito per rapporto alla moglie 夫婦.

Se le nazioni hanno il loro signore, solo il mondo non avrebbe nessun signore? Se ogni regno è governato da un solo, l'universo avrebbe invece due signori? Ecco perché, quando si tratta dell'Iniziatore del cielo e della terra 乾坤之原 e del Cardine della creazione 造化之宗, il galantuomo 君子 (f. I*b*) non può fare a meno di conoscerlo e di preoccuparsene.

Ora non c'è peccato che l'audacia degli uomini perversi[71] non commetta. Non ancora soddisfatti di strappare abilmente i regni [temporali], essi sono giunti fino a voler usurpare il posto del Dominatore Celeste 天帝之位 e a volersi mettere al di sopra di lui.

Ma il Cielo è troppo alto per poter salire a lui con le scale; nemmeno la cupidigia umana potrebbe mai arrivarci. Ecco perché, caduti nell'errore, diffondono false teorie, ingannando il popolo minuto, per far sparire qualunque traccia di Dio 天主, e temerariamente promettono alla gente felicità e vantaggi, affinché gli uomini li onorino e offrano loro sacrifici. Tutti questi offendono il Supremo Dominatore 上帝. Perciò le calamità [mandate] dal Cielo sono di generazione in generazione sempre più gravi, senza che gli uomini riflettano alla causa di tutto ciò.

Ahimé! Ahimé! Non è questo riconoscere il ladro pel padrone? I *santi* più non sorgono. Le cattive opinioni soffiano le une sulle altre. E la dottrina vera e solida (f. II*a*) va verso la rovina.

Io, Matteo, uscito da giovane dal mio paese, ho percorso il mondo in lungo e in largo, [e mi sono così accorto] che non c'è angolo [di questo mondo], dove non sia arrivato questo terribile veleno.

Io avevo pensato che il Regno di Mezzo, il popolo di Iao [Yao] 堯 e di Scioen [Shun] 舜, i discepoli del duca di Ceu 周公 e di Confucio, i quali avevano sempre seguito la ragione data dal Cielo e si erano sempre dedicati allo studio del Cielo, non si sarebbero, cambiando, lasciati macchiare [da questi errori]. Eppure anche tra di loro ci sono di quelli che non hanno saputo evitarli.

Avrei voluto apportarvi qualche rimedio [scrivendo qualche libro], poi riflettei: Io sono un viaggiatore che, solo, son venuto da lontano e ho una lingua parlata e scritta diversa dalla cinese; quindi non posso né aprir bocca, né muovere un dito. Quanto più che, essendo così poco intelligente, c'è pericolo che, volendo chiarire la cosa, io la renda invece sempre più oscura.

A lungo conservai dentro di me queste esitazioni. Per più di 20 anni, mattina e sera, con gli occhi rivolti al Cielo, pregai con lagrime, affinché Dio

(71) Nell'espressione 人流 bisognerà leggere piuttosto 人下流, come appare dalla traduzione del Ricci Cf. più sotto, p. 44) e dal contesto.

avesse compassione delle anime dei viventi e perdonasse loro[72]. [Avevo fiducia] che verrebbe il giorno della illuminazione e della correzione [di questi errori].

Frattanto due (f. II*b*) o tre amici miei mi hanno espresso la loro opinione dicendo: Anche se uno non conosce la retta pronunzia, se però vede un ladro e non grida, questa è una cosa che non va, [perché può darsi che] nelle vicinanze ci siano persone buone, compassionevoli, rette e intrepide, che, sentendo le grida, si levino per attaccare [il ladro].

Io, Matteo, ho scritto il senso delle risposte che noi altri abbiamo fatto alle seguenti domande dei letterati cinesi, e così ho composto questo libro.

Ahimé! Gli stolti credono, che tutto ciò che non si vede con gli occhi, non esiste. Essi somigliano ai ciechi, che, non potendo vedere il cielo, non credono che nel cielo ci sia il sole. Eppure la luce del sole è dinanzi ai loro occhi, e se [i ciechi] non la veggono, che ragione hanno essi di lagnarsi che il sole non esista?

Ora la legge di Dio è insita nel cuore dell'uomo, e l'uomo né vuole accorgersene né vuole esaminarla. Egli non sa che il Sovrano celeste 天之主宰, benché sia immateriale, pure è tutto occhi e quindi non c'è niente che egli non vegga, è tutto orecchie e quindi non c'è niente che egli non senta, è tutto piedi e quindi (f. III*a*) non c'è posto dove non vada. Per i buoni figli egli è come l'amore dei genitori, e per i cattivi è come il terrore del giudice.

Tutti coloro che fanno il bene, certamente credono che c'è un Venerando Supremo 上尊, il quale regge il mondo. Se uno dicesse che non c'è questo Venerando, o che, se c'è, egli non si occupa degli affari degli uomini, come mai questo non sarebbe un chiudere la porta del far il bene, e uno spalancare la strada del far il male?

Quando, allo scroscio del tuono, l'uomo vede che [il fulmine] tocca soltanto un albero secco e non arriva fino all'uomo che manca di filantropia 不仁之人, egli allora mette in dubbio che vi sia in alto un Signore 主. Egli non sa che la vendetta del Cielo verso i colpevoli è talmente completa che nessuno potrà sfuggire ad essa, e che quanto più tarda a venire tanto più severa sarà.

Quanto poi al culto che noi uomini dobbiamo rendere a questo Venerando Supremo, esso non consiste soltanto nel bruciare incenso [in suo onore] e nell'offrirgli dei sacrifici, ma nell'avere costantemente presente alla mente il

(72) Siccome il Ricci era arrivato a Macao il 7 agosto 1582, il 22 agosto 1603 egli poteva dire con esattezza che queste sue preoccupazioni per la salvezza della Cina erano durate "per più di 20 anni". Queste preghiere incessanti rivolte a Dio dal Ricci durante tanti anni, gli fanno grande onore e ne rialzano la figura morale.

Primo Padre di tutte le cose 萬物之原父 (f. III*b*) e la grande opera della creazione, rendendosi conto che egli è sapientissimo, poiché ha ideato [tutto questo]; potentissimo, poiché lo ha compiuto; e ottimo, poiché ha preparato le cose in modo che tutti gli esseri in genere, e ciascuno di essi in specie, avesse tutto ciò di cui ha bisogno, senza che niente gli mancasse. Allora incominceremo a conoscere questo Grande Ordinatore 大倫者.

Però la sua essenza è nascosta e difficilmente si lascia penetrare, è immensa e difficilmente si lascia esaurire; perfino quello che si arriva a conoscere di lui, difficilmente si può manifestare a parole. Eppure ecco un soggetto che non è lecito trascurare. Anche se poco arriviamo a sapere di Dio, quel poco supera ancora il molto che si può arrivare a sapere delle altre cose.

Vorrei pregare chi desidera leggere questo *Solido Trattato* di non farsi un piccolo concetto di Dio, a causa della rozzezza dello stile. Se Dio non può essere contenuto nell'Universo, come mai potrebbe essere contenuto in un piccolo fascicolo [come questo]? (f. IV*a*)

Data: 22 agosto 1603.

Scritto da Matteo Ricci.

* * *

Ecco come si presenta la I^a edizione, quella del 1603.

L'opera comprende due parti. La parte I va da f. 1*a* a f. 52*a* e la parte II va da f. 2*a* a f. 65*b*, quindi complessivamente abbiamo 111 ff., di cui 52 per la I^a e 64 per la II^a, oltre le due prefazioni di cui si è parlato sopra. Tutta l'opera è divisa in 8 capitoli, di cui 4 nella p. I e 4 nella p. II, ripartiti in questo modo:

Cap.	1	I, ff.	1*a*–11*a*
Cap.	2	I, ff.	11*a*–20*b*
Cap.	3	I, ff.	20*b*–33*b*
Cap.	4	I, ff.	33*b*–52*a*
Cap.	5	II, ff.	2*a*–14*b*
Cap.	6	II, ff.	14*b*–33*a*
Cap.	7	II, ff.	33*a*–51*a*
Cap.	8	II, ff.	51*a*–65*b*

I più lunghi capitoli dunque sono il 4°, il 6° e il 7°, che occupano quasi una ventina di ff. ciascuno.

Ogni f. ha naturalmente due pp. e ogni pagina ha 10 linee di 20 caselle per linea. Se la pagina è piena, come è il caso costante, eccetto al principio

o alla fine dei capitoli, in ogni pagina ci sono 200 caratteri, ciò che farebbe un totale di 20,800 caratteri per la p. I e di 25,600 per la p. II. Ma nella p. I dobbiamo trascurare il f.39*b*, dove vi è una specie di albero di Porfirio che non si presta al conteggio, e due altre pagine, invece di contenere 400 caratteri, ne hanno appena 194. Parimenti nella p. II, una pagina, invece di avere 200 caratteri, ne ha 137. Di più non tutte le linee hanno 20 caratteri, ma 22 di esse che dovrebbero avere complessivamente 440 caratteri, ne hanno invece in tutto 239. Tenendo conto di tutte queste circostanze, noi possiamo dire che il testo della p. I contiene 20,297 caratteri, ai quali bisognerebbe aggiungere i 1662 caratteri delle due prefazioni, e la p. II contiene 23,273 caratteri. Abbiamo dunque un totale di 43,570 caratteri pel testo e di 1662 caratteri per le due prefazioni, perciò 45,232 caratteri per tutto l'insieme, a esclusione del titolo generale sopra ogruno dei due volumi, dei titoli correnti a ogni foglio e dell'-*explicit* alla fine di ciascun volume.

Questa edizione al principio non contiene che il nome dell'autore: Matteo Ricci della Compagnia di Gesù 耶穌會中人利瑪竇述. Non vi figura quindi nessun altro letterato cinese.

Il metodo seguito è sempre la forma del dialogo. Il letterato cinese 中士 pone una questione, generalmente breve, e il letterato occidentale 西士, cioè il Ricci, risponde abbastanza lungamente.

La prima questione di cui il Ricci voleva trattare, quella che è il fondamento di tutto il resto, è l'esistenza di Dio e di un Dio unico. Per arrivarci, egli ha bisogno di istruire il suo lettore sopra certe nozioni filosofiche che riguardano le cause.

Egli prende in prestito dai fratelli Ccem [Ch'eng] 程 (1032–1108) l'espressione cinese per causa 所以然. Questi fratelli infatti avevano già detto: "Colui che studia a fondo l'essenza delle cose, certamente risale alle cause: se il cielo è alto, se la terra è spessa, se i mani appariscono e spariscono, certamente ci deve essere una causa" 窮物理者窮其所以然也. 天之高地之厚, 鬼神之幽顯, 必有所以然者 (二程粹言 f. 59*b*)[73].

Ciò fatto, egli è il primo che spiega ai Cinesi le quattro cause: efficiente 作者, formale 模者, materiale 質者 e finale 爲者. Ciò gli permette di conchiudere che Dio è la causa efficiente e finale, non la causa formale o materiale del mondo, e che Dio è la causa degli esseri universalissima e principalissima, mentre le altre sono cause prossime e particolari e quindi secondarie.

(73) Cf. A. FORKE, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie,* Amburgo 1938, p. 100, n. 5.

Gli argomenti che egli adduce per provare l'esistenza di Dio sono gli argomenti classici in teodicea occidentale.

Viene innanzi tutto il consenso universale: chi si trova in difficoltà, invoca questo Dio e ne spera aiuto; chi ha fatto il male, si batte il petto e ne ha timore.

Poi l'argomento del primo motore; se non vi fosse un Venerando Signore 尊主 che presiedesse al moto degli astri e lo regolasse, come mai sarebbe possibile di evitare ogni collisione tra loro?

Perfino l'istinto delle bestie prova che c'è una Intelligenza che li fa agire in modo che sembrerebbe quasi intelligente.

Siccome nessuno può essere causa efficiente di se stesso, questo mondo postula un Creatore.

L'ordine che regna nel mondo, negli astri, negli animali, nelle piante, nell'uomo specialmente, postula allo stesso modo una Intelligenza che abbia causato questo ordine.

Tutta questa dottrina viene poi confermata da ben undici testi dei classici cinesi. Ne cita uno dal *Libro dei cambiamenti* (易經, V), quattro dal *Libro delle Odi* 詩經 (C, I, 2^3; D, I, 9^1; D, II, 1^2; D, V, 4^3), due dalle *Memorie sui riti* 禮記 (IV, 5^9; XXIX, 24), tre dagli *Annali Storici* 書經 (III, 1^2; III, 3^2; IV, 6^7) e uno dalla *Dottrina del Punto Medio* 中庸 (19)[74].

Ciò gli permette di conchiudere da una parte che "Il Signor del Cielo è quello che i nostri paesi occidentali chiamano *Deus*" 天卽天主, 吾西國所稱陡斯是也 (I, ff. 2*b*–3*a*) e dall'altra che "il Signor del Cielo dei nostri regni corrisponde al Supremo Dominatore della lingua cinese" 吾國天主卽華言上帝 (I, f. 18*a*) e che "il nostro Signor del Cielo è quello che gli antichi classici chiamavano Supremo Dominatore" 吾天主乃古經書所稱上帝也 (I, f. 18*a*). Per questo, "se si esaminano gli antichi libri l'uno dopo l'altro, è evidente che il Supremo Dominatore non differisce dal Signor del Cielo che soltanto di nome" 歷觀古書而知, 上帝與天主特異以名也 (I, f. 28*b*). Parecchi sinologi moderni, europei e cinesi, protestanti e cattolici, pagani e materialisti, in questi ultimi tempi hanno raggiunto la stessa conclusione del Ricci[75].

---

(74) Queste abbondanti citazioni dai classici qui e nelle parti seguenti, come si dirà, prova la grande padronanza del Ricci nel maneggiare gli antichi libri della Cina.

(75) Nel mio articolo *Contributo alla storia del monoteismo dell'antica Cina*, apparso in *Rivista degli Studi Orientali* dell'Università di Roma, XXVI, 1951, pp. 128-149, ho citato (pp. 134-138) alcuni testi di G. Legge, di E. Chavannes, di Herbert A. Giles, di A. Forke, di B. Karlgren, di L. Wieger, di Sun Yat-sen 孫逸仙; nell'altro articolo *Una Storia della Filosofia Cinese*, pubblicato in *Studia Patavina*, Padova 1954, I, pp. 425-460, vi ho aggiunto i testi di Fomieulan [Feng Yu-lan] 馮友蘭 e di Liamcchicciao [Liang Ch'i-ch'ao] 梁啓超 (pp. 444-446).

Su questo punto particolare del nome cinese da dare al vero Dio, l'esperienza del Ricci, fondata sullo studio sempre più approfondito dei classici e sulle sue relazioni con i più grandi letterati, era andata sempre completandosi durante questi primi venti anni del suo soggiorno in Cina (1583–1603). Negli anni 1583–1587 egli si servì esclusivamente dell'espressione *Signor del cielo* 天主. Nel 1588 per la prima volta, a mia conoscenza, alla prima espressione timidamente ma in un documento che avrebbe dovuto essere quanto mai ufficiale, affiancò l'altra di *Supremo Dominatore* 上帝. Nel supposto Breve che Sisto V avrebbe dovuto mandare all'imperatore della Cina insieme con i suoi legati, Breve composto dal Ricci aiutato da un letterato cinese nel 1588, troviamo dodici volte *Signor del Cielo* 天主 e una sola volta *Supremo Dominatore e Signor del Cielo* 天主上帝[76]. Nel *Trattato sull'Amicizia* 交友論 che è del 15 dicembre 1595, ma di cui l'edizione più antica arrivata fino a noi è di c. 1601, in due massime, la 16ª e la 56ª, Dio è chiamato *Supremo Dominatore* 上帝[77]. Nel *Trattato dei Quattro Elementi* 四元行論 che è del 1599–1600, Dio viene chiamato una volta *Signor del Cielo* 天主 e un'altra volta, *Creatore* 造物者[78]. Nei *Venticinque Paragrafi* 二十五言, opera composta parimenti negli anni 1599–1600 benché fosse stampata soltanto nel 1605, accanto al *Signor del Cielo* 天主 che ricorre tre volte (nei paragrafi I, V, XII), troviamo una volta ciascuna di queste espressioni: *Dominatore Sovrano* 后帝 (XIII), *Cielo* 天 (XIII), *Creatore* 造物者 (XIV), e ben quattro volte *Supremo Dominatore* 上帝 (VIII, XIII, XIII, XIII). Nelle *Otto Canzoni per clavicembalo occidentale* 西琴曲意八章, composte nel 1601 per l'imperatore, per i cortigiani e in genere per i letterati pagani, ma stampate al principio del 1608, Dio non viene mai chiamato *Signor del cielo* 天主, ma *Supremo Dominatore* 上帝 (I, III), *Supremo Sovrano* 上君 (III), *Dominatore Sovrano* 后帝 (IV), *Cielo* 天 in una citazione dai classici (IV), *Creatore* 造物者 (VI), oltre che *Massima Maesta* 至威 (IV), e *Intelligenza Divina* 神明 (IV)[79]. Nel *Mappamondo* 萬國輿地全圖, 3a. edizione del 1602, Dio viene chiamato due volte *Signor del cielo* 天主 (III–IV, Dc; XIX–XX, Df; una di queste due volte è il "Creatore" 造物者 del *Trattato dei Quattro Elementi* che è stato cambiato in "Signor del cielo" 天主), una volta *Cielo* 天

(76) Cf. TV., II, in fine.

(77) Cf. P. M. D'ELIA, *Il Trattato sull'Amicizia*, in *Studia Missionalia*, Roma, 1952, VII, pp. 476, 491.

(78) Questo "Creatore" 造物者 dell'originale è stato cambiato in "Signor del Cielo" 天主 nella citazione che ne è fatta sulla 3a edizione del Mappamondo (1602).

(79) Cf. P. M. D'ELIA, *Musica e canti italiani a Pechino* (marzo-aprile 1601), in *Rivista degli Studi Orientali* dell'Università di Roma, 1955, XXX, pp. 131-145.

(XVII–XVIII, Fe, lin. 17), una volta *Celeste Dominatore* 天帝 (*ibid.* lin. 18) e una volta *Supremo Dominatore e Signor del cielo* 天主上帝 (XXIII–XXIV, Ed., lin. 3)[80].

Quindi è che nell'opera presente, la cui composizione va dal 1593 al 1603, data della 1ª edizione, per Dio noi troviamo promiscuamente *Signor del cielo* 天主, *Supremo Dominatore* 上帝, *Supremo Dominatore del cielo e della terra* 天地之上帝, *Signore del cielo e della terra* 天地之主, *Supremo Dominatore e Signor del cielo* 天主上帝 e quella che possiamo considerare come l'abbreviazione della precedente cioè *Celeste Dominatore* 天帝; poi ancora *Dominatore Sovrano* 后帝, *Celeste Supremo Dominatore* 天上帝, *Cielo* 天; oltre le circonlocuzioni o espressioni comuni, come *Grande Ordinatore* 大倫者, *Primo Signore* 原主, *Iniziatore del cielo e della terra* 乾坤之原, *Cardine della creazione* 造化之宗, *Sovrano celeste* 天之主宰, *Signore* 主, *Signore Primo Padre di tutte le cose* 萬物原父, *Gran Padre Universale* 大公之父, *Padre Sovrano* 君父, *Sovrano* 主宰, *Gran Principio* 大元, ed altre intorno a *Venerando* o *Venerabile* 尊, seguito o preceduto da qualche aggettivo, come *Venerando Supremo* 上尊, *Venerando Universale* 達尊 e 公尊, *Sommo Venerando* 至尊, *Venerando Estremo* 尊極. Sempre però egli evitò di servirsi di 世尊 *Lokajyeṣṭha*, titolo del Buddha, che significa: *il piu venerando del mondo.* La religione cattolica, in questa opera, viene quasi sempre chiamata *La religione del Signor del cielo* 天主之教, senza o con qualche aggettivo, come *universale* o *cattolica* 天主公教, *santa* 天主聖教 o *retta* 天主正教, raramente la *Religione del Supremo Dominatore* 上帝之教 o la *Retta Legge del Supremo Dominatore.* 上帝正道.

Dopo di aver esposto la vera dottrina, l'autore esamina i tre principali sistemi filosofico-religiosi della Cina del suo tempo: taoismo, buddhismo e confucianesimo. Il taoismo, che sosteneva che le cose sono prodotte dal non-essere come da causa efficiente, e che tutta l'etica si riassume nel non-agire 物生於無, 以無爲道, viene senz'altro scartato. Con maggiore vigore ancora viene scartato il buddhismo, che da una parte sosteneva che il vuoto è il principio delle cose, e che il primo dovere era di fare il vuoto 色由空出, 以空爲務, e dall'altra insegnava la sciocca proibizione di cibarsi di carne di animali, la possibilità di redimersi dall'inferno ed altre inammisibili dottrine. Nel confucianesimo invece l'autore ritrovava l'antico monoteismo, una certa sopravvivenza dell'anima umana, le virtù dell'etica naturale e tanti altri punti che gli facevano

(80) Cf. P. M. D'ELIA, *Il Mappamondo cinese del P. Matteo Ricci* S. I., Città del Vaticano, 1938.

credere che i confuciani, correggendo pochi errori, p. es. la poligamia, potevano abbracciare la dottrina che egli apportava in Cina, pur restando confuciani.

Proprio in quest'opera il Ricci spinse il suo buon cuore fino ad interpretare benignamente alcuni pochi testi di Confucio o della sua scuola che non erano molto chiari[81]. Così egli interpretò nel senso di "materia prima", secondo la scolastica, il famoso Sommo Estremo 太極, di cui si parla nei testi cinesi fin dal V o IV secolo a. C., con grande soddisfazione di un "vir primarius et maximae auctoritatis"[82], che lo incoraggiò a pubblicare questa sua interpretazione pel più gran bene della Cina.

La seconda grande questione che premeva al Ricci di trattare era quella della natura dell'anima umana.

Per trattarla convenientemente, egli aveva bisogno innanzi tutto di far conoscère la divisione dell'essere in sostanza e accidenti e di disporre gli esseri secondo una specie di albero di Porfirio ma molto più sviluppato, "quae res", ci assicura il Ricci, "est nova et Sinis iucundissima, ex qua magnum aliquid concipiunt de nostris scientiis".

Ecco come egli presenta la sostanza e gli accidenti.

"Le categorie degli esseri sono due: ci sono le sostanze e ci sono gli accidenti. Quell'essere che non si appoggia a un'altra entità per fare da essere, ma che sussiste da sé, appartiene alla categoria delle sostanze 自立者. Quello invece che non può sussistere, ma si appoggia a un'altra entità per essere quello che è,....appartiene alla categoria degli accidenti 依賴者" (I, f. 14*a*). Come esempio di sostanza, vengono il cielo, la terra, gli spiriti, l'uomo, l'animale, i metalli, le pietre ecc. e come esempio di accidenti, i colori, i sapori, le emozioni ecc. Nel "cavallo bianco", bianco è un accidente, perché ha bisogno del cavallo, ma cavallo è una sostanza perché sussisterebbe anche se non fosse bianco. Nell'entità di un essere, una è la sostanza ma gli accidenti sono molti.

L'albero di Porfirio, o piuttosto una divisione generale dell'essere, sostanza e accidenti, è poi presentato in questo modo: "I letterati del suo nobile paese", dice l'Occidentale al Cinese, "per ciò che riguarda la distinzione degli esseri hanno detto: alcuni sono fatti di materia, come il metallo e la pietra; altri hanno in più lo spirito vitale 生氣 che li fa crescere, come le piante e gli alberi; altri ancora hanno la sensazione 知覺, come gli animali; altri più affinati hanno

(81) Cf. P. M. D'ELIA, *Ermeneutica Ricciana*, in *Gregorianum*, Roma, 1953, XXXIV, p. 675, n. 16.
(82) Cf. FR., II, p. 296, n. 2.

delle potenze intellettuali 靈才, come l'uomo. I letterati delle nostre scuole occidentali vi hanno aggiunto altri particolari, che si possono vedere sulla figura qui appresso [=l'albero di Porfirio], però moltissime sono le specie di sostanze, né tutte possono essere elencate sulla figura, dove si mettono soltanto i nove principali generi" (I, f. 39*a-b*)

Viene allora questa specie di albero di Porfirio 物宗類圖, molto sviluppato.

Volendo trattare la questione dell'anima umana, l'autore ha bisogno di riprendere e di approfondire la distinzione delle tre anime, appena toccata quasi di volo dal Ruggieri[83], "quae doctrina etiam nova est apud Sinas", dice il nostro autore.

L'anima vegetativa 生魂 fa che la pianta cresca e si sviluppi; quindi, quando la pianta si secca, anche questo principio vitale si dissolve.

L'anima sensitiva 覺魂 fa che l'animale possa servirsi dei suoi sensi, occhi, orecchie ecc. ma non gli permette di ragionare; quindi, quando l'animale muore, essa cessa di esistere.

L'anima intellettiva 靈魂 invece, non soltanto fa crescere e sviluppare l'uomo e gli permette di servirsi dei suoi sensi, ma fa che egli possa distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, il sì e il no, in una parola lo fa ragionare; quindi essa non dipende essenzialmente dal corpo e perciò alla morte, gli sopravvive.

Nei capitoli 3, 4, 15, ritroviamo gli argomenti classici della psicologia occidentale per provare la spiritualità e quindi l'immortalità dell'anima umana. Essi possono riassumersi così: l'uomo è capace di reagire contro le passioni del suo corpo; egli sente in sé una doppia tendenza, verso la materia e verso lo spirito; egli si compiace dei colori, dei suoni, della salute—e in ciò non si distingue da qualunque altro essere sensitivo—ma anche della virtù e del bene, e si pente del male e del peccato, ciò che la bestia non può fare; anche le cose materiali egli le capisce spiritualizzandole in qualche modo; egli tende al vero e al bene attraverso due potenze necessariamente spirituali, la volontà e l'intelligenza. Ora ciò che è spirituale non è composto da elementi che potrebbero corompersi o separarsi, e quindi è immortale. Anche colui che si affatica per lasciare un buon nome di sé dopo la morte, prova a suo modo che egli è immortale, perché, se l'anima non è immortale ma perisce alla morte, "affaticarsi per andare alla ricerca del buon nome, sarebbe come far vedere una bellissima pittura a un cieco, o far sentire una bella melodia a un

(83) Cf. sopra p. 5.

sordo". Il culto dei morti, quale si pratica in Cina, sarebbe una commedia se le anime dei defunti non esistessero più. Solo l'uomo anela all'immortalità e il suo cuore non può essere soddisfatto che da una felicità eterna. Finalmente la sanzione del bene e del male postula l'immortalità dell'anima che ne deve essere per sempre il soggetto.

Tutta questa dottrina dell'esistenza degli spiriti, e in particolare della sopravvivenza dell'anima umana dopo la morte, viene confermata, come fu fatto per l'esistenza di Dio, da parecchi testi antichi della Cina, affermando l'autore di "aver largamente esaminato gli antichi classici" cinesi (f. 34*a*). Egli quindi cita sette testi, di cui uno dal *Libro delle Odi* 詩經 (C, I, 1^1) e sei dagli *Annali Storici* 書經 (III, 7, B,^{11}; III, 7, B^{14}; III, 10^2; IV, 6^6; IV, 6^{13}; IV, 12^{10}). E conchiude: "Che uomini, questo duca di Ceu 周公 e questo duca di Sciao [Shao] 召公!. Essi in questi testi affermano che Ttam [T'ang] il Vittorioso 成湯 e il re Uen [Wen] 文王, dopo la morte, stavano ancora in cielo, donde scendevano e dove salivano, e che potevano proteggere ancora la nazione. Dunque pensavano che l'anima umana, dopo la morte, non viene né dispersa, né annientata. Ora la Cina ritiene questi uomini per *santi*. Ed è mai possibile che essa crederebbe che le loro parole sono ingannatrici?" (I, f. 34*b*).

Esposta la vera dottrina, non riesce difficile confutare allora i vari errori che riguardano l'anima umana. L'autore quindi rigetta la dottrina di coloro che pensano che le anime dei buoni si coagulano nella bontà e perciò non periscono, mentre quelle dei cattivi si disperdono e sono annientate dopo la morte. Né maggiore consistenza ha la dottrina di coloro che dicono che l'anima umana è aria la quale a poco a poco si dilegua, o che la bestia e l'uomo si distinguono secondo il più o il meno. In modo ancora più energico egli rigetta tanto il monismo panteista, quanto il monismo di tutte le creature tra di loro.

Tutto il capitolo 5 è consacrato alla confutazione della metempsicosi, che il nostro autore credeva fosse derivata ai buddhisti dell'India dal filosofo Pitagora. Egli prova che essa va contro la ragione. Se fosse vero, dice egli, che la mia vita attuale è condizionata da un'altra vita che avrei vissuto prima, me ne dovrei pure ricordare, eppure non me ne ricordo per niente. Se un tale, a causa del male che aveva fatto prima, è stato oggi cambiato in bestia, la bestia di oggi avrebbe un'anima intellettiva, mentre quelle di prima avrebbero avuto un'anima semplicemente sensitiva. Una sanzione che consisterebbe ad obbligare il cattivo a diventare bestia, non sarebbe una sanzione veramente efficace; quanti uomini perversi, per poter meglio seguire le loro passioni brutali,

sarebbero ben contenti di non essere più uomini e di essere cambiati in bestie!

Dalla metempsicosi l'autore passa alla stolta usanza dei buddhisti di non cibarsi di carne degli animali e di non uccidere le bestie, ciò che gli dà l'occasione di precisare lo scopo e la natura del digiuno presso i cattolici.

La terza questione dell'apologetica, secondo il Ricci, versava sopra la moralità delle azioni e quindi sopra la sanzione eterna, e a queste questioni egli consacra i capitoli 6 e 7.

Egli prende lo spunto dalla questione della natura umana, di per sé buona o cattiva, questione eternamente discussa tra i filosofi della Cina. "Io che ho letto i libri dei letterati, so che parlano continuamente della natura e delle sue proprietà" (II, f. 33*b*). Per procedere con ordine, egli dà prima la definizione della natura e della natura umana. "La natura non è altro che la propria essenza di ciascuna specie" (II, f. 33*b*). "I letterati occidentali parlando dell'uomo lo definiscono: un essere vivente, sensibile, capace di ragionare" (II, ff. 33*b*-34*a*). Definisce pure il bene "ciò che può essere amato e desiderato" e il male "ciò che può essere odiato e respinto" (II, f. 33*b*). La risposta alla questione suddetta è questa: La natura umana, siccome proviene da Dio, è fondamentalmente buona, ma l'uomo, dotato di libertà, può servirsene pel male. Il male però non è un essere positivo, ma è la privazione del bene, a somiglianza della morte che è la privazione della vita (II, f. 35*a*).

Del resto altra è la bontà naturale, che proviene dalla natura ed è innata in essa, altra la bontà acquisita, che proviene dall'esercizio della virtù. "I nostri dotti occidentali dicono che la virtù è un prezioso abito della natura spirituale" (II, f. 36*b*).

Come il corpo possiede i cinque sensi per restare in contatto con gli oggetti esterni, così lo spirito possiede tre potenze per capire questi oggetti; queste tre potenze sono la memoria 司記含, l'intelletto 司明悟 e la volontà 司愛欲 (II, f. 38*b*). L'oggetto dell'intelletto è il vero e l'oggetto della volontà è il bene. Quindi quanto più è vero quello che io capisco, tanto più l'intelligenza è perfetta e soddisfatta, e quanto più è buono quello che io amo, tanto più la volontà è perfetta e contenta. Il gran lavoro dell'intelligenza è la giustizia, e il gran dovere della volontà è la filantropia 司明之大功在義, 司愛之大本在仁 (II, f. 39*a*). Queste le principali virtu da acquistare. Ora "la virtù nel popolo è argento, nel pastore del popolo è oro, e nel sovrano è pietra preziosa" (II, f. 39*b*).

E qui il Ricci nota giustamente: "Alcuni studiano proprio per sapere, e questo è scienza pura. Altri, per vendere il loro sapere, e questo è un lusso

ignobile. Altri, perché vogliono che la gente lo sappia, e questo è fatica sprecata. Altri, per insegnare ad altri, e questo è amore. Altri, per correggere se stesso, e questo è sapienza. Perciò ho detto che lo scopo principale della scienza è solo questo, perfezionare se stesso per conformarsi alla santa volontà di Dio" (II, f. 39*b*).

Per arrivarci, conviene di fare l'esame di coscienza ogni giorno e di camminare sempre alla presenza di Dio. Tutto in fondo si riassume in questo: "Amare Dio per se stesso al di sopra di tutto, e per Dio amare il prossimo come se stesso" (II, f. 42*a*). Chi pratica queste due virtù, possiede tutte le altre nella loro integrità. Anzi queste due virtù si riducono ad una sola, l'amore di Dio, di quel Dio che "mi ha creato, mi ha fatto nascere, ed ha disposto che io sia uomo e non animale, capace quindi di virtù" (II, f. 42*a*). Insieme con l'amore di Dio, deve andare di pari passo anche la fede nei suoi misteri nascosti.

Segue allora un attacco a fondo contro l'idolatria e contro coloro che dei tre sistemi, taoismo, buddhismo e confucianesimo, volevano farne uno solo nel senso sincretista.

Ora la virtù deve essere premiata e il vizio deve essere punito. Viene dunque a proposito la trattazione della sanzione e della sanzione efficace. Che sia lecito praticare la virtù per la speranza di un premio e evitare il vizio per timore di un castigo, questo è quello che inculcano non pochi testi dei classici cinesi, come p. es. gli *Annali Storici* 書經 (I, 2^{11}; I, 2^{27}; I, 4^{6}; I, 5^{8}; III, 7, A^{16}; III, 7, B^{16}; IV, 1, C^{4}; IV, 2^{10}; IV, 9^{16}; IV, 14^{24}; IV, 18^{29}). Ora i premi e i castighi di questo mondo sono brevi e di poca entità; la sanzione efficace non può quindi consistere in essi. Essa deve consistere nella vita futura, felice o infelice. Solo il paradiso potrà appagare tutti i desideri dell'uomo e solo il timore dell'inferno può ritenere l'uomo dal fare il male. Anche i classici cinesi parlano della gloria dei beati, dopo la morte, p. es. il *Libro delle* Odi 詩經 (C, I, 1^{1}; C., I., 9^{1}) e gli *Annali Storici* 書經 (IV, 12^{10}). Che se i buoni sono premiati, i cattivi dovranno necessariamente essere puniti, perché il paradiso 天堂 e l'inferno 地獄 sono due termini correlativi. Coloro invece che muoiono in grazia di Dio, senza aver ancora completamente soddisfatto alla pena dovuta ai loro peccati, vanno al purgatorio. Il paradiso è il luogo dove tutti i beni sono riuniti e l'inferno il luogo di tutti i tormenti.

Ma non dobbiamo dimenticare che l'opera del Ricci era un'opera di apologetica cattolica, un'opera cioè che voleva a provare col lume della ragione

quelle verità fondamentali su Dio, sull'anima, sul bene da fare e sul male da evitare, le quali mirano a disporre il lettore a ricevere più tardi l'insegnamento religioso e ad abbracciare eventualmente la religione cattolica.

Quindi non ci meraviglieremo se di qua di là egli introduca delle verità non più d'ordine naturale ma d'ordine soprannaturale. E' così che, non soltanto egli parla dell'esistenza di Adamo 亞黨 e di Eva 阨襪 "prodotti" da Dio al principio del mondo (II, f. 28*b*), ma accenna per ben due volte, del resto con molta discrezione, alla loro caduta e quindi al peccato originale.

La prima occasione che se ne offre è quando egli vuole spiegare perché, alcuni esseri, come gli insetti velenosi, i serpenti, i lupi, ecc. sembrano non soltanto inutili ma nocivi agli uomini. "Quando Dio al principio fece che il mondo fosse, egli dispose le cose dell'universo in modo che tutte ci servissero, sia nutrendoci, sia mettendosi a nostra disposizione; nessuna cosa ci era nociva. Ma a partire dal momento in cui ci ribellammo al Supremo Dominatore, anche gli esseri si ribellarono contro di noi. Perciò le cose nocive non erano nel primo piano di Dio; noi ce le siamo procurate da noi stessi" (II, f. 8*b*).

La seconda volta la questione viene ancora più a proposito, dato che l'interlocutore vuol sapere perché Dio stesso non è venuto in persona a togliere il male che regna in questo mondo. A cui il Ricci risponde che, quando Dio creò il cielo, la terra, gli uomini e le cose, il mondo era diverso da quello di oggi. Non c'erano allora le miserie nelle quali si dibatte adesso l'uomo, le malattie, la morte ecc. "Tutti i disordini e i mali provengono dall'uomo, in quanto che, contro la ragione, ha infranto il precetto di Dio. Poiché l'uomo si è ribellato contro Dio, tutte le creature a loro volta si sono ribellate contro l'uomo; in tal modo l'uomo da sé si è attirato tutti i mali". Dato che "il progenitore degli uomini ha corrotto la natura umana nella sua radicce", tutti i suoi discendenti "fin dalla nascita portano una macchia" (II, f. 62*a-b*).

Ed ecco allora che Dio, il quale non aveva mai cessato di mandare i suoi profeti, finalmente "mostrando in modo grandioso la sua benevola compassione, venne in persona a salvare il mondo". Quindi "1603 anni fa, il terzo giorno dopo il solstizio d'inverno [=25 dicembre], l'anno *chen-scen* [*ken-shen*] 庚申, secondo anno del periodo Iüansceu [Yüan-shou] 元壽 dell'imperatore Nghae [Ai] 哀 della dinastia Han 漢(84), dopo di essersi scelto una Vergine 貞女 per Madre, la quale concepì senza unione maritale, s'incarnò 降生 prendendo il nome di Gesù 耶穌 che significa Salvatore. Egli stesso insegnò e fece molte

(84) Corrisponde all'anno 1 a. C.

conversioni in Occidente. Dopo 33 anni, con l'Ascensione, fece ritorno al Cielo" (II, ff. 62*b*-63*a*).

Gesù Cristo ha provato al mondo che egli era vero Dio, sia perché in lui si sono avverate le profezie dei profeti fatte tanti secoli prima, sia perché egli stesso ha operato numerosi miracoli, guarendo i ciechi, i sordi, i paralitici, facendo persino risuscitare i morti, come lo hanno scritto i quattro Evangelisti. Allora l'Occidente si convertì al cristianesimo. Anche la Cina ne sentì parlare e l'imperatore Mim [Ming] 明 degli Han 漢 mandò degli ambasciatori in Occidente per introdurre in Cina questa religione. Ma questi ambasciatori credettero per sbaglio che si trattava dell'India e del buddhismo. Perciò, invece di portare in Cina i libri cristiani, vi apportarono i libri buddhistici. Così la Cina "venne ingannata e non poté venire a conoscenza della retta religione" (II, f. 64*b*).

Qui l'interlocutore cinese domanda se, volendo "ricevere la vera dottrina cattolica" 領天主眞經, e essendosi purificato con un bagno, il Ricci consentirebbe a riceverlo per discepolo.

A cui il missionario risponde che ben volentieri lo riceverebbe, pur facendogli notare che il bagno esterno non farebbe che purificare il corpo, mentre è l'anima che deve essere purificata per mezzo del santo battesimo. "Tutti coloro che desiderano abbracciare questa religione, dopo di essersi pentiti dei peccati passati ed essersi convertiti sinceramente al bene, ricevono questa santa acqua, e Dio ne fa subito l'oggetto della sua compiacenza e perdona loro le colpe passate, facendo che essi diventino come tanti neofiti" (II, f. 64*b*).

* * *

Dopo questa prima edizione del 1603, il Ricci, prima della sua morte nel 1610, vide almeno tre altre edizioni o ristampe dell'opera sua[85].

Una di queste fu curata 較梓 da un certo Ieñittam [Yen Yi-t'ang] 燕貽堂 del quale non so altro che quello che l'autore del libro scrisse sopra un pezzetto di carta da me ritrovato, dove dice che era un uomo il quale "adiuvit Patrem [Ricci] in eo opere", cioè nell'opera di cui qui si tratta[86]. L'edizione da lui curata fu fatta *ex novo*, cioè intagliando altre tavole da stampa, ma il testo non era diverso da quello della edizione del 1603. Potrebbe ben darsi che questa fosse l'edizione di Fomimchim che egli avrebbe curato dopo la sua prigionia, quindi molto probabilmente negli ultimi due mesi del 1604.

(85) Cf. sopra, n. 47.
(86) Cf. FR., II, p. 292, Tav. XVIII.

L'anno seguente siamo informati dal Ricci dell'impressione prodotta dal suo libro sul lettore cinese. In genere esso fu ben accolto: "Ci riuscitte più che mediocremente". Solo i buddhisti "si risentirono molto" per veder smascherati i loro "falsi commenti" e le "finzioni loro" sulla metempsicosi ed "altre falsità". Fino allora (10 maggio 1605) non avevano però fatto altro che dir male degli Occidentali e coprirli di immeritate ingiurie[87].

Verso lo stesso tempo, certamente prima del 20 gennaio 1606, data della sua morte, Alessandro Valignano, il grande visitatore, vedendo che la provincia del Kwangtung, troppo lontana da Pechino, avrebbe difficilmente potuto ricevere copie delle edizioni fatte nella capitale, e che la missione del Giappone non aveva ancora un'opera simile, ne fece fare un'altra ristampa "nella provincia di Cantone" 廣東[88]. molto probabilmente a Shiuchow 韶州. A quel tempo, tutto ciò che arrivava in Giappone dalla Cina era altamente apprezzato dai Nipponici. Perciò non fu difficile di farne arrivare copie attraverso Macao.

Sappiamo infatti che alcuni esemplari vi dovettero arrivare durante l'anno 1605 o al massimo nella prima metà dell'anno seguente, poiché in una disputa che ebbe luogo nel collegio dei gesuiti a Miyako, cioè Kyoto 京都, il 22 luglio 1606 tra il fr. Fabiano Fuu 不干, allora ancora gesuita, e il celebre neoconfuciano Hayashi Razan 林羅山, chiamato pure Dishun 道春 (1583-1657), questi a un certo momento citò un brano dell'opera del Ricci.

E' probabile che questa edizione non differisse dalle altre precedenti.

L'anno seguente, 1607, anno degli esami di dottorato a Pechino, si stornò abilmente un pericolo che avrebbe potuto diventar grave, sempre a proposito di questa opera del Ricci. Si trattava infatti di un'opera di apologetica cattolica, in cui non soltanto si attaccava di petto e vigorosamente il buddhismo, ma anche si raddrizzavano parecchie dottrine false che circolavano in mezzo agli stessi confuciani di quel tempo, i quali, se sfuggivano—ma non tutti[89]—all'idolatria del buddhismo, cadevano facilmente, e in buon numero, nell'ateismo[90].

Un letterato quindi, forse uno dei neo-dottori di quell'anno, scrisse un articolo che avrebbe dovuto essere stampato "in un libro pubblico de' dottori", libro "molto grave", in cui abilmente egli era venuto a parlare della religione cattolica e dell'opera apologetica del Ricci, dicendo molto male dell'una e dell'altra. Per fortuna, se ne accorse a tempo il Presidente degli esami, il dott.

(87) Cf. TV., II, p. 277.
(88) Cf. TV., II, pp. 335, 360; Cf. *ibit.*, pp. 343.
(89) I mandarini idolatri erano molti al tempo del Ricci. Cf. FR., II, N. 633.
(90) Cf. FR., I, N. 170.

Iamchimien [Yang Ching-yen] 楊荊巖[91], che almeno dal febbraio 1599 era amico del grande missionario, e che, all'epoca di cui si tratta, era stato a Pechino prima Sottosegretario di Stato 右侍郎 e poi Ministro interino al Ministero dei Riti 禮部. Egli quindi, non meno abilmente dell'autore dello scritto acerbo, "gli mutò tutto quanto diceva", di modo che non si parlò affatto del cattolicesimo, anzi gli "fece ponere altre cose che dicevano tutto il contrario di quello che il letterato aveva voluto dire"[92], poiché, cambiando pochi caratteri, fece in modo che tutto il male che diceva contro i cattolici ricadesse invece sopra gli adoratori degli idoli, dei quali l'autore dello scritto "pareva amicissimo". Per mezzo di Paolo Siücoamcchi, il Ricci stesso poté vedere l'originale e la correzione fatta di esso[93].

* * *

Ma verso la fine del 1607, a cura di Licezao e del suo amico Uammonppuo [Wang Meng-p'o] 汪孟樸, che deve essere identico a Uamgiuscioen [Wang Ju-shun] 汪汝淳, questo libro fu ristampato a Hangchow 杭州 nel Chekiang. Il 22 agosto 1608 il Ricci scriveva al generale dell'ordine: "Un altro nostro amico [Licezao] sebene gentile, lo fece ristampare nella sua provincia di Cechiano 〔浙江〕 di molto bella lettera"[94]. Né solo lo fece ristampare, o piuttosto aiutò l'amico suo a ristamparlo, ma egli vi premise una bella prefazione, che gli fa grande onore.

Benché non ancora battezzato, egli firma "discepolo" del Ricci, in altri termini, cristiano o simpatizzante con i cristiani. Partendo dal principio, che egli attribuisce senz'altro a Confucio, che la vita morale consiste nella pietà filiale verso i genitori e nel riconoscere e servire Dio, con un coraggio ammirabile, egli si scaglia contro il Buddha che invece né ha servito i suoi parenti, né ha riconosciuto Dio, anzi si è messo al posto di lui. Quindi rimprovera quei letterati confuciani che hanno abbandonato la dottrina del maestro sul Cielo=Dio, così chiaramente espressa nei classici, e specialmente nel *Libro dei cambiamenti* 易經, per abbracciare il buddhismo. Poi viene a parlare della dottrina del Ricci in questo libro. Egli vi prova, dice la prefazione, l'esistenza e la natura di Dio, come anche l'esistenza di una sanzione efficace e quindi eterna. Con ciò egli vuole che l'uomo domi le sue passioni, segua la via della

(91) Su di lui, cf. FR., II, p. 43, n. 3.
(92) Cf. FR., II, N. 620; TV., II, p. 345.
(93) Cf. TV., II, p. 360.
(94) Cf. TV., II, 360; Cf. *ibit*, pp. 334, 343.

giustizia, cresca in filantropia, tema lo sguardo di Dio, onori la sua Maestà, si penta dei suoi peccati e non l'offenda mai più. Quando venne in Cina, egli non conosceva ancora i filosofi cinesi dei secoli XI-XII, perciò non li ha seguiti nelle loro spiegazioni. Piuttosto egli si è basato sull'insegnamento dei nostri antichi classici, con i quali la sua dottrina concorda perfettamente. Personalmente, è un uomo di una condotta illibata; forse nessuno dei confuciani, anche dei migliori, potrebbe contendere con lui. In questo libro poi egli ha fuso insieme la cultura occidentale con la cultura cinese.

Ecco dunque la prefazione di Licezao:

(f. I*a*) PREFAZIONE ALLA RISTAMPA DEL "SOLIDO TRATTATO SU DIO"

Quando il nostro [Con]fucio parlò della "cultura della propria personalità"[95], [egli voleva dire] che essa incomincia col servire i parenti, e va fino alla conoscenza del Cielo. Quando poi si giunse a Mencio, che parlò della "custodia [del cuore] e della formazione [del carattere] con cui si serve il Cielo"[96], allora la dottrina dei nostri doveri [verso Dio] fu assolutamente completa. Infatti, appena uno conosce [il Cielo], subito si mette al suo servizio, e d'altronde servire i parenti e servire il Cielo è la stessa cosa, perché è il Cielo che è la grande ragion d'essere del servire i parenti.

Quando si tratta del Cielo, nessun testo è più chiaro di quelli che si trovano nel *Libro dei cambiamenti* 易經, che è il più antico libro della letteratura [cinese]. Ora questo libro dice: "L'Urano[97] è sublime! Penetra tutto il Cielo"[98].

(95) Confucio parlò della cultura della propria personalità 修身 nel testo della *Grande Scienza* 大學 4, 5, 6. L'autore di questa prefazione interpreta cristianemente questi passi, quando dice che Confucio voleva parlare in questo non soltanto del servizio dei parenti, ma anche della conoscenza del Cielo nel senso di Dio.

(96) Allusione a questo testo di Mencio (VII, A, 1): 存其心, 養其性, 所以事天也 "La custodia del cuore e la formazione del carattere, ecco ciò con cui si serve il Cielo".

(97) Traduco il carattere 乾 con Urano, dal greco οὐρανός=cielo, per riservare la voce "Cielo" al carattere 天.

(98) Allusione a questo passo del *Libro dei cambiamenti*: 大哉乾元, 萬物資始, 乃統天. Lo ZOTTOLI (*Cursus Litteraturae Sinicae*, Shanghai 1926, III, p. 525) ne dà questa traduzione: "Quam ampla coeli capacitas! Omnia entia ei innixa oriuntur, estque summa coeli". Una traduzione più comprensibile ci viene data da WIHELM-BAYNES (*The I Ching or Book of Changes*, New York 1952, II, p. 2): "Great indeed is the sublimity of the Creative, to which all beings owe their beginning and which permeates all heaven". La voce "Creative" viene spiegata dagli stessi autori in questo modo: "The Creative causes the beginning and begetting of all beings, and can therefore be designated as heaven, radiant energy, father, ruler. It is a question whether the Chinese personified the Creative, as the Greek conceived it in Zeus. The answer is that this problem is not the main one for the Chinese. The divine-creative principle is suprapersonal and makes itself perceptible only through its all-powerful activity. It has, to be sure, an external aspect, which is heaven, and heaven, like all that lives, has a spiritual consciousness, God, the Supreme Ruler. But all this is summed up as the Creative" (II, p. 4, n.7). Questo ci aiuta a capire perché Licezao vi abbia visto Dio, il Dio annunziato dal Ricci.

Ne fa dunque un Sovrano, e ne fa un padre. Dice ancora: "Il Dominatore viene fuori nel segno che significa destarsi"[99]. Spiegando questo testo, Ciusci [Chu Hsi] 朱熹[100] pensò che il "Dominatore era il Sovrano Signore del Cielo"[101]. Ma allora l'idea del Signor del Cielo non ha incominciato col Sig. Ricci[102].

(f. I*b*) Il mondo volgare pretende che, siccome il Cielo è misterioso e lontano [da noi], non abbiamo il tempo di occuparcene.

Quando sorse l'Urano indiano[103] [=il Buddha], egli non servì i suoi parenti, ciò che era già una enormità, ma inoltre osò andare fino a contraffare il Cielo, a disprezzare il Dominatore, e a dare se stesso pel Venerando 尊 [=Dio]. E dei letterati hanno abbracciato la sua [religione]! Se essi che erano abituati a sentir parlare di "mandato celeste", di "ragione celeste", di "legge celeste", di "virtù celeste"[104], pure vi ci sono immersi piano piano, che meraviglia allora che uomini volgari, i quali né conoscono né temono [il Cielo], [abbiano fatto lo stesso]?"[105]

---

(99) Quest'altro testo si legge nella Glossa al *Libro dei cambiamenti* 說卦傳 (II, 5) e fa allusione alla carta degli otto trigrammi secondo il re Uen, nella quale i trigrammi si seguono con questo ordine, come se fossero disposti sopra un quadrante di orologio, cominciando da sinistra: *cen* 震, *suen* 巽, *li* 離, *ccoen* 坤, *toei* 兌, *cchien* 乾, *ccam* 坎, e *chen* 艮 (cf. WILHELM-BAYNES, II, p. 288, fig. 2). Il testo cinese dice dunque: 帝出乎震,齊乎巽,相見乎離,致役乎坤,說言乎兌,戰乎乾,勞乎坎,成言乎艮. La traduzione dello *Zottoli* (III, p. 605) è, con la romanizzazione francese dei trigrammi, delseguente tenore: "Dominator prodit in *tchen*, ordinat in *suen*, mutuo occurrit in *li*, promovet usum in *k'oen*, recreat res in *toei*, pugnat in *k'ien*, requiescit in *k'an*, complet res in *ken*". WILHELM-BAYNES (I, p. 287), traducendo anche il senso dei trigrammi, ne dà invece questa traduzione: "God comes forth in the sign of the Arousing; he brings all things to completionin the sign of the Gentle; he causes creatures to perceive one another in the sign of Clinging (light); he causes them to serve one another in the sign of the Receptive. He gives them joy in the sign of the Joyous; he battles in the sign of Creative; he toils in the sign of the Abysmal; he brings them to perfection in the sign of Keeping Still". Più sotto gli stessi autori spiegano: "The year begins to show the creative activity of God in the trigram Chen, the Arousing, which stands in the east and signifies the spring. The passage following explains more fully how this activity of God proceeds in nature" (I, p. 288).

(100) Siccome Ciusci [Chu Hsi] 朱熹 abitava vicino a una sala chiamata 紫陽, egli stesso viene qui chiamato in questo modo.

(101) Per questo testo, cf. LE GALL, S. I., *Le Philosophe Tchou Hi*, p. 39.

(102) Ciò rilevando, l'autore della prefazione, voleva difendere il Ricci, dinanzi ai suoi amici cinesi, di aver voluto introdurre una novità, chiamando Dio il "Signor del Cielo" 天主; prima di lui, così lo aveva chiamato persino Ciusci!

(103) L'espressione 竺乾氏 sta per 天竺乾氏, dove l'autore sostituisce 乾 a 天, certamente a bella posta. Cf. sopra, n. 97.

(104) Espressioni frequenti nei libri dei confuciani, p. es. 天命 in *Discorsi di Confucio* 論語 II, 4; 天理 in *Memorie sui riti* 禮記 XVII, 1[11]; 天道 in *Discorsi di Confucio*, V, 3; 天德 in *Dottrina del Punto Medio* 中庸 XXXII, 3.

(105) Terribile sferzata data da Licezao ai letterati del suo tempo, che, abbandonando la dottrina confuciana relativa al Cielo, si erano fatti buddhisti.

La dottrina del Sig. Ricci è tutta fondata sul "servire il Cielo"[106]. Egli parla molto chiaramente di ciò che fa che il Cielo [=Dio] è Cielo [=Dio]. Vedendo che il mondo disprezza il Cielo e adula il Buddha, egli confuta [questo errore] con parole dirette, e facendo ritorno al Maestro ha composto il *Solido Trattato su Dio* in dieci capitoli[107], per esortare al bene e porre una diga al male.

(f. II.*a*) Ecco le sue parole[108]: L'uomo conosce e serve suo padre e sua madre e non conosce che Dio è il grande padre-madre. L'uomo sa che ogni nazione ha un legittimo capo e non sa che solo il Dominatore che pervade l'universo è il legittimo Capo Supremo. Se chi non serve i propri parenti non è degno di essere considerato come figlio, chi non riconosce il legittimo capo non è degno di essere considerato come suddito; dunque chi non serve Dio. non è degno di essere considerato come uomo.

Egli insiste con maggiore diligenza sulla distinzione tra il bene e il male e sulle conseguenze della felicità e dell'infelicità. Egli sostiene inoltre che non si può chiamare perfettamente buono un essere in cui non sono riuniti tutti i beni, e che anche ammettere un minimo male che aderisca alla natura sarebbe un fomentare il male. Chi fa il bene è come se salisse, egli infatti sale all'aula celeste della felicità [=paradiso]; chi invece fa il male, è come se scendesse, egli infatti scende alla prigione terrestre delle tenebre [=inferno].

Per farla breve, egli fa in modo che l'uomo si penta delle sue colpe, segua la giustizia, domi le sue passioni, (f. II*b*) perfezioni la sua filantropia, pensi alla sua Vera Origine 本始 [=Dio], tema il suo sguardo, onori la sua maestà e nel timore si purifichi [diventando bianco] come la neve, nella speranza che non si renda colpevole verso il Supremo Dominatore e Augusto Cielo 皇天上帝.

Egli ha dato la scalata ai monti ed ha traversato i mari per venire ad offrire il suo tributo.

Siccome [il suo paese] fin dall'antichità non aveva mai avuto relazioni col Regno di Mezzo, al principio egli non aveva sentito dire che esistesse ciò che si chiama la dottrina di Fusci [Fu Shi] 伏羲, del re Uen [Wen] 文王, del [duca

(106) Cf. sopra, n. 96.

(107) Qui si è introdotto un errore, probabilmente per colpa dell'incisore che avrà scritto 十 invece di 八. Né è probabile che Licezao abbia confuso con *I Dieci Paradossi* o *I Dieci Capitoli di un Uomo Strano* 畸人十篇, i quali non uscirono alle stampe che al principio dell'anno che seguì questa prefazione.

(108) L'autore non fa nessuna citazione diretta del Ricci, ma ne riassume soltanto il pensiero espresso qua e là.

di] Ceu 周公 e di Confucio 孔子[109]. Perciò, ancora all'inizio, egli non si conformò alle spiegazioni del[Maestro] di Lien[chi], di quello di Lo[yang], di quello di Kwan[chung] e di quello di Ming[chung][110], ma si attenne unicamente alla grande idea di "conoscere il Cielo" e di "servire il Cielo"[111], nel che concordava con quello che era contenuto nei classici e nelle cronache[112], tanto bene quanto due pezzi di uno strumento contrattuale[113].

Solo per ciò che riguarda il paradiso e l'inferno alcuni di intelligenza limitata non vi credono[114]. Eppure in genere "render felici i buoni e rendere infelici i cattivi"[115] è una cosa di cui i confuciani parlano e che studiano continuamente nel mondo; questo è naturalmente conforme alla sana ragione.

Voler abbandonare il bene per andare in cerca del male, non sarebbe forse come (f. III*a*) chi, stufo della strada maestra, si arrampicasse sopra la cima delle montagne o si lanciasse in aperto mare? All'infuori del caso di correre in aiuto di un sovrano o di un padre che si trova nella necessità, all'infuori di cose importanti come la fedeltà [verso un sovrano] o la pietà filiale [verso un padre], non sarebbe una cosa bestiale e per niente intelligente, di non voler credere a chi forse ci avverte dei pericoli da parte di tigri, di lupi, di coccodrilli e di alligatori, e di voler mettere la propria vita a repentaglio per farne

(109) Cf. sopra, n. 60.

(110) Questi Maestri, che qui vengono designati dal nome del luogo dove essi nacquero o abitarono, sono tutti dei secoli XI-XII. Il Maestro di Lienchi 濂溪 è Ceutoṅi [Chou Tun-i] 周敦頤 (1017-1073); quelli di Loyang 洛陽 sono i due fratelli Ccemhao [Ch'eng Hao] 程顥 (1032-1085) e Cceṅi [Ch'eng I] 程頤 (1033-1108), quello di Kwanchung 關中 è Ciamzae [Chang Tsai] 張載 (1020-1077) e quello di Mingchung 閩中 è Ciusci [Chu Hsi] 朱熹 (1130-1200). Su tutti essi cf. DERK BODDE, *A History of Chinese Philosophy* by Fung Yu-lan, Princeton 1953, II, pp. 434-571.

(111) Queste due espressioni alludono al testo di Mencio 盡其心者, 知其性也, 知其性, 則知天矣. 存其心, 養其性, 所以事天也. (I, A, 1^{1-2}), cioè: "Colui che esercita a fondo la sua mente, conosce la sua natura; ora colui che conosce la sua natura, conosce il Cielo. Con la custodia del proprio cuore, e con la formazione del proprio carattere, ecco con che si serve il Cielo". In altri termini, partendo dalla conoscenza della propria natura ragionevole e pensante, l'uomo arriva a conoscere Dio ed a sapere come servirlo, mediante lo sviluppo delle sue facoltà e l'osservanza della legge naturale.

(112) Per i classici, cf. sopra, n. 19. Per le cronache, qui certamente si fa allusione in modo particolare alla *Cronaca di Zuocchieumim* [Tso K'io-ming] 左邱明 che va sotto il titolo di 左傳.

(113) Lo strumento contrattuale dei Cinesi consiste in un pezzo di legno, di ferro o di giada, spesso in forma di animale, p. es. di pesce nei secoli X-XII, XIV-XVII, e con sopra una iscrizione, che viene diviso in due parti eguali, ciascuna delle quali è data a uno dei due contraenti. Esso si chiama "unione comparativa" 勘合, o "documento di comparazione" 勘契 o ancora "strumento che la lede per mezzo dell'unione comparativa" 勘合信符. E' il *kangō* 勘合 o *kaugōfu* 勘合符 dei Giapponesi. L'autenticità dello strumento è provata dal fatto che le due parti combaciano perfettamente. Questo paragone riviene spesso sotto il pennello dei letterati cinesi coevi del Ricci per dire che le due civilizzazioni o culture, l'occidentale e la cinese, o le due dottrine, quella della Cina e quella apportata dal Ricci, concordano perfettissimamente.

(114) Proprio su questo punto, quasi nello stesso tempo, Licezao redigerà una specie di Epilogo che sarà aggiunto all'opera sullodata *I Dieci Capitoli di un Uomo Strano* del Ricci.

(115) Testo cavato da un capitolo degli *Annali Storici* 書經 III, 3^3, che non è ritenuto autentico dalla critica moderna.

la prova?[116] La solida scienza della natura psicologica consiste veramente in questo: "[Il Supremo Dominatore] è con te; non dubitare"[117], senza che vi sia bisogno di imbarazzarsi di questioni d'infelicità o di felicità[118]. Se poi si tratta di punire gli ignoranti e di scuotere i pigri, allora la giustizia consiste nella riunione di queste tre cose provenienti dal mandato [celeste]: punizione, degradazione e promozione[119]. [Il Ricci] ha certamente molto sofferto per istruire il mondo e fondare la religione [in Cina].

Quando, tempo fa, lessi i suoi libri, spesso mi accorsi che non somigliavano a quelli dei confuciani moderni, ma che concordavano senza previa intesa con i libri dell'alta antichità, quali p. es. "Il dialogo [di Hoamti], "Lo Gnomone", "Le arti e i mestieri", "Il parco della vernice". (f. III*b*).[120] Egli veramente non sofistica sulla verità.

Quanto poi alla custodia di se stesso e al governo del suo cuore, egli è serio, attento e alieno dalla pigrizia. Forse nemmeno coloro che si chiamano i primi tra i confuciani lo sorpassano [in ciò][121].

Davvero! Tanto la mentalità quanto la ragione è la stessa in Oriente e in Occidente, mentre l'unica cosa diversa è la lingua e la scrittura.

Con l'apparizione di questo libro, [il Ricci] è diventato il pioniere della fusione delle lingue e delle civilizzazioni. Con questo libro, egli eccita allo splendore [della virtù], promuove la dottrina e riforma i costumi. Se non è

(116) Il senso è sufficientemente chiaro, benché la frase, forse apposta, resti incompiuta. Licezao vuol dire che chi non vuole ammettere la sanzione del bene e del male, è simile a colui che, stufo di camminare sulla strada maestra, preferirebbe azzardarsi a passare attraverso montagne scoscesi o immensi oceani. Che dire poi di colui che, eccettuato il caso di correre in aiuto di un sovrano o di un padre nell'estremo bisogno, per solo suo gusto, benché avvertito dei gravi pericoli che ci sarebbero a passare per una strada infestata di bestie feroci, non ci volesse credere e s'inoltrasse sopra di essa per farne l'esperienza personale? L'uno e l'altro di questi personaggi sarebbe uno stupido matricolato!

(117) Il testo completo è questo: 上帝臨女 Il Supremo Dominatore è con te! 無貳爾心 Non dubitare nel tuo cuore. (*Libro delle Odi* 詩經, C, I, 2[7]).

(118) Si direbbe che qui Licezao inviti il suo lettore ad agire, nella sua vita morale, piuttosto per motivo di amore di Dio e sotto il suo sguardo sempre presente, che per timore di pene o speranza di premi.

(119) Qui è questione della giustizia umana.

(120) Il primo 黃帝素問 sarebbe il più antico trattato di medicina, scritto parecchi secoli prima dell'èra cristiana, in cui si contiene un sommario della tradizione medica in Cina fin dalla più alta antichità. Il secondo 周髀算經 è il più antico trattato di matematica; secondo alcuni autori, esso dovrebbe risalire a prima dell'anno 1000 a. C.; altri invece lo fanno risalire a poco tempo prima dell'èra cristiana. Il terzo 考工 sembra essere un libro dei dintorni dell'èra cristiana. Il quarto potrebbe essere il 漆園集 di Licehan [Li Chih-han] 李之翰.

(121) Licezao è veramente ardito di mettere la virtri di uno straniero al di sopra di quella dei primi tra gli stessi confuciani.

per caso, come mai sarebbe inutilmente? Certamente egli non deve essere riguardato [da noi] come uno dei tanti filosofi![122].

Siccome il mio amico Uanmomppuo [Wang Meng-p'o] 汪孟樸 ha ristampato [questo libro] in Hangchow 杭州, io mi sono arrogato il diritto di premettervi queste poche parole, senza per questo (f. IV*a*) avere la pretesa di voler illustrare un libro venuto dall'estero, quasi che io avessi già sentito ciò che finora non avevo mai sentito. Mi son detto con sincerità: Siccome tutti siamo ricoperti dallo [stesso] Augusto Cielo 皇天, abbiamo il dovere obbligatorio di adorarlo.

Potrebbe darsi pure che alcuni abbiano già sentito [queste cose], ma essi non vi ci sono applicati con tutta la loro energia. Ne facciano l'esame di coscienza. La scienza della "custodia del cuore e della formazione del carattere"[123] se ne troverà avvantaggiata.

Io, Licezao, cristiano[124], dopo di essermi lavato le mani, ho scritto con diligenza questa prefazione nel Chekiang Occidentale, il 21–22 maggio 1607.

Questa ristampa di Hangchow conteneva anche un epilogo di Uamgiuscioen, colui che ne aveva curato il lavoro. Eccolo in veste italiana.

(f. I*a*) EPILOGO ALLA RISTAMPA DEL "SOLIDO TRATTATO SU DIO"

Fin dall'antichità, la vita dei *santi* e dei savi ha avuto sempre per preoccupazione [principale] la salvezza del mondo. Ci sono infatti [coloro che dicono] che i minimi influssi delle azioni nascoste ci fanno costantemente salire fino al cammino dell'illuminazione, continuando l'opera del cielo e della terra nel massimo grado.

Nei dintorni delle [prime] tre dinastie, il nostro confucianesimo occupava il primo posto. Ma dacché la religione delle immagini [=il buddhismo] si è diffusa nel [nostro] Oriente, è questa dottrina che si è messa a risplendere.

Se il mondo è in decadenza, se la moralità si assottiglia, se si arriva perfino a cercare le occasioni d'ingannarsi per nuocersi e derubarsi l'un l'altro, non è forse questo l'effetto del desiderio di possedere [i beni della terra] fino al sacrificio della propria vita?

(122) Egli è dunque al di sopra dei filosofi ordinari.
(123) Cf. nn. 96, 111.
(124) Nel 1607 Licezao non era battezzato, ma egli era già convinto della verità cattolica, perciò qui firma come solevano allora firmare i cattolici e i filo-cattolici, cioè "discepolo" del Ricci. Cf. sopra, n. 66.

I laici buddhisti, volendosi concedere la retta illuminazione, sono saliti nelle altezze con la speranza di non cadere così nell'errore; essi hanno infatti mutato la realtà in cose vuote, volendo che tutti gli uomini (f. I*b*) si elevino al di sopra delle preoccupazioni di questo mondo. Con ciò non voglio dire che questo non abbia giovato alla moralità del mondo.

I letterati incominciarono ad entrare [in questa religione] e poi s'immersero in essa. Oggi le chiacchiere sul vuoto [=buddhismo] e sul mistero [=taoismo] hanno talmente penetrato [gli animi], che si pensa che questa è la vera dottrina. Gli uomini di scienza più non vanno alla ricerca della sapienza, ma vanno in cerca di cose vuote e imaginarie. Gridando e schiamazzando(125) vanno con la testa alta, tenendo in mano un formulario di preghiere e guardano a destra e a sinistra. Forse che non dicono che in questo consiste la corretta sensazione dell'oggetto contemplato(126)? Che fantasticherie!

Móssone a compassione, il Sig. Ricci ha pubblicato il *Solido Trattato su Dio.*

Infatti "il Supremo Dominatore ha dato il senso morale; una tale natura è costantemente [retta]"(127). "Col decorrere delle stagioni, gli esseri sono prodotti"(128). Sia la dottrina sul Cielo, sia la dottrina sulla morale rappresentano un altissimo insegnamento. All'infuori delle [cinque] relazioni sociali(129), delle [cinque] virtù costanti(130), della natura e delle leggi(131), di che altro c'è bisogno?

Ciò che [il Ricci] scrive sulla cultura [della propria personalità] concorda, anche senza strumento contrattuale, con la dottrina della perfetta rettitudine dei nostri confuciani, quale viene descritta nella *Grande* [*Scienza*](132) e nella [*Dottrina del Punto*] *Medio.*

---

(125) Correggo 棒 in 喝, come lo domanda il contesto, venendo dopo 喝.

(126) Cf. SOOTHILL-HODOUS, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, London, 1937, p. 67, col. 1.

(127) Il testo integro degli *Annali Storici* 書經 III, 3^2 è del seguente tenore: 惟皇上帝降衷于下民, 若有恒性; 克綏厥猷惟后; cioè: "Questo Augusto Supremo Dominatore ha dato il senso morale al basso popolo; chi ci si conforma, acquista una natura costantemente [retta]. Affinché possa poi seguire il suo corso, c'è il Sovrano". Il testo viene citato dal Ricci (I, f. 18*b*).

(128) Abbreviazione di questo testo dei *Discorsi di Confucio* 論語 XVII, 19^3: 天何言哉, 四時行焉, 百物生焉, 天何言哉, cioè: "Che bisogno c'è che il Cielo parli? Le quattro stagioni seguono il loro corso e tutte le cose sono prodotte. Che bisogno c'è che il Cielo parli?". Questo testo non è riferito dal Ricci; perciò non sembra che l'autore voglia mettere al conto dello scrittore del libro questi due testi dei classici.

(129) Sono le cinque relazioni sociali, di cui si è parlato sopra, n. 69.

(130) Sono queste cinque virtù: 仁 filantropia, 義 rettitudine, 禮 urbanità, 智 sapienza e 信 fiducia.

(131) Allusione rapida a questo testo del *Libro delle Odi* (C., III, 6^1): 天生烝民, Il Cielo produce tutti gli uomini, 有物有則 Dotati di natura, dotati di legge.

(132) Cf. sopra, n. 95.

Infatti quando la moralità è sublime, anche coloro che la seguono sono sublimi, ma quando la moralità è sporca, anche coloro che la seguono sono sporchi.

Se qualcuno oggi volesse avere un po' d'influsso sulla salvezza del mondo, non potrebbe arrivarci se non col rigettare il vuoto (=il buddhismo) per tornare alle cose reali.

Coloro che stavano fuggendo lontano dal taoismo e dal buddhismo, appena hanno sentito il fruscio' dei passi [del Ricci che si avvicinava], se ne sono rallegrati, pur avendo un certo timore(133). Non è forse vero una volta di più che quanto più uno si allontana da qualcuno, tanto più profondamente gli fa piacere? Ora la santa legge da molto tempo è sparita. Ma appena si è sentita la parola del Sig. Ricci, non soltanto la voce dei nostri fratelli e dei nostri parenti, [ma anche quella degli altri] ha avvertito ciascuno di noi, mettendosi al nostro fianco.

Io, Uamgiuscioen, benché indegno, pure sento profondamente la mia responsabilità. Perciò ho ristampato questo volume e lo diffondo.

Scritto da Uamgiuscioen, alunno cristiano, nato a Hsintu 新都, un giorno di ottobre(134) 1607.

Questa ristampa del 1607 aiutò non poco a far conoscere la religione cattolica nel Chekiang, "dove fioriscono molto le lettere", poiché fece nascere il desiderio di avere nella regione un compagno del Ricci che potesse spiegare "tutto più minutamente".

Né solo questo, ma, effetto imprevisto e non sperato, persino i musulmani che possedevano in Hangchow una bella e grande moschea, vedendo che in quel libro si parlava di Dio meglio che in altri libri della Cina, ne comprarono parecchi esemplari(135). Si sa che una sessantina di anni dopo, il domenicano siciliano Domenico Sarpetri parla di un'opera cinese che non sarebbe altro che un rifacimento del libro del Ricci in veste musulmana(136).

D'altra parte probabilmente fu proprio questa ristampa che, insieme con l'altra opera del Ricci, *I Dieci Capitoli di un Uomo Strano* 畸人十篇(137), scatenò una forte polemica contro il missionario italiano da parte del letterato

(133) Interpreto questo carattere introvabile nei dizionari come essendo 恐

(134) La luna VIII che corrisponde a 仲秋 cominciò nel 1607 il 21 settembre per finire il 20 ottobre.

(135) Cf. TV., II, p. 360.

(136) Cf. P. PELLIOT, *The Arabian Prophet, a life of Mohammed from Chinese and Arabian sources*, in *T'oung Pao*, XXI, 1922, p. 415, n. 2.

(137) Sopra quest'opera, cf. FR., II, p. 301, n. 3; p. 302, n. 1.

Iüteiüen [Yü Te-yüan] 虞德園 e del famoso bonzo Scenciuhom [Shen Chu-hung] 沈袾宏, ambedue del Chekiang. Qui ci basti questa rapida allusione a questa controversia che versava sull'essenza di Dio, sul buddhismo, sull'uccisione degli animali viventi, sul culto del Buddha e sulla metempsicosi[138].

* * *

Tra la fine del 1609 e i primi mesi del 1610, un letterato dei dintorni di Shanghai 雲間, chiamato Cufomsiam [Ku Feng-hsiang] 顧鳳翔 e sul quale non ho trovato nessuna informazione, ci dice quello che egli pensava di questo libro del Ricci, che aveva scoperto pochi mesi prima a Shiuchow 韶州 nel Kwangtung. Il suo scritto che ci viene presentato come una prefazione, e altrove come epilogo, ci è stato conservato dal dott. Iamttimiün [Yang T'ing-yün] 楊廷筠[139], che nel 1611 sarà battezzato in Hangchow e prenderà il nome cristiano di Michele; esso viene come epilogo 跋 nell'edizione del Fukien 天學主義, che si conserva nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù (*Jap. Sin.*, I, 64), la quale non può essere anteriore al 1625 ed è propabilmente posteriore a quella del 1629.

Cufomsiam dunque, forse ancora pagano, si rallegra di vedere che l'alta società di Pechino ha accolto così bene il libro del Ricci. Siccome in questo libro l'autore spazza via il buddhismo e il taoismo, c'è speranza che la Cina si liberi dell'uno e dell'altro, e trovi la retta via che conduce alla verità. Il Ricci ricondurrà i Cinesi prima di tutto al puro confucianesimo, quello che vede Dio nel "Dominatore" 帝, nel "Supremo Dominatore" 上帝 o nel "Cielo" 天 personale degli antichi, e che inculca di seguire in tutto la legge naturale che Dio ha scolpito nel cuore dell'uomo. Ma egli farà vedere allora che anche la dottrina di confucio non conduce l'uomo alla perfezione. Il confucianesimo ha bisogno di essere completato, integrato e sublimato dalla "vera legge di Dio".

Grato di averla scoperta egli in questo libro, segnalatogli da un cattolico di Shiuchow, un certo Sig. Ttan [T'an] 譚[140], e regalatogli dal missionario di quella stessa città, Nicolò Longobardo, egli si dichiara soddisfatto, contento e ripieno di estatica ammirazione!

---

(138) Cf. FR., II, p. 306, n. 1.

(139) Su di lui, FR., III, p. 13, n. 3. Egli ci ha conservato lo scritto di Cufomsiam [Ku Feng-hsiang] 顧鳳翔 nella sua opera *Documenti sui lontani stranieri* 絕微周文記, che non può essere anteriore al 1617. Cf. FR., III, p. 3.

(140) Non so dir niente di questo Signore, che non va confuso con quello che il Ricci chiama "Tansiohu" (FR., I, NN. 238, 241), il quale invece si trovava a Shiuhing nei primi anni del soggiorno del Ricci in quest'ultima città.

Ecco come si esprime Cufomsiam:

(f. 17*a*) PREFAZIONE AL "SOLIDO TRATTATO"

Dopo di aver accompagnato il viceré nell'estate del 1609, passai per Shiuchow, dove sentii dire che un letterato occidentale, il Sig. Longobardo, da più di 20 anni[141] stava lì per convertire la Cina alla religione cattolica 以天主之教, 行化中國.

Era un uomo strano[142], perciò andai a fargli visita. Appena lo vidi, mi accorsi che aveva l'aria di una persona che già da molto tempo praticava una virtù sublime, aveva gran cuore, e comandava rispetto.

Mi misi dunque a parlare con lui. Non è né buddhista, né taoista; sembra confuciano, pur non essendo confuciano. Fin da principio, vidi che la sua grande dottrina era estesa e talmente vasta che non se ne vedevano i limiti.

In seguito gli domandai la sua vera intenzione. Essa è molto semplice e molto facile, e fin da principio non è né troppo alta né troppo difficile a mettersi in pratica; essa consiste nell'occuparsi di cose che frenano le passioni e allontanano dal mondo.

Perciò mi condusse a vedere il quadro del Salvatore[143], dicendomi donde proveniva, e tirò fuori il *Solido Trattato su Dio* che io mi misi a studiare.

La dottrina ivi contenuta è compendiata ma non reca noia, e tutte le parole vanno al solido; tutto finisce con lo spazzar via le siepi delle due scuole, il buddhismo e il taoismo, e col far salir dritto al santuario dei nostri confuciani. Ma quando uno poi scende ai particolari, (f. 17*b*) si accorge che anche il confucianesimo [paragonato al cattolicesimo] è una feccia[144].

La religione cattolica infatti da una parte è meravigliosamente grande[145] e al par dell'universo non può essere misurata col metro, e dall'altra è misteriosamente profonda e al par del mare non può essere prosciugata goccia a goccia. Allora mi ritirai insoddisfatto e scontento di me. Per parecchi giorni restai [in ammirazione] con la bocca aperta senza poterla chiudere e con la lingua fuori senza poterla ritirare[146].

---

(141) Il Longobardo era arrivato a Shiuchow il 28 dicembre 1597; quindi nell'estate del 1609, si poteva dire che egli stava lì da più di 10, ma non da più di 20 anni.

(142) Nello stesso senso nel quale anche il Ricci fu "strano" agli occhi dei Cinesi. Cf. FR., II, p. 301, n. 3.

(143) Letteralmente "l'imagine del Signor del Cielo" 天主像 che in quei primi tempi rappresentava il Salvatore. Cf. FR., I, p. 230, n. 5.

(144) Su questa espressione presso il Ricci e presso i suoi cristiani o simpatizzanti, vedi il mio articolo, *Presentazione della prima traduzione cinese dell'Euclide*, in *Monumenta Serica*, Tokyo, XV, 1956, p. 190, n. 74.

(145) Correggo 莽 in 滂

(146) Tutto questo modo di esprimersi mostra una grande ammirazione.

Quando in altri tempi Confucio vide Laoze [Lao Tzu] 老子, disse che gli sembrava come se fosse stato un dragone(147), perché difatti c'era di che impressionarlo in questo senso. [Così anche adesso, io mi son persuaso] che realmente "in Occidente c'era il santo"(148); solo che i Cinesi non ne avevano mai sentito parlare, perché ne erano separati dall'oceano(149).

Io penso che Dio, avendo compassione delle anime di noi Orientali, ha ispirato al Sig. Longobardo di venire a convertirci col suo insegnamento, di modo che noi Orientali potessimo ascoltare i suoi discorsi e convertirci alla vera religione! Altrimenti, perché il Sig. Longobardo avrebbe affrontato i marosi e traversato immensi oceani, avrebbe guardato solo da lontano le più piccole isolette(150), sarebbe passato per i buchi dei pesci e dei dragoni, e per i luoghi infestati dagli spiriti, avrebbe fatto un viaggio di cento mila *li* nello spazio di parecchi anni, per venire qui?(151).

Questo Signore veste alla cinese e parla la lingua cinese ma segue una religione occidentale. Se questa religione venisse praticata, allora il politeismo (f. 18*a*) sparirebbe e le migliaia e diecine di migliaia di libri buddhistici diventerebbero come acqua che trabocca da una coppa già piena. Colui che venera solo Dio, è molto al di sopra delle tre sette(152), indica le superstizioni [da evitare], dà buone istruzioni e illumina tutte le generazioni. Come mai i suoi meriti avrebbero dei limiti?

C'era a Shiuchow un certo Sig. Ttan 譚 che da molto tempo aveva abbracciato la religione cattolica; egli aveva ceduto la sua propria abitazione per farne una chiesa cattolica, affinché ivi si continuasse sempre questo culto spirituale. Egli mi venne raccomandato. Io credo che fosse un discepolo del Sig. Longobardo.

---

(147) Allusione a un passo delle *Memorie Storiche* 史記 di Semazzien [Ssu-ma Ch'ien] 司馬遷. Dopo il supposto incontro di Confucio con Laoze, il primo avrebbe detto ai suoi discepoli: 鳥, 吾知其能飛; 魚, 吾知其能游; 獸, 吾知其能走; 走者, 可以爲罔; 游者可以爲綸; 飛者, 可以爲繒. 至於龍, 吾不能知其乘風雲而上天. 吾今日見老子, 其猶龍邪 cioè: "Gli uccelli, io so bene che essi possono volare; i pesci, io so bene che essi possono nuotare; i quadrupedi, io so bene che essi possono camminare. Ma gli esseri che camminano possono esser presi al laccio; quelli che nuotano possono venir presi in una rete; e quelli che volano possono essere saettati. Ma quanto al dragone, io non so rendermi conto come mai egli possa cavalcare il vento e le nuvole e salire al cielo. Ora oggi io ho visto Laoze; egli mi ha dato l'impressione di essere come un dragone" (*Memorie Storiche* 史記 Monografie 列傳, 3; ediz. della Commercial Press, III, c. 58, p. 36).

(148) Cf. sopra, n. 55.

(149) Applica al cristianesimo il supposto detto di Confucio e spiega che la distanza e l'oceano avevano impedito che il cristianesimo fosse conosciuto prima dalla Cina.

(150) Si legge 鳥嶼, isolette per uccelli, forse talmente piccole che solo gli uccelli vi possono abitare. Ma forse si potrebbe leggere 島嶼 nel senso di isole in genere.

(151) Perché avrebbe egli fatto un così lungo viaggio e sarebbe andato incontro a tanti pericoli, se non fosse per lo zelo che lo ha spinto a venire a salvare le anime nostre?

(152) Confucianesimo, buddhismo e taoismo.

[Al principio] il Sig. Longobardo [cercava] di convertire i Cinesi [regalando loro] i prodotti dei paesi occidentali; perciò la propagazione della religione era allora molto difficile. Ora invece il Letterato Ttan si serve dei letterati cinesi per la propagazione [della religione] nell'interno del paese. Se uno si serve degli elementi indigeni[153], che difficoltà c'è di propagare la religione?

Inoltre ho sentito dire che Matteo Ricci, amico del Sig. Longobardo, ha già presentato la sua religione all'imperatore, e che molti personaggi dell'alta società di Pechino hanno adottato il suo *Trattato* [*su Dio*][154] e lo esaltano. Ciò mi convince che questo mondo non finirà col cadere in una di queste superstizioni, buddhismo o taoismo.

Per fortuna io ho scoperto la vera legge di Dio. Perciò la vasta benevolenza del gran Maestro Longobardo e i meriti del letterato Ttan come mai sarebbero piccoli?

* * *

Il libro del Ricci che abbiamo descritto finora, ebbe sul lettore cinese di quel tempo—e dei tempi successivi fino a noi—parecchi e diversi effetti.

Tutti indistintamente si persuasero che questi "barbari" occidentali non erano dei "barbari" come gli altri. Se le brevi e piccole pubblicazioni cinesi, edite fino allora dai missionari, avevano aperto gli occhi dei Cinesi su questi stranieri, e ne avevano rialzato la stima nella loro opinione, questo libro del Ricci cambiò totalmente il loro atteggiamento verso di essi. Fondato come era su ragioni filosofiche inoppugnabili, esso mostrava che gli Occidentali sapevano ragionare, avevano una erudizione non comune, ed erano ben versati negli argomenti che trattavano.

I cattolici cinesi che, verso il 1609, dovevano di poco superare i due mila, con questo libro, si sentirono confermati nella religione che avevano abbracciata; essi vedevano che in esso il cattolicesimo sapeva ben difendersi e sapeva vittoriosamente attaccare le sette che ad esso si opponevano.

Coloro che già sentivano in sé i primi tocchi della grazia che li portava ad abbracciare una dottrina così nuova, ma così saldamente fondata e così sublime, si sentirono incoraggiati a continuare per questa strada sicura, e capirono meglio le verità della fede.

Molti pagani, che non erano ancora sulla strada della conversione, ma che erano desiderosi di conoscere la verità, i confuciani p. es., lessero il libro con avidità e ne fecero le più grandi lodi.

(153) Letteralmente: 回枝傳葉 cioè "rami ricurvi producono foglie".
(154) Prendo 義 nel senso di 天主實義

Solo i buddhisti, e senza dubbio anche i taoisti ma in misura minore, vedendosi smascherati nei loro errori filosofici e religiosi, quali l'idolatria, la metempsicosi, la proibizione di nutrirsi di carne di animali, le superstizioni ecc., e smascherati con argomenti inoppugnabili e invincibili, non con insulti e invettive come fino allora si era fatto da altri, si alienarono dai missionari e ne fecero allontanare altri, e non seppero sempre contenere la loro collera e il loro sdegno.

E' il Ricci stesso che ci informa sopra questi effetti, quali egli li aveva costatati tra il 1603 e il 1609, pochi mesi prima della sua morte(155). Quello che egli non poteva dire allora, ma che possiamo aggiungere noi, è che questi effetti hanno perdurato fino ai giorni nostri e durano ancora. Tradotto in mancese, in coreano, in tonchinese, in mongolo, in altre lingue ancora, esso ha fatto durante tre secoli e mezzo e fa tuttora le delizie dei più fini letterati dell'Asia Orientale. Un autore domenicano, Domenico Sarpetri, nel 1667 era di parere che un libro di questa fatta non avrebbe mai potuto essere scritto "senza rivelazione divina e senza un aiuto speciale di Dio"(156). Un secolo più

(155) Ecco come il Ricci riassumeva il suo pensiero: "Fece questo libro diversi effetti. Percioché, per quei che volevano esser cristiani fu di grande aiuto a far loro intendere meglio le nostre cose, e per i cristiani per confermarsi con esso ogni giorno più nelle cose della santa religione. Ma per i seguaci della setta degli idoli [=i buddhisti] fu cosa molto odiosa e fece alienare molti dai Nostri, per la molta libertà con che il libro scopre le falsità di questa setta, non con ingiurie come altri Cinesi anche fecero, o con ragioni frivole, ma con argomenti cui loro né possono né sanno rispondere. Ma non mancano anche molti gentili, desiderosi di sapere la verità, che lo leggono e lodono. E tutti ben intendono che la nostra gente di Europa non è gente ignorante che non intende le cose e non le tratti con ragioni" (FR., II, N. 710).

(156) La Biblioteca Angelica di Roma possiede un volume di Miscellanea (M. 15. 14) in cui nelle due prime pagine si legge:

R. P. FR. DOMINICI MARIAE SARPETRI TESTIMONIUM DE LIBRO SINICO P. MATTHAEI RICCII QUI INSCRIBITUR TIEN-CHU XE-Y.

Ego infraecriptus Fr. Dominicus Maria Sarpetrus, ordinis Praedicatorum lector, cum saepius atque attente legerim librum P. Matthaei Riccii e Societate Jesu, quem is Sinice conscripsit, *Tien-chu Xe-y* dictum, hoc est *Coelorum Domini vera ratio*, quo quidem libro potissimum de Deo agit: testor quod dictus Pater materias quas ibi tractandas suscepit, adeo docte simul et feliciter exhausit, ut Missionariis qui post illum deinde in hac Sinensi vinea laboraverunt, parum vel etiam nihil relictum fuerit circa dictas materias, quod dictus Pater partim explicite fuseque, partim implicite et compendio non sit complexus.

Testor item mihi crebro venisse in mentem, quod dictus liber opus esset eiusmodi, ut sine revelatione divina aut speciali Dei auxilio non potuerit ab authore perfici.

In quorum fidem hisce manu mea subscripsi.

Ex Quang-cheu 〔廣州〕 Metropoli Provinciae Sinarum Quang-tung 〔廣東〕 dictae, 9 Maij 1667.

Fr. Dominicus Maria Sarpetrus, alias a Sancto Petro, testificor, ut supra, et quatenus opus fuerit, juramento confirmo".

Questo giudizio e questo giuramento fu da lui ripetuto il 4 agosto 1668, quando aggiunse "non alterius precibus vel suasu, sed solo veritatis amore, impulsus feci".

Queste ed altre simili affermazioni che possono leggersi ivi stesso, in netto favore del Ricci e dei suoi confratelli, sono tanto più significative e importanti, in quanto che il Sarpetri, palermitano, apparteneva a quell'inclito ordine di S. Domenico che nell'insieme, nella questione dei riti cinesi, militò nel campo avverso ai gesuiti.

tardi, il 31 luglio 1778, l'ex-gesuita Francesco Bourgeois si meravigliava della "forza di ragionamento, della chiarezza e dell'eleganza di questo libro" che chiamava senz'altro "un capolavoro"[157].

* * *

E' questo libro che nel 1603 ha introdotto la filosofia scolastica in Cina!

APPENDICE

Aggiungiamo qui la traduzione latina fatta dal Ricci a Pechino nel 1603–1604 delle due prime prefazioni, quella di Fo̍himchim e la sua propria, traduzione da lui mandata al generale dell'Ordine a Roma nel 1604 e restata finora inedita. Delle due prefazioni il missionario scriveva che le aveva tradotte "quasi ad verbum". Noi qui abbiamo leggermente ritoccato la punteggiatura, l'uso delle maiuscole o minuscole, abbiamo sostituito i a j e abbiamo aggiunto qua e là le virgolette.

In opus cui titulus: *De Deo Verax Disputatio*

[I. Prefazione di Fo̍himchim]

Proëmium Externum

Veracis Disputationis de Deo au[c]tor est e Maximo Occidente Doctor Riccius, cum sociis eiusdem patriae et societatis, ex iis quae rogati responderunt nostratibus.

Quid "Dei" 天主 nomine significatur?—"Supernus Rex" 〔上帝〕.

"Verax" 〔實〕 dicitur, quia nihil falsi vel inanis continet.

Nostri regni *Sex Doctrinae Libri, Quatuor Doctores,* omnes sapientes et *sancti* dicunt: "Reverere Supernum Regem", "Adiuvemus Supernum Regem", "Superno Regi servito", "Supernum Regem cognoscito". Quis dicat inane aliquod hisce verbis subesse?

Tempore Hano 〔漢〕, Minus 〔明〕 Rex aliqua accepit dogmata e regno Tiencio 〔天竺〕; rerum novarum cupidi Confutium dicentem: "in occidentali plaga viget vir quidam sapientissimus et sanctissimus"[158], interpretati sunt de Idolofaeis[159], et flammam hanc undique accendentes et insufflantes, eo venere

(157) "C'est un chef-d'oeuvre. Il s'est trouvé des lettrés qui le lisaient sans cesse pour se former le style....On ne conçoit pas comment un homme....ait pu mettre dans un livre tant de force et de raisonnement, tant de clarté et tant d'élégance" (P. François Bourgeois, in *Lettres édifiantes et curieuses,* Parigi, 1781, XXIV, p. 481).

(158) Cf. sopra, n. 55.

(159) Neologismo latino, composto dal Ricci, probabilmente da "idolum" e da Fu 佛, nome del Buddha, dandogli il senso sia di Buddha, sia di buddhista.

loci, ut Idolofaeorum sectam nostris *Doctrinae Sex Libris* anteponant. Cuinam venisset in mentem, ad sinici regni occidentalem plagam positum quidem esse regnum Tiencii, et ad Tiencii regni occidentalem partem adhuc posita esse alia occidui solis maxima regna?

Idolofaei furtim ex Pythagora mutuati ad adhortandam rudium plebem dictum, idque extendentes, commenti sunt animorum de corpore in corpus transmigrationem. E Sina furtim imitati Laotii〔老子〕dictum: "Omnia quae in mundo sunt, esse ad instar canum e palea contectorum ad sacrificii ornamentum"(160), atque hoc extendentes, in nihilum redigere et quasi paleam et pulverem Universi huius machinam nisi sunt. Nihilque prae oculis aliud habuere, quam se in altum extollere et sublimare. Sinae sapientes viri iam diu est ut nulli cernuntur; eorum verba iam abolita sunt. Pauci sunt qui valeant istorum fastus comprimere, et florentem iam factionem perfringere.

Itaque alii interne gaudent de perpetuae quietis et vacuae tranquillitatis commoditate; externe suspiciunt illam celsitudinis et amplitudinis excellentiam. Ex iis quae ante oculos sita sunt, abborrent a labore captandorum honorum et magistratuum; ex iis quae post mortem ventura sunt, pertimescunt incidere in sex generum transmigrationum animorum calamitates.

Olim in aliquas aerumnas incidentes, illico Caeleste Numen implorabant: nunc Idolofaeos vocant. Olim Universitatis Numini sacrificabant, et spiritibus regni, montium, fluminum, et propriae familiae: at nunc idolofaeis tantum sacrificant. Antiqui philosophi Caeleste Numen cognoscebant, Caelesti Numini parebant: huius tempestatis vero, Idolofaeos precantur, idolofaei fieri volunt. Olim magistratum gerentes, opus Caelestis Numinis meditabantur et efformabant, neque se quieti et inertiae audebant tradere, ne populum, caelestem prolem, veluti parentibus orbem facerent: nunc in regia curia manentes delitescunt et idolofaeorum meditationibus ex hominum conversatione recedunt.

Idolofaei sunt Tiencii regni reges et magistri. Nostrum regnum suos habet reges et magistros, nempe tres Hoamos〔三皇〕, quinque Tiyos〔五帝〕, tres Guamos〔三王〕, Ceucomum〔周公〕, Confutium〔孔夫子〕, usque ad huius familiae primum regem(161) cum regibus qui postea subsequuti sunt; omnes huc spectant. Illorum reges et magistri Superno Regi fecere iniuriam, et super illum se verbis evexere. Nostri reges opus Divini Regis prosequuti sunt et infra illum se collocantes, Legis nostrae opus maximum erexere(162).

(160) Cf. sopra, n. 58.
(161) Cf. sopra, n. 60.
(162) Cf. sopra, n. 61.

Illorum regni homines, si illos sequantur, nostrum non est illos arguere. Nobis nostram legem abiicientibus et illos sequentibus, quaenam est mens? Cintius〔程子〕, ait: "Litteratorum secta e Caelesti Numine ducit originem". Idolofaeorum vero secta e semetipsorum cordibus. Habere cor suum pro magistro, et Caeleste Numen sequi, nihil aliud differt, quam nihil seipsum facere, et omnia seipsum facere. Hoc satis est ad utriusque sectae intentionem conficiendam.

Hic liber ordine affert nostrarum *Sex Doctrinarum* dicta ad veritatem confirmandam, et acutissime confutat inanitatis commentum(163). Armis Occidentis, occidentalis illius regni dogma oppugnat; sinicis libris, Sinas revocat ad veritatem. Videns eos dicentes fugiendum esse ab omni hominum commercio, et omnia dimittenda negotia quasi nolint capi et infici, ut possint animorum sex transmigrationes effugere, clarissime demonstrat vanam esse harum transmigrationum fictionem. Cum illi omnes ingenii sui vires exerant, ut carnem a carne disiungant, solis quibusdam pelliculis distinctam, ut solum curent parentes proprios, filios proprios; hic clarissime comprobatur, unum esse Caelestem omnium Parentem. Cum disserit de hominum natura, hominum genus maxime ab animantium genere secernit. Cum de actionibus loquitur, omnes eas ad pietatem unam refert, et a coërcendis pravis animi motibus facit initium. Hic si quando aliqua affert, quae ad nostrorum aures nunquam antea pervenere, et aliqua quae licet antea pervenerint, nunquam in his vires adhibuimus nostras, haec sane ex decem partibus novem.

Doctor Riccius triginta milliorum millia(164) itineris percurrit. Et quod spe-ad superna, novem caelorum altitudinem est dimensus: quod ad inferna, novem ctat terrarum orbis profunditates est perscrutatus: et ne latum quidem unguem unquam a veritate aberravit. Et quod Nostri nunquam percipere potuerunt, ipse percepit et dilucidavit maxima firmitate et validissimis rationibus. Quare si quid affert de caelestibus rebus et spiritibus, credendum est pariter ipsum e firmissimo loco hausisse, et nullum iis subesse errorem.

Dictum est apud nostros quod ait: "aliqua sunt quae debemus conservare in monumentis et de illis non disputare, aliqua sunt de quibus debemus disputare, sed non illa impugnare". At ea quae nos antea audivimus, neque diligentiam et vires in eis intendimus, nonne necesse est nunc cum pavore ea considerare, et maxima cum animadversione de illis cogitationem suscipere?

(163) "Inanitatis commentum" è il buddhismo.

(164) Dunque pel Ricci 30.000 miglia corrispondono 80.000 *li* 里. Cf. FR., I, p. 255, n. 4; II, p. 22, n. 19.

Equidem ipse rudis et imbecillis sum, pedibusque adhuc nec quae intra internae domus meae limina sunt, percurri, et quod oculis cerno, tantum "id caeli est quantum ex imo putei fundo cerni potest". Verum adversatus sum semper illud de inanitate commentum, et gaudeo de hoc homine qui de soliditate loquitur.

Maxima cum reverentia eo haec principio proposui, quo sapientes et sollertes una mecum haec reputarent.

Anno 29 regis Vanliëi 〔萬曆〕, principio veris 〔孟春穀旦〕.

E grege discentium 〔後學〕 Fumus 〔馮〕 Inchinus 〔應京〕 maxima cum veneratione proloquutus.

[II Prefazione dell'autore]

Au[c]toris Proëmium.

Praeclarae gubernationis ea semper habita est optima ratio, quae pendet ab uno. Propterea sapientes et sancti viri subditos ad fidelitatem regum suorum hortantur. Fidelitas tunc datur cum duplex abest animus. In quinque ordinibus principem locum obtinet "princeps et subditus". Trium praecipuarum rerum in republica "princeps et subditus" caput est. Recti viri et iusti hoc nituntur mente cognoscere, hoc opere exequi.

Olim cum accidebat aliqua regni perturbatio, et fortium virorum multitudo inter se armis dissideret, neque facile legitimus rex posset dignosci, iustitiae et officii memores, nihil prius habebant quam ut indagarent, cui iure regia dignitas devolvenda esset. Hunc usque ad mortem sequebantur, neque ulla vi ab eo se sinebant avelli.

Regna habent regem, Universum hoc non habeat? Regnum continetur uno, Universum hoc duos habeat Dominos! Quare caeli et terrae Procreatorem, ortus et interitus Dominum, bonus vir nunquam facit quin cognoscat iuxta et veneretur.

Verum enim vero, impiorum hominum audacia nullum iam facinus est quod non aggrediatur. Iam non contenta est in mundo regna et imperia usurpare; eo devenit stultitiae, ut Caelestis Regis locum et dignitatem meditetur occupare, et supra illum sese extollere. At Caelum altissimum est, eo scalis perveniri non potest: humana cupiditas desiderii nequit effici compos. Hinc fit ut disseminent falsa dogmata, ad rudem decipiendam plebem, quibus Caelestis Regis quae in mundo sunt obruet vestigia; temereque bona et divitias pollicentes mortalibus, curant ut se venerentur et colant, sibique sacrificia offerant. Atque

adeo hi et illi adversum Deum peccantes, calamitates e Caelo in dies acerbiores evocent, neque homines huius causam sciant. Heu heu miseri! Heu heu miseri! Nonne hoc est furem loco domini habere? Prophetae nulli exoriuntur, faedae opiniones sibi invicem flammam addunt. Ratio veritatis et soliditatis iam non longe abest ab interitu.

Equidem ipse Matthaeus cum ab ineunte aetate patria decedens, longe lateque orbem terrarum percurrerim, nullum terrae angulum adii, quo non pestis haec dira pervaserit. Arbitrabar Sinarum regnum, Jai〔堯〕et Xuni〔舜〕populum, Ceucomi〔周公〕et Confutij〔孔夫子〕discipulos, qui olim consuessent semper caelestem rationem〔天理〕omnino sequi, certe loco moveri non posse. Verum neque ipsi penitus effugere.

Diu mecum ipse cogitavi aliquid huic malo adhibere remedii, sed enim ad me reversus, mecum caepi supputare! E longinqua regione vir advena solus, lingua et litteris a sinicis valde diversis, neque os aperire neque manus movere potero. Quid, quod cum ingenio sim natus hebete, verendum ne dum studeo rei huic claritatem aliquam afferre, contra, eam magis obscurem. Hinc factum est ut diu cogitationes meae haererent. Viginti et eo amplius annos diu noctuque ad Caelum oculos intendens, cum lachrymis Deum obsecrabam, ut mortalibus parceret miseris, et eorum misereri vellet. Profecto dies veniet cum hoc clarescat et dirigatur!

Interea a duobus vel tribus sociis meis admoneor dicentibus: "licet rectum idiomatis non calleas sonum, videntem latrones non inclamare, iniquum certe est; forte, fortes et pii viri e vicinia clamorem audientes, consurgent et accurrent eos oppugnatum". Quapropter collegi ea quae Sinarum litteratis (qui ob suam animi modestiam nos licet indoctos rogavere) respondimus; et librum hunc confeci.

Miserum! Stulti ea quae oculis non cernunt, non esse in rerum natura arbitrantur. Similes sunt caecis qui caelum intueri cum nequeant, in caelo esse solem credere nolunt. Attamen solis claritas vere in eorum oculis est. Quī dolere possint solem non extare?

Ratio etiam divina in hominum animis insita est; homines ipsi nolunt illam inspicere, et nolunt hac de re curam assumere, et eam inquirere. Nesciunt miseri Rectorem Caeli〔天之主宰〕, licet corpus non habeat, cunctum tamen esse oculos, atque adeo nihil esse quod non videat: cunctum esse aures, atque adeo nihil esse quod non audiat: cunctum esse pedes, atque adeo nullibi esse quo non pervadat. In bonis viris est tanquam patris amor in filiis, in malis est tanquam iudicis terror in reis.

Quicunque recte vivit, procul dubio credat necesse est, esse in universo Supremum Numen〔上尊〕qui [*sic!*] hanc mundi machinam regat. Si dicas non esse, vel mortalium facta non curare, recte vivendi portam obstruxisti, et ad malum amplissimum iter aperuisti. Cum vident homines magno excito tonitru, fulgura e caelo erumpere, et solum aliquam siccam arborem eo tangi, et non illico impiorum capita elidi, dubitare solent num in caelo sit aliquis Gubernator. Nesciunt caelestem malorum vindictam esse maximam, et malum nullum posse ab ea effugere, tarditatemque suam gravitate compensare.

Porro cum loquimur de veneratione Supremi Numinis, non tantum dicimus adolere incensa, sacrificia offerre; sed dicimus maxime mente recolendum Procreatorem rerum, et maximum eius opus in rebus quae in hoc mundo fiunt, et intelligere eum esse sapientissimum qui haec sit machinatus, esse praepotentem qui haec effecerit, esse optimum qui haec praestiterit, ut omne genus rerum affluenter hic inveniret quidquid eorum natura postulabat, et nihil omnino deesset. Tunc dicemus hoc maximum rerum Principium et Ordinatorem cognoscere.

Eius tamen naturae ratio maxime abscondita est, et difficile intelligitur: longe lateque patet et difficile eam penitus percipit homo: et quod perceperit, difficile verbis enunciat. Nihilominus tamen necesse est hoc ediscere. Licet enim pauca de Deo sciamus, horum tamen paucorum scientia longe utilior est, quam multa de reliquis scire.

Quisque hanc de Deo disputationem legerit, hunc rogatum velim, ne, ex compositionis inelegantia et humilitate, aliquid de Deo rude et humile concipiat. Caeli et terrae universa machina capere Deum non potest, is qua ratione parvo libello contineatur?

Anno 31 Vanliëi〔萬曆〕, qui vocatur *queimao*〔癸卯〕, septima luna, post plenilunium.

Riccius Matthaeus scripsit.

ENGLISH SUMMARY OF THE PRECEDING ARTICLE

In this article the reader is presented with the first two books of Christian and Catholic Apologetics, based on Scholastic Philosophy, ever edited in Chinese, the first being published by Michael Ruggieri in 1584 under the title 天主實錄 and the second by Matthew Ricci in 1603 under that of 天主實義. Of the first book, the printing-block of which were broken in 1596, only two copies, both preserved in Rome, are known to-day, and of the first edition of the second, only one copy is known, and this also is preserved in Rome.

The author of the article describes here the genesis, the first reprints, the tenor of both those books, and especially of the second, and the good impression they made upon the literati of that time. Ricci's work treats of the existence and the nature of God, the spirituality and the immortality of the human soul, natural ethics and the efficacious and eternal sanction for the good and the bad; also gives some hints of original sin and consequently of the Incarnation and the miracles of the God-Man. Having exposed the whole doctrine, Ricci then strongly and irrefutably attacks Buddhism, Taoism, idolatry, metempsychosis, pantheism, monism, the Chinese rationalism of the XI-XII centuries, and other errors.

All these points find their logical basis on the division of being into substance and accidents and the relative "tree of Porphyrius"; on the nature of the four causes: material, formal efficient and final; on the three souls, vegetative, sensitive, and intellectual and the three powers of the latter, memory, intellect and will; on the existence and the nature of the spirits; on the notions of moral good and evil, and on many other philosophical questions.

Given the present occasion, here are translated for the first time in an Occidental language Feng Ying-ching's 馮應京 (1601), Matthew Ricci's (1603), Li Chih-tsao's 李之藻 (1607) and Ku Feng-hsiang's 顧鳳翔 (1609) prefaces together with the epilogue of Wang Ju-shun 汪汝淳 (1607).

Lastly here is published for the first time in the final Appendix the Latin translation, made by Ricci in 1603–1604, and sent by him to Rome in 1604, of the first two prefaces, Feng Ying-ching's and his own.

	ERRATA	CORRIGE
p. 141, lin. 6	**SOMMARIO** In	**SOMMARIO.** In
141, lin. 9 from the bottom	cause efficiente, formale materiale	cause, efficiente, formale, materiale
142, current title	Introduzione Della	Introduzione della
149, lin. 7 from the bottom	abbartanza	abbastanza
152, n. 30, lin. 1	Ex Il	Il
152, n. 30, lin. 7	(pp. 36–39)	(pp. 186–188)
152, n. 32, lin. 1	dell'incarnazione	dall'incarnazione
155, lin. 2	(f. Ia) Il *Solido*	Il *Solido*
156, n. 54, lin. 4	pp. 28–29	p. 174
156, n. 55 lin. 11 from bott	p. 38	p. 187
157, n. 56 lin. 1	se il supposto testo di Confucio si vuole applicare	se si vuole applicare il supposto testo di Confucio
158, n. 60, lin. 2	I cinque	i cinque
158, n. 61, lin. 2	p. 42	p. 191
159, n. 64, lin. 2	pronziarsi	pronunziarsi
159, n. 64, lin. 3	Wieger	WIEGER
160, n. 66, lin. 6	*Trattato Sul'aniuma*	*Trattato sull'anima*
161, n. 71, lin. 2	p. 44	p. 193
164, lin. 13	ogruno	ognuno
164, lin. 13	dell'-	del-
164, lin. 14	*explicit*	l'*explicit*
169, lin. 21	3, 4, 15	3, 4, 5
169, n. 83	p. 5	p. 145.
172, last line	voleva a provare	voleva provare
173, lin. 10 from bottom	radicce	radice
175, n. 88	*ibit.*, pp.	*ibid.*, p.
176, n. 94	*ibit.*	*ibid.*
178, n. 99, lin. 7	delseguente	del seguente
178, n. 99, lin. 11	completionin	completion in
180, lin. 2	quello di Lo [yang]	quelli Lo [yang]
180, n. 110, lin. 2	Ceutoni	Ceutoeni
180, n. 113, lin. 5	che la lede	che fa fede
181, n. 121, lin. 1	la virtri di	la virtù di
182, lin. 11	cara-	carat-
182, lin. 12	ttere	tere
184, lin. 8	fruscio'	fruscío
185, lin. 6 from bottom	confucio	Confucio
189, n. 156, lin. 5	infraecriptus	infrascriptus
192, lin. 11 from bottom	ad superna	ctat ad superna
192, lin. 10 from bottom	ctat terrarum	terrarum
195, lin. 3 from bottom	printing-block	printing-blocks
196, lin. 13	formal efficient	formal, efficient