

CINA: "MONDE IMAGINAIRE" DELLA LETTERATURA EUROPEA*

Chi percorre in lungo e in largo la letteratura mondiale raramente si trova in difficoltà: al suo itinerario non mancano infatti né vie canoniche né carte topografiche, sia pure provvisorie. Chi nella letteratura cerca invece l'immagine di un mondo straniero, facilmente smarrisce la retta via. Nel mare delle informazioni in cui vengono a confluire correnti poetiche e letterarie, un appiglio sicuro è quasi introvabile - se si eccettuano le rare isolette dei classici. Per poter riconoscere qualcosa, non ci resta che gettare uno sguardo furtivo dal malfermo punto di vista della curiosità. Un ordinamento sistematico della quantità straordinaria di testi e di materiali non viene certo incontro a una simile modalità di osservazione. Purtuttavia, essa presenta un inestimabile vantaggio: mai le sorprese vengono meno, e la curiosità viene costantemente stimolata da ritrovamenti inattesi e insperati. L'unica disciplina - o forse dovremmo parlare piuttosto di un giocoso esercizio artistico - che corrisponde a questo atteggiamento è la cosiddetta indagine dei *curiosa*, tenuta in grande stima presso i nostri avi. Che questa perduta arte della curiosità sia in grado ancora oggi di costringere il lettore ad "aprire bene le narici e le orecchie" - come si espresse secoli addietro un virtuoso di quest'arte, - ebbene, ognuno può giudicarlo liberamente da sé¹.

In latino, esattamente come in italiano, *curiosus*, ovvero "curioso", non indica soltanto colui che è "desideroso di sapere", ma anche ciò che è "degnò di essere pensato e tenuto a mente": i titoli dei libri compilati dai ricercatori barocchi di *curiosa* promettono al lettore "memorabilia dal mondo" e "stranezze singolari". L'*homo curiosus* non rivolge la propria attenzione scientifica a ciò che, metaforicamente, sta sulla strada maestra, visibile a tutti, ma si fa avanti lungo sentieri tortuosi che solo lui è in grado di tracciare, e che conducono in luoghi riposti, che esigono fantasia e intuizione da parte dell'esploratore e che talora lo portano apparentemente fuori strada, senza che egli se ne accorga. Tuttavia, queste deviazioni, queste vie traverse e secondarie, sono da apprezzare proprio perché ci offrono scorci sorprendenti e straordinarie possibilità di operare associazioni. Per dirla in breve: lo studioso di *curiosa* assomiglia a un viaggiatore che, affascinato da dettagli bizzarri e da visioni estremamente personali, non abbandona la sua ricerca prima di avere osservato da vicino almeno una volta gli

oggetti della sua percezione, pur senza sostare presso di essi tanto a lungo da poterne svelare completamente i misteri più riposti. Lo tiene in scacco tutto ciò che suscita meraviglia. Ma non appena questa va scemando, egli si sofferma a malincuore: adora mettersi in cammino e mutare rapidamente luogo. La sua dote principale è la capacità di "abbracciare sommariamente con lo sguardo" (Gottfried Benn), il suo bagaglio indispensabile è una buona memoria, il pensiero che gli è più consono è quello che sa porre in relazione immagini e concetti.

Certamente a nessuno di noi sfugge il ruolo fondamentale dell'immagine in rapporto alla caratterizzazione simbolica delle culture straniere. A questo proposito vanno ricordati non solo i simboli architettonici - come le piramidi, la statua della Libertà, le pagode e il Colosseo - che, in scala ridotta, entrano notoriamente a far parte delle collezioni di oggetti kitsch e di "rarità" dei turisti moderni; a questi segni iconici appartiene anche la rappresentazione tipizzante delle particolarità etniche e culturali di un popolo - il colore della pelle, a esempio, la fisionomia, il costume locale, cerimoniali particolari, ornamenti decorativi indigeni, nonché le particolarità dei caratteri grafici. Un collezionista direbbe che tutto ciò non sono che *exotica*, atti a rappresentare il colorito, ovvero l'aspetto pittoresco di una cultura; direbbe che sono rarità che vale la pena di fissare fotograficamente e di conservare nei musei, dal momento che di esse possono saziarsi la contemplazione disinteressata e la meraviglia più o meno seriamente intesa. Già nel XVII secolo le collezioni di curiosità si chiamavano *thesauri exoticorum*, ed erano "sale stracolme di racconti e di rarità di paesi lontani"; ma anche molti fra gli oggetti che soprattutto gli Europei si procacciarono in circostanze spesso infelici possono passare sotto il nome di *thesauri exoticorum* ².

Tuttavia, la percezione di questi simboli iconici e cosali si ferma alla superficie, e sottolinea, non di rado in maniera stereotipa, solo quelle peculiarità della cultura straniera che un primo sguardo fugace riconosce come fondamentali e indiscriminati. Il simbolo di una cultura - sia esso un segno distintivo, un emblema o un ricordo - ha infatti un valore segnico che, suggerendo l'intima unità del sistema culturale, ne trascura le differenziazioni interne. Quando si parla *del* Cinese, *dell'*Europeo, *dell'*Arabo si verifica un che di analogo: anche in questo caso domina la funzione tipizzante e unificatrice. Essa si trova dinanzi a una molteplicità di tratti culturali talora contrastanti, ne sceglie alcuni, isolandoli dagli altri, e li accentua strategicamente al fine di tracciare un confine, sia pure in maniera semplicistica, fra la cultura autoctona e quella straniera. In periodi di conflitto certe espressioni stereotipe funzionano da antonimi: in contrapposizione al

nome proprio esse sono il nome dell'altro, dello straniero, che viene caricato di valenze negative, e dietro al quale non si cela solamente un sentimento di paura, bensì anche l'immagine del nemico.

Nella Roma antica i Cinesi erano chiamati *Seres*, un nome derivante dal vocabolo cinese *si*, ovvero *si*, che significa "seta" ³. Solo a partire dal III secolo dopo Cristo questa denominazione, che identifica il popolo cinese con il suo prodotto d'esportazione più conosciuto, fu sostituita da quella di *Sinai*, ovvero di *Sinesi*, che si riallaccia al nome della dinastia degli imperatori Qin, la tomba del cui esponente di maggior spicco - Qin Shi Huangdi, che regnò dal 221 al 210 avanti Cristo - è sorvegliata a Xian da più di 6000 soldati di terracotta di dimensioni naturali. Ai guadagni dei mercanti di seta e al lusso degli imperatori si riferisce uno degli stereotipi più vitali che l'Europa applicò alla Cina: quello della ricchezza sfrenata e del piacere dei sensi. Uno stereotipo, questo, che risvegliò le brame dei conquistatori esattamente come l'oro del continente sudamericano.

Per secoli la Cina costituì, dal punto di vista geografico, un enigma inquietante per gli Europei. Durante il tardo medioevo, essa, e specialmente la sua parte meridionale, fu designata semplicemente con il nome di "India superiore" (*India superior*). L'immagine che gli Europei si fecero di questa Cina-India fu influenzata, fino all'età borghese inoltrata, da quel miscuglio di realtà e di fantasia che il veneziano Marco Polo dettò, intorno al 1300, al letterato pisano Rustichello e che, a partire dal XIV secolo, fu largamente diffuso in tutta Europa sotto titoli diversi - *Livre du devisement du monde*, *Il milione* oppure *Liber de consuetudinibus et condicionibus orientalium regionum* -, in numerose traduzioni e trascrizioni. Il libro di Marco Polo e del Rustichello traspose le descrizioni in forma letteraria, facendo ricorso ad artifici stilistici e contenutistici tratti dalla tradizione bizantina del *Romanzo di Alessandro*, dai *mirabilia* medievali e, naturalmente, dalla Bibbia. Ciò contribuì probabilmente alla fortuna del *Milione* che, ora come guida turistica, ora come trattato di etnografia o come romanzo d'avventura, trovò nel corso dei secoli innumerevoli lettori - fra gli altri anche Cristoforo Colombo.

Né va dimenticato che anche l'immagine europea della geografia del mondo fu influenzata per secoli da uno schema letterario la cui autorità non poté essere messa in discussione seriamente neppure dalla trascrizione che Marco Polo fece della terra. I planisferi disegnati dai monaci medievali pongono al centro Gerusalemme e alla periferia la *terra incognita sive arenosa*, gli spazi ignoti situati al di fuori della cultura conosciuta, sia materiale che spirituale ⁴. L'immagine centralistica del predominio della cultura giudaico-cristiana, fondata

sull'autorità della Sacra Scrittura, trascolora ai bordi nell'oscurità più completa, simbolo dell'estraneo e del malvagio. E' proprio in questa terra di nessuno che le leggende cristiane collocano da sempre il paese abitato dai violenti nemici di Dio, da Gog e da Magog, un paese che Marco Polo dice di aver attraversato nel suo viaggio alla volta della Cina. L'*Apocalisse* identifica Gog e Magog con i pagani sedotti da Satana (*Apoc.* 20,8). Nella mitologia giudaico-arabica, questi due nomi sono riferiti a un'alta catena montuosa che separa i popoli credenti dell'Oriente e del medio-oriente dai miscredenti abitatori dell'Oriente. Dal diario di viaggio di Marco Polo apprendiamo, invece, che al di là del tenebroso paese di Gog e di Magog, situato circa in corrispondenza del Caucaso, si apre un luogo completamente diverso che assomiglia al paradiso perduto. Un planisfero disegnato a Costanza verso la metà del XV secolo, e cioè 150 anni dopo il resoconto di Marco Polo, situa questo saldo paradiso terrestre al di là della Cina, alle soglie del nulla, nella parte estremo-orientale del mondo che si sviluppa per cerchi concentrici attorno alla città di Gerusalemme⁵.

Esattamente come l'antica civiltà cinese caratterizzata da un marcato sinocentrismo⁶, anche il mondo occidentale è organizzato attorno a un centro simbolico. Qui l'Europeo si sente a proprio agio con la sua scala di valori, qui egli si sente a casa propria esattamente come il paesano che contempla il campanile della chiesa del villaggio in cui è nato. Lo spazio che si estende dal centro del mondo fino alle sue propaggini estreme diviene sempre più ignoto, inquietante e spaesante a mano a mano che le informazioni sicure si diradano e che, cosa ancora più significativa, viene meno l'influsso della vera fede. Al rapporto topografico fra centro e periferia corrisponde quello simbolico fra interno ed esterno. Se le propagini oscure e minacciose del mondo estraneo giungono a lambire l'interno della nostra cultura, allora al di là di questo confine - e cioè nella zona che volge le spalle alla cultura autoctona - si svilupperà l'immagine di quel mondo di sogno di cui testimoniano le narrazioni sul paradiso comprese all'interno di tutti i testi sacri. Per dirla diversamente: il paradiso, anche quello terrestre, non si dà immediatamente, si cela sul limitare del mondo, ed è raggiungibile solo superando gravi pericoli e forse non prima di avere rovesciato tutte le nostre abitudini.

Nel regno cinese del Gran Khan mongolo Marco Polo riuscì a scorgere quantomeno un riflesso del paradiso terrestre. Odorico da Pordenone, un frate francescano di Udine che fra il 1318 e il 1330 seguì la via di Marco attraverso l'India alla volta della Cina, vide invece nell'isola di Ceylon il riflesso di tale paradiso. Secondo la leggenda, Adamo, ritiratosi sul monte più elevato di quest'isola ricca, rigogliosa

e ospitale, avrebbe pianto tanto a lungo la morte del proprio figliolo da originare, ai piedi della montagna, un lago di lacrime. Tuttavia il frate, prendendo le distanze dall'antica leggenda, aggiunge che su quest'isola paradisiaca vivono serpenti che non mordono i forestieri, bensì soltanto i nativi⁷. Con ciò egli intese forse accennare al fatto che dopo la caduta nel peccato originale questo paradiso terrestre avrebbe accolto favorevolmente soltanto i cristiani. Tuttavia, anche nelle descrizioni che Odorico fa delle città della Cina meridionale - e che si leggono come dossiers riferiti a *Le città invisibili* di Italo Calvino - risplende il luccichio seducente del paese della cuccagna: la natura lussureggiante, la ricchezza e la magnanimità dei principi, la bellezza stupefacente e l'ampiezza delle città, tutto ciò connesso però a costumi e a forme di vita curiosi e talora crudeli.

Ad opera di un inglese, ancora oggi non bene identificato, di nome John Mandeville i racconti di viaggio di Marco Polo e di Odorico furono rielaborati, insieme ad altri resoconti analoghi, all'interno di un testo romanzato intitolato *Les voyages d'outre mer*, che in seguito alla sua prima edizione del 1357 conobbe una diffusione immensa. Questo testo, che descrive l'India e la Cina come una nuova "terra promessa", ha reso citabile e popolare in tutta Europa l'immagine fantastica dell'Asia⁸.

Raccogliendo i resoconti successivi a quello di Marco Polo e analizzandoli in relazione agli elementi costitutivi del loro *monde imaginaire* estremo-orientale, non è possibile non riconoscere i rapporti intertestuali che essi intrattengono con la letteratura sacra e con le leggende cristiane. I più antichi diari di viaggio, divenuti in seguito particolarmente popolari, contengono infatti numerose indicazioni che ne consentono una lettura allegorica: il viaggio può essere inteso come un *rite de passage* dell'anima del cristiano in pellegrinaggio attraverso la vita. A partire da Gerusalemme, ovvero dal centro simbolico del mondo cristiano - che può identificarsi anche con un convento -, la via di questo viaggio iniziatico conduce attraverso luoghi di terrore e di tentazione, segue a tratti le orme dei tre re magi e del mitico re cristiano Giovanni, tocca isole paradisiache, imperi ben governati e stati ideali, per ritornare infine al punto di partenza. L'anima del cristiano testimonia che le avventure di cui essa narra possono essere interpretate come prove di coraggio. Va da sé che, viste in questa luce, sia le curiosità che le mostruosità narrate dai viaggiatori, e il cui modello è facilmente individuabile nella letteratura antica e medievale dei *mirabilia*, devono essere considerate come simboli di una realtà contrapposta alla civiltà cristiana. Nelle menti dei lettori contemporanei, pertanto, questi testi non svilupparono solo una

polisemia allegorica, relazionata alla autoassicurazione della vita cristiana, ma interpretarono anche la contrapposizione fra il proprio e l'estraneo sulla base dell'antico *topos* letterario del *mundus inversus*, ovvero del mondo rovesciato.

La salda fede di Cristoforo Colombo nell'autenticità di quanto Marco Polo aveva narrato dell'Asia, ebbe ripercussioni rilevanti sia sulla moderna scoperta e sulla progressiva integrazione delle culture che sul conseguente mutamento del *monde imaginaire*. Come è noto, il 3 agosto 1492 la flotta capitanata da Colombo partì alla volta dell'Occidente, non già dell'Oriente asiatico. La sua meta, tuttavia, era di raggiungere via mare l'Asia meravigliosa dei racconti di Marco Polo. Fino al XVI secolo inoltrato, e addirittura ancora nel XVII secolo, grandi navigatori, studiosi e cartografi erano fermamente convinti che lungo le rotte occidentali si potessero raggiungere le coste dell'Asia, e dunque anche la Cina ⁹.

Successivamente, i navigatori individuaronο e denominarono fin nei più piccoli dettagli il *mundus novus*, scoperto sotto queste prerogative, sulla base delle descrizioni che Marco Polo aveva fatto dell'Asia. I primi scopritori delle isole caraibiche e dell'America, da Colombo fino a Vespucci, osservarono il nuovo mondo attraverso le lenti mitologiche e deformanti del veneziano. Essi credettero di poter riconoscere ogni cosa: tratti tartari nella fisionomia degli Indiani, le Amazzoni del romanzo di Alessandro lungo le sponde del corso d'acqua che da esse prende il nome di Rio delle Amazzoni, le spezie e la fauna proprie dell'India e della Cina nell'odierna Haiti e in Brasile, il paradiso terrestre lungo l'Orinoco, la città di Qinsai - l'ideale capitale cinese descritta da Marco Polo, oggi Hangzhou - nella città regia messicana di Tetlucan, e così via. La credenza nelle descrizioni letterarie era sufficientemente salda da consentire che, nell'atto della prima percezione del nuovo mondo, la realtà estranea venisse costretta entro la fitta rete delle rappresentazioni simboliche abituali, e resa così disponibile sia dal punto di vista topografico che onomatologico.

Tale appropriazione sia simbolica che materiale del nuovo mondo, che - com'è noto - può condurre non solo al contatto fra culture diverse, ma anche alla loro distruzione, retroagì a sua volta sulla cultura europea e sulle sue forze costitutive immaginarie. Già Marco Polo si trovò talora a idealizzare l'Oriente, per poter misurare, o meglio correggere, sulla base di questo ideale straniero, le qualità e i difetti della propria patria. Nel suo scritto vi sono indizi probanti del fatto che la descrizione di Quinsai - la capitale della Cina meridionale costruita sull'acqua che Marco Polo chiama la "città del mondo di gran lunga più splendida" - sia rivolta direttamente a Venezia ¹⁰.

Nel collegamento che oggi operiamo fra la nostalgia di paradisi esotici e le immagini di isole lontane, si ripresenta un'antichissima tradizione iconica e simbolica che influenzò già Marco Polo e Colombo nella loro ricerca del paradiso. Non solo la città sull'acqua di Quinsai, che Marco Polo non a caso chiama "città celeste" (degnata di nota è la sua analogia con l'attributo dell'imperatore cinese denominato "figlio del cielo"), assomiglia a un tale paradiso insulare; perfino le ottimistiche utopie morali, politiche ed economiche del XVI secolo fioriscono all'ombra dei resoconti di viaggio. Le si possono interpretare come prodotti di una fantasia utopica che trova la propria giustificazione nel fatto che, a detta degli scrittori-viaggiatori, esistono forme di vita diverse e migliori di quelle che può concepire l'intelletto comune, chiuso entro un orizzonte di vita ristretto. L'alta qualità di queste forme di vita immaginarie viene misurata non solo in base all'assenza di bisogni, ma anche alla concordia morale dei popoli.

C'è una via diretta che conduce dalle spedizioni e dai loro presupposti immaginari alla letteratura erudita riguardante l'India e la Cina. Furono i missionari che parteciparono alle spedizioni a stimolare lo studio e la classificazione delle lingue e delle forme di vita straniere. Ciò costituiva un presupposto fondamentale del loro lavoro, dal momento che essi, soprattutto in Cina, avevano il compito di spianare il terreno per l'avvio di proficue relazioni commerciali. Tuttavia, almeno in questa prospettiva, ciò che è culturalmente altro ed estraneo veniva inteso come ciò che va superato, non se ne coglieva il fascino esotico, né lo si usava come metro di misura per esercitare dell'autocritica. A ciò si aggiunse la progressiva verifica empirica delle fonti letterarie tramandate e la loro apparente conferma da parte dei viaggi per mare che giungevano sempre più lontano. L'apprendimento di conoscenze materiali sempre più ricche e complete non condusse tuttavia, almeno per un certo periodo, all'indebolimento di miti che, con il passare del tempo, avevano acquistato tanta efficacia e validità. Fu soprattutto l'erudizione dei gesuiti, pratici delle cose terrene, a trasformare questi miti e a introdurre così un nuovo stereotipo duraturo della Cina, collegato al concetto di *segreto* e di *mistero*.

All'immagine della Cina misteriosa contribuì non da ultimo anche la maggiore attenzione dedicata dagli studiosi europei alla filosofia e alla lingua di questo popolo. Ancora una volta, tuttavia, l'interesse scientifico subì l'influsso determinante dei miti veterotestamentari. Nella seconda metà del XVII secolo, il gesuita Athanasius Kircher pubblicò due compendi in più volumi sulla Cina e sull'Oriente, intitolati rispettivamente *Oedipus aegyptiacus* (1652-54) e *China illustrata* (1667). Fino al XVIII secolo inoltrato entrambi i testi, che

risultano alquanto strani a causa delle loro teorie occulte ed esoteriche, esercitarono un influsso determinante sull'immagine sia materiale che fantastica della Cina. La tesi fondamentale sostenuta da Kircher è l'origine egizia della lingua e della scrittura cinesi. La sua motivazione di fondo è la ricerca di quell'unica lingua originaria che sarebbe esistita prima della babelica confusione di tutte le lingue narrata dalla *Genesi*.

Cento anni dopo, nel 1759, Joseph de Guignes, uno fra i massimi sinologi del tempo, riprese la tesi di Kircher nel suo *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne* "La scrittura cinese - scrive de Guignes - contiene un mistero che si cela ai nostri occhi"¹¹. Ai suoi occhi il mistero della scrittura pittografica-ideogrammatica costituisce il *tertium comparationis* fra la civiltà cinese e quella egizia. Nel corso del dibattito relativo alle posizioni di Kircher fu sostenuta addirittura la tesi eretica secondo cui il primo popolo della storia non fu affatto quello ebraico, bensì quello cinese. In questo modo, gli eruditi trasferirono il paradiso biblico molto al di là dei limiti della civiltà giudaico-cristiana; partendo da tale presupposto, era infatti logico cercare in Cina non solo le tracce della lingua originaria, ma anche quelle di Adamo ed Eva. Un'aspettativa, questa, che improntò di sé perfino le contemporanee descrizioni fisiche della Cina: questo "paese ubertoso, lussureggiante [...] è il gioiello del mondo, - si legge in un testo, molto diffuso al tempo, sulla *Flora sinensis* - ovunque il paese è piacevole a contemplarsi [...] Viene da credere che in esso la natura e l'arte abbiano fatto a gara per elargire con mano prodiga ricchi doni, sì che non sai se il rigoglio e la bellezza siano debitori più all'una o all'altra"¹².

Agli occhi della maggior parte degli studiosi dell'epoca, la civiltà e la tradizione egizia e cinese, ebraica ed egizia, cristiana ed ebraica formano un'unità: un vero e proprio cosmogramma della creazione culturale, per chi è in grado di leggerlo. Nella misura in cui progressivamente la contrapposizione fra interno ed esterno, fra vicino e lontano svanì a favore di una concezione globale del mondo pensato come sistema, anche la struttura dell'immagine centralistica del mondo fu compresa nella sua essenza. In un "romanzo di viaggio" tedesco, apparso agli inizi del XVIII secolo, il personaggio immaginario di un Cinese in viaggio attraverso l'Europa critica così il sinocentrismo dell'antica cartografia: "Imperi di mezzo, [...] giardino di mezzo [...]". Sono questi i nomi che i nostri avi diedero alla nostra beneamata patria, dal momento che erano fermamente persuasi che il cielo fosse sferico, la terra rettangolare e che al centro di essa fosse situato il loro impero. [...] Quando vennero a conoscenza delle carte geografiche

europee se l'ebbero molto a male vedendo che la loro patria non era stata collocata al centro del mondo, bensì al suo estremo lembo orientale". Ma il gesuita Matteo Ricci - continua il viaggiatore cinese - fu schernito dagli stessi cinesi quando, per lusingarli, disegnò sinocentrica la propria carta della Cina¹³.

Comprendere il mondo come sistema, significa anche dare maggior credito alle somiglianze, e addirittura alle identità, che alle differenze. Dietro la connessione virtuale di tutte le cose, annodate con "vincoli segreti" - per usare le parole di Athanasius Kircher (*omnia nodis arcanis connexa* [Kircher, 1654, frontespizio]) - sta l'idea della conoscibilità universale del sapere umano, ovvero il mito della *mathesis universalis*, che altro non è che una forma secolarizzata dell'antichissima idea della *harmonia mundi*. Leibniz fu uno dei difensori più noti di questo mito scientifico. Dal momento che tale connessione universale sussisteva per davvero, era assolutamente naturale sfruttarla a favore del progresso dell'umanità. In un testo pubblicato verso la fine del XVII secolo, intitolato *Novissima sinica*, Leibniz consigliava il commercio spirituale fra l'Europa e la Cina sulla base dell'affinità intellettuale fra i due popoli, assumendo all'interno del suo pensiero di unificazione cosmopolita la Russia nel ruolo di mediatrice.

In questa sede è possibile soltanto accennare all'influsso determinante che la contemporanea visitazione del confucianesimo ebbe sul pensiero unificatore. Né è possibile illustrare compiutamente il controverso dibattito sul confucianesimo in seno al primo illuminismo europeo. Basti questo: il punto di riferimento comune alla filosofia illuminista e al confucianesimo è rappresentato da quel concetto di trascendenza *intramondana* che la teologia respinge esplicitamente. Una concezione, questa, che permise sia alla filosofia illuminista che a quella confuciana di mitigare la tensione fra progetti di vita metafisici e terreni con l'ausilio di una mediazione razionale.

All'interno di questo ambito tematico ciò è degno di nota per due motivi: innanzitutto le tendenze secolarizzanti del primo illuminismo preparano l'emancipazione della fantasia letteraria dai vincoli delle dottrine religiose e delle filosofie morali; in secondo luogo, attraverso il confronto sistematico fra le diverse lingue e filosofie - e quindi anche fra la lingua e le forme di pensiero cinesi e europee, l'illuminismo si studia di rinvenire gli elementi comuni a tutte le culture, ovvero gli universali transculturali, come si direbbe oggi. La comprensione di tali universali costituisce, tuttavia, un passo molto importante per la promozione della comunicazione interculturale.

Appartiene tuttavia all'ironia della storia il fatto che gli Europei abbiano sì compreso questi universali, ma si siano al tempo stesso

appropriati con la forza dei nuovi mondi. Ciò non vale soltanto per il colonialismo di rapina, ma anche per la tesi, sostenuta con grande efficacia nella prima metà del XVII secolo dal gesuita Du Halde, secondo cui il pensiero cristiano - non soltanto quello filosofico, quindi - e quello confuciano sono affini. Ma ciò vale anche, e soprattutto, per la trasposizione del concetto illuminista di ragione nell'ambito della dottrina cinese della saggezza, che pure si differenzia in maniera profonda dal concetto occidentale.

Agli studiosi di *curiosa* deve ovviamente interessare anche quella moda cinese, imperversante in questo periodo, nota col nome di *chinoiserie*. Anche quest'ultima ha infatti a che fare da un lato con l'appropriazione di ciò che è estraneo - in questo caso la decorazione artigianale - dall'altro con l'emancipazione delle arti in Europa. La linea contorta, arzigogolata e grottesca del linguaggio formale cinese si adattò mirabilmente a svolgere il ruolo di contraltare nella battaglia contro un classicismo piatto, rigoroso e chiuso in se stesso. La decorazione cinese, inoltre, si sottraeva a priori a qualsiasi considerazione utilitaristica, dal momento che non si aveva alcuna idea né del suo senso né del suo particolare utilizzo. Fatto, questo, che contribuiva ad aumentare non soltanto l'aura misteriosa degli ornamenti, ma anche il loro eccentrico carattere giocoso. In questo gioco tutto era permesso. Un "parco rococò" era un *thesaurus exoticorum*, all'interno del quale non c'erano più limiti e confini, ma piuttosto un'unica passeggiata che collegava l'una all'altra tutte le culture del mondo. Goethe, in uno dei suoi drammi minori, si è preso gioco di ciò, ponendo in bocca a un servitore la seguente descrizione: "[In questo parco] abbiamo pagode, grotte, aiuole, rocce e strapiombi / una gran quantità di resede e di altri profumi, / abeti rossi, salici babilonesi, rovine, / eremiti in spelonche, pastori immersi nel verde, / moschee e torri con gabinetti, / letti resi assai scomodi dal muschio, / obelischi, labirinti, archi trionfali, arcate, capanne di pescatori, padiglioni balneari, / grotte gotico-cinesi, chioschi, tings, / templi moreschi e monumenti"¹⁴. L'espressione "grotte gotico-cinesi" propone un nesso che Goethe evoca in termini scherzosi, ma che, tuttavia, è stato fino a oggi altamente stimato, in tutta serietà, anche se in forma leggermente mutata: l'antica, famosa decorazione a motivi di cipolla caratteristica della porcellana Meissner ha mantenuto come modello il disegno cinese del melograno. Se ci si pensa, è il risultato di un curioso errore visivo, e tuttavia altamente simbolico, il fatto che il melograno sia un simbolo di gioia e di fecondità, mentre il succo amaro della cipolla ci fa venire le lacrime agli occhi.

D'altra parte, è anche vero che la civiltà cinese non fu soltanto un

divertissement del gusto tardo-cortese. Al contrario: i critici più veementi di questo gusto si richiamavano non di rado al modello dell'etica confuciana. Agli occhi di Voltaire - il quale riprende il canto di lode dei precedenti autori rivolto alla natura civilizzata, allo spirito inventivo (egli definisce il popolo cinese "peuple inventeur") e alla pacificità dei cinesi - l'etica confuciana, intesa come sistema normativo vincolante, e quindi religioso, che emerge però senza ricorrere a un Dio personale, merita un'altissima considerazione: "Le temps le plus heureux et le plus respectable qui fut jamais sur la terre, fut celui où l'on suivit ses [Confucii] lois" ¹⁵. Anche per Voltaire, quindi, la Cina era una cultura senza tempo, piuttosto un modello ideale che una realtà, un modello con l'ausilio del quale egli voleva dimostrare che una concezione della vita secolare ed eudemonistica - orientata più ai meriti effettivi che ai privilegi - era sostanzialmente possibile.

Nicolas-Gabriel Clerc, contemporaneo di Voltaire e reputato un buon conoscitore della Cina, riassunse in una sola frase quel contenuto della dottrina confuciana ritenuto "ragionevole" in base all'autocomprensione dell'epoca: "per rendere gli uomini migliori, è sufficiente illuminarli" ¹⁶. Questa formula mette in luce grosso modo ciò che i liberi pensatori più spregiudicati - a partire da Pierre Bayle e da Leibniz - avevano in mente quando pensavano al confucianesimo cinese: la sottomissione alle norme ottimistiche e alle limitazioni sistematiche dell'Illuminismo europeo. Che i Cinesi non conoscessero né applicassero la suddivisione della filosofia in teoretica e pratica, rappresentò per molti Europei un motivo sufficiente per negare la competenza teoretica e speculativa degli orientali ¹⁷. Ciò che l'Europa illuminata ammirava era invece proprio la filosofia pratica dei Cinesi. Questo modo di vedere non fu certo privo di conseguenze per l'appropriazione interpretativa del Taoismo cinese che, per altro, iniziò molto più tardi. Il pensiero degli intellettuali europei, avvezzo alle contrapposizioni dualistiche, finiva infatti per separare e per differenziare ciò che nella tradizione cinese non è mai stato distinto in modo così netto: ¹⁸ il confucianesimo "razionale", da un lato, e il Taoismo "mistico", dall'altro. Nacque così un'immagine ambivalente della cultura spirituale cinese, che si prestava solamente a rendere ancora più oscuri agli occhi degli Europei i misteri di questa terra.

E' certamente notevole il fatto che la sussunzione illuminista del confucianesimo abbia sviluppato un'antitesi culturale a quel culto del "buon selvaggio" che è legato al nome di un altro illuminista, J.-J. Rousseau. Il russovismo, come è noto, ha cercato il suo paradiso terrestre proprio là dove la civiltà eurasiatica non aveva ancora lasciato alcuna traccia. E' così che, nella letteratura dell'Illuminismo,

si ha a che fare con due immagini del paradiso in reciproca concorrenza: da un lato il paradiso filantropico della cultura situato in Oriente, dall'altro il paradiso innocente della natura collocato nei mari del sud o trasposto nell'America meridionale.

Anche il "buon selvaggio" del XVIII secolo altro non era che una costruzione letteraria preformata e poi ulteriormente sviluppata in termini altrettanto letterari. Ciò si rende evidente non soltanto nei topoi della vita paradisiaca, ma anche nei confronti, relativamente frequenti, tra il "selvaggio" e gli eroi omerici¹⁹. In fondo, le figure ideali del letterato confuciano e del "buon selvaggio" si completano a vicenda. Se l'uno incorpora un ideale arcaico e preistorico, l'altro rappresenta uno stato futuro e utopico. A entrambi i modelli l'uomo del tempo guardava con un interesse dettato dal sentimentalismo, vale a dire con l'interesse di colui che lamenta la perdita della vita ingenua, e, nel contempo, impiegando i mezzi dell'estetica e della filosofia della storia, progetta paradisi artificiali.

Con la storicizzazione dell'esperienza e dei concetti, che si accelerò sotto l'influsso delle rivoluzioni del XVIII secolo, nella considerazione europea della Cina subentrò uno stereotipo negativo, che ancora oggi è diffuso in Occidente. Anche questo stereotipo, mi sembra, è ancora strettamente collegato al *topos* del paradiso senza tempo, di cui tuttavia decostruisce il contenuto ideale. Tale stereotipo, infatti, attribuendo alla cultura cinese il predicato della staticità, finisce per semplificare le cose in modo svalutativo. Già nel romanzo "indiano-cinese" di Wieland, intitolato *Lo specchio d'oro*, si dice che alla cultura orientale sarebbe mancato il presupposto di ogni mutamento, vale a dire la libertà umana²⁰. La Cina sarebbe dunque una terra senza storia, "un regno della durata", come scrisse Hegel²¹; una "mummia imbalsamata, dipinta di geroglifici e avvolta di seta", come scrisse Herder, rendendo per metafora la teoria della migrazione egizio-cinese²².

Ancora nel XX secolo, per molti intellettuali la Cina ha rappresentato o un'antichissima civiltà rimasta ferma in una infruttuosa "senilità"²³, oppure un luogo di saggezza avvolto nel mistero e ancora tutto da scoprire. Per quanto riguarda il suo processo di civilizzazione, la Cina, non soltanto agli occhi degli occidentali, ma anche secondo l'intellettualità cinese più aggiornata, finisce per rimanere ampiamente in ritardo rispetto ai processi di modernizzazione delle società concorrenziali occidentali²⁴. Ciononostante, la ricezione europea della filosofia tradizionale cinese - il Taoismo - non può essere definita che favorevole. Il Taoismo, infatti, con la sua impronta ermetica, e i cui testi capitali sono stati tradotti soltanto nel XIX secolo, avanzò nel

primo trentennio del XX secolo in Europa, diventando una diffusa ideologia antimodernista.

Tutto ciò era stato preceduto, all'inizio del XIX secolo - e soprattutto nella scuola romantica - da una forte tendenza a superare le differenze fra le culture sul piano di uno studio delle forme simboliche. Questo pensiero tendente all'unificazione assunse ancora una volta come punto di riferimento l'idea di una *harmonia mundi*, anche se ora la cercò nella comunanza della lingua, dei miti e della poesia. Un pensiero, questo, che seguiva l'illuminismo, ma che al tempo stesso voleva anche superarlo, nella misura in cui si allontanava da un concetto di cultura normativo-educativo predeterminato. La teoria romantica della cultura, infatti, era interessata non tanto a un particolare "dover-essere", quanto piuttosto a un universalismo estetico ed ermeneutico, e ciò proprio nel momento in cui, in Europa, i contrasti nazionali si configuravano in modo sempre più marcato.

Nonostante la sua fede eccessiva nella universalità ermeneutica del discorso simbolico, la scuola romantica ha fatto compiere passi importanti alla ricerca storico-culturale. Nelle sue ricerche *Sulla lingua e la saggezza degli Indiani*, Friedrich Schlegel esortò a considerare "gli Asiatici e gli Europei [come] una grande famiglia, l'Asia e l'Europa come un tutto inscindibile"²⁵; Josef Görres, nella sua *Storia dei miti del mondo asiatico*, andò alla ricerca del "mito originario" comune a tutti i popoli.

Lo stesso Goethe, che mantenne un atteggiamento di distacco rispetto alla scienza romantica, si fece propagatore - leggendo poesie cinesi in cattive traduzioni - della poesia *unica*, capace di integrare l'intera umanità²⁶, cosa, questa, che già prima di lui aveva pensato Schlegel: "la letteratura di tutti i popoli colti [...] è un solo grande tutto"²⁷. I titoli dei progetti letterari di Goethe nella vecchiaia - *Divano orientale-occidentale*, *Momenti e stagioni cino-alemanni* - indicano che il poeta non era interessato né a un parallelo comparativo, né a un'autocritica formulata tramite un percorso indiretto attraverso l'"altro". A Goethe interessava piuttosto l'integrazione delle differenti letterature in una nuova letteratura: una *letteratura mondiale*.

Il pensiero della riunificazione, una volta divenuto attuale, ha sicuramente facilitato la congiunzione fra il Taoismo e le filosofie "nichiliste" del XIX secolo - anzitutto quelle di Schopenhauer e di Nietzsche. Il Tao, infatti, riconduce l'esser-ci indietro all'*uno*, un "uno" che condiziona come un principio - che non coincide tuttavia con la sua figura astratta - tutte le forme della vita create e sviluppate. Si tratta - per usare le parole con cui Giangiorgio Pasqualotto lo trascrive nei concetti del filosofare europeo²⁸ - di qualcosa che è "simultaneamente

universale-trascendente e individuale-immanente". Il Taoismo non soltanto ignora i dualismi che operano nel pensiero occidentale e nell'agire tecnico, ma possiede anche un altro lato assai attraente per i critici occidentali della Modernità: esso nega in generale il valore della volontà di prestazione che mira razionalmente a conseguire uno scopo. Uno dei concetti fondamentali contenuti nel libro di Lao-tse - il *Tao-Te-King* - è "Wu-wei" che significa lo stesso che "non fare". Chi vuole "prendere dimora" nel Tao deve rigettare qualsiasi pensiero concorrenziale. Non solo l'egoismo e l'avidità di guadagno, ma anche l'arte, perfino la cultura, e non da ultimo gli statuti della politica: tutto questo costituisce soltanto un ostacolo posto sul cammino di tutti i cammini, e cioè sulla via di cui Tao è simbolo ²⁹.

Nel 1819 Schopenhauer annuncia profeticamente che la saggezza asiatica (egli parlava della saggezza "indiana") avrebbe apportato un "mutamento fondamentale" nel sapere e nel pensiero degli europei ³⁰. Anche se in un senso abbastanza limitato, queste parole cent'anni dopo divennero realtà. La conoscenza dell'Asia si era ampliata grazie a ricerche approfondite, la letteratura cinese si era diffusa in traduzioni sempre migliori, eppure, nonostante questo, il pensiero degli intellettuali europei rimase fissato a un'immagine che, pur valutandolo in modo nuovo, manteneva inalterati i tratti essenziali del vecchio *monde imaginaire*. L'adozione della letteratura asiatica, soprattutto del Taoismo, che a partire dal 1910 si afferma in modo massiccio, aveva non soltanto ragioni storico-religiose, ma fu accompagnata anche da ogni tipo di idee neo-romantiche, gnostiche e neo-mistiche. Si trattò proprio di un "gioco delle perle di vetro", per usare l'espressione con cui Hermann Hesse, nel suo noto romanzo - in una retrospettiva dal periodo nazista - definì quest'epoca. Lo stesso Hesse aveva partecipato al grande "viaggio in Oriente" - così egli chiamò questa fuga spirituale verso est - prendendo le difese della potenza ideale della cultura asiatica rispetto all'imperialismo aggressivo dell'Occidente e del Giappone. A tale scopo, Hesse si era servito di un antico argomento cinese: "mentre la Cina - annota nel 1921 - celebra il proprio crollo in quanto potenza mondiale, già ora, prima ancora di venire conquistata, (lo spirito di Lao-tse, di Dschuang-dsi e di Li Tai Pe) ha già invaso un bel pezzo di Occidente!" ³¹.

Questo giudizio sarebbe stato ampiamente condiviso dagli altri "viaggiatori in Oriente". Ad essi appartenevano - tanto per citare alcuni dei nomi più o meno noti -, in Francia: Pierre Loti e Victor Segalen; in Austria e in Germania (oltre a Hesse): Martin Buber, Alfred Döblin, Hermann Keyserling, Hugo von Hofmannsthal, Carl Gustav Jung, Theodor Lessing e Richard Wilhelm; ma non mancavano anche

l'angloamericano Lafcadio Hearn e l'americana Pearl S. Buck.

Fra gli intellettuali di lingua tedesca, a differenza di quelli già nominati, ve ne furono però soltanto pochi che viaggiarono per davvero alla volta dell'Asia. Il loro "viaggio in Oriente" era un viaggio interiore, un percorso nelle terre dell'anima, in cui essi, come i pellegrini dei tempi antichi, andavano alla ricerca del loro vero io. In effetti, questi intellettuali si limitavano alla letteratura e all'arte classiche della Cina. Il simbolo del Tao, per molti di loro, si identificava con l'immagine del "cammino" che avrebbe dovuto condurre fuori dall'esteriorità estraniata, verso l'interiorità, vale a dire nella "quiete marina del sentimento" - come la descrisse uno dei "viaggiatori"³².

Quale fosse la potenza culturale che doveva venire spezzata da un simile pellegrinaggio intellettuale in una interiorità "asiaticamente" tappezzata (un pellegrinaggio che si nascose di fronte al gelo dell'intellettualismo moderno)³³, lo ha indicato Hofmannsthal nella seguente raccolta di "parole chiave" che egli compilò nel 1917, preparando un discorso su *L'idea Europa*: "Orrore di fronte all'Europa, all'individualismo, al meccanicismo, al mercantilismo. Uno sguardo all'Asia: paradiso - ciò che è ancora disponibile, che ancora deve cominciare, senza tempo, al di fuori del tempo. Il mercato - lo scambio delle merci - il pane - il venditore ambulante, il ministro che si ferma a mangiare con i suoi servitori, filosofi che si prestano volontariamente a lavorare come fabbri, mentre alla loro soglia attendono i nobili dignitari, il giovane studente che prega gli alti funzionari di suonare il flauto per lui. Cultura da viaggio, il pellegrino, il monaco errante. Un rapporto fra gli uomini, al posto del traffico macchinistico, funzionale. Industria e arte applicata. La bellezza delle cose. La visione unica e la forza del lavoro che umanizza le cose nel corso delle generazioni. A questa Asia [...] l'Europa ha porto simbolicamente la palma"³⁴.

Ancora una volta, qui, un intellettuale europeo, durante la prima guerra mondiale, sogna il sogno di un paradiso asiatico senza tempo che in realtà non esisteva già più. L'assalto portato dalle potenze europee a partire dal XIX secolo (guerra dell'oppio 1839-42), le crisi e le sommosse interne al territorio asiatico (ribellione di Taiping, nel 1850 e negli anni seguenti; l'insurrezione dei Boxer tra il 1898 e il 1900), il conflitto militare tra Cina e Giappone e, non da ultimo, il "pericolo giallo" sbandierato dai potentati europei, avevano nel frattempo fatto sorgere un'immagine collettiva totalmente diversa dell'Estremo Oriente. Tale immagine aveva tratti demoniaci, una visione, questa, che si esprime lapidariamente nel titolo di un romanzo tedesco apparso nel 1930: "La Cina divora uomini" (Huelsenbeck).

Ma il quadro immaginario del paradiso orientale, dell'Eden

cinese, quell'immagine che per così tanto tempo la letteratura europea aveva coltivato, non venne distrutto dalla storia. Esso ha subito trasformazioni e mutamenti, eppure ha conservato alcuni tratti costanti. Ciò che l'Europeo amava raffigurare in tali tratti sempre uguali a se stessi, era l'aspirazione a una condizione di vita diversa, una vita cui la temporalità caduca della storia progressiva e distruttiva non poteva nuocere in alcun modo. Il venire a contatto con un simile paradiso intramontabile prometteva un ringiovanimento, e, inoltre, la riacquisizione - anche se soltanto ideale - di quella totalità di uomo e natura che il progresso materiale del Moderno ha portato a dissoluzione.

Questa costruzione, guidata dalla fantasia, di una Cina totalmente altra, non sempre è stata utile al contatto fra le due culture, dal momento che lo "straniero" è stato spesso travolto da una seducente immagine di desiderio: l'immagine prodotta da un esotismo di marca conservatrice, che ha reso ancora più difficoltosa la comunicazione culturale. Che questa, a ben vedere, non debba essere necessariamente la conclusione ultima, lo ha riconosciuto già nel primo decennio del nostro secolo lo scrittore francese Victor Segalen, habitué dei viaggi in Cina, e i cui scritti vengono oggi riscoperti. Segalen, lettore entusiasta di Schopenhauer e aspro critico tanto del colonialismo quanto dell'esotismo turistico, prende posizione a favore di quell'atteggiamento che riconosce come tale quanto c'è di incomprensibile e di impenetrabile nelle altre culture, e propone di sostituire al pensiero dell'unificazione la visione della molteplicità. Il vero esotismo - dice Segalen - viene esercitato "dal viaggiatore nato, che nei mondi ricchi di differenze straordinarie sente lo stimolo irresistibile di ciò che è diverso" ³⁵.

DIETRICH HARTH

* Traduzione di Petra Dal Santo

¹ E.G. Happel 1687, p. 801.

² E.W. Happel 1688.

³ Lohenstein parla ancora di "Seren": 1689, p. 591 sgg.

⁴ Guignard 1983, p. 443.

⁵ Si tratta del planisfero del monaco benedettino Andreas Walsperger, datato 1448, che mostra anche, situato a nord, il regno di Gog e di Magog. Per una descrizione dettagliata di questa carta vd. Bibliotheca Palatina [Heidelberger Bibliotheksschriften 24, Ausstellungskatalog-Textband], a cura di E. Mittler, Heidelberg, Braus, 1986, p. 358 e sgg.

⁶ Cfr. Müller 1980.

⁷ Odorico 1987, p. 73 (cap. XVII).

⁸ Bitterli 1976, p. 57.

⁹ Reichert 1988.

¹⁰ M. Polo 1983, p. 244 sgg. (cap. CLIII).

¹¹ Citato da Mungello 1987, p. 76.

¹² Boym 1656, citato da Walravens 1987, p. 60.

¹³ Citato da Walravens 1987, p. 276.

¹⁴ Goethe 1973, p. 366.

¹⁵ Voltaire 1829, p. 275.

¹⁶ Citato da Mungello 1987, p. 73.

¹⁷ Brucker 1744, p. 902: "Infantes esse in philosophia theoretica Sinas, et valde a nobis superari, [...] est manifestissimum".

¹⁸ Cfr. Elvin 1987.

¹⁹ Bitterli 1976, p. 367 sgg.

²⁰ Wieland 1794, vol. VII, p. 340.

²¹ Hegel 1955, p. 245.

²² Herder 1966, p. 284.

²³ Come prova Harth 1992a.

²⁴ Cfr. Spence 1985, passim.

²⁵ Schlegel 1975, p. 315.

²⁶ Mommsen 1985, p. 26 sg.

²⁷ Schlegel 1975, p. 315.

²⁸ Pasqualotto 1989 p. 23.

²⁹ Debon 1979.

³⁰ Schopenhauer 1982, vol. I, p. 487 (Il mondo come volontà e rappresentazione, § 63).

³¹ Hesse 1970, vol. 10, p. 68.

³² Th. Lessing, citato da Zelinsky 1989, p. 12.

³³ Cfr. G.C. Jung, in Wilhelm/Jung 1990.

³⁴ Hofmannsthal 1979, p. 51.

³⁵ Segalen 1983, p. 49.

Nota bibliografica

HENRI BAUDET, *Paradise on Earth. Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, New Haven, 1965.

WILLY R. BERGER, *China-Bild und China-Mode im Europa der Aufklärung*, Köln, Wien, Böhlau, 1990.

URS BITTERLI, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München, Beck, 1976.

Id., *Alte Welt - neue Welt: Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München, Beck, 1986.

MICHAEL P. BOYM, *Flora sinensis (1656)*, Auszüge in Walravens, pp. 57-66.

JACOB BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, IV. 2. Leipzig, Breitkopf, 1744 (Repr. Olms 1775).

GÜNTHER DEBON, *Einleitung zu Lao-tse, Tao-Te-King. Das Heilige Buch vom Weg und der Tugend*, Stuttgart, 1979, S. 3-21.

Günther Debon & Adrian Hsia, *Goethe und China - China und Goethe*, Bern, Lang, 1985.

JEAN BAPTISTE DU HALDE, *Description géographique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise.....*, La Haye, Scheurleer, 1736 (dt.: 1747-56).

MARK ELVIN, *Hat es in China einen transzendentalen Durchbruch gegeben?* In S.N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, Teil 2, *Spätantike, Indien, China, Islam*, Frankfurt/M. 1987, pp. 134-182.

HEINER FRÜHAUF, *Sehnsüchte unter sich. Literarischer Exotismus in Ost und West*, Tokyo, 1988 (OAG aktuell Nr. 33).

Goethe, *Poetische Werke*, Berliner Ausgabe 5, Berlin Weimar, Aufbau, 1973.

ELISE GUIGNARD, *Nachwort zu Marco Polo*, 1986, pp. 437-453.

Joseph de Guignes, *Mémoires dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne*, Paris, 1759.

Dietrich Harth, *Über die Bestimmung kultureller Vorurteile, Stereotypen und images in fiktionalen Texten*. W. Kubin (Hg.), *Mein Bild in deinem Auge: Deutsch-chinesische Spiegelungen im 20. Jahrhundert*, Bonn 1992a.

Id., *Comprehending Literature in Terms of Intercultural Communication*, in N. Platz (Hg.), *Mediating Cultures*, 1992b.

E.G. HAPPEL, *Grösste Denkwürdigkeiten der Welt oder so genandte Relationes Curiosae*. Worinnen fürgestellt und aus dem Grund der gesunden Vernunft examiniret werden allerhand Antiquitäten/ Curiositäten/ Critische/ Historische/ Physicalische/ Mathematische/ Künstliche und andere Merckwürdige Seltzsamkeiten, welche auff dieser Unter-Welt, in der Luft, auff der See oder Land jemahlen zu finden gewesen, oder sich noch täglich zeigen; Hamburg, Wiering, 1687.

Id., *Thesaurus exoticorum. Oder eine mit aus-ländischen Raritäten und Geschichten wohlversehene Schatz-Kammer, fürstellend die asiatische, africanische und americanische Nationes der Perser, Indianer, Sinesen*, Hamburg, Wiering, 1688.

LAFCADIO HEARN, *Nippon. Leben und Erlebnisse im alten Japan 1890-1904*, Köln, DuMont, 1981.

GEORG WILH. FRIEDR HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. I., Die Vernunft in der Geschichte* (1830), hg.v.J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1955.

JOH. GOTTFRIED HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91), Darmstadt, Melzer, 1966.

HERMANN HESSE, *Chinesische Betrachtung* (1921), *Gesammelte Werke* 10, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970, pp. 66-69.

Id., *Die Morgenlandfahrt* (1932), *Gesammelte Werke* 8, Frankfurt/ M., Suhrkamp, 1970, pp. 321-390.

Id., *Das Glasperlenspiel* (1943), *Gesammelte Werke* 9, Frankfurt/ M., Suhrkamp, 1970.

Hugo v. Hofmannsthal, *Die Idee Europa, Notizen zu einer Rede* (1917), Reden u. Aufsätze II, Frankfurt/M., Fischer, 1979, pp. 43-54.

Id., *Aufzeichnungen*, Frankfurt/M., Fischer, 1959.

RICHARD HUELSENBECK, *China frisst Menschen*, Zürich/Leipzig, Ullstein, 1930.

GRAF HERMANN KEYSERLING, *Das Reisetagebuch eines Philosophen* (1918), 2 Bde, Darmstadt, Reichl, 1921.

ATHANASIVS KIRCHER, *Oedipus aegyptiacus, hoc est universalis hieroglyphicae veterum doctrinae temporum iniuris abolitae instauratio. Opus ex omni Orientalium doctrina & sapientia conditum, nec non viginti diversarum linguarum autoritate stabilitum...*, Romae, Mascardi, 1652-1654.

Id., *Magnes sive de magnetica arte libri tres*, Romae, Diversini & Masotti, 1654.

Id., *China monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata...*, Amstelodami, Janson & Weyerstraeat, 1667.

GOTTFRIED WILH LEIBNIZ, *Das Neueste von China* (1697), *Novissima sinica*, hg.v.H.G./H. Reinbothe, Köln, 1979.

DANIEL CASPER VON LOHENSTEIN, *Grossmüthiger Feldherr Arminius oder Herrmann als ein tapfferer Beschirmer der deutschen Freyheit, nebst seiner durchlauchtigen Thusnelda. In einer sinnreichen Staats-Liebes-und Helden-Geschichte*, Leipzig, Gleditschen, 1689 (Repr. Olms 1973).

PIERRE LOTI, *Les Derniers Jours de Pékin*, Paris, 1902.

JEAN DE MANDEVILLE, *Reisen*, Reprint der Erstdrucke der deutschen Übersetzungen des Michel Velser (1480) und des Otto v. Diemeringen (1480/81), hg.v.E. Bremer & K. Ridder, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1991.

KATHARINA MOMMSEN, *Goethe und China in ihren Wechselbeziehungen*, Debon/Hsia, 1985, pp. 15-33.

CLAUDIUS C. MÜLLER, *Die Herausbildung der Gegensätze; Chinesen und Barbaren in der frühen Zeit* (1. Jahrtausend v. Chr. bis 220 n. Chr.), in: W. Bauer (Hg.), *China und die Fremden: 3.000 Jahre Auseinandersetzung in Krieg und Frieden*, München, Beck, 1980.

DAVID E. MUNGELLO, *Aus den Anfängen der Chinakunde in Europa 1678-1770*, in Walravens, pp. 67-78.

Odorich, *Die Reise des seligen Odorich von Pordenone nach Indien und China (1314/1330)*, Übers.u.hrsrg.v.F. Reichert, Heidelberg, Manutius, 1987.

GIANGIORGIO PASQUALOTTO, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'oriente e d'occidente*, Parma, Pratiche ed. 1989.

MARCO POLO, *Il Milione. Die Wunder der Welt*, übers.v.E.Guignard, Zürich, Manesse, 1986.

FOLKER REICHERT, *Columbus und Marco Polo - Asien in Amerika. Zur Literaturgeschichte der Entdeckungen*, "Zeitschrift für Historische Forschung", 15 (1988), pp. 1-63.

WOLFGANG REIF, *Zivilisationsflucht und literarische Wunschräume. Der exotistische Roman im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Metzler, 1975.

ARTHUR SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung, I, Sämtliche Werke*, Bd. I, hg.v.W.Frhr.v. Lohneysen, Darmstadt, Wiss. Buchges, 1982.

VICTOR SEGALEN, *Essai sur l'exotisme*, Montpellier, Fata Morgana, 1978, dt. *Die Ästhetik des Diversen: Versuch über den Exotismus*, übers.v.U.Wittman, Frankfurt/M., Qumran, 1983.

JONATHAN D. SPENCE, *The Gate of Heavenly Peace*, New York, Viking, 1981, dt.: *Das Tor des Himmlischen Friedens: Die Chinesen und ihre Revolution 1895-1980*, übers.v.U. Unschuld, München, Beck, 1985.

VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1760), Ders. Oeuvres, Tome

XV, ed. M. Beuchot, Paris, Lefevre, 1829.

HARTMUT WALRAVENS (Hg.), *China illustrata. Das europäische Chinaverständnis im Spiegel des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Weinheim, Acta Humaniora, 1987.

CHRISTOPH MARTIN WIELAND, *Der goldne Spiegel, oder Die Könige von Scheschian (1772/1794)*, Ders., *Sämmtliche Werke*, 6.u.7.Bd., Leipzig, Göschen, 1794.

RICHARD WILHELM, *Goethe und die chinesische Kultur*, in "Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts" (1927), pp. 301-316.

RICHARD WILHELM & C.G. JUNG, *Geheimnis der Goldenen Blüte. Das Buch von Bewußtsein und Leben* (1929, München, Diederichs, 1990).

HARTMUT ZELINSKY, *Hugo von Hofmannsthal und Asien*, in R. Bauer et al. (Hgg.), *Fin de Siècle: Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*, Frankfurt/M., 1977.

HARTMUT ZELINSKY, *Die Auseinandersetzung mit China in der deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende, insbesondere die Taoismus-Rezeption*, Typoskr, 1989.