



Quaderni di ricerca

Grammatica e insegnamento linguistico

Approccio storiografico:
autori, modelli, espansioni

a cura di

Félix San Vicente



Alm@DL



QUADERNI DEL CIRSIL

12 - 2019



<https://cirsil.it/>

Direttore

La direzione della Collana è assunta dal Direttore pro tempore del CIRSIL, Félix San Vicente (Università di Bologna).

Comitato scientifico

Monica Barsi (Università di Milano)
Michel Berré (Università di Mons)
Anna Paola Bonola (Università di Milano Cattolica)
Carmen Castillo Peña (Università di Padova)
Marie-Claire Thomine (Université de Lille)
Francesca M. Dovetto (Università Federico II Napoli)
José J. Gómez Asencio (Università di Salamanca)
Sabine Hoffmann (Università di Palermo)
Antonie Hornung (Università di Modena-Reggio Emilia)
Giovanni Iamartino (Università di Milano)
Douglas Kibbee (Università di Illinois)
Guido Milanese (Università di Milano Cattolica)
Valentina Ripa (Università di Salerno)
Silvia Morgana (Università di Milano)
Roberto Mulinacci (Università di Bologna)
Félix San Vicente (Università di Bologna)
Pierre Swiggers (Università di Lovanio)
Renzo Tosi (Università di Bologna)
Jianhua Zhu (Università di Shanghai)

Comitato di redazione

Hugo Lombardini
Monica Barsi
Alessandra Vicentini

Ogni contributo, avallato da componenti del Comitato Scientifico è sottoposto a un sistema di referaggio anonimo a "doppio cieco" (double blind peer-review).

Grammatica e insegnamento linguistico.
Approccio storiografico: autori, modelli,
espansioni

[12]

a cura di
Félix San Vicente





Proprietà letteraria riservata
© Copyright 2019 degli autori.
Tutti i diritti riservati

Grammatica e insegnamento linguistico. Approccio storiografico: autori, modelli,
espansioni [12] a cura di Félix San Vicente – 314 p.: 14,8 cm.
(Quaderni del CIRSIL: 12) (Alma-DL. Quaderni di ricerca)
ISBN 978-88-491-5612-6
ISSN 1973-9338
Versione elettronica disponibile su <http://amsacta.cib.unibo.it/> e su
<https://cirsil.it/>.

Indice

Presentazione	
Félix San Vicente	11
Valentin Ickelsamer: il primo maestro di lettura e grammatica tedesca	
F. Ricci Garotti.....	19
0. Introduzione	19
1. La germanizzazione dei suoni.....	22
2. La sensibilità per l'oralità.....	28
3. Il participio e le forme non flesse	31
4. Conclusioni	34
Glaude Luython et Nathanael Duez: deux maîtres de langues "passeurs" de savoirs dans les Pays Bas des XVI ^e et XVII ^e siècles	
A. Amatuzzi	37
0. Introduction.....	37
1. Repères biographiques et historiques.....	38
2. La production pédagogique.....	40
2.1 <i>La merveilleuse et joyeuse vie de Esope</i> de Luython.....	40
2.2. <i>Le Guidon de la langue italienne et le Dittionario italiano</i> <i>e francese</i> de Nathanaël Duez	47
3. Réflexions conclusives.....	54
<i>Faictes tous bonne chierre! Mise en page, contenuti e obiettivi</i> <i>didattici nei Colloques franco-neerlandesi del secondo Cinquecento</i>	
E. Barale	61
0. Introduzione	61
1. Dialoghi a confronto: dalla mise en page ai contenuti.....	64
1.1. Dal <i>Convvy de dix personnes</i> di Noël de Berlaimont ai <i>Colloques propres en banquet</i> di Gabriel Meurier	65
1.2. Dopo Gabriel Meurier: <i>La table ou le repas des escoliers</i> di Jacques Grévin e <i>D'un disner, ou repas scholastique</i> di Gérard De Vivre.....	71
2. Conclusioni	79
La comparazione fra spagnolo e italiano nel capitolo "Retta scrittura et pronuntia" de <i>Il paragone della lingua toscana et castigliana</i> (1560)	
A. Polo.....	85
1. Il Paragone: una grammatica contrastiva.....	85
2. <i>Retta scrittura et pronuntia</i> : premesse	87

2.1. L'espressione della contrastività	92
3. Conclusioni	103
Un maestro di tedesco del XVI secolo: Sebastian Helber e il <i>Teutsches Syllabierbüchlein</i>	
M. Caparrini	107
1. Nota introduttiva	107
2. Sebastian Helber e il <i>Teutsches Syllabierbüchlein</i>	110
3. Approccio metodologico	113
3.1. Spiegazione dei suoni tramite il rinvio a suoni affini	114
3.2. Spiegazione dei suoni tramite il contesto grafico	116
4. Considerazioni conclusive: finalità ed impiego del testo	121
La nascita degli studi cinesi in Europa: i missionari gesuiti come maestri di lingua e i maestri di lingua dei missionari	
A. Di Toro – L. Spagnolo	127
1. I missionari cristiani in Cina tra '500 e '600: la sfida della lingua ..	128
1.1. Approcci missionari e studio del cinese	128
1.2. Testimonianze dal Regno di Mezzo: studiare una lingua “equivoca”	132
2. I gesuiti come maestri di lingua: le idee del cinese trasmesse dai gesuiti in Europa	145
3. I cinesi maestri di lingua dei gesuiti	148
4. Conclusione	157
<i>El diálogo entre un Maestro y un Discípulo</i> de Juan de Luna. Un titre, trois dialogues : la version de 1623	
M.-H. Maux	161
1. J. de Luna et son œuvre didactique. Rappel biobibliographique ..	162
2. Luna, auteur de dialogues	164
3. Etude du dialogue de 1623	167
3.1 Organisation générale du dialogue	168
3.2 Les éléments conversationnels du “ dialogue ” de 1623	169
Conclusion	174
Criterios para la edición de una gramática del siglo XVIII. La <i>Traduzione del nuovo metodo di Porto Reale</i> (1742) de Gennaro Sisti	
H.E. Lombardini	181
0. Introducción	181
1. La Traduzione de Sisti: algunos criterios de edición	183
1.1. El tipo de edición más adecuado	183

2.2. Cuestiones (tipo)gráficas u ortográficas más problemáticas .	184
2.3. Temas de mayor interés filológico e historiográfico y organización temática de las notas.....	198
Teaching Slavic languages in Italy at a university level (from 1864 to 1918)	
A. Cifariello	209
0. Introduction.....	209
1. The 1860s.	211
1.1. Lignana at the Royal University of Naples	211
1.2. De Vivo at the Royal Asiatic College.....	213
1.3. Budmani (probably) at the University of Naples or the Royal Asiatic College	214
2. The 1870s and the 1880s	216
2.1. Slavic languages and literature (probably) at the University of Padua	216
2.2. De Vivo at the Philological Circle in Naples.....	218
2.3. Slavic languages and literature (probably) at the University of Bologna.....	218
2.4. Grzymała Lubański at the University of Rome	220
2.5. Ciampoli at the University of Catania	221
3. The 1890s and the 1900s	221
3.1. Rydzewski at the University of Rome.....	221
3.2. Slavic languages at the Oriental Institute of Naples	223
4. Conclusions.....	224
La aportación de Carlo Boselli a la revista <i>Le lingue estere</i>	
V. Ripa.....	231
1. La revista <i>Le lingue estere</i> y la editorial homónima	233
2. La parte hispánica de la revista <i>Le lingue estere</i> y la colaboración de Carlo Boselli (1934-1946)	238
3. Cierre	248
Madame Jean-Louis Audet, maestra di pronuncia nella Montréal di metà '900	
C. Brancaglione	253
0. Introduzione	254
1. Madame Jean-Louis Audet	256
2. La correzione fonetica nel "Cours des petits"	257
3. Aspetti metodologici	261

4. Osservazioni conclusive	266
La enseñanza universitaria de español en la Italia de 1935	
F. Bermejo Calleja.....	269
0. Introducción.....	270
1. Breve reseña histórica del Instituto Superior de Economía y Comercio.....	273
2. Enseñanza de la lengua española en 1935 a nivel universitario ...	276
2.1. Institutos Superiores de Economía y Comercio (ISEC).....	276
2.2. Facultades de Filosofía y Letras	282
3. Conclusiones	285
ITALY ELT ARCHIVE. A historical archive of materials for English language teaching in Italy	
A. Nava – L. Pedrazzini	291
0. Introduction	292
1. The context of language learning/teaching in Italy in the 20 th century	296
2. Historical archives and catalogues of second language learning and teaching materials	300
3. ITALY ELT ARCHIVE: a project for a historical archive of learning and teaching materials	305
4. Concluding remarks: what uses can the ITALY ELT ARCHIVE be put to?.....	309

La nascita degli studi cinesi in Europa: i missionari gesuiti come maestri di lingua e i maestri di lingua dei missionari*

ANNA DI TORO
Università per Stranieri di Siena

LUIGI SPAGNOLO
Università per Stranieri di Siena

RIASSUNTO: Il contatto tra i gesuiti e la società cinese alla fine del XVI secolo e all'inizio del XVII è stato dinamico e complesso e ha coinvolto, dalle due parti, modelli culturali potenti e radicati. Il presente saggio presenta alcuni aspetti dell'interazione tra missionari e letterati cinesi relativamente all'ambito della riflessione linguistica sul cinese.

PAROLE-CHIAVE: missione gesuita in Cina, storia della sinologia occidentale, linguistica missionaria, tradizione linguistica cinese.

ABSTRACT: The contact between Jesuits and Chinese society between the end of the sixteenth century and the beginning of the seventeenth has been a dynamic and complex phenomenon involving, in both sides, powerful and deep-rooted cultural models. The paper presents some aspects of the interaction between the missionaries and the Chinese *literati*, with regard to the linguistic reflection on Chinese.

KEYWORDS: Jesuit mission in China, history of Western sinology, missionary linguistics, Chinese tradition of linguistics.

* I parr. 1.1, 2 e 3 sono di Anna Di Toro, mentre il par. 1.2. è di Luigi Spagnolo. Il presente contributo è comunque frutto della riflessione comune dei due autori.

1. I missionari cristiani in Cina tra '500 e '600: la sfida della lingua

1.1. Approcci missionari e studio del cinese

L'esperienza dell'apprendimento e dell'insegnamento del cinese nell'ambito della missione gesuita è il risultato di una elaborazione comune tra missionari europei e letterati del Regno di mezzo, un esempio della loro interazione concreta che, secondo Nicolas Standaert, ha determinato gli aspetti fondamentali della strategia gesuita in Cina:

What we call Jesuit missionary strategy in China is not only the result of a conscious and well-defined policy conceived by Valignano and the proactive and creative elaboration of it by missionaries like Matteo Ricci. To a large extent, it is also the result of their *reaction* to what China was and who the Chinese were. In other words, their identity was *shaped by the Chinese Other* as well. If Ricci became who he became, it was also because the Other encouraged him actively or passively to become like that. Thus, the story should not only be told from the perspective of the missionary (Ricci), but also from the perspective of the receiving community (the Chinese). (Standaert 2017: 82-83)

La strategia promossa da Alessandro Valignano (1539-1606), visitatore generale delle missioni delle Indie orientali per la Compagnia di Gesù tra il 1574 e il 1606, prevedeva uno scambio profondo con le élite sociali e intellettuali cinesi, e può essere, come è noto, riassunta in quattro punti principali.

Sottolineiamo qui la relazione di ciascuna di esse con la questione della lingua:¹

- accomodamento, o adattamento, alla cultura cinese. L'esigenza di adattarsi alla cultura cinese ne imponeva lo studio, e aveva quindi come premessa la centralità dell'apprendimento della lingua, a cui i missionari, una volta giunti in Cina, dovevano

¹ Per la rivisitazione dei quattro punti della strategia gesuita in Cina nella prospettiva degli stimoli, consapevoli e inconsapevoli, dati dagli attori cinesi del dialogo, v. Standaert 2017.

- dedicare gran parte del loro tempo (Brockey 2007, cap. 7);²
- propagazione della fede ed evangelizzazione ‘dall’alto’.³ I gesuiti furono portati ad avvicinarsi alla élite colta, quella dei *Rú 儒* (i letterati che aderivano alla scuola confuciana), cercando di assumerne sia l’aspetto esteriore (v. l’adozione degli abiti dei letterati confuciani), sia alcuni valori morali, che trovavano compatibili con la dottrina cristiana. Ciò comportò anche la scelta della varietà linguistica del cinese da studiare e di conseguenza la maggiore attenzione dedicata allo studio del cinese mandarino (*guānhuà* 官話) piuttosto che delle varietà locali (per quanto concerne la lingua parlata) e del medium scritto proprio di questa classe, il *wényán* 文言 (cinese letterario). I letterati cinesi si formavano su un severo *curriculum studiorum* ed erano selezionati attraverso un rigido e complesso sistema di esami basati fondamentalmente sui classici confuciani e i loro commentari. I gesuiti si conformeranno in parte a questo curriculum e adotteranno metodi di studio che molto devono alla tradizione pedagogica cinese;
 - propagazione della fede tramite la divulgazione di scienza e tecnologia europee, stimolata dal forte interesse di una parte dei letterati cinesi di epoca Ming verso gli *shíxué* 實學 (“studi pratici”), intesi anche come via concreta per salvare la Cina dal declino

² Liam M. Brockey sottolinea anche come, con l’aumento delle conversioni e quindi del carico pastorale dei missionari, avvenuto nel corso della seconda metà del ‘600, i gesuiti avrebbero avuto meno tempo per dedicarsi allo studio approfondito del cinese (2007: 276 e segg.).

³ Brockey (2007: 47) contesta però l’eccessivo peso, dato dalla storiografia successiva sulla missione, alla ‘propagazione dall’alto’: gli studi di carattere statistico sull’attività dei gesuiti mostrano infatti come l’evangelizzazione presso le classi umili occupasse gran parte delle energie dei missionari (Standaert 2001a: 386-391 e Standaert 2017: 91-92). Coltivare il rapporto con l’élite era però sicuramente cruciale nelle capitali provinciali e a Pechino e nelle numerose iniziative editoriali che i missionari della Compagnia condivisero con i letterati cinesi.

(Standaert 2017: 93). Questa strategia comportò una intensa attività di traduzione e di stesura di opere scientifiche e quindi l'esigenza essere in grado di produrre opere nella lingua letteraria (*wényán*), creando stretti rapporti di collaborazione di carattere scientifico e linguistico con dotti cinesi;

- apertura verso valori e modelli morali cinesi e, in particolare, tolleranza nei confronti dei riti confuciani.

Fu quindi la stessa strategia missionaria gesuita a imporre la scelta di dare la priorità allo studio del cinese e in particolare del cinese mandarino. Svolgendo un ruolo centrale nella trasmissione culturale tra Cina ed Europa per tutto il '600 e anche per parte del '700, l'approccio dei gesuiti al cinese influenzò in modo importante le idee che su questa lingua si andavano formando in quei secoli in Europa. Eppure, considerata la lunga durata della missione gesuita in Cina (145 anni, dal 1579 al 1724) e l'importanza attribuita all'apprendimento della lingua, il numero totale di testi di carattere linguistico è relativamente basso, pur considerando che molte fonti potrebbero essere andate perdute, portando gli studiosi a ritenere che i gesuiti non attribuissero una particolare importanza all'analisi linguistica sistematica del cinese (Klötter 2017). Mentre abbiamo infatti diverse informazioni sul cinese nelle lettere e all'interno di testi generali sulla Cina di mano gesuita, relativamente pochi sono i testi di carattere didattico o grammaticale finora individuati (Brockey 2007: cap. 7). Sempre restando in ambito gesuita, la prima grammatica del cinese mandarino giunta fino a noi, la *Grammatica sinica* di Martino Martini (1614-1661), risale alla metà del '600, mentre la seconda descrizione sistematica è la *Notitia linguae Sinicae*, di Joseph de Prémare, S.J. (1666-1736), completata prima del 1729 e pubblicata a Malacca solo nel 1831.⁴

⁴ La grammatica di Martino Martini circolò in Europa in più copie manoscritte e fu poi inserita nelle *Relations de divers voyages curieux* di Méléchisedec Thévénot (1696; v. Paternicò 2011 e 2013), per cui è la prima grammatica del cinese a essere stata edita in Europa. La *Notitia* di Joseph de Prémare, nonostante il titolo, è un trattato sistematico sul cinese mandarino con importanti elementi di novità, tra

Secondo Henning Klöter i gesuiti, incentrando i loro interessi sul mandarino, trasmisero all'Europa una visione che potremmo definire monolinguitica del cinese, mentre furono altri ordini a far giungere in Europa un'immagine ben più realistica, e complessa, di una lingua molto diversificata (Klöter 2017). A partire da pochi decenni dopo l'arrivo dei gesuiti in Cina, i missionari domenicani, che nelle Filippine agivano anche tra i migranti cinesi, produssero degli studi relativi a varietà 'non mandarinate' del cinese (Klöter 2011; Masini 2000), tanto che la prima grammatica europea del cinese che sia giunta fino a noi è *l'Arte de la lengua chio chiu*, copiata nel 1620 da Melchior de Mançano (Chappell-Peyraube 2014 e Klöter 2017). Ai missionari domenicani è da attribuire il maggiore numero di manuali e grammatiche del cinese, e in particolare delle sue varietà dialettali, compilati nel corso del '600: sono rimasti 76 trattati di diversa estensione, relativi a circa 30 dialetti (Casacchia-Gianninoto 2012: 308).⁵

L'aspetto che accomuna tutte le prime descrizioni del cinese realizzate da europei è il forte indebitamento verso la tradizione grammaticale greco-latina. Se da un lato bisogna riconoscere che questa tradizione forniva ai missionari un potente modello di analisi e di descrizione linguistica (Klöter 2017), questo approccio fu criticato già a partire da alcuni sinologi del Settecento e dell'Ottocento come inadeguato per rappresentare una lingua tipologicamente tanto distante da quelle indo-europee. Tra i sinologi europei che cercarono di

cui l'adozione di alcune categorie grammaticali proprie della tradizione cinese (v. Lundbaek 1991). I gesuiti, ovviamente, non avevano la prerogativa dello studio del mandarino: ricordiamo che la seconda grammatica edita del mandarino fu *l'Arte de la lengua mandarina*, del domenicano Francisco Varo (1627-1687), scritta nel 1682 e pubblicata a Canton nel 1703 (Coblin e Levi 2000).

⁵ La produzione di descrizioni del cinese in ambito domenicano risulta almeno stando ai materiali ritrovati finora, molto superiore a quella gesuita. Difficile dare una spiegazione del fenomeno, se non, forse, l'adozione, da parte dei gesuiti, insieme al mandarino e al wényán, della metodologia didattica tradizionale cinese (v. *Infra*, par. 3), basata più sull'imitazione e memorizzazione dei modelli che sull'analisi della loro struttura linguistica.

emancipare il cinese dai modelli greco-latini, ricordiamo in particolare il gesuita Joseph de Prémare, che nella sua *Notitia* spiega la sua innovativa metodologia: “Absit ut ad nostras linguas sinicam revocare velim” (Prémare 1831: 153), e il missionario ortodosso russo Nikita Ja. Bičurin, il quale, nella sua *Kitajskaja Grammatica* (1835), ispirandosi anche a Prémare, nonché alla tradizione grammaticale cinese, espone il mandarino in modo assolutamente originale.⁶

Per comprendere l’evoluzione dello studio del cinese in ambito europeo e il graduale e difficoltoso percorso di emancipazione dai modelli acquisiti nella descrizione della lingua, è essenziale osservare le prime fasi dell’approccio europeo alla lingua cinese, in particolare quello dei gesuiti, che per tutto il ’600 furono il canale principale di informazioni sulla Cina in Europa.

1.2 Testimonianze dal Regno di Mezzo: studiare una lingua “equivoca”

La penetrazione della Compagnia di Gesù in Cina si presentò fin dal principio come un’impresa molto difficile da realizzare, a causa delle distanze culturali (le idee e i modelli spirituali del proselitismo cristiano), sia della lingua, considerata dagli occidentali quasi impenetrabile.

Melchior Nuñez Barreto (1520-1571), gesuita portoghese, missionario in India, Cina e Giappone, racconta con grande scoramento un tentativo fallito di formazione linguistica di un suo confratello, risalente al gennaio del 1558:

[...] vedendo parimente per esperienza, che per nissuna via al presente, potriamo far frutto alcuno nella China: determinai di lasciar un fratello di quelli che menavamo, nella città di Cantaon; acciò imparasse la lingua Chinese. Questo fratello si domanda Stefano di Gois [...] È vero ch’el fratello che là lasciai s’affaticò tanto in imparar la lingua (la quale pur in sé è assai difficile) che venne in una gran fiacchezza di testa: per il che compresi non essere della sua restata per allhora servito Dio Nostro

⁶ Sull’approccio di Prémare, v. Lundbaek 1991; su Bičurin, v. Di Toro 2007 e 2019.

Signore. Et così quando tornai per là del Giapon, trovandolo mal disposto che erano sette giorni che non haveva mangiato, mi parve necessario rimenerlo all'India meco" (Compagnia di Gesù 1559: 44).

Alessandro Valignano ci informa sui progressi linguistici dei confratelli Michele Ruggieri e Matteo Ricci:

Tienen también los chinos otro lenguaje, que es casi universal y común, y este es el proprio lenguaje de los mandarines y de la corte, y es entre ellos como entre nosotros el latín; y como aquella lengua sea propria de los mandarines, en los quales está todo el poder y mando, como diximos, todos procuran de aprender a hablar o bien o mal esta lengua, para poderse negociar con los mandarines [...] están dos Padres de los nuestros ya de algunos años a esta parte aprendiendo esta lengua mandarín y van aprovechando en ella como diremos a su tiempo; porque este es el camino, por donde podemos esperar (quanto a lo que a nosotros toca) que aya alguna entrada en la China (*Relación del grande Reyno de la China*, ms., Macao, 1584.⁷

Alla fine dello stesso anno, l'otto dicembre, Padre Francisco Cabral (1528-1609) scrive:

La lingua Mandarina in questo porto di Amacano, per mancamento di periti maestri, pareva molto più difficile: hora il P. Matteo che l'ha bene imparata, & fattovi sopra osservazioni, mi afferma che gli basta l'animo d'insegnarne in sei mesi a' nostri fratelli (pur che habbino ingegno et usino diligenza) tanto che possano intenderla et essere intesi. Vero è che la pronuntia è malagevole e non si può imparare così presto (Compagnia di Gesù 1586: 188).

E Padre Duarte di Sande, il 28 settembre 1589, scrive:

⁷ [Archivo de la Real Academia de la Historia, *Cortes* 562, ff. 519-542 <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/valignan.htm>]. I cinesi hanno anche un'altra lingua, che è quasi universale e comune, e questo è il linguaggio corretto dei mandarini e della corte, e tra di loro è come il latino tra di noi; e poiché tale lingua è propria dei mandarini, nei quali risiede tutto il potere e il comande, come abbiamo detto, tutti cercano di imparare a parlare, bene o male, questa lingua, per essere in grado di negoziare con i mandarini [...] vi sono due Padri dei nostri che già da alcuni anni stanno imparando questa lingua mandarina e vanno migliorando in essa, come diremo a suo tempo; perché questo è il modo in cui possiamo aspettarci (per quanto ci riguarda) che si entri in Cina» (trad. mia).

poiché se bene i Padri parlano & intendono comunemente la lingua, nondimeno i negotij gravi & nel cospetto di Mandarinini grandi, con cui è necessaria lingua più corrente, si servono d'Interprete (Compagnia di Gesù 1591: 208).

Michele Ruggieri (Spinazzola, 1543 – Salerno, 1607), laureato in diritto civile e canonico, lavorò per qualche tempo nei tribunali di Napoli; divenne novizio gesuita nel 1572, a 29 anni, e fu ordinato sacerdote nel 1578. Giunse a Macao (diocesi dal 1576, per volere di papa Gregorio XIII) nel luglio del 1579, tre anni prima di Ricci, il quale ci dà altre preziose informazioni sui difficili tentativi di apprendimento linguistico di Ruggieri:

Arrivato alla residentia de' nostri il P. Michele Rugerio, cominciò, conforme all'ordine che ritrovò del P. Valignano, ad imparare la lettera Cina, e la lingua più universale di essa che chiamano mandarina, con molto travaglio; perché i Cinesi che venivano di dentro, né erano tanto letterati che potessero sapere molto delle loro lettere, né alcuni Cinesi, che si erano fatti Christiani, tosandosi i capelli e vestiti al modo de' nostri per poter servire de Interpreti ai Mercanti portughesi, sapevano niente della lettera Sinica e assai puoco anche della lingua Portoghesa. Con tutto, al meglio che potè, incominciò a dar principio a questo essercitio, imparando d'un Cinese Pintore che sapeva ben puoco della lingua portughesa. Et avvenne assai volte che, per dichiarare qualche lettera al Padre gli pingeva in carta la figura di quello che voleva dire (Ricci 2000: 114).

Secondo D'Arelli (1994: 486), "Ruggieri, durante i nove anni di permanenza in Cina, non acquisì una conoscenza che fosse più che mediocre della 'lingua e lettere' cinesi". Se lo stesso D'Arelli esclude una "mancanza attitudinale" e punta il dito (sulla scorta della testimonianza di Ricci) contro gli eccessivi impegni di affari e di viaggi, è altrettanto vero che la formazione prevalentemente giuridica non poteva giovargli.

Ben diversa era la formazione culturale e linguistica di Matteo Ricci (Macerata, 1552 – Pechino, 1610): pur cominciando anche lui gli studi di diritto (all'Università di Roma, nel biennio 1570-1571), li abbandonò per entrare nell'ordine dei gesuiti, seguendo un percorso (presso il Collegio romano, tra l'agosto del 1571 e il maggio del 1577) che includeva le arti liberali (grammatica, retorica e dialettica [il Trivio], aritmetica, geometria, musica e astronomia [il Quadrivio]), la filosofia, le lingue classiche (latino e greco), l'ebraico (studiato nell'ambito della teologia), nonché (dal 1577

al 1582) il portoghese e lo spagnolo. Giunse a Macao il 7 agosto 1582, dunque dopo undici anni di studi.

L'italiano di Ricci (per il quale si rinvia a Bozzola 2001), alquanto distante dai precetti di Bembo, risente ancora delle lingue di *koinè* quattrocentesche, accogliendo elementi locali non toscani (come il passato remoto di area centrale *arrivassimo* 'arrivammo') e una sintassi ricca di infinitive non ortodosse (ad es., "dopo de io dire" 'dopo aver detto').

La *ratio studiorum* dei gesuiti (Fontana 2005: 11) in parte aiutò i missionari, fornendo loro alcune basi metodologiche: l'importanza dell'imitazione; l'attenzione prestata alla lettura del maestro (*praelectio*), in particolare all'inflessione, al tono, alla qualità della voce e alla gestualità (elementi della *elocutio*); la traduzione dal latino, prima parola per parola (secondo l'ordine della frase latina), poi in riferimento alla sintassi della lingua d'arrivo.

Da parte di Ricci, fondamentale fu la scelta strategica di dissimulare i fini missionari e di stimolare la curiosità dei cinesi verso icone e simboli cristiani, anche e soprattutto grazie alla tecnologia e alla cultura europea (mappe, orologi, dipinti, vedute di città, libri a stampa ecc.), in modo da incuriosire i funzionari imperiali; alla fine, dopo nove anni dal ritorno di Ruggieri in Italia (1588), Ricci sarà nominato superiore delle missioni in Cina, il 4 agosto del 1597.

Nella famosa lettera del 13 febbraio 1583 al padre Martino de' Fornari (suo maestro di retorica al Collegio romano), Ricci descrive il cinese mandarino cogliendone i tratti essenziali: l'assenza della morfologia tipica delle lingue romanze (di tipo flessivo o fusivo); la funzione distintiva dell'intonazione (il sistema tonale); la presenza di parziali omofonie che rendono preziosa la scrittura; l'estensione del mandarino scritto a tutte le province dell'impero e oltre (con le potenzialità di una lingua franca); il monosillabismo; la moltitudine dei caratteri; l'importanza sociale dell'alfabetizzazione; l'importanza di alcune particelle; il sistema tonale; l'estrema varietà di pronuncia delle stesse parole nei dialetti locali; in conclusione, l'estrema ambiguità.

Subito mi detti alla lingua cina et prometto a V. R. che è altra cosa che né la greca, né la todesca; quanto al parlare è tanto equivoca che tiene molte parole che significano più di mille cose, et alle volte non vi è altra differentia tra l'una e l'altra che pronunciarsi con voce più alta o più bassa in quattro differentie de toni; e così quando parlano alle volte tra loro per potersi intendere scrivono quello che vogliono dire; ché nella lettera sono differenti l'una dell'altra. Quanto alla lettera non è cosa per potersi credere se non da chi lo vede o lo prova come ho fatto io. Ha tante lettere quante sono le parole o le cose, di modo che passano di settanta mila, e tutte molto differenti et imbrugliate [...] Tutte le parole sono d'una sola sillaba; il loro scrivere più tosto è pingere; e così scrivono con pennello come i nostri pintori. Tiene questa utilità che tutte le nationi che hanno questa lettera, se intendono per lettere et libri, benché siano di lingue diversissime, il che non è con la nostra lettera. Per il che il Giappone, et Sian e Cina, che sono regni molto distinti e grandi, di lingua anco *toto coelo* diversa, se intendono insieme molto bene e l'istessa lettera potrebbe servire a tutto il mondo [...] A questo agiuta che la lettera non tiene articoli, né casi, né numeri, né generi, né tempi, né modi, ma a tutto danno rimedio con certi adverbij che si dichiarano molto bene. Il più litterato tra loro è chi sa più lettere, e questi sono che entrano nei governi e nelle dignità. (Ricci 2001: 45-46)

Anni dopo, da Shaozhou, il 12 novembre 1592, scrivendo al padre Fabio de' Fabii, introduce il paragone con i geroglifici egizi e precisa la connotazione sociale del mandarino:

Già averà inteso V. R. che questo regno non ha altre lettere che hieroglifiche, cioè che ogni cosa per sé così come ha il suo proprio nome, così anco ha la propria lettera, e così vengono le lettere ad essere quasi infinite. Ma i vocabolarij non ne tengono più di sessantamila et spesso se ne fanno altre di nuovo e queste lettere sono molto difficili e di molte linee ciascheduna. Le lettere sono comuni a tutte le sedici provincie del regno, ma la lingua in ciascheduna delle provincie è diversa; pure vi è una lingua universale, che gli potiamo chiamare della corte e forense, perciocché è quella che si usa in tutti i tribunali, per esser che i magistrati tutti sono di diverse provincie; questa lingua è quella che noi impariamo (Id.: 159).

E ancora, il 9 settembre del 1597, al padre Lelio Passionei, scrive da Nanchang:

Già saprà V. R. che le sue lettere sono come le hieroglifiche de gli Egittij, che in ogni lettera si significa una parola, la quale in Cina è monosillabo, di modo che non si distingue tra loro littera, sillaba et *dictio* per essere lo

stesso (Id.: 348-349).

Si confronti la descrizione del cinese fornita da Ricci con quella del mercante fiorentino Francesco Carletti, che soggiornò a Macao dal giugno del 1597 al marzo del 1598:

Nel Regno della Cina v'è una lingua molto bella ed elegante, che per essere propria delle persone letterate, si chiama anch'essa Manderina, cioè degli uomini Letterati, che tanto suona Manderino. È ancora chiamata *Quon Hoa*, che vuol dire linguaggio di Corte, cioè de' Magistrati e di quelli che litigano. Detta lingua è intesa da tutte le Provincie del Paese, siccome tra di noi s'intende in molti Regni la lingua Latina, e di quella si servono, come pur facciam noi della Latina, ne' Tribunali, e per imparare tutte le scienze, nel quale studio ci logorano la maggior parte della loro vita per la difficoltà che hanno d'imparare a conoscer le lettere, o vogliam dire alfabeto di essa, essendo più tosto, per dire il vero, una moltitudine quasi innumerabile di Geroglifici, che un numero determinato di lettere da cui si formi un alfabeto alla nostra usanza. Imperciocché ciascheduna lettera significa una cosa composta, come è in sé, e pronunziata con una sillaba sola [...] Sono queste, siccome le cose significate da esse, intese non solamente da loro, ma da tutt'i loro Convicini, come Giapponesi, Corei, Coccincini, e da altri, e non ostante che abbian ciascheduno fra di loro diverse lingue, intendono tutti nondimeno la cosa significata per quelle lettere; siccome nel suo Paese, conosce ognuno nella sua immaginazione tutte le cose e sa chiamarle per il suo nome secondo il suo parlare. Il quale nella medesima Cina è diverso da quello in che si scrive o s'imparano le dette scienze, sebbene mi fu detto che fra' mercanti si scriveva con un'altra sorta d'alfabeto di quaranta o poco più lettere, come usano i Giapponesi e tutti gli altri nella maniera che parlano in ciascuna Provincia. Ma quelli che aspirano a dignità e grandezze, ed a conseguire i posti maggiori del Regno bisogna che per necessità si diano allo studio e facciano tutt'il lor fondamento in apprendere quella sorta di lettere che son proprie della lingua Manderina per potere col mezzo di essa divenire scienziati e dotti, che è l'unica strada d'esser distinti dagli altri e d'ascendere a gradi di nobiltà, mediante il maneggio della Giustizia e Governo delle cose pubbliche (Carletti 1701: 160-164)

Dunque due italiani, alla fine del Cinquecento, potevano ben comprendere a Macao quanto fosse cruciale apprendere la lingua mandarina, il *guānhuà*, evolutasi in area centro-meridionale, vicino al Fiume Azzurro, nei pressi di Nanchino. Inoltre, giova ricordare che per i missionari gesuiti il portoghese era una lingua franca, poiché molti erano

di altre nazionalità (Standaert 2001: 309).

Possiamo distinguere l'apprendimento del cinese da parte di Ricci in tre fasi, testimoniate dal suo ricco epistolario. La prima consiste nella progressiva emancipazione dall'interprete:

– Io mi detti subito alla lingua e messi nella testa un buon dato di esse [lettere, ovvero ideogrammi] e già le so tutte scrivere (al p. Martino de Fornari, Macao, 13/2/1583, in Ricci 2001: 46);

– [...] e mi lasciò [il padre visitatore] doi o tre per agiuto della lingua, nella quale, con l'agiuto del Signore, ho fatto alcun frutto" (al p. Claudio Acquaviva, Macao, 13/2/1583, in Id.: 52);

– [...] en este inter emos entendido poco en [en]señar esta gente, por la ocupación de la labor y de aprender las letras en lengua china; en lo qual, por la gracia de Dios estamos tan adelante que ya podríamos predicar y confesar quando ubiese oportunidad (a Giambattista Romàn, Zhaoqing, 13/9/1584, in Id.: 86);

– Nella lingua siamo molto avanti e già mi par che posso e confessare e predicare, e spero con la gratia del Signore in queste cose fare alcun profitto (a Claudio Acquaviva, Canton, 30/11/1584, in Id.: 93);

– Io, per la gratia del Signor stetti sano sempre e già parlo senza interprete con tutti e scrivo e leggo mediocrementemente i suoi libri (a Claudio Acquaviva, Zhaoqing, 20/10/1585, in Id.: 103);

– [...] già parlo correntemente la lingua e comenzai a predicare ai christiani nella nostra chiesa [...] Il simile feci nel leggere e scrivere le loro lettere, che pur sono alcune migliaia; ché vo intendendo molti libri solo, et tutti con qualsivoglia agiuto (al p. Ludovico Maselli, Zhaoqing, 10/11/1585, in Id.: 109);

– Restai qui con un altro padre portughese [Duarte de Sande] e molto di proposito mi diedi alla lingua e lettere della terra in che stiamo, e né mi pento del travaglio né mi vergogno del frutto; adesso puoco o niente uso di interprete (al p. Ludovico Maselli, Zhaoqing, 29/10/1586, in Id.: 121).

La seconda fase consiste nell'elaborazione scritta e nell'insegnamento del cinese ad altri confratelli, anche con l'ausilio di nuovi 'maestri':

– [...] e con grande diligentia mi diedi ad imparare la lingua nella quale in un anno o doi, mi cominciai a negoziare senza interprete. Mi diedi anco alle lettere, che, come sono più difficili, benché molto travagliassi sino a

quest'ora presente, non intendo per me tutti i libri, benché potrei a questo dar per scusa le altre occupationi che furno molte et il mancamento di maestro, che non potessimo tenere più di un anno o doi per varie cause (al p. Fabio de' Fabii, Shaozhou, 12/11/1592, in Id.: 158-159);

– È tanto difficile imparar le loro lettere che per questo non possiamo allargarci; e due volte che avevo sufficientemente instrutto il compagno per andar in altre parti, volle il Signore togliermelo con la morte; e così è necessario aspettar altro compagno” (a Giovanni Battista Ricci, Shaozhou, 10/12/1593, in Id.: 181);

– Tutto l'anno fossimo occupati in studiare, e finii di leggere al padre mio compagno come un corso che costumano udire delle cose morali i letterati della Cina, che sono *Quattro libri* di quattro philosophi assai buoni e di buoni documenti morali. Questi anco mi fa il p. visitatore traslatare in latino per agiutarmi di quello in fare un nuovo catechismo [...] Quest'anno vuole il p. visitatore che mi dia molto alle lettere cine, delle quali per gratia di Dio, ne ho già grandi principij, e così ho pigliato un maestro assai dotto et *in senectute mea* mi farò putto di scola” (al p. Claudio Acquaviva, Shaozhou, 10/12/1593, in Id.: 184-185);

– Io anco quest'anno mi determinai pigliare un maestro, che saranno già sette o otto anni che non hebbi, occupato in altre cose, per vedere se poteva cominciare a comporre alcuna cosa, e mi riuscitte assai bene. Percioché, udendo da lui ogni giorno due lettioni e componendo anco alcuna cosa, ho pigliato animo di poter di qui avanti componere per me istesso; e così cominciai un libro delle cose della nostra fede [*Tianzhu shilu* 'Vera esposizione della dottrina del Signore del Cielo], tutto di ragioni naturali, per distribuirlo per tutta la Cina quando si stamperà (al p. Girolamo Costa, Shaozhou, 12/10/1594, in Id.: 189).

La terza fase consiste nell'autonomia (anche se per la scrittura non mancano collaborazioni), confermata dall'ammirazione dei cinesi:

– Credo che il concorso causasse da più capi; ma per brevità ne dirò una [...] vedendo essi in questa città una persona forastiera [...] che egli sapesse tutte le lettere della Cina (a N. N., Nanchang, 28/10/1595, in Id.: 281);

– [...] il sapersi, che avevo un'arte di memoria tale, che col leggere una volta sola quattrocento o cinquecento parole, mi restavano sì fisse nella memoria, che potevo recitarle innanzi e indietro con molta facilità (al p. Girolamo Costa, Nanchang, 28/10/1595, in Id.: 292);

– Di quello che scrissi a V. R. che mi ero dato al comporre cina, adesso gli do nova che sto assai più avanti [...] Vengono a vedermi, come pazzi, alcuni

per le cose che hanno udito dire; e perché la loro lingua è difficile di pronunciare a noi altri, nelle lettere mi dichiaro molto meglio e solo con tradurre qualsivoglia cosa de nostri libri gli faccio confessare che mai udittero cosa simile a questa in ogni sorte di scientia et arte (al p. Girolamo Costa, Nanchino, 14/8/1599, in Id.: 363);

– Il *Catechismo* in lingua cinese è stato revisto et emendato da un mandarino gran litterato, et amico nostro [*Feng Yingjing*]. Haveva scrupolo di mutar una minima sillaba senza consultar prima meco (al p. Nicolò Longobardo, Pechino, 2/9/1602, in Id.: 369);

– Le nuove di qua chi le potrà scrivere in questa lingua [*l'italiano*], già a me tanto strana, come a chi da trenta anni in qua [*dal 1577 circa*] mai la parla? Se le volessero sapere in lingua cinica o in portoghese o spagnuola, forse più facile mi sarebbe” (ai pp. Giulio e Girolamo Alaleoni, Pechino, 26/7/1605, in Id.: 417);

– Si scrivono molti libri di noi e delle nostre cose e tutti con molto rispetto; e così per questa via in ogni parte siamo conosciuti; ma molto più per i nostri libri che facessimo, che stampano e ristampano in diverse provincie; sopra tutto il *Mappamondo* che, mi pare, ogni anno si stampa qualcheduno di nuovo (al p. Fabio de' Fabii, Pechino, 23/8/1608, in Id.: 501).

Come si è visto, la figura dell'interprete è centrale nella prima fase; si tratta di un ruolo ricordato più volte da Ricci nella sua autobiografia,⁸ compito a volte anche ingrato, che poteva comportare dei rischi:

– Parlò il Padre [*Ruggieri*] per mezzo dell'Interprete della sua stata in quella terra, dicendo che imparava già le lettere della Cina e la sua lingua; e mostrò il Viceré di allegrarsi molto di questo (Ricci 2000: 119);

– Risposero, per mezzo dell'Interprete, che erano religiosi che servivano a Iddio Signore del Cielo, et erano venuti dalle ultime parti dell'occidente [*traduzione dell'espressione che indicava l'India per i cinesi*], in tre o quattro anni, alla fama del buon governo della Cina (Id.: 127);

– E voltato contro l'Interprete disse [*il Viceré*]: “La causa di tutto questo è questo forfante che gli insegna far questo”; e comandò che venissero

⁸ Com'è noto, il manoscritto delle memorie di Ricci, incompiute, fu portato in Europa nel 1615 dal gesuita belga Nicolas Trigault, che lo tradusse in latino (anche per una maggiore divulgazione dell'opera) con il titolo *De christiana expeditione apud Sinas* (Augustæ Vindelicorum, apud Christophorum Mangium, 1615).

catene di ferro per porle al Collo dell'Interprete [...] Il Padre stette molto intrepido, affermando che l'Interprete non era l'autor di questo, ma che egli stesso non gli voleva [*i denari*] (Id.: 193).

L'approccio sincretistico di Ricci è ben esemplificato nell'onomastica teologica, con soluzioni che non piaceranno ai posteri (da Innocenzo X fino a Benedetto XIV):

– Vicino al tempio di Tiennin [...] habitava un giovane di bello ingegno, di cognome Cin e per nome Nicò [*uno dei primi battezzati della missione, con il nome di Giovanni*]. Questo, per la vicinanza, hebbe tutti quei mesi comunicazione con i Padri e fecero stretta amicitia, pensando farlo Cristiano se quivi restassero [...] egli aveva posto questo altare in sua casa in una saletta, e, non avendo nessun'altra Imagine, aveva scritto nel mezzo del muro, in una Tavoletta, due lettere Cinese molto grande che volevano dire: *Al Signore del Cielo* [*Tianzhu, nome di una divinità buddhista e di una taoista*] (Ricci 2000: 128).

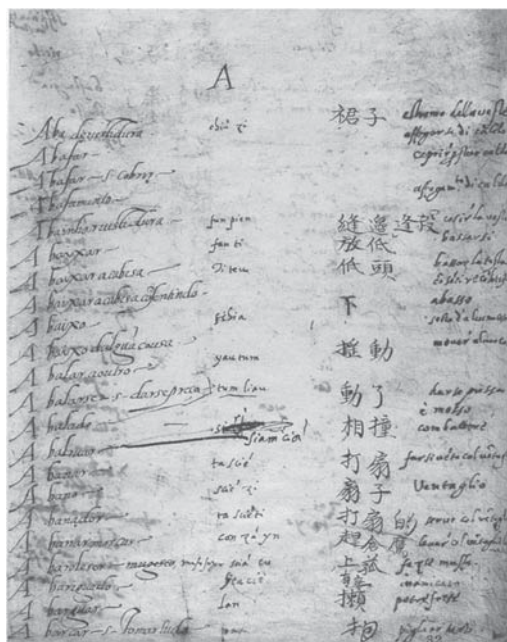
– E perché nella lingua della Cina non vi è nessuno nome che risponda al nome di Dio, né anco Dio si può bene pronunciare in essa per non avere questa lettera *D*, cominciarono a chiamare a Dio *Tienciù* [*Tianzhu*], che vuol dire *signore del Cielo*, come sin hora si chiama per tutta la Cina, e nella *Dottrina Christiana* et altri libri che si fecero, e cadde molto bene per il nostro proposito (Id.: 133).

Il sincretismo e la scelta del confucianesimo furono intuizioni geniali di Ricci, al quale non sfuggiva la maggiore permeabilità dei ceti colti al "razionalismo" cattolico (sul versante della legge morale, nella sua componente ebraica e in quella tomistica) rispetto alla grande massa dei seguaci del taoismo e del buddismo, imbevuti di concezioni lontane dalla teologia cristiana (nonostante alcune superficiali convergenze).

Nella romanizzazione del cinese (traslitterazione con grafemi latini), si possono distinguere (con Raini 2010) due fasi, o meglio due sistemi: Ruggieri-Ricci (Ricci Early System); Ricci-Cattaneo (Ricci Late System).

Il tipo RES è testimoniato dal *Dizionario portoghese-cinese*, redatto a Zhaoqing in sette mesi (7 agosto-18 dicembre 1582, aprile-giugno 1583), con errori vari. "Emergenze di pronunce meridionali fanno in particolare ritenere a Barreto [...] che l'opera assembli "parole ed espressioni che furono raccolte da mercanti portoghesi [di Macao] e dai loro interpreti cinesi, da piloti [...], dal senato e dalle comunità marittime e commerciali

cinesi” ed inducono Yáng [...] a supporre che, a collaborare con Ruggieri e Ricci, furono “insegnanti” hàn originari del Guǎngdōng e del Fújiàn sicuramente non di lingua madre mandarina. Per lo meno uno di essi, secondo Yáng, era un parlante hakka ed almeno un altro un parlante fukienese originario forse della città Xiàmén (Amoy)” (Zamponi 2012: 68). Per la scelta dei grafemi il modello di riferimento è l’italiano (nella foto le prime voci della lettera A).



Al 1584 risalgono due opere di Ricci:

- *Zhūchuán Tiānzhǔ shíjiè* 祖傳天主十誡 (“Dieci Comandamenti del Signore del Cielo tramandati dagli antenati”): stampato con il fine di presentare la legge mosaica come perfettamente congrua con il diritto naturale;
- *Yúdì shānhǎi quántú* 輿地山海全圖 (“Carta geografica completa dei monti e dei mari”): prima edizione del *Mappamondo* cinese di Ricci, senza didascalie (Paesi europei non nominati); il pianeta è

rappresentato come una sfera, con l'Asia e la Cina al centro.

La fase RLS ha inizio nel 1598, a Nanchino, con il *Vocabularium sinicum, ordine alphabetico europaeo*:

Non persero tempo i Padri [Ricci e Lazzaro Cattaneo] in questo cammino [di ritorno da Pechino], nel quale per esser loro i più vecchi della Missione, et avere seco il fratello Bastiano, che sapeva molto bene la lingua della Cina, fecero un bello Vocabulario e messero in regola et ordine le cose di questa lingua, con che da lì avanti il doppio più facilmente si poteva imparare. Perciòché advertimo che questa lingua, per esser composta di parole o lettere monosillabe, era molto necessario intendere e pronunciare l'accento e l'aspirazione, quando vi è, di ciascheduna delle parole; con la qual pronunciazione si distinguono et intendono molte lettere e parole che, senza questo, parevano esser l'istesse; che è quello che faceva questa lingua più difficile d'imparare. E, distinguendo bene le parole che sono aspirate, notorno cinque modi di accenti differenti; nel che agiutò molto il Padre Cattaneo che, con la musica che sapeva, gli osservava e distingueva assai meglio. Per questo stabilirno cinque varietà de accenti et un modo di haspiratione, che avevano tutti da usare nello scrivere il suono della lettera con nostre lettere [...] e comandò il Padre Matteo che questo si osservasse da qui avanti da tutti, e non scrivesse ogn'uno come gli pareva, al modo che sin ora si faceva con grande confusione. (Ricci 2000: 187-188).

Bastiano è Zhong Mingren (1562-1621), cinese di Macao, battezzato col nome di Sebastião Fernandez e accolto nella missione il 1° gennaio 1591, insieme con Francisco Martinez, ovvero Huang Mingsha (1568-1606). "Questi furono i Primi Religiosi di questa nazione, che diedero grande aiuto ai Padri e patirno molti travagli in questa impresa" (Id.: 201). Lazzaro Cattaneo (Sarzana, 1560 – Hangzhou, 1640), dotato "di una buona cultura musicale, tanto da poter insegnare ai suoi confratelli a suonare il clavicembalo, nel 1598 [...] assistette il Ricci nella compilazione di un dizionario della lingua cinese nel quale per la prima volta nella storia della sinologia e per merito suo erano annotati i toni e le aspirazioni dei vari monosillabi di cui quella lingua si compone. Neppure quest'opera ci è pervenuta" (DBI, v. a cura di G. Bertuccioli).

Del 1599 è il *Jiāoyǒu lùn* 交友论 ("Trattato sull'amicizia"), autografo di Ricci (nella foto una pagina), con la traslitterazione RES, cui si aggiungono le marche per l'aspirazione delle iniziali e per i toni.



Del 1600 è la seconda edizione del mappamondo, migliorata, con didascalie. Nel 1601 Ricci compone, per gli eunuchi di corte, “otto composizioni brevi in lettera Cinese sopra otto materie morali piene di molto belle sententie cavate da’ nostri autori, che essortavano alla virtù et al vivere bene, con titolo di *Canzone del manicordio di Europa voltate in lettera Cinese* [Xīqín qūyì bāzhāng 西琴曲意八章]” (Ricci 2000: 354).

Il testo in cui si espone compiutamente il Ricci Late System è il *Xizi qijì* 西字奇跡 (“Il miracolo delle lettere occidentali”), del 1605 circa: tre brevi episodi biblici tradotti in cinese e traslitterati con una pronuncia romanizzata, più undici pagine sulla lingua e sulla scrittura cinese, anch’esse con romanizzazione. La matrice è ormai portoghese (26 grafemi, ad es. ç /ts/ e x /ʃ/), anziché italiana (come nel RES).

Da ultimo, si noterà che l’abilità mnemonica di Ricci (l’espedito del

Palazzo della Memoria, nelle cui stanze riporre concetti e parole [vd. Spencer 1984]) lo aiutò nell'incamerare il maggior numero possibile di caratteri. Lo stesso Ricci fissava a diecimila caratteri la quota necessaria per gli scopi giornalieri: "quelle [lettere] di che usano ordinariamente puoco più di diecie milia" (Ricci 2000: 27).

2. I gesuiti come maestri di lingua: le idee del cinese trasmesse dai gesuiti in Europa

Come visto sopra, già nel 1583 Matteo Ricci sintetizza al suo interlocutore europeo le caratteristiche della lingua cinese e nel 1592 introduce il paragone con i geroglifici egizi. Nel *corpus* delle opere ricciane, troviamo anche altre idee sul cinese, spesso formulate prima nell'epistolario e rielaborate poi nel *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, che avranno un profondo influsso sulla visione di questa lingua in Europa.

Ricci sottolinea in particolare:

- la natura ideografica dei caratteri, associata ai geroglifici egiziani (lettera al padre Fabio de' Fabii del 12 novembre 1592, v. *supra*; Ricci 2000: 26);
- il grande numero di grafemi esistenti (Ricci afferma ne esistano 80.000, sebbene se ne usassero poco più di 10.000; Id.: 27);⁹
- caratteri cinesi come *lingua franca* (lettera del 13 febbraio 1583 al padre Martino de' Fornari, v. *supra*; *Ibid.*);
- diglossia tra lingua parlata e scritta (*Ibid.*);
- cinese come lingua monosillabica (Id.: 26);
- centralità e diffusione del cinese mandarino (parlato, secondo Ricci, anche da donne e fanciulli), anche se Ricci è consapevole della diffusione di numerosi dialetti (Id.: 27-28);

⁹ Altri missionari avevano dato stime ancora più spropositate, come ad esempio Michele Ruggieri, che parla di 'una quasi infinita quantità di caratteri' (Compagnia di Gesù 1586: 169).

- peculiarità ed “equivocità” fonetica e carattere distintivo dei toni (lettera del 13 febbraio 1583 al padre Martino de’ Fornari, v. *supra*; Id.: 27);
- peculiarità della struttura grammaticale, priva di morfologia flessiva o fusiva (lettera del 13 febbraio 1583 al padre Martino de’ Fornari, v. *supra*; Id.: 27).

A queste riflessioni si aggiungono idee che si vanno rafforzando nel corso del ‘600:

- fluidità delle classi grammaticali: le parole “Sono tutte monosillabe, tutte indeclinabili, così verbi come nomi, e così accomodate all’uso d’essi, che molte volte il Verbo serve di Nome & il Nome di Verbo, & anche di Avverbio, se fa di bisogno: con ché si facilita per esser studiata, più che la Latina, la cui sola grammatica si piglia gli anni dell’età puerile” (de Semedo, S.J. 1585-1658, *Imperio de la China*, 1643; dall’edizione italiana del 1653, pp. 43-44);
- antichità della lingua cinese: Alvaro de Semedo: “Il linguaggio che s’usa nella Cina, è di tanta antichità che molti credono esser’uno delli settantadue della Torre di Babilonia. Consta almanco per li loro libri, esser più di tremila e settecento anni, che sta in uso.” (de Semedo 1653: 44). Un esempio del successo di questa idea è in John Webb (1611-1672), per cui il cinese può identificarsi con la ‘PRIMITIVE Tongue, which was common to the whole World before the Flood’, rispondendo ai criteri di: ‘Antiquity, Simplicity, Generality, Modesty of expression, Utility and Brevity’ (J. Webb, *An Historical Essay Endeavouring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*, 1699). Anche Webb sostiene che questa lingua fosse arrivata alla Cina attraverso i discendenti di Noè e che si fosse preservata grazie alla scrittura.

Considerando come sia le lettere dei missionari gesuiti, sia l’opera di Ricci *Dell’entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*,

nell'edizione latina del 1615 rivisitata da Nicolas Trigault (1577-1628) e tradotta nel giro di dieci anni in francese, tedesco, spagnolo e inglese, conobbero una enorme diffusione in Europa (Golvers 2001; Mungello 1985: 48), non stupisce il fatto che questi *tòpoi* si sarebbero radicati profondamente nell'immaginario europeo sul cinese.¹⁰ Come sottolineato da John DeFrancis (1984), alcune di queste "fantasie" sopravvivono ancora, quali:

- il mito 'ideografico', per cui la scrittura veicolerebbe concetti senza relazione alcuna con la pronuncia. In effetti, la maggior parte dei caratteri cinesi possiede una componente fonetica, ed essi in ogni caso sono rappresentazioni grafiche di morfemi e non di idee;¹¹
- il mito dell'universalità della scrittura cinese e del carattere unificante della scrittura, che avrebbe la facoltà di superare le barriere spaziali e temporali, mito che ha contribuito ad alimentare l'idea del cinese come lingua universale o lingua adamitica.¹² Ma la lingua scritta in caratteri è quasi del tutto inintelligibile per i parlanti di lingue diverse e presenta delle difficoltà anche per i parlanti di dialetti distanti dal mandarino (i dialetti presentano profonde differenze lessicali ma anche grammaticali rispetto al mandarino, oggi come nel passato); allo stesso modo, un cinese di oggi non è in grado di comprendere un

¹⁰ In effetti alcune di queste idee, come la natura ideografica della scrittura, l'universalità dei caratteri cinesi e la parentela con i geroglifici egizi, si trovano già in testi antecedenti al Ricci, che contribuì a rafforzarle; per un excursus, v. Poli 2011.

¹¹ John DeFrancis rappresenta in una tabella analitica la percentuale di caratteri composti secondo il principio semantico-fonetico, basandosi sui principali repertori lessicografici cinesi; nel dizionario analizzato risalente al XII sec., essi sono il 93% del totale, mentre in quello del XVIII sec. sono il 97% (DeFrancis 1984: 84).

¹² Sul cinese come candidato alla lingua universale, v. anche Mungello 1985 ed Eco 1993.

testo scritto in *wényán*, a meno che non abbia compiuto studi specifici;

- il mito della diffusione del cinese mandarino, che sarebbe stato parlato anche da donne e fanciulli; in effetti, come detto sopra, il cinese è composto da una grande varietà di dialetti e regioletti che sono ed erano usati nella comunicazione quotidiana, mentre il mandarino non era affatto così diffuso tra la popolazione;¹³
- il mito del monosillabismo del cinese (derivante dalla corrispondenza 1 carattere = 1 sillaba e dall'occorrenza di numerose parole monosillabiche nel cinese). Il cinese, di fatto, non è mai stato monosillabico al 100%.¹⁴ A questo mito si accompagna la sopravvalutazione fatta da Ricci del numero di caratteri esistenti (80.000), mentre il maggiore dizionario di caratteri della storia cinese, il *Kangxi Zidian* (1711), conta 47.035 caratteri, di cui 20.000 (il 40%) sono varianti grafiche (Wilkinson 2000: 64).

Ma, oltre ai miti, le prime descrizioni di Ricci contengono in nuce anche molte idee e intuizioni corrette sul cinese. Attraverso quali influssi e riflessioni presero forma, questi “fatti” e “fantasie”?¹⁵ E quanta parte giocò l'interazione con i maestri cinesi nel loro sviluppo?

3. I cinesi maestri di lingua dei gesuiti

Come detto sopra, fu Alessandro Valignano a insistere sulla necessità di superare l'ostacolo linguistico per i missionari gesuiti in Cina e a ordinare a Michele Ruggieri di immergersi totalmente nello studio del cinese, in particolare del mandarino di Nanchino, piuttosto che del dialetto

¹³ Su questo aspetto, e sulle difficoltà incontrate dai gesuiti nella loro attività di evangelizzazione degli strati più umili della popolazione, v. anche Brockey 2007: 258.

¹⁴ V. DeFrancis 1984: 180-184.

¹⁵ Si riprende la formulazione di DeFrancis (1984), che vede il formarsi di “fact and fantasy” sulla lingua cinese fin dai primi studi sinologici europei.

cantonese parlato dalla popolazione locale a Macao. Il mandarino e la lingua scritta erano il primo obiettivo; come scrive Michele Ruggieri nella lettera scritta a Zhaoqing il 7 febr. 1583:

Al presente attendiamo con la Divina gratia, ad edificar questi Gentili con l'esempio della vita, procurando che i nostri Interpreti facciano lo stesso. Impariamo tuttavia meglio a leggere & intendere i loro libri, per confutare gli errori (Compagnia di Gesù 1586: 176).

Come visto nel par. 2, sovente nelle lettere sono menzionati gli "interpreti", necessari almeno finché i missionari non acquisivano una parziale autonomia nel parlato. Interessante in questo breve riferimento all'interprete fatto da Ruggieri è la richiesta, che evidentemente era rivolta loro, di condurre uno stile di vita edificante. L'interazione con gli interpreti, che generalmente erano cinesi di Macao, e quindi considerati più affidabili, doveva essere molto intensa, così come doveva essere centrale il rapporto con i maestri cinesi di lingua, a cui i missionari si affidarono fin dall'inizio, seguendo quindi almeno in parte il percorso di alfabetizzazione tradizionale cinese, che prevedeva prima l'uso dei manuali per l'apprendimento dei caratteri e poi lo studio dei Quattro Libri (Brockey 2007: 249-253).¹⁶

Dalle prime esperienze di apprendimento descritte da Ruggieri e da Ricci, nel tempo i gesuiti in Cina svilupparono un vero e proprio programma di studio del cinese per i nuovi arrivati, che fu perfezionato negli anni '20 del '600 e che nella sua forma ideale prevedeva quattro anni di studi (Id.: 256). Secondo una tradizione invalsa fin dai tempi di

¹⁶ Liam Brockey menziona una copia, pubblicata nel 1579, del popolare manuale per l'apprendimento dei caratteri *Qiānzì wén* 千字文 (Testo dei mille caratteri, VI sec.), con trascrizioni e traduzioni latine, conservata negli Archivi della Società di Gesù a Roma (2007: 249). Va sottolineato come questi manuali, destinati alla prima fase di scolarizzazione dei fanciulli, contenessero già molti insegnamenti di carattere morale. I Quattro Libri (*Sishū* 四書) sono il canone confuciano stabilito dalla "Scuola del principio" (*Lǐ xué* 理學, nota in Occidente come Scuola neoconfuciana, epoca Song), che raccoglie quattro testi: *Lúnyǔ* 論語 (*Dialoghi di Confucio*), *Mèngzǐ* 孟子 (*Mencio*), *Dàxué* 大學 (*Grande Studio*) e *Zhōngyōng* 中庸 (*Giusto mezzo*).

Matteo Ricci, i primissimi rudimenti della lingua parlata, a cui si dedicavano i primi sei mesi di studio, erano impartiti da altri missionari. Il successivo anno e mezzo era dedicato allo studio del canone confuciano (i Quattro Libri) e le lezioni erano impartite sia da missionari esperti che da assistenti di Macao. Negli ultimi due anni, dedicati allo studio più approfondito del pensiero, alla lettura analitica dei testi e alla composizione in cinese, gli studenti erano affidati a maestri cinesi (Id.: 257). Benché probabilmente questo programma, così dispendioso in termini di tempo e di energie sia per gli allievi che per i maestri, che erano sottratti ai loro doveri pastorali, non fosse spesso portato a termine nella sua completezza, la scolarizzazione in loco era comunque lunga e basata in gran parte sull'esposizione ai grandi testi di carattere etico della scuola dei Rù. Non stupisce quindi la particolare permeabilità alla morale cinese che fu caratteristica dei gesuiti, già predisposti dalla loro prima formazione in Europa all'apertura verso le culture nuove.

Se da un lato, come abbiamo visto, non pochi missionari si lamentavano delle pene passate a studiare il cinese, diversi di loro trovavano in esso ristoro morale e consolazione. Matteo Ricci affermava che lo studio del cinese, in particolare della scrittura, fosse salubre moralmente: esso "occupa molto l'animo loro [dei cinesi] e non gli lascia a sua voglia di darsi ai vitij, ai quali la natura degli huomini è inclinata." (Ricci 2000: 28). João Monteiro S.J., in una missiva del 1637 scriveva come lo studio dei testi cinesi rappresentasse un rifugio intellettuale dalle durezze dell'attività missionaria e come lo studio dei caratteri fosse per lui un grande piacere (Brockey 2007: 255).

Come abbiamo visto sopra, pure avendo la responsabilità dell'insegnamento ai nuovi arrivati, i missionari gesuiti, almeno stando a quanto è stato finora ritrovato, non produssero molte descrizioni della lingua cinese. L'adozione del metodo tradizionale di apprendimento tramite la memorizzazione di liste di caratteri e di esempi e la pratica di esercizi di lettura e di traduzione (Id.: 282 e segg.), nonché il fatto di essere totalmente immersi nell'ambiente linguistico, forse non rendeva la stesura di manuali di lingua particolarmente urgente. Ma un altro

ostacolo fu forse rappresentato dalla stessa tradizione linguistica cinese, che ha sempre dedicato una costante attenzione a lessico, scrittura e fonologia, mentre manca una produzione di veri e propri studi grammaticali. I primi testi di carattere grammaticale nascono solo intorno al X sec. d.C., ma non rappresentano descrizioni generali o normative della lingua.

Gli studi di carattere grammaticale cinesi rivolgono infatti la loro attenzione a due aspetti principali: l'uso delle particelle e l'alternarsi di pleremi e cenemi all'interno della frase. Uno dei primi trattati sull'uso delle particelle appare nel 1170, come prefazione al *Wénzé* 文則 ('Regole del bello scrivere'), di Chén Kuí 陳騏 (1128-1203). Si tratta di un'opera di stilistica che elenca oltre 40 particelle grammaticali, chiamate dall'autore *zhùcí* 助詞 ('termini ausiliari'). In esso si afferma: "文無助詞不順" ('lo scrivere senza ausili non scorrerebbe') (cit. in Guo Chengtao 1998: 153).

In epoca Song appare anche la distinzione tra *xūzì* 虛字 ('caratteri/parole vuote') e *shízi* 實字 ('caratteri/parole piene'). La prima menzione di queste due categorie risale a Zhāng Yán 張炎 (1248-1314), nel suo *Cíyuán* 詞源, (*Fonte dei versi*), un testo dedicato alla scrittura poetica (Casacchia-Gianninoto 2012: 216). Osservando brevemente questa tradizione, possiamo comprendere meglio perché le descrizioni di carattere grammaticale date dai missionari mostreranno a lungo notevoli difficoltà nel sistematizzare un sistema linguistico di cui non si avevano descrizioni secondo le consuetudini europee (v. Harbsmeier 1998).

A differenza della grammatica, la lessicografia vanta in Cina una storia molto antica: il primo repertorio di caratteri, lo *Ēr yǎ* 爾雅, (*Avvicinarsi [alla lingua] cortese*),¹⁷ risale al III sec. a.C. e la produzione lessicografica nei secoli, legata all'esigenza di trasmettere e glossare i caratteri, è stata ricchissima. Quando Ricci e Ruggieri lavorano al loro dizionario, si innestano quindi in una tradizione affermata.

Per apprezzare le novità e le commistioni tra tradizione cinese e opera dei missionari, diamo uno sguardo alla lessicografia tradizionale

¹⁷ Traduzione in Casacchia-Gianninoto 2012: 28.

cinese. I dizionari erano organizzati secondo tre tipologie principali:

- organizzazione per categorie semantiche: es. *Ēr yǎ*, in cui appaiono brevi glosse relative a 4300 caratteri ca., sistemati sotto voci quali “Spiegazioni di piante”, “Spiegazioni di alberi”, ecc.; sono presenti, ma rari, i riferimenti alla pronuncia dei caratteri, dati attraverso omofoni o quasi-omofoni;
- organizzazione per radicali: es., *Shuōwén jiězì* 說文解字 (Spiegazione dei grafi semplici e chiarimento dei caratteri complessi, 100 d.C.), di Xǔ Shèn 許慎;
- organizzazione per rime: repertori in cui i caratteri sono ordinati per classi di rime; tale struttura deriva dalla nuova consapevolezza di alcune caratteristiche fonologiche del cinese, avvenuta grazie al confronto con la scuola linguistica indiana, e dalla riflessione linguistica suscitata dalla traduzione dei testi buddhisti, a partire dal III sec. d.C.

La tipologia che avrà il maggiore influsso in Cina sarà la seconda, con l’organizzazione del dizionario per radicali. Quella dello *Shuōwén jiězì* è una grande innovazione, che permette di dare una struttura razionale e pratica ai repertori, ma i radicali sono comunque ordinati da Xǔ Shèn a seconda del loro significato e delle concezioni dell’universo dell’epoca (e non, come nei dizionari moderni, a partire dallo *Zìhuì* 字彙, *Lessico*, 1615, a seconda del numero dei tratti che li compongono). Tale organizzazione ebbe un influsso molto duraturo ed è in uso tuttora per diversi repertori monolingui, specialmente della lingua classica.

In generale, in questa categoria, i lemmi sono strutturati come segue: sinonimo, spiegazione della componente semantica e presentazione della componente fonetica, elemento che Xǔ Shèn isolò per la prima volta in modo sistematico; es.:

景，光也。從日、京聲

Jǐng, guāng yě, cóng rì, jīng shēng

景 [significa] splendore. Da rì 日 [‘sole’] e il fonetico jīng 京
(*Shuōwén jiězì, juǎn 8, radicale 日*)

Nel corso dei secoli, la struttura dei dizionari ordinati per radicali attraverserà un processo evolutivo: si ridurrà il numero dei radicali (lo *Shuōwén jiězì* ne conta 540; con lo *Zìhuì* si giungerà a 214); l'esemplificazione dei lemmi si modificherà anch'essa, con liste di sinonimi ed esempi di testi classici. Fattore fondamentale sarà lo sviluppo di un metodo per la notazione della pronuncia, data sia da caratteri omofoni o quasi omofoni, sia dalla combinazione di iniziale e finale di due caratteri.¹⁸

Osserviamo quindi come i dizionari prodotti dagli occidentali, a partire dai missionari, presentano delle novità assolute, rispetto alla tradizione indigena, che finiranno per prevalere:

- disposizione dei lemmi per ordine alfabetico della pronuncia (entrata poi in uso a partire dal XX sec. nei dizionari bilingui del cinese e in molti repertori monolingui);
- notazione della pronuncia in lettere latine.

Tra i repertori lessicografici di ambito gesuita, il *Xīrú ěrmù zī* 西儒耳目資 (*Ausilio per gli occhi e le orecchie dei letterati occidentali*, 1625), compilato da Nicolas Trigault insieme a Hán Yún 韓雲 (che acquisì il titolo di *jǔrén* nel 1612) e Wáng Zhēng 王徵 (1571-1644), è forse l'opera che meglio rappresenta la commistione tra modelli cinesi ed europei. Si tratta di un dizionario di pronunce che si iscrive appieno nella tradizione delle opere fonologiche cinesi (riproponendo gli schemi dei rimari e le tavole di rime), ma vi aggiunge due innovazioni di grande importanza: la trascrizione in caratteri latini e l'uso dei segni diacritici per i toni (Casacchia-Gianninoto 2012: 308).

Destinato originariamente (come suggerito dal titolo) ai missionari, per facilitarli nell'apprendimento dei suoni del cinese, il testo si rivolge anche ai letterati cinesi e avrà infatti un discreto successo in Cina.¹⁹ Si

¹⁸ Quest'ultimo metodo, chiamato *fǎnqiè* 反切 (letteralm., "rovesciare e tagliare"), è stato elaborato nel corso del III sec. d.C.

¹⁹ Per una rapida panoramica delle reazioni dei letterati cinesi a questo libro,

tratta di un'opera peculiare per molti aspetti, di un lavoro a più mani, dove il ruolo dei collaboratori cinesi non fu quello di revisione stilistica ed editoriale, ma di veri e propri co-autori.



Frontespizio del volume *Liè biān zhèng pǔ* dell'edizione del 1626.

Lo sforzo di fusione tra le due tradizioni è esemplificato dal frontespizio, dove appaiono 25 lettere latine. Nella riga orizzontale in alto abbiamo le 5 vocali, chiamate *yuánmǔ* 元母, “madri originali”, e glossate come “lettere che possono essere pronunciate da sole”.

Ricordiamo che la denominazione tradizionale della finale è *yùnmǔ* 韵母, letteralm., “madre della rima”. Nelle due linee verticali vediamo 20 consonanti (dette *yùnfù* 韵父, “padri originali”, definite come “lettere che si pronunciano insieme [alle madri]”). Nella riga orizzontale in basso abbiamo la rappresentazione grafica dei 5 toni con i diacritici, definiti

v. Casacchia – Gianninoto 2012: 309 e segg. Il testo sarà invece meno conosciuto in Europa, forse anche a causa della morte, avvenuta in Cina, probabilmente per suicidio, di Nicolas Trigault. Wáng Zhēng fu uno dei più noti convertiti della prima fase gesuita in Cina; molto coinvolto negli *Shíxué* (“studi pratici”), e profondo conoscitore dei Classici, appoggiò Trigault nelle sue attività missionarie. Si lasciò morire di fame come forma di resistenza al ribelle Li Zicheng (v. Xie 2014).

come “simboli occidentali dei 5 toni”.²⁰

Il *Xīrú ěrmù zī* è suddiviso in 3 volumi:

- *Yì yǐn shǒu pǔ* 譯引首譜 (*Manuale introduttivo alla traslitterazione [dei suoni] e alla guida [delle forme]*), introduzione e base teorica dell’opera, aggiunta dagli autori dopo l’uscita delle parti 2 e 3;
- *Liè biān zhèng pǔ* 列邊正譜 (*Manuale [di caratteri] organizzati secondo la componente laterale e quella centrale*), in cui i caratteri sono organizzati secondo una suddivisione in due parti, chiamate *biān* 邊 (“laterale”) e *zhèng* 正 (“corpus”, parte centrale, la parte rimanente del carattere), che prescindono dall’appartenenza a categorie semantiche;²¹
- *Liè yīn yùn pǔ* 列音韻譜 (*Manuale [di caratteri] organizzati secondo suoni e rime*)

Nella Prefazione allo *Yì yǐn shǒu pǔ*, Nicolas Trigault scrive:

Dal momento in cui giunsi in Cina, mi accinsi a studiare [la lingua] giorno e notte, credendo nel principio che vi fosse un rapporto diretto tra “parola detta” (*yán* 言) e “parola scritta” (*zì* 字). Tuttavia, inizialmente, udivo nuove parole e l’orecchio ne risuonava ma restava insensibile; vedevo nuovi caratteri e l’occhio li rifletteva senza distinguerli. Allora temetti di non potere afferrare il senso profondo che muove il principio [di tutte le cose]. Per guarire da sordità e cecità, non c’è che questa cura. Io la trasmetto, più che inventarla. (Trigault et al. 1626, *Yì yǐn shǒu pǔ*: 4a)

Gli “inventori” della “cura”, a cui fa riferimento Trigault, sono altri gesuiti che lo hanno preceduto nella ricerca di sistemi di notazione fonetica del cinese, quali Matteo Ricci e Lazzaro Cattaneo.

Come sottolineato da Xie Mingguang, in questo brano Trigault spiega come “orecchio” e “occhio”, cioè “parola detta” e “parola scritta” abbiano in Europa un rapporto chiaro tra di loro, mentre in Cina la cosa è molto

²⁰ Il sistema di romanizzazione usato da Trigault, Han Yun e Wang Zheng è uno sviluppo del Ricci Late System (cfr. Raini 2010: 79 e segg.). Per un’analisi più dettagliata del frontespizio, v. Xie 2014: 123 e segg.

²¹ La traduzione di *zhèng* come “corpus” è stata proposta da Xie Mingguang (2014).

più complessa, e richiede nuovi metodi di apprendimento (Xie 2014: 58-59).

Lo scopo del libro è dichiaratamente pratico:

A volte, mentre discorrevi con i letterati cinesi, udivo delle parole [che corrispondevano a caratteri] di cui non riconoscevo la pronuncia, o, mentre leggevo dei particolari libri cinesi, mi imbattevo in caratteri che non conoscevo. Allora, aprivo il mio libro di rime e suoni, in cui potevo ritrovare in modo semplice il suono che avevo udito o il carattere incontrato, senza bisogno di chiedere aiuto ad altri. (Trigault et al. 1626, *Yi yin shǒu pǔ*, *Wèndá*: 31a-b; cit. in Xie 2014: 60)

Un'altra importante novità di Trigault è l'organizzazione dei caratteri secondo la suddivisione nelle due parti, *biān* 邊 (“laterale”) e *zhèng* 正 (“corpus”, parte centrale, la parte rimanente del carattere), diversa dalla tradizionale classificazione per radicali. Tale organizzazione dei caratteri, combinata con l'ordine alfabetico della loro disposizione, permette di dare maggiore risalto alla componente fonetica.²²

Il testo comprende numerose tavole che permettono una rappresentazione immediata ed efficace di tutti i suoni del cinese:

Con la *Tavola generale*, tutti i suoni del cinese, anche quelli che non hanno caratteri corrispondenti che possano rappresentarne il suono, sono raffigurati tramite i simboli occidentali. (Trigault et al. 1626, *Yi yin shǒu pǔ*, *Spiegazione* di Wáng Zhēng: 2a)

Wáng Zhēng dà così piena contezza del carattere innovativo del *Xīrú ěrmù zī*, un testo che unisce due tradizioni: la tradizione europea di matrice greco-latina (Vande-Walle 2001: 870) e la tradizione cinese dei rimari. Il giudizio di Wáng Zhēng sulle potenzialità di un simile percorso è illuminante:

Non bisogna chiedersi se le dottrine occidentali siano fini o rozze, ma se

²² Per tale organizzazione gli autori si ispirarono anche a sviluppi della lessicografia cinese (v. Xie 2014: 94 e segg.). La classificazione dei caratteri per “laterale” e “corpus” avrebbe ispirato, agli inizi del XIX sec., il sinologo senese Antonio Montucci (1762-1829) per il dizionario su cui avrebbe a lungo lavorato (e mai concluso); cfr. Xie 2014: 217 e segg. e Di Toro 2018.

esse possano offrire benefici agli uomini. Non bisogna chiedersi se le cose vengono dalla Cina o dall'Occidente, ma se esse vanno contro il Cielo. Sebbene in questo libro si trattino tecniche [a cui non si attribuisce importanza in Cina], esso è di aiuto per la vita del popolo, e il paese ne ha immediato bisogno.

(Wáng Zhēng, Prefazione allo *Yuǎnxī qíqì túshuō lùzùì* 遠西奇器圖說錄最, cit. in Xie 2014: 31)

4. Conclusione

L'approccio dei missionari gesuiti alla civiltà cinese ha rappresentato un momento centrale della vicenda culturale europea: è attraverso le loro descrizioni che l'Europa ha compreso di potere trovare, nella Cina, un altro modello di interpretazione del mondo e delle soluzioni alle questioni fondamentali della stessa esistenza umana, profondamente diverse, ma di pari efficacia, rispetto a quelle europee. Curiosamente, anche le menti illuminate di alcuni letterati cinesi compresero che le soluzioni dei dotti d'Occidente potevano 'essere di aiuto per la vita del popolo', per cui non andavano respinte a priori.

Il percorso di apprendimento del cinese da parte dei missionari gesuiti è un esempio di contatto interlinguistico e interculturale che costituisce, da un certo punto di vista, l'inizio della modernità globale, perché consente agli occidentali di entrare in relazione con l'alterità cinese trasformando gli apparenti ostacoli in strumenti di conoscenza, nonostante le differenze o anche grazie ad esse.

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

CARLETTI F. 1701, *Ragionamenti di F. C. sopra le cose da lui vedute ne' suoi viaggi sì dell'Indie Occidentali e Orientali come d'altri Paesi*, Firenze, Manni-Carlieri.

COMPAGNIA DI GESÙ 1559, *Nuovi avvisi dell'Indie di Portogallo ricevuti dalli reverendi padri della C. di G., tradotti dalla lingua spagnuola nell'italiana*, Venezia, Tramezzino.

ID. 1586, *Avvisi del Giappone de gli anni M.D. LXXXII. LXXXIII. et LXXXIV. Con alcuni*

altri della Cina dell’LXXXIII. et LXXXIV. Cavati dalle lettere della Compagnia di Giesù. Riceuute il mese di dicembre M.D. LXXXV, Roma, Zanetti.

ID. 1591, *Lettere del Giappone et della Cina de gl’anni M. D. XXXIX. & M. D. XC. Scritte al R. P. Generale della Compagnia di Giesù*, Roma, Zannetti.

DE SEMEDO A. 1653, *Historica Relatione del Gran Regno della Cina. Divisa in due parti*, Roma, Mascardi.

DE PRÉMARE J. 1831. *Notitia Lingua Sinicae*, Malacca, Cura Academiae Anglosinensis.

TRIGAULT N., HAN YUN, WANG ZHENG, *Xírú ěrmù zī* 西儒耳目資 (*Ausilio per gli occhi e le orecchie dei letterati occidentali*), Hangzhou, 1625

BIBLIOGRAFIA CRITICA

BOZZOLA S. 2001, *Esperienza e scrittura nell’epistolario di Matteo Ricci*, in Ricci 2001, xxvii-xlvii.

BROCKEY L. M. 2007, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

CASACCHIA G., GIANNINOTO M.R 2012, *Storia della linguistica cinese*, Venezia, Cafoscarina.

CHAPPELL H., PEYRAUBE A. 2014. “The History of Chinese Grammars in Chinese and Western Scholarly Traditions”, *Language and History*, 57, N. 2, 113-142.

COBLIN, S. W., LEVY, J. A. 2000, *Francisco Varo’s Grammar of the Mandarin Language (1703): An English Translation of ‘Arte de la lengua Mandarina’*, Amsterdam, John Benjamins.

DBI = *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana.

D’ARELLI F. 1994, “Michele Ruggieri S.I., l’apprendimento della lingua cinese e la traduzione latina dei *Si shu* (Quattro libri)”, *Annali dell’Università degli studi di Napoli “L’Orientale”*. *Rivista del Dipartimento di Studi Asiatici e del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi*, 54, 4: 479-487.

DE FRANCIS J. 1984, *The Chinese Language: Facts and Fantasy*, Honolulu, Univ. of Hawai Press.

DI TORO A. 2007, “La *Kitajskaja grammatica* (1835) di I. Bičurin: un nuovo modello per la descrizione della lingua cinese”, Anna Maria Palermo e Floriana Castiello (a cura di), *La Cina e l’altro. Atti del IX Convegno A.I.S.C. Napoli-Capri, 14-16 ottobre 2003*, Napoli, Università degli Studi di Napoli ‘l’Orientale’, 353-382.

DI TORO A. 2018, “Antonio Montucci e la sinologia europea tra ‘700 e ‘800”, in D.

Cherubini (a cura di), *Di padre in figlio. Antonio ed Enrico Montucci senesi europei*, Milano, Franco Angeli, 19-40.

DI TORO A. 2019, "The *Kitajskaja grammatika* (1835) and Bičurin's ideas on the "mechanism" of Chinese between European and Chinese grammatical traditions", *Histoire, Epistémologie, Langage*, 2019 (in attesa di stampa).

ECO U. 1993, *La ricerca della lingua perfetta*, Roma-Bari, Laterza.

FONTANA M. 2005, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, Milano, Mondadori.

HARBSMEIER C. 1998, *Language and Logic*, in Needham J. (a cura di), *Science and Civilisation in China*, vol. VII, Cambridge, Cambridge University Press.

GOLVERS N. 2001, "Western Primary Sources", in Standaert 2001, pp. 161-237.

GONG QIANYAN 龔千炎 1997. *Zhōngguó yǔfǎxué shǐ* 中國語法學史 (Storia degli studi grammaticali cinesi), Beijing, Yuwen chubanshe.

GUO CHENGTAO 郭成韜 1998, *Zhōngguó gǔdài yǔyánxué míngzhù xuǎndú* 中國古代語言學名著選讀 (Una selezione di capolavori della linguistica cinese antica), Beijing, Zhongguo Renmin Daxue chubanshe.

KLÖTER H. 2011, *The Language of the Sangleys: a Chinese Vernacular in Missionary Sources of the Seventeenth Century*, Leiden, Brill.

KLÖTER H. 2017, "Missionary Linguistics", in Sybesma Rint (a cura di) *Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics*, Leiden, Brill, 2017, vol. III, 41-46.

LUNDBAEK K. 1991, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J., Chinese Philology and Figurism* (Acta Jutlandica LXVI/2; Humanities Series, LXV), Aarhus, Aarhus Univ. Press.

MASINI F. 2000, "Materiali lessicografici sulla lingua cinese redatti dagli occidentali tra '500 e '600: i dialetti del Fujian", *Cina*, 28, 53-79.

MUNGELLO, D. E. 1985, *A Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, Franz Steiner.

PATERNICÒ, L. M. 2011. "Martino Martini and the First Grammar of Mandarin Chinese ever written and published", *Hànxué yánjiū* 漢學研究, 9, N. 3, 229-266.

PATERNICÒ L. M. 2013, *When the Europeans began to study Chinese: Martino Martini's Grammatica Linguae Sinensis*, Leuven, Ferdinand Verbiest Institut.

POLI D. 2011, "La scrittura del cinese come chiave interpretativa dell'universale nell'adattamento di Matteo Ricci nella speculazione in Occidente", in F. Mignini (a cura di), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni*, Macerata, Quodlibet, 2011, 103-148.

- RAINI E. 2010, *Sistemi di romanizzazione del cinese mandarino nei secoli XVI-XVIII*, [tesi di dottorato, Roma, Sapienza].
- RICCI M. 2000, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, ed. diretta da P. Corradini, a cura di M. Del Gatto, Macerata, Quodlibet.
- SPENCE J. 1984, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, Viking Penguin.
- STANDAERT N. 2001, *Handbook of Christianity in China. Volume one, 635-1800*, Leiden, Brill.
- STANDAERT N. 2001a, "Chinese Christians. General Characteristics", in Standaert 2001, 380-398.
- STANDAERT N. 2017, 'Matteo Ricci and the Chinese. Spaces of Encounter between the Self and the Other', in A. Dell'Orto e Zhao Hongtao (a cura di), *Lezioni cinesi. Storia, filosofia e antropologia della Cina*, Roma, Urbaniana University Press, 73-100.
- RUGGIERI M.; RICCI M. 2001, *Dicionário Português – Chinês*, John Witek, Yang Fumien (a cura di), Macao, Instituto Portugues do Oriente and Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 2001.
- WILKINSON E. 2000, *Chinese History. A Manual*, Harvard Univ. Asia Center, Cambridge (Mass.) and London.
- XIE MINGGUANG 2014, *Nicholas Trigault (S.J. 1577-1628) and the story of the Xiermu zi (1626) in late Ming empire*. [tesi di dottorato (AA 2013-2014), Scuola Normale Superiore, Pisa].
- YONG HEMING 雍和明, LUO ZHENYUE 羅振躍, ZHANG XIANGMING 張相明 2010. *Zhōngguó cídiǎn 3000 nián 中國辭典 3000 年* (3000 anni di lessicografia cinese), Shanghai, Shanghai waiyu jiaoyu chubanshe.
- ZAMPONI R. 2011, "Per una nuova immagine del dizionario portoghese-cinese attribuito a Ricci e Ruggieri", in F. Mignini (a cura di), *Humanitas: attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni*, Macerata, Quodlibet, 65-101.