

Sinestesiaonline

PERIODICO QUADRIMESTRALE DI STUDI SULLA LETTERATURA E LE ARTI
SUPPLEMENTO DELLA RIVISTA «SINESTESIE»

ISSN 2280-6849

Rodney Lokaj – Alessandro Tosco

QUANDO CONFUCIO PARLAVA LATINO: PROSPERO INTORCETTA MEDIATORE CULTURALE

Abstract

Il presente contributo propone un'analisi della latinità di Prospero Intorcetta (1625-1696), missionario gesuita siciliano inviato in Cina nel 1657. Inizialmente concepite per insegnare ai compagni missionari la lingua cinese, le sue traduzioni latine introdussero ben presto il pensiero di Confucio in Europa. Nello specifico, l'articolo si focalizza sulle tecniche traduttive messe in atto dal gesuita nella resa di un passo tratto dai *Dialoghi* (II.4) di Confucio, così come presentato nell'opera *Sapientia Sinica* (1662). Da tale analisi, l'équipe ha accertato che il filtro attraverso il quale Intorcetta scelse di veicolare il pensiero confuciano in Occidente era il latino tomista temperato dal paradigma agostiniano edalla tradizione lirica italiana.

Confucius in latin: Prospero intorcetta cultural mediator

This paper presents an analysis of the Latinity of Prospero Intorcetta (1625-1696), a Sicilian Jesuit who was sent to China as a missionary in 1657. Initially devised to teach his fellow missionaries Chinese, his Latin translations ultimately introduced Confucian thought to Europe. Concretely, this paper seeks to investigate both Intorcetta's translation technique and the sources he used regarding a passage from Confucius's *Analecta* (II.4) as presented in the *Sapientia Sinica* (1662). From such an analysis, the team has ascertained that the filter through which Intorcetta chose to convey Confucian thought seems to have been Thomistic Latin tempered primarily through the paradigm of Augustinian thought and the Italian lyric tradition.

Parole chiave:

Prospero Intorcetta; Confucio; *Sapientia Sinica*;
cinese; latino; metodo traduttivo

Contatti:

rodney.lokaj@unikore.it

La meravigliosa e strana immobilità e immutabilità della nazione cinese [*sic*] dev'essere derivata certo in grandissima parte, e derivare dal non aver essi alfabeto né lettere, ma caratteri esprimenti le cose e le idee.

G. Leopardi, *Zibaldone*, 942,1

Il pensiero confuciano giunse in Europa in più fasi. Le prime furono in lingua latina, e, fra queste, si distinguono le traduzioni effettuate dal gesuita siciliano Prospero Intorcetta, nato nel 1625 a Platia, l'odierna Piazza Armerina (EN) e deceduto in Cina nel 1696. Grazie a queste prime traduzioni latine, l'Età dei Lumi

ricevette il pensiero confuciano che sarebbe ben presto diventato di moda diffondendosi presso le corti europee, spesso semplicemente sotto forma di *chinoiserie*. Nonostante l'oggettiva importanza di queste prime traduzioni, pochi studiosi si sono interrogati sia sull'effettiva fedeltà delle medesime al pensiero confuciano originario, sia sul metodo traduttivo concretamente adottato, sia, tantomeno, alla luce dell'alveo culturale in cui si era formato il latino gesuitico ivi utilizzato.¹

Le finalità del presente contributo sono, dunque, quelle di offrire degli spunti di riflessione d'ordine filologico-linguistico in chiave contrastiva, ovvero confrontare l'originario cinese con il latino effettivamente utilizzato al fine di comprendere meglio il ruolo concretamente svolto da Intorcetta non solo come traduttore, ma anche e soprattutto quale vero e proprio mediatore culturale ed interprete. In tale ottica, i due membri dell'équipe hanno proceduto nel seguente modo: Rodney Lokaj, filologo italiano e latinista, ha scandagliato il testo al fine di risalire alle fonti ivi dispiegate, decostruirne la veste retorico-linguistica e contestualmente fornire una traduzione italiana fedele. A sua volta Alessandro Tosco, sinologo e studioso di letteratura cinese d'epoca classica, ha confrontato la traduzione di Lokaj sia con il relativo testo confuciano tradito sia con le traduzioni di detto testo oggi disponibili nelle principali lingue europee.²

1. Prolegomena

Intorcetta³ raggiunse la Cina nel 1659 in compagnia del padre belga Philippe Couplet (1622-1692). Qui prese subito parte ad un progetto di traduzione dei *Quattro Libri* (*Sishu* 四書) del canone confuciano su cui i gesuiti stavano già lavorando. Nel 1662 curò la pubblicazione dell'opera *Sapientia Sinica* (d'ora in poi SS)⁴ in cui veniva presentata la traduzione di due classici, integrale quella della *Grande conoscenza* (*Daxue* 大學), forse ad opera del padre portoghese Inácio da Costa (1603-1666), parziale, invece, quella dei *Dialoghi* (*Lunyu*) probabilmente basata su una precedente versione a cura di Matteo Ricci (1522-1610) o di Michele Ruggeri (1543-1607).⁵ Nel 1665 venne esiliato a Guangzhou 廣州, nel Sud della Cina, dove

¹ Fra gli studi più rilevanti sull'argomento si segnalano: P. BEONIO BROCCHERI, *Confucio e il Cristianesimo*, Tipografia Vincenzo Bona, Torino 1972; ristampa: Luni Editrice, Milano 2018. L'opera contiene la traduzione italiana delle traduzioni latine del *Daxue*, contenuta in *Sapientia Sinica*, e del *Zhongyong* e *Confucii Vita*, contenute in *Sinarum Scientia Politico-Moralis*. Di queste traduzioni latine non è presentato nessun raffronto con il testo originale cinese. T. MEYNARD, *The Jesuit Reading Confucius. The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Brill, Leiden/Boston 2015. L'opera contiene la traduzione inglese integrale della traduzione latina dei *Lunyu*, contenuta nel *Confucius Sinarum Filosofus*; nelle note a piè di pagina viene fatto un confronto con la traduzione latina dello stesso testo contenuta nella *Sapientia Sinica*; tuttavia non è presente un raffronto con il testo originale dell'opera di Confucio.

² Fermo restando che il presente contributo è frutto della stretta collaborazione di entrambi, Tosco è responsabile dei paragrafi 1, 2, e 3.1, mentre Lokaj è responsabile del paragrafo 3.2.

³ Vastissima è la bibliografia sulla vita e l'operato di Intorcetta; fra i vari studi, si segnalano: P. RIBADENEIRA, PH. ALEGAMBE, N. SOUTELLO, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*, Romae 1676, p. 714. V. DI GIOVANNI, *Prospero Intorcetta, ovvero il primo traduttore europeo di Confucio*, «Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Palermo», fasc. 4, classe di lettere e arti, Palermo 1874, pp. 1-15. C. MINACAPPELLI, *Il P. Prospero Intorcetta, missionario in Cina nel sec. XVII*, «Atti e Memorie del Convegno di Geografi-Orientalisti», Macerata 1911, pp. 64-72. L. PFISTER S.J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Shanghai 1932-34, pp. 321-328. FANG HAO 方豪, *Zhongguo Tianzhujiao shi renwu zhuan* 中國天主教史人物傳 (*Storia del cristianesimo in Cina e biografie dei suoi protagonisti*), vol. II, Hong Kong 1970 (Congjiao wenhua chubanshe, Beijing 2007), pp. 134-143. J. DEHERGNE S.J., *Répertoire des Jesuites de Chine de 1552 à 1800*, Institutum Historicum S.I., Roma 1973, pp. 129-130. C. CAPIZZI, *Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta*, in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel sec. XVII*, Atti del convegno (Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 Ottobre 1983), a cura di A. Luini, Istituto Italo Cinese, Ternate (Varese) 1985, pp. 197-217. L. M. PATERNICÒ, *Intorcetta Prospero*, *Dizionario Enciclopedico dei Pensatori e Filosofi Siciliani. Dalle origini al secolo XVIII*, a cura di F. Armetta, vol. IV, Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2018, pp. 2702-2711.

⁴ *Sapientia Sinica Exponente P. Ignatio a Costa Lusitano Soc. Jesu a P. Intorcetta Siculo Ejusdem Soc. Orbi Proposita, Kien Cham in urbe Sinarum Provinciae Kiam Si, 1662, superiorum permissu*. A riguardo, cfr. S. BENEDETTI, *Sapientia Sinica (1662): sulla prima traduzione a stampa dei Dialoghi confuciani ad opera di Prospero Intorcetta*, «Atti e Memorie dell'Arcadia», 3, 2014, pp. 167-208.

⁵ Presso il Fondo Gesuitico (inventario 1185/3314) della Biblioteca Nazionale di Roma sono conservati alcuni frammenti della traduzione latina dei *Dialoghi* di Confucio. Secondo Francesco D'Arelli, tale traduzione è ad opera di Matteo Ricci; secondo gli studi di Thierry Meynard, questa sarebbe invece attribuibile a Michele Ruggeri. Cfr. F. D'ARELLI, «Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei *Quattro libri* (*Si shu*): dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche», in *Le Marche e l'Oriente: una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, ed. a cura di F. D'Arelli, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma 1998, pp. 163-75. Cfr. anche MEYNARD, cit., pp. 2-6.

completò la traduzione del terzo classico, *La costante pratica del giusto mezzo* (*Zhongyong* 中庸), che riuscì a pubblicare in parte nel 1667 in quella città, in parte nel 1669 a Goa, in India, dove aveva fatto sosta durante un viaggio a Roma. L'opera venne intitolata *Sinarum scientia politico-moralis* (d'ora in poi SSPM)⁶ e il volume fu stampato in un numero limitato di esemplari. Tuttavia ben presto, nel 1672, fu tradotto in francese e pubblicato a Parigi col titolo *La Science des Chinois* e, contestualmente, inserito nella quarta sezione dell'opera a cura di Melchisédec Thévenot (1620-1692), *Relation des divers voyages curieux*.⁷

La pubblicazione di queste prime due opere aveva funzione prevalentemente didattica, dato che codeste traduzioni latine fungevano da materiali di studio della lingua cinese per i nuovi missionari che giungevano nel Celeste Impero al fine di evangelizzarlo. Nelle opere, che presentano il testo latino inframmezzato o affiancato da quello cinese, Intorcetta escogitò soluzioni ingegnose per mostrare le corrispondenze lessicali e morfosintattiche fra le due lingue.⁸

Il progetto della pubblicazione dei classici confuciani proseguì nel quadro del programma della Compagnia di Gesù di presentare in Europa il pensiero di Confucio come filosofia morale e non come una religione vera e propria, al fine di rispondere alle critiche che le venivano rivolte dagli altri ordini religiosi.⁹ Nel 1687 venne dunque pubblicato a Parigi, a cura di Couplet, il volume *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita* (d'ora in poi CSPH),¹⁰ opera che aprì uno spiraglio di conoscenza sul pensiero cinese antico, consacrando il gesuita siciliano come uno dei principali traduttori dei classici confuciani in una lingua europea. L'opera, concepita per il colto pubblico dell'Europa già di fatto positivista e ben presto illuminista, presenta solo il testo latino senza più distinguere fra ciò che effettivamente costituiva la tradizione confuciana tradotta *sic et simpliciter* e ciò che, invece, costituiva i commenti e/o le integrazioni dei primi traduttori.¹¹ Il quarto libro del canone confuciano, il *Mengzi* 孟子 (*Maestro Meng*), fu tradotto in seguito dal gesuita François Noël (1651-1729), che lo incluse nella sua opera *Sinensis imperii libri classici sex*, pubblicata a Praga nel 1711.¹²

2. I Dialoghi di Confucio

Il pensiero di Confucio (Kongfuzi 孔夫子, 551-479 a.C.) costituisce, nella sua essenza, una dottrina di tipo etico-morale rivolta all'uomo, nella convinzione che quest'ultimo si realizzi non nella sfera privata, come singolo individuo, bensì in quella pubblica, ovvero nella società, alla quale è vincolato da precisi rapporti e imprescindibili doveri. Inoltre, il pensiero del Maestro non si focalizza su questioni di ordine sovranaturale, ma sull'esistenza immanente e i suoi insegnamenti sono connotati da un forte razionalismo e costante pragmatismo, oltre che da un solido rigore morale.¹³

⁶ *Sinarum Scientia Politico Moralis a P. Prospero Intorcetta Siculo Societatis IESU in Lucem edita*, Guangzhou, 1667-Goa, 1669. A riguardo, cfr. M. LACKNER, *Le prime traduzioni latine del Giusto Mezzo* (*Zhongyong* 中庸), «Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale», vol. 55, giugno 2019, pp. 341-361.

⁷ *Relations de divers voyages curieux qui n'ont point esté publiées, et qu'on a traduit ou tiré des originaux des voyageurs français, espagnols, allemands portugais, anglois, hollandois, persans, arabes & autres orientaux, données au public par les soins de Melchisedech Thevenot*, Paris, M. DC. LXIII, 2 voll.

⁸ Per una disamina di queste due opere, cfr. P. BEONIO BROCCIERI, *Prospero Intorcetta*, in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*, a cura di A. Luini, Istituto Italo Cinese, Ternate 1983, pp. 171-182 a pp. 172-176.

⁹ G. BERTUCCIOLI, F. MASINI, *Italia e Cina*, L'asino d'oro edizioni, Roma 2014, p. 139.

¹⁰ *Confucius Sinarum Philosophus Sive Scientia Sinensis Latine Exposita, Studio et Opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis IESU*, Paris, Apud Danielelem Horthemels, via Jacobaea, sub Maecenate, M. DC. LXXXVII, cum privilegio regis.

¹¹ BEONIO BROCCIERI, *Prospero Intorcetta*, cit., pp. 176-81. Cfr. anche L.M. PATERNICÒ, *Translating the Master. The Contribution of Prospero Intorcetta to the Confucius Sinarum Philosophus*, «Monumenta serica», LXV, 1, 2017, pp. 87-121.

¹² *Sinensis imperii libri classici sex, nimirum Adulorum schola, Immutabile medium, Liber sententiarum, Memcius, Filias observantia, Parvulorum schola, E sinico idiomate in latinum traducti*, a P. Francisco Noël, Societas JESU Missinario, Praga, 1711.

¹³ Immensa è la bibliografia su Confucio e il Confucianesimo; in lingua italiana, cfr. i recenti studi di M. SCARPARI: *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Einaudi, Torino 2010. *Confucianesimo*, Morcelliana, Brescia 2015. Cfr. anche H. FINGARETTE, *Confucio. Il pensiero, la vita e le opere del fondatore della morale e dell'etica cinesi*, a cura di A. Andreini, Neri Pozza, Vicenza 2000. Sulla vita di Confucio, cfr. A. CHIN, *Confucio. Una vita di pensiero e di politica*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Fra le varie opere che la tradizione ascrive al canone confuciano, i *Dialoghi*¹⁴ risultano quella più rappresentativa dal momento che i commentari postumi, già in epoca classica, riconducevano le conversazioni, gli aforismi e gli aneddoti in essa contenuti assai vicini a quelli che dovevano essere gli insegnamenti di Confucio. Frutto di un lungo processo di rimaneggiamenti e di sintesi, i venti libri (*pian* 篇) che compongono i *Dialoghi* furono compilati nella struttura giunta sino a noi intorno al IV secolo a.C. Secondo studi recenti,¹⁵ l'opera si compone di due filoni distinti composti dai discepoli in periodi differenti: il primo, che riguarda i libri IV-IX, si focalizza sul concetto di *ren* 仁, "umanità, amore per il prossimo"¹⁶ e sarebbe stato composto dai discepoli di prima generazione; il secondo filone invece, che riguarda i libri I-III e X-XX, si concentra sulla dottrina dei *li* 禮, "riti e norme di condotta esemplare"¹⁷ e sarebbe stato composto dai discepoli di seconda generazione. L'intelaiatura di base è di natura dialogica – da cui l'opera prende il nome: *Lunyu*, ovvero *Analecta* – dove i brevi colloqui esordiscono quasi sempre con l'espressione *Zi yue* 子曰 "Il Maestro disse...".

3.1. Dialoghi, *passo II.4*

Nel secondo libro, Confucio traccia una breve descrizione del suo percorso di crescita intellettuale e morale. Prego di significato, il passo verrà ora analizzato, in ottica sinologica, sia dal punto di vista di contenuto, ponendo l'attenzione su alcune importanti questioni all'interno del pensiero cinese antico, sia dal punto di vista lessicale e morfosintattico, al fine di mostrare, in modo contrastivo, le scelte traduttive attuate da Intorcetta nella sua resa latina.

子曰：吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩。
Il Maestro disse: "A quindici anni ero dedito allo studio, a trenta ero saldo, a quaranta non avevo dubbi, a cinquanta avevo compreso il decreto celeste, a sessanta l'orecchio si ero fatto obbediente e a settanta, seguendo il cuore in base ai propri desideri, non trasgredivo le regole."¹⁸

¹⁴ Per una traduzione italiana dell'opera, cfr. CONFUCIO, *Dialoghi*, a cura di T. Lippiello, Einaudi, Torino 2006. D'ora in poi l'opera sarà abbreviata in D.

¹⁵ SCARPARI, *Confucianesimo*, cit., p. 26.

¹⁶ Il concetto di "umanità" rappresenta il valore fondamentale per Confucio e per la scuola confuciana; esso comprende e veicola un sistema complesso e strutturato di altri valori. Il logogramma *ren* 仁, composto dal radicale di "uomo" (*ren* 人, termine omofono) e dal grafema che indica il numero "due" (*er* 二), esemplifica, anche a livello grafico, l'uomo che diventa umano solo nella sua relazione con gli altri. Il senso di umanità dunque compendia in sé il rispetto per se stessi e per gli altri, in rapporto alla relativa posizione sociale di ognuno, inteso come essere inserito all'interno di un contesto pubblico. Sul concetto di "umanità" nel pensiero cinese antico, cfr. CHAN Wing-tsit, *Chinese and Western Interpretations of 'Jen' (Humanity)*, «Journal of Chinese Philosophy», II, 2, 1975, pp. 107-129. TU Weiming, *'Jen' as a Living Metaphor in the Confucian "Analects"*, «Philosophy East and West», XXXI, 1, 1981, pp. 45-54.

¹⁷ Il concetto di "rito" abbraccia un'ampia gamma di aspetti della vita di un individuo; la norma rituale è infatti una sorta di codice etico, un cerimoniale che contraddistingue l'uomo nobile di animo (*junzi* 君子). Tale rito ha la funzione, sul piano pubblico, di regolare i rapporti fra gli uomini, in relazione al loro rango sociale e alla loro posizione, sia, sul piano individuale, di disciplinare i sentimenti, in modo da tenere sotto controllo le passioni e gli istinti naturali. Il rito trae origine dal culto degli antenati, come pare dimostrare l'etimo del termine; il logogramma *li* 禮 è infatti composto dal radicale *shi* 示, che indica le cose sacre, a cui si aggiungono a lato le rappresentazioni schematizzate di una minestra di cereali (*qu* 曲) e di una coppa di bronzo (*dou* 豆), quest'ultima intesa come vaso sacrificale. Il termine quindi, per metonimia, dall'oggetto stesso con cui si officiava il rito – nella remota antichità in funzione degli antenati intesi come numi tutelari – è venuto ad indicare il rito/rituale stesso, che il pensiero confuciano ha collocato in una dimensione umana e sociale e non più sovranaturale. A riguardo, cfr. SHUN Kwong-loi, *Jen and Li in the Analects*^[1], «Philosophy East and West», XLIII, 3, 1993, pp. 457-479.

¹⁸ L'analisi del testo cinese è stata condotta sulla versione dei *Lunyu* contenuta nell'edizione critica: "HUANGJINWU" BIANWEIHUI "黄金屋" 编委会 (Comitato di redazione dello "Studio d'Oro"), *Zhonghua ruxue shengdian* 中华儒学圣典 (*Classici cinesi confuciani*), Liaohua chubanshe, Shenyang 2012, vol. I, pp. 49-242. Ad eccezione di dove specificato, le traduzioni italiane dei passi originali del Maestro sono riprese da: CONFUCIO, *Dialoghi*, a cura di T. Lippiello, cit. Nello specifico, in questo frangente la traduzione è stata modificata, a discapito della resa italiana, per renderla più conforme al testo originale.

Con poche parole, il Maestro delinea il suo cammino esistenziale. Per Confucio, a quindici anni, nell'età giovanile, vi è innanzitutto lo studio e l'apprendimento, nella totale convinzione che la natura umana sia eminentemente perfezionabile.¹⁹ Non è un caso che i *Dialoghi* esordiscano proprio domandandosi se studiare e praticare costantemente quanto appreso non sia forse un diletto (學而時習之, 不亦說乎? D.I.1). Il quesito porta con sé un'altra convinzione del Maestro, ovvero che l'apprendimento non sia meramente libresco – come nel pedante studio mnemonico delle *Trecento Odi* (D.XIII.5) – ma che qualsiasi circostanza possa offrire occasione, in un mutuo scambio, per apprendere dagli altri: «Se viaggiassimo in tre, certamente avrei sempre un maestro accanto: dell'uno coglierei i pregi per trarne esempio, dell'altro coglierei i difetti per emendarmi.» (三人行, 必有我師焉: 擇其善者而從之, 其不善者而改之。D.VII.22).

In questo primo sintagma dell'enunciato, viene utilizzata l'espressione *zhi yu xue* 志于學, lett. “essere dedito/dedicarsi allo studio”; il morfema *zhi* 志 – che, a livello grafico e semantico, contiene nel suo etimo il componente *xin* 心, lett. “cuore/mente” – può essere impiegato sia in funzione nominale, dove indica “ideale, aspirazione, scopo”, sia, come in questo caso, in funzione verbale, dove indica “aspirare a...”, come pare suggerire la presenza della preposizione *yu* 于 che segue.²⁰

All'età di trent'anni, Confucio si dichiara “saldo” (*li* 立), senza esplicitare tuttavia quale “fermezza” morale abbia raggiunto.²¹ Gli studiosi e i traduttori hanno dunque proposto nel corso del tempo varie interpretazioni riguardo a questo passo. Anne Cheng, ad esempio, nella sua traduzione francese dell'opera, intende essere “saldo” sulla via.²² Il concetto cinese di *dao* 道, che abbraccia un'ampia gamma di significati, viene spesso reso in traduzione con il sostantivo “via”, mortificando la natura dinamica del termine che indica “andare, tracciare un cammino, guidare”, ovvero “avere un determinato comportamento o stile di vita, un particolare *modus operandi*”, ma anche “parlare, spiegare” o essere tutt'uno con il Dao cosmico – complesso di entità misteriose, eteree, silenti e onnipresenti – fino a identificarsi con esso.²³ Concetto di solito erroneamente ascritto solo alla speculazione filosofica daoista, da cui essa prende il nome, il concetto di *dao* si identifica con una realtà ontologica che appartiene all'esperienza umana. Questa, per Confucio e la scuola confuciana, metaforicamente indica “la strada da percorrere, il tragitto di vita esemplare tracciato nel corso dei secoli dall'uomo, il modello di condotta irreprensibile e flessibile, adattabile alle mutevoli circostanze, che ha come riferimento costante l'ordine naturale che governa l'universo” (Dao).²⁴ Secondo l'interpretazione del Maestro, colui che, nel suo percorso di perfezionabilità per divenire uomo nobile di animo (*junzi* 君子), esperisce, anche per un solo giorno, la via, allora ha conseguito un senso alla propria esistenza: «Chi al mattino ode parlare della via, giunta la sera potrà anche morire.» (朝聞道, 夕死可矣。D.IV.8).

Tiziana Lippiello, nella sua traduzione italiana dei *Dialoghi*, integra il passo in questione con la glossa “nell'osservanza delle norme rituali”.²⁵ Anche il concetto di *li*, riti e norme di condotta esemplare, a cui abbiamo già fatto riferimento in precedenza,²⁶ risulta una questione di primaria importanza all'interno del pensiero di Confucio.

I riti in origine riguardavano per lo più la sfera delle relazioni fra l'umano e il soprannaturale, tuttavia, nel corso del tempo, si orientarono sempre più verso i rapporti fra gli uomini e si estesero fino a creare un

¹⁹ A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino 2000, vol. I, p. 48.

²⁰ Cfr. *Gudai Hanyu cidian* 古代汉语词典 (*Dizionario di lingua cinese classica*), Shangwu yinshuguan, Beijing 2016 (2ª edizione), p. 1927. Cfr. anche *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, Institut Ricci, Paris – Taipei 2001, vol. I, pp. 918-19.

²¹ Edoarda Masi traduce il sintagma intendendo il verbo nel suo significato principale di “stare in piedi”, e quindi di “stare eretto, erigere”: «a trenta mi sono retto in piedi», intendendo dunque *li* 立 come un verbo intransitivo che non necessita della presenza di alcun complemento. Pur rimanendo fedele al testo originale, la traduzione risulta tuttavia di difficile comprensione. Cfr. CONFUCIO, *Dialoghi*, a cura di E. Masi, SE, Milano 2016 (prima edizione, Rizzoli, Milano 1989), p. 15. Anche Charles Le Blanc, nella sua recente traduzione francese dell'opera, opta per tradurre il verbo nel suo significato letterale, intendendolo tuttavia come conseguenza delle azioni cominciate a quindici anni: “À quinze ans, je me suis consacré à l'étude; à trente ans j'en avais acquis les fondements;”. Cfr. *Philosophes Confucianistes*, a cura di C. Le Blanc, R. Mathieu, Gallimard, Paris 2009, pp. 43-44.

²² *Entretiens de Confucius*, a cura di A. Cheng, éditions du Seuil, Paris 1981, p. 33.

²³ SCARPARI, *Confucianesimo*, cit., p. 36. Per un approfondimento sulla differenza concettuale fra Dao cosmico e *dao* degli uomini, cfr. *ivi*, pp. 36-38.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ CONFUCIO, *Dialoghi*, a cura di T. Lippiello, cit., p. 11.

²⁶ Cfr. nota 17.

complesso codice etico che assegnava a ognuno la corretta posizione all'interno della famiglia e della società. In questo modo si garantiva l'armonia (*he* 和) fra il mondo degli uomini e quello naturale e si assicurava l'ordine e il benessere sociale.²⁷ Nel pensiero del Maestro, dunque, il sacro non si identifica più con il culto reso alle divinità, ma con la coscienza morale individuale, con la fedeltà alla via (*dao*), fonte di ogni bene.²⁸ I riti e le norme di condotta esemplare svolgono quindi anch'essi un ruolo fondamentale nel percorso di miglioramento per divenire uomo nobile di animo (*junzi*), dotato di senso di umanità (*ren*): «Un uomo privo di umanità, che relazione può avere con le antiche norme rituali?» (人而不仁，如禮何！ D.III.3). Dunque, come asserisce il Maestro in un altro passo, si diventa uomini dotati di senso di umanità attraverso lo studio dei Classici²⁹ e rimanendo “fermi, saldi” (*li*) nell'adempiere, con sincerità d'azione, alle norme rituali che la propria posizione impone: «Traggo ispirazione dalle *Odi*, sono saldo nell'osservanza delle antiche norme rituali e mi completo con la musica.» (興於詩，立於，成於樂 D.VIII.8).³⁰ Anche Annping Chin, nella sua recente traduzione inglese dei *Dialoghi* (*The Analects*) propende per questa interpretazione del passo, integrando le parole del Maestro in questo modo: «At thirty, I found my balance through the rites».³¹

A quarant'anni Confucio dichiara di non avere più dubbi. Il testo originale cinese, pur nella sua laconicità, non presenta alcuna difficoltà di interpretazione; il morfema *huo* 惑 “essere dubbioso, dubitare” è preceduto dall'avverbio di negazione *bu* 不. La massima confuciana è divenuta proverbiale, dal momento che, in cinese moderno, l'espressione *buhuo zhi nian* 不惑之年, lett. “l'età in cui non si hanno più dubbi” indica proprio la quarantina.³²

A cinquant'anni il Maestro afferma di avere compreso (*zhi* 知) il “decreto celeste”. Con tale espressione si rende il concetto cinese di *tianming* 天命, ovvero del mandato del Cielo. Questa teoria, che fa riferimento ad una sorta di legge ineluttabile appartenente al mondo naturale, prese forma in epoca pre-imperiale, e ad essa fecero già riferimento i Zhou 周, che governarono, con alterne vicende, dal 1045 al 256 a.C. Per giustificare il rovesciamento della dinastia precedente, quella degli Shang 商 (c. 1600 – c. 1045 a.C.), e la conseguente presa di potere, i Zhou fecero appello al decreto celeste: dal momento che gli Shang non erano più degni di governare, il Cielo (*Tian* 天) aveva inviato i Zhou per punirli e sostituirli. L'affermazione di tale teoria segnò un punto di rottura con la tradizione precedente, in quanto l'esercizio del potere non era più appannaggio esclusivo di un'unica stirpe per trasmissione ereditaria, come era avvenuto dalla fondazione degli Shang. Il *tianming*, la volontà del Cielo, al contrario era suscettibile di modificarsi e di passare da un lignaggio ad un altro ritenuto più degno di governare.³³ Questa idea rimase alla base di ogni teoria politica cinese elaborata in epoca imperiale.

A sessant'anni Confucio dichiara che il suo orecchio si è fatto obbediente/remissivo, ovvero sapeva ascoltare.³⁴ In questo enunciato viene utilizzata l'espressione *er shun* 耳順, dove il morfema *shun* 順 – che, come sinogramma, contiene il radicale *chuan* 川, lett. “fiume” – indica sia il fatto di “seguire, conformarsi a”

²⁷ SCARPARI, *Confucianesimo*, cit., p. 53.

²⁸ CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 62.

²⁹ Confucio afferma con fermezza di non proporre nulla di nuovo, ma di rifarsi agli insegnamenti del passato: «Nel tramandare senza nulla aggiungere, riponendo tutta la fede e l'amore nell'antichità, oso paragonarmi al venerabile Peng.» (述而不作，信而好古，竊比於我老彭 D.VII.1). Pengzu 彭祖 è il nome di un leggendario ministro della mitica antichità.

³⁰ Poesia (*shi* 詩) e musica (*yue* 樂) sono altre due questioni fondamentali all'interno del pensiero di Confucio; esse infatti entrano in gioco nella pratica della norma rituale e concorrono nell'auto-coltivazione del sé (*xiju* 修己). Sterminata è la bibliografia a riguardo; sulla poesia, fra gli studi più recenti e autorevoli, cfr. *How to Read Chinese Poetry in Context. Poetic Culture from Antiquity Through the Tang*, a cura di Cai Zong-Qi, Columbia University Press, New York 2018. In italiano invece cfr. M. PIRAZZOLI, *Intenti poetici. Poesia, poeti e generi poetici della Cina classica dalle origini alla dinastia Tang*, Ananke, Torino 2016. Sulla musica, cfr. E. SABATTINI, “La musica e Confucio”, in *Confucio re senza corona*, a cura di S. Pozzi, O barra O edizioni, Milano 2011, pp. 51-70.

³¹ CONFUCIUS, *The Analects*, a cura di A. Chin, Penguin Books, New York 2014, p. 13.

³² Cfr. *Xiandai Hanyu cidian* 现代汉语词典 (*Dizionario di lingua cinese moderna*), Shangwu yinshuguan, Beijing 2016 (7ª edizione), p. 108.

³³ CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., pp. 38-39.

³⁴ L'affermazione risulta alquanto sibillina, tanto che David Lau, storico traduttore inglese dei *Dialoghi*, chiosa la traduzione del verso con questo commento: “The expression *er shun* [*er shun*] is very obscure and the translation is tentative.” Cfr. CONFUCIUS, *Analects*, a cura di D.C. Lau, Penguin Books, London 1979, p. 63.

e, in termini daoisti, di “seguire il corso delle cose”, sia essere “docile, obbediente, sottomesso, deferente”. Preceduto dal termine *er* 耳, lett. “orecchio”, l’espressione assume il significato di “ascoltare la voce della ragione naturale; avere un perfetto discernimento”, ovvero, riprendendo l’immagine dell’alveo del fiume, il lasciarsi trasportare dalla corrente, come evocato, a livello grafico e semantico, nel radicale nel termine.³⁵

Ancora, a settant’anni il Maestro seguiva (*cong* 從) il suo cuore senza incorrere in trasgressioni, ovvero, pervenuto ad una tale serenità d’animo, poté concedersi di abbandonarsi ai propri sentimenti (*yu* 欲, lett. “desiderio, passione”) senza deviare dalla via.³⁶ All’interno del sintagma cinese viene utilizzato il termine polivalente *xin* 心, di solito tradotto semplicisticamente come “cuore”, anche se in realtà il morfema abbraccia un campo semantico molto più ampio, dal momento che il cuore, in antichità, veniva considerato la sede del pensiero. Secondo la tradizione, *xin* è infatti il primo delle cinque viscere, sovrano e maestro della via di ciascuno. Collocato al centro del petto, esso presiede all’animazione corporale e spirituale dell’uomo, a cui assicura coesione, e presiede a tutte le sue relazioni. Ispirato dagli spiriti del cielo (*shen* 神) e alimentato dai soffi della terra, esso conduce l’uomo attraverso le traversie della vita. Vuoto di passioni, esso è la fonte della giustizia e della purezza.³⁷

Ancora, viene utilizzata l’espressione *yuju* 逾矩, ovvero “trasgredire la regola”, composta dal verbo di moto *yu* 逾, che indica l’azione di “oltrepassare, andare oltre”, e, per senso figurato, di “trasgredire [le regole dei predecessori]”. Il termine *yu* 矩 acquista invece il significato di “regola, norma (etica)” solo in un secondo momento, in quanto il suo primo significato, all’interno del pensiero tradizionale, è quello di “squadretta” – strumento utilizzato per tracciare angoli dritti – che evoca la conformazione terrestre.³⁸

3.II. Sapienza sinica: traduzione e commento di D.II.4

In questo frangente verrà presa in considerazione la traduzione del passo presentata nell’opera SS, rimandando ad uno studio successivo per il raffronto di codesta traduzione con quella riportata nell’opera CSPH.

P. 5. f. 9. p. 1. §. 1.³⁹ Ego cum essem decem et quinque natus annos iam tunc applicui animum penitus ad discendum Magnorum virorum institutum.

(Quando avevo quindici anni già allora iniziai a dedicarmi profondamente allo studio della disciplina dei Grandi uomini.)

Desterà sorpresa che Prospero Intorcetta, che pur dimostra in altro contesto di conoscere assai bene, come ogni gesuita propriamente detto d’altronde, gli *Exercitia spiritualia* di Ignazio da Loyola, la cui prima

³⁵ Cfr. *Gudai Hanyu cidian*, cit., pp. 333; 1394. Cfr. anche *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, cit., vol. V, p. 495.

³⁶ T. LIPPIELLO, *Il confucianesimo*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 75.

³⁷ *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, cit., vol. II, p. 1150. A proposito di questo termine, Paolo Santangelo osserva che *xin* 心 indica sia “mente” che “cuore”, ovvero la sede del pensiero e allo stesso tempo delle emozioni e delle reazioni sensoriali. La funzione razionale non è intesa in Cina come la più alta nell’uomo, una pura *res cogitans*, contrapposta alle passioni ed agli istinti. La ragione non è neppure prerogativa dell’anima, che, secondo la dottrina cristiana, ha la capacità di discernere fra il bene e il male, e di compiere liberamente il bene o il male, ma al suo posto il pensiero confuciano, nella sistematizzazione avvenuta in epoca Song 宋 (960-1279), nota come “neoconfucianesimo”, ha creato le nozioni metafisiche di “natura umana” e di “principio” che corrispondono all’imperativo morale. Cfr. P. SANTANGELO, *Il “peccato” in Cina. Bene e male nel neoconfucianesimo dalla metà del XIV alla metà del XIX secolo*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 148.

³⁸ *Gudai hanyu cidian*, cit., p. 782. L’immagine della squadretta ha un retaggio culturale molto marcato all’interno della cosmogonia cinese antica, in quanto, secondo i miti edificanti, il mondo fu creato da Fuxi 伏羲 e Nüwa 女媧, divinità raffigurate con testa umana e corpo di serpente. Nelle immagini giunte sino a noi, le due divinità hanno le code avviluppate e tengono entrambe in mano strumenti del carpentiere: Fuxi appunto una squadretta, per indicare la Terra (*Di* 地), mente Nüwa un compasso, per indicare il Cielo (*Tian* 天). Si consideri che, secondo le concezioni cosmogoniche cinesi antiche, il Cielo era rotondo, mentre la Terra quadrata. Cfr. Li Zehou, *La via della bellezza. Per una storia della cultura estetica cinese*. Einaudi, Torino 2004, pp. 4-8.

³⁹ Tali coordinate bibliografiche si riferiscono all’edizione di cui alla nota n. 4 *infra*. Le opere latine si citano come nel *Thesaurus Linguae Latinae*.

edizione risale al 1548,⁴⁰ qui nella *Sapientia Sinica* non se ne avvalga affatto. A livello lessicale e intertestuale, il libro-atto di fondazione della Compagnia di Gesù, un vero e proprio vademecum gesuitico che accompagna l'iniziato durante la purificazione del cuore, la conversione al Cristo, alla vita intesa quale missione da compiere, non emerge. Scopo precipuo di questa parte del presente contributo è, dunque, quello di scandagliare il testo preso in esame e di auscultarlo al fine di stabilire quali siano, invece, le fonti effettivamente impiegate. Si perverrà alla comprensione dell'Intorcetta traduttore di Confucio meno gesuitico che tomista, più classico che non medievale, meno ancorato nel Nuovo Testamento che nell'Antico e, per quanto di mondo e poliglotta, generalmente e semplicemente più italiano che non uomo di mondo internazionalista.

Innanzitutto si prenda in esame il primo sintagma al § 1: «applicui animum pēnītus ad discendum». L'idea è ovviamente quella di porre mente, dedicarsi con serietà e perseveranza all'apprendimento di qualcosa, qui ovviamente le fondamenta della saggezza degli antenati, o, come aggiunge Intorcetta stesso, «Magnorum virorum institutum», 'gli insegnamenti dei Grandi uomini'. Per la formula *applicare + animum + ad + gerundivo*, la fonte latina usata da Intorcetta sembrerebbe essere Terenzio, ma con un caveat. Il testo tradito dell'*Andria* terenziana è:

Quod plerique omnes faciunt adolescentuli,
ut animum ad aliquod studium adiungant, aut equos
alere, aut canes ad venandum, aut ad philosophos⁴¹

(come fa la maggior parte dei giovanotti impegnandosi in qualche
attività come allevare cavalli o cani per la caccia o studiare filosofia)

È un testo, codesto, che presenta «animum» in iunctura con «adiungant», semanticamente adiaforo, dunque, con *applicare animum*. Nel contesto generale di studio intenso e dedizione, visto, poi, che «animus» e «studium» possono coesistere anche nella medesima sfera semantica - emblematico il verso dantesco, verosimilmente endiadico proprio sulla scia delle riflessioni etimologiche a monte, «vagliami 'l lungo studio e 'l grande amore»⁴² - il sintagma di Intorcetta «applicui animum penitus ad discendum» va interpretato non solo come un'attività di riflessione ma soprattutto come uno studio portato avanti con passione, dedizione, zelo, amore. A questo punto è difficile non interpretare il sintagma scelto da Intorcetta, specie con quell'avverbio tutto suo, «pēnītus» (profondamente, di tutto cuore, ecc.), come ossequio all'incensata tradizione latina dei grandi studiosi che dedicano la vita al proprio oggetto di studio.

Ma c'è di più. La formazione classica sicuramente acquisita sui banchi, prima, del Siculorum Gymnasium di Catania, poi, del Collegio dei Gesuiti di Messina⁴³, e consolidata negli anni potrebbe essere certamente diretta, frutto di una solida tradizione antica di istruzione scolastica del greco e del latino, ma potrebbe anche essere filtrata, o meglio, guidata, per così dire, da altre influenze altrettanto forti. Un esempio del genere potrebbe essere un manuale, uscito a Venezia nel 1585 dai torchi di Aldo Manuzio, nipote del più famoso avo fondatore omonimo della stamperia veneziana, fucina delle famose Aldine. Ebbene, in questo manuale il Manuzio nipote sceglie ed elenca tutta una serie di espressioni, *iuncturae* e lemmi a pro dell'umanista gentiluomo che voglia innalzare, migliorare, nobilitare insomma il proprio eloquio latino. Il titolo del manuale parla da sé:

Locutioni Terentio: Ouero, Modi famigliari di dire: ne' quali con la copia di Forme, et Concetti, si possono Latinamente spiegare tutte le occorrenze giornali, Scielti da Aldo Mannucci, con Privilegi, In Vinetia, MDLXXXV

Contestualmente a pagina 3, Manuzio junior aggiunge il nostro sintagma «animum applicare ad philosophos» ed ecco che l'espressione non solo si canonizza in questa forma ma diventa addirittura popolarissima. Nello stesso torno di tempo in cui Intorcetta traduce Confucio, Lambert van Velthuysen, ad esempio, medico di Utrecht, per confutare aspetti della filosofia religiosa discussa da Spinoza (1632-1677) nel *Tractatus theologico-politicus*, inserisce il sintagma in una sede di tutto prestigio, nell'apertura di una

⁴⁰ La tradizione sostiene che Intorcetta abbia tradotto in cinese gli *Exercitia spiritualia*, intorno al 1668, tuttavia Louis Pfister, nelle sue *Notices Biographiques et Bibliographiques* afferma di non avere mai visto alcun esemplare dell'opera. Cfr. PFISTER, cit., p. 326.

⁴¹ TER., *Andr.* (ed. BARSBY) 1, 1, 28-30 (traduzione di chi scrive).

⁴² D. ALIGHIERI, *Inferno* (ed. PETROCCHI) I, 83.

⁴³ CAPIZZI, *Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta*, cit., p. 199.

lettera mandata a colui che l'aveva introdotto nei circoli filosofici di maggiore spicco, vale a dire, al chirurgo originario di Rotterdam, Jacob Ostens (1630-1678). Velthuysen scrive:

Doctissimo, atque Ornatissimo Viro Jacobo Ostens Lambertus de Velthuysen M. D.

Doctissime Vir, Nactus tandem aliquod vacuum tempus, illico applicui animum ad satisfaciendum votis, atque postulatis tuis.⁴⁴

(Al dottissimo e pluripremiato Signor Jacob Ostens, Lambert van Velthuysen [manda codesta lettera]. Dottissimo Signore, avendo trovato finalmente un po' di tempo libero, mi sono messo subito d'impegno a esaudire le tue preghiere e richieste.)

Gli esempi del genere nel '600 si potrebbero moltiplicare, ma pare già di dover concludere come la iunctura «applicare animum», di origine preclassica, anzi verosimilmente terenziana, sia stata davvero elevata da Manuzio nipote a espressione da umanisti gentiluomini, ora nel '600 destinata ad andare decisamente di moda in contesti, come questo di Intorcetta, di animate discussioni filosofico-religiose.

§ 2 Cum essem triginta annorum ita radices egi ac me firmavi in hoc addiscendi studio, ut nulla res mundi posset me ab arrepto proposito dimovere.

(Quando avevo trent'anni misi le radici e mi irrobustii in questo amore per lo studio così tanto che nessuna cosa al mondo poteva distogliermi dal proposito intrapreso caparbiamente.)

La tradizione confuciana, come si evince facilmente dal testo tradito in cinese e, qui in latino, con i termini di derivazione diretta sottolineati, si limita al concetto di *firmari*, 'rendersi saldi', 'consolidarsi', senza l'ausilio della metafora arborea. Eppure Intorcetta vi fa ricorso con il sintagma «radices egi», *inventio* tutta intorcettiana, dunque, atta a rafforzare concettualmente il confuciano «me firmavi» a sua volta sostenuto semanticamente dal verbo *addiscere*, proprio dell'apprendimento monastico specie in fatto di addottrinamento spirituale, qui aggiunto liberamente da Intorcetta nel luogo di un assai più blando *discere*.⁴⁵ Ma tale ricorso alla metafora arborea a proposito dello studio non è nuovo e non di certo esclusivo appannaggio del gesuitismo. Esiste nella tradizione ebraica, veterotestamentaria, nel *Libro di Gesù, figlio di Sirach*, detto altresì *Ecclesiasticus*, laddove, in un contesto di altissima letterarietà di antropomorfizzazione prosopopeica, la *Sapientia*, da interpretarsi proprio come 'Saggezza ebraica', afferma non solo di essersi stanziata e consolidata in Israel ma anche di avervi messo saldamente le radici tanto quanto se fosse un cedro di Libano, un cipresso sul monte Sion, una palma di Engaddi, una siepe di rose a Gerico, un bell'olivo in mezzo ai campi e così via, elencando tutte le specie arboree più pregiate e celebri della Terra santa.⁴⁶ Si contempi quanto segue:

Tunc praecepit et dixit mihi creator omnium et qui creavit me requievit in tabernaculo meo et dixit mihi "In Iacob inhabita et in Israhel hereditare et in electis meis ede radices". Ab initio ante saeculum creata sum et usque ad futurum saeculum non desinam et in habitatione sancta coram ipso ministravi. Et sic in Sion firmata sum et in civitate sanctificata similiter requievi et in Hierusalem potestas mea et radicavi in populo honorificato et in parte Dei mei haereditas illius et in plenitudine sanctorum detentio mea. Quasi cedrus exaltata sum in Libano et quasi cypressus in

⁴⁴ *Epistola XLII in Spinoza, Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, p. 2028 (traduzione di chi scrive).

⁴⁵ Il verbo *addiscere* è tecnicismo inerente all'apprendimento fervente presso qualcuno/qualcosa (*ad – discere*), adoperatissimo negli *Acta sanctorum* quale parte degli esercizi spirituali. In tale veste è già utilizzato, ad esempio, presso il primitivo pensiero francescano a proposito del divieto posto da san Francesco nella *Regula Bullata*, cap. 10 (in *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò, S. Brufani *et al.*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1995, pp. 169-82, a p. 179) affinché chi non sapesse di lettere non si preoccupasse di apprendere a leggere «non curent nescientes litteras litteras discere» (si noti il semplice *discere*), specie nell'esegesi svolta polemicamente sul luogo dall'eretico Pietro Olivi che accresce l'intensità del verbo con il prefisso *ad-* «pro idoneis non dat expressum de addiscendo mandatum». Per una discussione in merito, cfr. P. MARANESI, "I commenti alla regola francescana e la questione dello studio", in *Studio e Studia: le scuole degli Ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX Convegno internazionale Assisi, 11-13 ottobre 2001*, CISAM, Spoleto 2002, pp. 35-81, a p. 61 nota 52.

⁴⁶ Per il cedro di Libano quale "albero più celebre in tutta la Bibbia", motivo per cui è posto per primo nel catalogo veterotestamentario, cfr. *Ps.* 91, 13 (*iuxta LXX et Hebr.*); *Ct.* 5, 15; et "Ecclesiasticus, or The Wisdom of Jesus Son of Baruch", a cura di J. Collins, in *The Oxford Bible Commentary*, a cura di J. Barton e J. Muddiman, OUP, Oxford 2001, pp. 667-98, a p. 683.

monte Sion et quasi palma exaltata sum in Cades. Et quasi plantatio rosae in Hiericho quasi oliva speciosa in campis et quasi platanus exaltata sum iuxta aquam in plateis. Sicut cinnamomum et asfaltum aromatizans odorem dedi quasi murra electa dedi suavitatem odoris et quasi storax et galbanus et ungula et gutta et quasi libanus non incisus vaporavi habitationem meam et quasi balsamum non mixtum odor meus. Ego quasi terebinthus extendi ramos meos et rami mei honoris et gratiae ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris et flores mei fructus honoris et honestatis ego mater pulchrae dilectionis et timoris et agnitionis et sanctae spei. In me gratia omnis vitae et veritatis in me omnes spes vitae et virtutis transite ad me omnes qui concupiscitis me et a generationibus meis implemini [...]⁴⁷

(Allora il creatore dell'universo mi diede un ordine. Colui che mi creò riposò nella mia tenda e mi disse: "Fissa la tenda in Giacobbe e prendi in eredità Israele e metti giù le radici fra i miei eletti". Fin dal principio, prima dei secoli, fui creata e per tutta l'eternità non verrò meno. Ufficiali nella tenda santa davanti a Lui, e così mi stabilii in Sion. Nella città amata, in Gerusalemme, mio potere, parimenti riposai. Posi le radici in mezzo a un popolo reso onorabile e nella porzione del mio Signore lì c'è la sua eredità e nella pienezza dei santi la mia dimora. Fui esaltata come un cedro di Libano, come un cipresso sul monte Sion e glorificata come una palma in Engaddi, come le piante di rose in Gerico, come un ulivo maestoso nei campi; e come un platano accanto all'acqua nella pianura. Come cinnamomo e balsamo ho diffuso profumo; come mirra di prima scelta ho sparso dolcezza di odore; come storace, galbano e onice e come una goccia di olio essenziale o incenso non tagliato o balsamo puro riempi la tenda di fragranza, mio odore. E come un terebinto estesi i miei rami, rami d'onore e grazia. Io come una vite produssi dolcezza di profumo e fiori, miei frutti di onore e onestà. Io sono madre dell'Amore bello, del timore, di conoscenza e di santa speranza. In me alberga ogni grazia di vita e verità; in me alberga tutte le speranze di vita e di virtù. Venite da me voi che mi desiderate e saziatevi di tutto ciò che ho generato [...])

Intorcetta, dunque, pensando a quanto Confucio fosse determinato a trasmettere gli insegnamenti dei mitici sovrani dell'antichità, introduce contestualmente la metafora arborea di derivazione veterotestamentaria con la stessa parola di Dio che ingiunge alla Saggiezza di 'mettere giù radici', «ede radices», e di consolidarsi, fermarsi, stanziarsi in Sion, ordine che puntualmente eseguì, «in Sion firmata sum [...] et radicavi». Così, a livello intertestuale, il gesuita equipara il soggetto di sì tanta determinazione, Confucio, alla stessa *Sapientia* che, come albero sacro del Sion, si radica nella Terra Santa, desertica in apparenza, ma nel sottosuolo divinamente ubertosa e fruttifera, linfa vitale e sostentamento per il popolo eletto.

Intorcetta vede, dunque, le origini del confucianesimo in parallelo con le origini della grande Saggiezza ebraica, del popolo eletto e, in ultima analisi, con gli albori della stessa fede cristiana? Può darsi. Fatto è, comunque, che in tanto lavoro di traduzione latina è plausibile pensare che sia stato anche aiutato. Come sopra nel caso della *iunctura* «applicare animum», di derivazione preclassica ma anche oggetto di moda grazie a Manuzio nipote, anche qui Intorcetta potrebbe non aver agito da solo. Joan de Piña (1583-1657), madrilenno di nascita ma provinciale di Toledo (capitale dell'Impero spagnolo, ivi comprese ovviamente anche le Due Sicilie di Intorcetta, finché Filippo II non trasferì la corte a Madrid nel 1561), produsse sotto gli auspici della Compagnia di Gesù svariate opere esegetiche inerenti all'*Antico Testamento* fra cui, nel 1640, il *Commentariorum in Ecclesiasticum*, opera diffusissima ancora nelle biblioteche italiane oggi, anche nel messinese, quindi a maggior ragione di quelle ecclesiastiche di allora. Ebbene, proprio qui il de Piña discute filologicamente il su citato brano della 'Saggiezza che mette giù radici in Sion' presentando la lectio non «ede radices», 'tu, effondi/metti giù radici', bensì esattamente la variante adiafora che vorrà utilizzare una ventina d'anni dopo Intorcetta, ovvero, «radices egi». Il de Piña glossa:

Et radicavi in populo honorificato et sedem fixi apud Hebraeos, quorum populum Deus summo honore affecit, eos et Aegyptio extrahendo multis editis miraculis, et dum eos per deserta loca circumduxit praebens alimenta coelestia, et per summum miraculum potum de petra, multaque alia exhibuit portenta. Quod dixerat de loco, nempe de Sion, et Ierusalem, nunc dicit de omni populo, et tota gente, nempe de Hebraeis, quos Deus celebres fecit. Eodem modo codex Complutensis. Vatablus vero, in illustri populo sum radicata. Drusius; radices egi in populo honorato»⁴⁸

(E mi radicaì nel popolo onorato e stabilii la mia sede presso gli Ebrei che Dio rese popolo con sommo onore, facendoli uscire dall'Egitto dopo aver compiuto numerosi miracoli. Li condusse per luoghi abbandonati fornendo loro alimenti celesti e, tramite un gran miracolo, da bere [scaturito] dalla pietra. Molti altri portenti fece loro vedere. Quello che

⁴⁷ Sir. 24, 12-26 (Traduzione di chi scrive).

⁴⁸ Cfr. R.P. Ioannis de Piña Madritensis, e Societate Iesu Theologi, *Commentariorum in Ecclesiasticum*. Tomus Tertius complectens Decem Capita à Capite XXI usque ad XXXI nunc primum in lucem prodit. Lugduni, Sumptibus Petri Prost, MDCXL cum privilegio regis, a p. 479. Vatablus, professore ebraico di Parigi, amico di R. Stephens, curatore dell'edizione della *Vulgata* del 1540. Il ms. Drusius è cosiddetto dall'ebraista fiammingo, J. Drusius, alias Johannes van den Driesche, 1550-1616.

aveva detto a proposito del luogo, vale a dire, di Sion e di Gerusalemme, ora dice di ogni popolo e tutta la gente, ovvero, degli ebrei, che Dio rese celebri. Con la stessa versione il codice complutense. Il codice Vatablus, tuttavia, riporta: *mi sono radicata in un popolo illustre: Drusius, invece, ho messo giù le radici in un popolo onorato*⁴⁹

Sembrirebbe di dover concludere, dunque, come Intorcetta si sia avvalso sì del locus veterotestamentario ma sotto l'egida e l'*auctoritas* dell'esegesi del de Piña subito famosa, assai diffusa e con il tanto ambito privilegio non solo regale ma imperiale.

A confermare, invece, l'ipotesi di un implicito parallelismo concettuale da parte del nostro traduttore fra le origini del pensiero confuciano e gli albori del cristianesimo, sta la *vis*, nonché l'*origo*, dell'ultima asserzione della frase «ut nulla res mundi posset me ab arrepto proposito dimovere». Il *propositum*, nel linguaggio cristiano, riguarda generalmente la decisione, il voto, la promessa di abbracciare un cammino di fede e crescita spirituale. Quando, invece, il tecnicismo si trovi anche qualificato dal verbo *arripere*, quale accrescitivo di *rapere*, gli echi semantici si moltiplicano rimandando proprio alle origini del monachesimo occidentale. Nel 405 circa sant'Agostino, ad esempio, manda una lettera di esortazione a un certo Paolo, titolare della sede episcopale, oggi soppressa, detta Cataquensis nella provincia romana di Numidia presso Annaba nell'odierna Algeria. Costui è sospettato di condurre una vita dissoluta, plausibilmente in quanto donatista, e, cosa forse meno filosofica ma, per una comunità giovane e fragile, a lungo andare sicuramente più devastante, di aver frodato il fisco. Per questo motivo Agostino lo esorta appunto a non abbandonare il *propositum* intrapreso, qui inteso quale responsabilità episcopale («sarcina»), termine che in tutta pertinenza significa anche 'borsa', 'fagotto', ovvero, di non dimenticare di avere *scelto* di agire quale guida e modello irreprensibile a pro di un'intera comunità di fedeli cristiani bisognosi sì di pane spirituale ma anche di pane ben altrimenti materiale.

Octogesima quinta epistola, qua Augustinus Paulum episcopum ab arrepto sancto proposito quam longissime discedentem objurgat⁵⁰

(L'ottantacinquesima lettera in cui Agostino biasima il vescovo Paolo che si sta allontanando moltissimo dal santo proposito intrapreso)

Più specificatamente ancora in chiave monastica, Giovanni Cassiano lamenta nelle sue *Collationes* che:

Ceterum multos novimus in hoc proposito constitutos, qui cum pro charitate Christi flagrantissima essent sodalitate devincti, non perpetuo eam nec indurpate servare potuerunt, quia licet bono societatis principio niterentur, non tamen uno nec pari studio arreptum propositum tenuerunt.⁵¹

(Sappiamo anche di molti che si erano stabiliti in questo proposito, i quali pur avvinti per l'amore acceso di Cristo nell'amicizia, non riuscirono a conservarla sempre senza interruzione, e pur appoggiati al buon principio della comunità eremitica, non riuscirono tuttavia a rispettare il proposito intrapreso con pari dedizione.)

E il verbo «dimovere»? Classicissimo in origine, anzi preclassico in quanto anch'esso presente già in Terenzio, in Cassiano esiste in *iunctura* con lo splendore divino, la «claritas divina», quando si decide di servire la legge di Dio, di abbracciare, cioè, il monachesimo. Si legga quanto segue:

Scimus quia non habitat in carne nostra bonum⁵² id est, huius quam diximus theoriae atque puritatis perpetua iugisque tranquillitas. Sed factum est in nobis istud pessimum ac lugubre divortium, ut cum mente legi Dei servire velimus, numquam scilicet volentes a claritate divina *dimovere* conspectum, tamen carnalibus tenebris circumfusi, quadam lege peccati ab eo quod bonum esse novimus, cogamur avelli, scilicet ad curas cogitationesque terrenas, ab illa mentis celsitudine decedentes, ad quas nos lex peccati, id est, illa sententia Dei non immerito condemnavit.⁵³

⁴⁹ Traduzione di chi scrive.

⁵⁰ Per la *Praefatio ad Epistola LXXXV*, cfr. *PL* 33 col. 29, per l'*Epistola* stessa, cfr. *ibidem* coll. 295-96, dove, a col. 296 si legge specificatamente che il *propositum* è: «omnes vias [...] in illam vita, propter quam ambulandam tibi tam sancta sarcina imposita est» (Traduzione di chi scrive).

⁵¹ *Ioannis Cassiani Eremitae Collationes sanctorum patrum XVI Quae est prima Abbatissae Ioseph De amicitia* capitolo III, in *PL* 49 col. 1015 (Traduzione di chi scrive).

⁵² Cfr. *Rm.* 7, 18.

⁵³ Cfr. *Collatio XXIII De velle bonum et agere malum*, capitolo XIII, *PL* 49 col. 1268 (Traduzione di chi scrive).

(Sappiamo che non abita nella carne nostra il bene, cioè la perpetua ed inesauribile tranquillità della contemplazione e della purezza di cui abbiamo parlato. Ma fatto è in noi codesto pessimo e lamentevole allontanamento, che quando noi vogliamo servire con la mente la legge di Dio, non volendo mai, in altre parole, allontanarci dal cospetto del divino splendore, tuttavia, circondati dalle tenebre della carne, per una certa qual legge del peccato siamo costretti a divincolarci da quello che sappiamo essere il bene, cadendo, cioè, da quella altezza di mente verso le terrene sollecitudini e pensieri, ai quali ci condannò la legge del peccato, ovvero, il famoso giudizio di Dio non senza giusta causa.)

Il verbo *dimovere*, dunque, ben descrive il divorzio («divortium») fra il cristiano e la contemplazione, in altri termini, l'allontanamento del fedele dalla fonte di quella santa speculazione, che è Dio.

In conclusione, parrebbe di potere legittimamente riconoscere un programma in atto, insito a livello intertestuale nel metodo traduttivo di Intorcetta, di usare un buon latino classico sì, ma un latino riappropriato dal cristianesimo biblico e patristico, specie in seno agli albori del monachesimo occidentale. In altri termini ancora, il lessico usato per le origini del confucianesimo sembrerebbe provenire dall'alveo del cristianesimo, un parallelismo effettuato a livello intertestuale, un Confucio, dunque, quasi cristiano.

§. 3 Anno quadragesimo tunc iam non amplius haesitabam, dubiorum nubila evanuerè
(Allora nel quarantesimo anno già non esitavo più; erano scomparse tutte le nuvole dei dubbi)

L'espressione usata da Intorcetta per la tappa della conversione di Confucio a quarant'anni è assai interessante in quanto sembra che abbia proceduto, sempreché non si tratti di banale errore di sottolineatura, eventualità fra l'altro piuttosto difficile vista la sua caratteristica acribia, alla scissione del termine cinese in due aspetti semantici. Da una parte, il morfema cinese *huo* 惑, che significa di norma 'dubbioso/dubitare', Intorcetta lo traduce sia come effetto, l'esitazione nello studio verosimilmente cagionata dalla legge del peccato già adombrata al § 2, «non amplius haesitabam», sia come causa più concreta, ovvero, i dubbi che, ora, non lo assalgono più perché già dissipati come nuvole di vapore inconsistenti: «dubiorum nubila evanuerè». Ma in tale scissione semantica, indice fra l'altro di una padronanza tutt'altro che superficiale della lingua cinese da parte del gesuita, s'innesta e s'impone anche l'immagine proprio delle nuvole dei dubbi che è, invece, tutta intorcettiana di ascendenza nient'affatto confuciana ma patristica e specificatamente agostiniana.

Diametralmente opposto alla massima cartesiana che riassume le basi del moderno metodo empirico, vale a dire, il dubbio quale principio di conoscenza, «Dubium (non timor Domini) sapientiae initium»,⁵⁴ le nuvole di dubbi di Intorcetta sono, invece, pressoché impenetrabili, vero e proprio impedimento al progresso spirituale. D'uso ancora corrente nei paesi anglofoni "to cloud one's thoughts", letteralmente nel senso di 'obnubilare', nel 421 d.C. sant'Agostino se ne avvale, ad esempio, e non per la prima volta, quale invito esteso a Giuliano d'Eclano, vescovo dell'odierna Mirabella Eclano in provincia di Avellino in Campania, sostenitore del pelagianesimo, affinché dissipi e scacci le nubi dense di dubbio che lo avvolgono: «te continuo dubii nubes involvet».⁵⁵ La prima volta, invece, che Agostino aveva impiegato l'uso della metafora era stata quasi quarant'anni prima, durante il triennio trascorso a Milano (384-387) quando da manicheo si era a poco a poco accostato al cattolicesimo grazie all'eloquio e alla chiarezza del carismatico Ambrogio, suo «rigator et plantator».⁵⁶ Come scriverà successivamente, nel 400 circa, nella sua rielaborazione di quell'esperienza così decisamente determinante, ossia, nelle *Confessioni*, modello inarrivabile dell'autobiografismo non solo tardo-antico ma di tutti i tempi, la città di Milano, sede opulenta, bella, cosmopolita, addirittura imperiale in epoca valentiniana, avvolta da una fittissima nebbia che il giovane Agostino, fino a pochi anni prima un mero ladro di pere a Tagaste in Africa, non aveva mai visto, viene implicitamente paragonata alla Sacra Scrittura parimenti avvolta da una fitta nebbia di ignoranza. Nelle varie tappe nella propria conversione, tutte doverosamente descritte *a posteriori* e, dunque, ampiamente superate, dal manicheismo alla lettura protrettica dell'*Hortensius* nel libro III,⁵⁷ e dall'*apertio libri* nel celeberrimo libro VIII (*vide infra*) fino al battesimo proprio da parte di sant'Ambrogio, ecc. ebbene, fra tali e tante tappe le nebbie di ignoranza vengono via via disciolte e la strada alla piena intelligenza delle Scritture indicata e illuminata. È così famosa la scena del giardino milanese, momento clou nella sua faticosa conversione nel

⁵⁴ Massima desunta liberamente da R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* (ed. Project Gutenberg).

⁵⁵ AVG. *Contra Iulianum* (= PL 10 col. 1352) 4, 28.

⁵⁶ Per Ambrogio quale 'aratore e piantatore' di Agostino, cfr. AVG. *Epist.* 148, 52.

⁵⁷ AVG. *Conf.* 3, 4, 7-8.

libro VIII delle *Confessioni*, laddove descrive l'apertura del libro di san Paolo, che sarebbe quasi superfluo in questa sede riportarne il brano se non fosse per il fatto che ci sono alcuni echi testuali che avrebbero continuato a suonare esattamente con tale valenza metaforica nei secoli a venire, dai tempi tardo-antichi di Agostino appunto fino a san Francesco negli anni della conversione, a Petrarca in cima al Monte Ventoso⁵⁸ e da lì fino alle orecchie di un gesuita siciliano intento a tradurre un Confucio che racconta *a posteriori*, in stretta analogia, dunque, con sant'Agostino ma in modo assai meno prolisso, il percorso compiuto e le tappe superate nella propria conversione. Intanto si riprenda il brano dell'apertura del libro:

IL GIARDINO MILANESE

Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: «Tolle lege, tolle lege». Statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me usquam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem. Audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: «Vade, vende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni, sequere me», et tali oraculo confestim ad te esse conversum. Itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius; ibi enim posueram codicem Apostoli, cum inde surrexeram. *Arripui*, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: «Non in comisationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis». Nec ultra volui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo *omnes dubitationis tenebrae diffugerunt*.⁵⁹

(Così parlavo e piangevo nell'amarezza sconfinata del mio cuore affranto. A un tratto dalla casa vicina mi giunge una voce, come di fanciullo o fanciulla, non so, che diceva cantando e ripetendo più volte: "Prendi e leggi, prendi e leggi". Mutai d'aspetto all'istante e cominciai a riflettere con la massima cura se fosse una cantilena usata in qualche gioco di ragazzi, ma non ricordavo affatto di averla udita da nessuna parte. Arginata la piena delle lacrime, mi alzai. L'unica interpretazione possibile era per me che si trattasse di un comando divino ad aprire il libro e a leggere il primo verso che vi avrei trovato. Avevo sentito dire di Antonio che ricevette un monito dal Vangelo, sopraggiungendo per caso mentre si leggeva: «Va', vendi tutte le cose che hai, dalle ai poveri e avrai un tesoro nei cieli, e vieni, seguimi». Egli lo interpretò come un oracolo indirizzato a sé stesso e immediatamente si rivolse a te. Così tornai concitato al luogo dove stava seduto Alipio e dove avevo lasciato il libro dell'Apostolo all'atto di alzarmi. Lo afferrai, lo aprii e lessi tacito il primo versetto su cui mi caddero gli occhi. Diceva: «Non nelle crapule e nelle ebbrezze, non negli amplessi e nelle impudicizie, non nelle contese e nelle invidie, ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo né assecondate la carne nelle sue concupiscenze». Non volli leggere oltre, né mi occorreva. Appena terminata infatti la lettura di questa frase, una luce, quasi, di certezza, penetrò nel mio cuore e tutte le tenebre del dubbio si dissiparono.)

Sotto l'onnipresente interrogativo agostiniano «Cui narro haec?»⁶⁰ (A chi racconto questi fatti?), che ha come unica risposta possibile, Dio e, tramite Lui, la posterità che li leggerà, è emblematica la presenza nella traduzione di Intorcetta, come qui in Agostino, dello stesso verbo *arripere*, «Arripui», 'Afferrai'. Il contesto è pure letterariamente anagogico, esattamente come il sintagma «ab arrepto proposito» di cui sopra,⁶¹ e la chiusa del brano, la fine della teofania illuminante, viene interamente vissuta in chiave tipicamente agostiniana, vale a dire, in chiave squisitamente intellettuale, prima, e spirituale, poi, coincidendo appunto con la dissipazione delle tenebre del dubbio. Già presente nei libri pre-conversione, come nel famoso «exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque obfuscabant cor meum»⁶² (esalavano dalla melmosa concupiscenza della carne e dalle esuberanze della pubertà densi vapori che obnubilavano e offuscavano il mio cuore), tale espediente metaforico, estremamente efficace, servirà ancora infatti ad Agostino nei restanti libri *post* conversione delle *Confessioni*, ad esempio, per il paradigmatico «ignorantiae tenebris tegebamur»⁶³ (eravamo immersi nelle tenebre dell'ignoranza); il «Videamus, Domine, caelos, opera digitorum tuorum: disserena oculis nostris

⁵⁸ Per una discussione dell'importanza dell'*apertio libri* in san Francesco e Petrarca intesa sia come *sortes apostolorum* sia in quanto tale, pienamente agostiniana, cfr. R. LOKAJ, *Petrarch's Ascent of Mount Ventoux, The Familiaris IV, 1*, *Scriptores Latini 23*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 2006, pp. 64-74, specie p. 65, 100-102.

⁵⁹ AVG. *Conf.* 8, 12, 29 (Traduzione di chi scrive).

⁶⁰ *Ibidem* 2, 3, 5: «Cui narro haec? Neque enim tibi, Deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas litteras».

⁶¹ Cfr. n. 50.

⁶² Cfr. AVG. *Conf.* 2, 2, 2.

⁶³ *Ibidem* 13, 12, 13.

nubilum, quo subtextisti eos»⁶⁴ (Fa' che vediamo, o Signore, i cieli, opera delle tue dita. Dissipa ai nostri occhi la foschia con cui li hai avvolti); e, sempre nella medesima sfera metaforica, per il: «Transeunt nubes, caelum autem manet [...] Scriptura vero tua usque in finem saeculi super populos extenditur»⁶⁵ (Le nuvole passano ma il cielo rimane [...] la tua Scrittura è estesa sopra i popoli fino alla fine dei tempi). La metafora della dissipazione delle tenebre, vere e proprie nuvole di peccato, dubbio o di ignoranza, quale processo di acquisizione di sapienza e conoscenza divina nonché tappa nella conversione del fedele cristiano, del tutto assente nel brano della tradizione confuciana di cui in oggetto, fa parte, invece, del bagaglio speculativo di Intorcetta, più tardoantico che non moderno, meno gesuitico che autenticamente agostiniano. La densa nube di dubbio che induce a esitare, per il nostro gesuita, è parte integrante, dunque, del tradizionale lessico intimistico della confessione del proprio percorso di crescita (ancora, *Cui narro haec?*), morale, intellettuale o spirituale che sia.

§ 3 (cont.): rerum naturalium rationes et causas comprehendebam.
(Comprendevo le ragioni e le cause dei fenomeni naturali.)

Che il pensiero confuciano sia più ancorato nell'*hic et nunc*, quasi niente affatto preoccupato da questioni escatologiche, è acquisizione pacifica *ut supra*.⁶⁶ Il confucianesimo, d'altronde, è da considerarsi più una filosofia pragmatico-morale che non una religione propriamente detta. Ebbene, l'eco intertestuale che qui si coglie non potrebbe essere più confacente. Sin dall'eclatante scoperta nel 1417 del trattato scientifico in poesia, il *De rerum natura* di Lucrezio Caro, nel monastero tedesco di San Gallo durante il Concilio di Costanza da parte di Poggio Bracciolini, nei vari ambienti umanistici fino oltre il Concilio di Trento, che lo avrebbe inserito naturalmente nell'*Index librorum prohibitorum* rendendolo forse ancora più famoso, era comunque impossibile non cogliere in qualsiasi giustapposizione dei termini latini *rerum* e *natura* (più formazioni aggettivali in *-lis* ecc.), un'allusione, per quanto criptata, all'opera geniale quanto iconoclasta del poeta latino. Se anche eventualmente in compresenza del termine *causa*, specie al plurale, quegli stessi ambienti non potevano non pensare pure all'autorevolezza di Virgilio il quale sia implicitamente sia esplicitamente dimostrò di tenere Lucrezio in grande considerazione quasi giustificandolo e rendendolo un tantino meno blasfemo agli occhi del cristianesimo e, dunque, utilizzabile quanto meno come bagaglio lessicale. Valgano da questo punto di vista i tre versi tratti dalle *Georgiche* tradizionalmente interpretati appunto come plauso virgiliano, specie in quel «Felix» ('felice', 'portatore', 'fondatore' ecc.), al poeta.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas
atque metus omnis et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari⁶⁷

(Felice chi è riuscito a conoscere le cause dei fenomeni
e a calpestare ogni timore, l'inesorabile fato
e lo strepito dell'avarico Acheronte)

Ovviamente non è questa la sede per una trattazione sulla strabiliante fortuna del *De rerum natura* nel Quattrocento e nel Cinquecento, iperbolicamente quanto serenamente interpretata quale forza motrice primaria della stessa nascita dell'umanesimo *tout court*.⁶⁸ Tuttavia, *in nuce* si tenga presente che nonostante la ferma condanna presso il cattolicesimo più intransigente del presunto ateismo di Lucrezio, fautore in lingua latina dell'atomismo degli epicurei, i quali notoriamente, per dirla con Dante, «L'anima [...] col corpo morta fanno»,⁶⁹ il testo lucreziano godette appunto di larghi consensi presso l'élite europea, da papa Marcello II Cervini († 1555) a papa Pio V Ghislieri († 1572), pur inquisitore egli stesso, da Machiavelli a Galilei e da Tasso a Marino. Il testo fu scandagliato a fondo e utilizzato da Marsilio Ficino nella riduzione latina che fece delle opere di Platone per Lorenzo il Magnifico e servì appunto quale pool lessicale cui attingere al poeta mantovano, Battista Spagnoli († 1516), autore di lunghi poemi latini d'ispirazione mariana,

⁶⁴ *Ibidem* 13, 15, 17.

⁶⁵ *Ibidem* 13, 15, 18.

⁶⁶ Cfr. il discorso a p. 3.

⁶⁷ VERG., *Georg.* II 490-92 (Traduzione di chi scrive).

⁶⁸ Cfr. S. GREENBLATT, *The Swerve. How the World Became Modern*, W. W. Norton and Company, New York 2011.

⁶⁹ Cfr. *Inferno* X, 13.

le *Parthenices*, ministro generale egli stesso dei carmelitani scalzi. Vi fecero ricorso anche l'umanista Baldassarre Castiglione († 1529) e, specie per il linguaggio necessario per una descrizione poetica della peste, perfino l'inquisitore domenicano dell'Umbria all'indomani dei pronunciamenti tridentini, Niccolò Alessi (†1585)⁷⁰. Poca meraviglia, dunque, se il linguaggio lucreziano, perfino un rifacimento dello stesso titolo dell'opera messa all'Indice, si ritrova, poi, canonizzato e al di sopra di qualsiasi taccia di anticattolicità o inappropriatezza, anche in Intorcetta. In altri termini, se il nostro gesuita cercava una forma di latino confacente all'estremo pragmatismo confuciano, così poco interessato appunto alle questioni dell'aldilà, in Lucrezio, strenuo iconoclasta e bardo epicureo delle possibilità per l'umanità nell'aldiquà, quasi suo malgrado, l'ha trovata.

§ 4 Anno aetatis quingagesimo tum deprehendi caeli mandatum, et rerum omnium naturam esse a caelo rebus inditam. (A cinquant'anni compresi l'ordine del cielo e la natura di tutte le cose infusa in esse dal cielo.)

Quasi a dispetto di quanto affermato poc'anzi, il lemma «mandatum» è ovviamente classico e biblico a pieno titolo, motivo per cui, specie con il genitivo qualificativo «Dei» o «Domini», il sintagma «mandatum Dei» o «mandatum Domini» è attestato plurime volte anche nella *Vulgata* gironimiana. In *iunctura*, invece, con il genitivo qualificativo «caeli», pur ancorato vagamente alla tradizione cristiana, perfino dal suono così moderno, paradossalmente *mandatum* non è attestato affatto nella tradizione testamentaria. In quanto sottolineato, è puramente dettato dall'originario cinese, caratteristica, dunque, della traduzione diretta, qui pedissequa, di Intorcetta. Quel che desta maggiore sorpresa è il prosieguo. La stringa «rerum omnium naturam esse a caelo rebus inditam», specie con il composto del verbo *indere* (*in* + *dare*), e di nuovo con un'eco lucreziana addirittura più ovvia, quasi a mo' di sbandierata citazione plateale, non è minimamente presente negli *Exercitia Spiritualia* di Ignazio da Loyola. L'origine, invece, è ben antecedente, anzi tomista, parte integrante della cosmogonia di san Tommaso e, dunque, della Scolastica. Si contempli il passo seguente tratto dalla *Summa Theologica*.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere aliquid praeter ordinem rebus *inditum*. Dicit enim Augustinus, XXVI contra Faustum, *Deus, conditor et creator omnium naturarum, nihil contra naturam facit*. Sed hoc videtur esse contra naturam, quod est praeter ordinem naturaliter rebus *inditum*. Ergo Deus non potest facere aliquid praeter ordinem rebus *inditum*.⁷¹

(Al sesto punto così si procede. Sembra che Dio non riesca a fare alcunché al di fuori dell'ordine infuso nelle cose. Dice infatti Agostino nel 26° *Contro Fausto*, che Dio, fondatore e creatore di tutte le nature, non fa nulla contro natura. Ma ciò sembra contro natura, che è al di fuori dell'ordine naturalmente infuso nelle cose. Di conseguenza Dio non riesce a fare alcunché al di fuori dell'ordine infuso nelle cose.)

A cinquant'anni Confucio parla la lingua dell'Occidente latino sincreticamente mista di echi lucreziani temprati sotto l'egida della speculazione domenicana.

§ 5 Anno sexagesimo iam ita habebam aures secundas ac faciles ad capienda omnia ut sine ullo labore perfecte perciperem quidquid audirem vel legerem.

(A sessant'anni avevo già le orecchie così pronte ed atte a capire tutto da riuscire a comprendere perfettamente e senza alcuna fatica ogni cosa che udissi o leggessi.)

Il testo cinese qui è stringato, essenzialissimo, mentre la traduzione di Intorcetta, invece, effettua un'*amplificatio* contenente un commento interpretativo del sintagma, qui assolutamente centrale per la comprensione generale, «habere aures secundas ac faciles». Innanzitutto va detto che, come sopra nel caso di «mandatum» in *iunctura* con «caeli», 'avere le orecchie pronte ed atte a' ecc., traduzione di chi scrive francamente insoddisfacente per svariati motivi di cui più sotto, non risulta essere di origine biblica. Con il

⁷⁰ Manca in realtà uno studio che ripercorra sistematicamente l'utilizzazione del testo lucreziano fra il '400 e il '600 in chiave poetica. Cfr., tuttavia, specie per una conoscenza del testo *prima* di Bracciolini, G. BILLANOVICH, Guido, "Veterum vestigia vatium nei carmi dei preumanisti padovani", in *Italia Medievale e Umanistica*, Padova, Antenore 1958, vol. I, pp. 155-243; R. LOKAJ, "Strepitumque Acherontis avari: Petrarchan descent to the Hades of Lucretius", in *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 48, 2, 2006, pp. 339-85; A. PALMER, *Reading Lucretius in the Renaissance*, Harvard University Press, Newhaven 2014.

⁷¹ THOM., *Sum. Theol.* pars I, vol. 1, q. 105, art. 6, arg. 1 (Traduzione di chi scrive).

«faciles» soltanto, il sintagma sarebbe classico, presente già nel *De ira* di Seneca,⁷² per indicare la disposizione d'animo di chi voglia e sappia ascoltare, diremmo oggi, con comprensione empatica. In forma ablativale, «facilibus auribus», è assai popolare nel latino cinquecentesco, specie negli epistolari dell'epoca, ma nel seicento può assumere toni anche piuttosto satirici, come, ad esempio, nell'opera dell'umanista tedesco, Johann Leonhard Weidner (n. 1588- †1655). Nel suo *Elixir Iesuiticum sive Quinta Essentia Iesuitarum*, per la prima volta pubblicato nel 1640, questi, con lo pseudonimo di Gratianus Leosthenes Salicetus, e non sempre simpatizzante verso gli stessi gesuiti, inscena un contrasto fra il «Rex», ovvero, Enrico III di Valois, re di Francia dal 1574 al 1589, quarto figlio di Enrico II e di Caterina de' Medici, che verrà accoltellato il primo agosto 1589 da Jacques Clément, un frate fanatico, assassinato nell'ottica delle guerre di religione fra ugonotti e cattolici, e il gesuita Pierre Coton (o Cotton), qui designato semplicemente come «Cotto». La situazione è quella di una piramide a Parigi che viene smantellata (*deiecta*) nello stesso anno in cui viene *eiectus* il re medesimo.

Desine mirari, faciles quod praebeat aures / Rex dum pyramidis rudera Cotto petit,
/ Norat enim digitum quoties immitteret ori, / Tangere pyramidis se monumenta manu⁷³

(Smettila di meravigliarti che il re presti orecchie facili mentre Cotto si dirige verso le rovine della piramide e che non sappia quante volte metterebbe il dito in bocca e di toccare egli stesso la mole della piramide con la mano)⁷⁴

Il sintagma *auris faciles*, dunque, è ben attestato nel latino dell'epoca, anche in ambiente ecclesiale-gesuitico. Quello che è del tutto assente, invece, è l'aggiunta, tutta intorcettiana, per quanto con la sottolineatura quale segno di traduzione presumibilmente diretta, di «secundas». Di norma tradotto con espressioni quali 'favorevole', 'propizio', 'ben disposto', e simili, sembra, piuttosto, che Intorcetta intenda l'aggettivo latino proprio in senso etimologico, *secundum* = 'atto a seguire', derivato del verbo *sequi*. Ebbene, se così fosse, vi si potrebbe ravvisare il tentativo da parte del nostro traduttore siciliano non solo di rafforzare la *facilitas* delle orecchie, intesa qui come qualità di ciò che si può agevolmente fare (*facere*) e/o esaudire, con una integrazione semantica, etimologicamente valevole appunto, quella di 'venire subito dopo', 'venire appresso', ma di farlo anche e, oserei dire, specificatamente alla luce del concetto confuciano di *shun* 順, quello di essere disposti a seguire gli ammaestramenti degli antichi e a conformarvisi. Un'integrazione, dunque, non solo ossequiosa al latino classico e pre-classico, ma anche attenta ai concetti prettamente confuciani insiti nel testo.

§ 6 Septuagenarius tunc tandem sequebar id quod cor dictabat optabatque, non tamen in hoc transliebam terminos ac regulam rationis.

(A settant'anni finalmente seguivo ciò che il cuore dettava e desiderava, ma non oltrepassavo per questo il dominio e la regola della ragione.)

Ribadendo più esplicitamente il concetto confuciano adombrato sopra dello *shun*, quello appunto di seguire pedissequamente gli ammaestramenti degli antichi, ora Intorcetta descrive un Confucio che ha talmente interiorizzato quegli stessi ammaestramenti da dovere ascoltare soltanto ciò che gli detta il cuore. Il fatto che per la cultura cinese classica il cuore sia considerato sede sia dei sentimenti sia dell'intelletto e dei ragionamenti⁷⁵ costringe Intorcetta a sottolineare il termine «cor» quale traduzione diretta. Laddove, però, introduce *sua sponte* il genitivo «rationis», sicuramente per ribadire, e aggiungerei in stile prettamente agostiniano nonché gesuitico, che l'atto di seguire tali ammaestramenti non fu affatto, per Confucio, del tutto pedissequo ma che, anzi, richiese anche l'intervento dell'intelletto quale filtro, freno ed azione rielaboratrice, la contrapposizione che Intorcetta instaura fra 'cuore' e 'ragione' è prettamente occidentale. Mentre «transliebam terminos» è squisitamente classico, dettato fra l'altro dal senso del testo confuciano in cinese

⁷² SEN., *Ira* 11.

⁷³ Cfr. *Elixir Jesuiticum, Sive Quinta Essentia Jesuitarum ex variis, inprimis Pontificiis, authoribus Alembico veritatis extracta, mundi theatro exhibetur, continens, I. Epitheta [...] II. Catalogum [...] III Similitudines et Apophthegmata [...] IV Theses. Collectore Gratiano Leosthene Saliceto. Anno primi Iubilaei Iesuitici. Loco Iesuitis minus repleto, sed melioribus mentibus dedicato. Anno Domini MDCXLV, p. 166.*

⁷⁴ Senso, oggi, alquanto oscuro.

⁷⁵ *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, cit., vol. II, p. 1150. Cfr. il discorso a p. 6.

classico, il sintagma «*regulam rationis*», invece, assente in quanto tale in cinese, è prettamente tomista,⁷⁶ base teorica della Scolastica e, dunque, parte integrante del pensiero religioso occidentale.

Assente nel testo cinese è, inoltre, anche la stessa idea del ‘cuore che detta’. Una traduzione diretta del pensiero confuciano tradito potrebbe essere la nostra (Tosco):⁷⁷ ‘seguivo il cuore in base ai propri desideri’, in linea d’altronde con le traduzioni moderne di lingua inglese: ‘I followed my heart’s desire’;⁷⁸ ‘I followed what my heart desired’;⁷⁹ e in lingua francese: ‘à soixante-dix ans je suivais ce que mon coeur désirait’;⁸⁰ meno con quella di Anne Cheng, piuttosto libera: ‘j’agissais en toute liberté’.⁸¹ Secondo chi scrive le ragioni che indussero Intorcetta a instaurare la contrapposizione ‘cuore’ : ‘ragione’ potrebbero essere le medesime che lo sospinsero verso la soluzione traduttiva «*cor dictabat optabatque*», letteralmente ‘che il cuore dettava e desiderava’. Con il secondo verbo *opto* = ‘desiderare ardentemente’ Intorcetta rispetta il carattere cinese traduce ‘desideri’. Con il verbo *dicto*, invece, completamente assente non solo nel testo confuciano ma anche negli *Exercitia Spiritualia* di Ignazio da Loyola, Intorcetta si inserisce, invece, nel *fil rouge* della tradizione religiosa occidentale che va dietro nei secoli fino a san Tommaso e a ben prima.

Nella *Regola Benedettina*, ad esempio, a dettare al monaco come *conversare*, cioè, come vivere all’interno del chiostro con gli altri confratelli non c’è il cuore bensì il suo opposto terminologico, la *Ratio*. È la Ragione, nella tradizione occidentale, a dettare legge in merito, e qui senza mezzi termini.

Sed et si quid paululum restrictius, *dictante* aequitatis *ratione*, propter emendationem vitiorum vel conservationem caritatis processerit ...⁸²

(Ma se, sotto dettatura della Ratio dietro all’equità, qualcosa si renda necessario per emendare i vizi o conservare l’amore ...)

Non è questa la sede giusta per disquisire sul preciso valore semantico che avesse nel sesto secolo dopo Cristo il tecnicismo *aequitas*, ma quel che scrive Benedetto nella *Regola* effettua una svolta semantica e culturale che tornerà utile a Intorcetta undici secoli dopo. Il cosiddetto fondatore del monachesimo occidentale qualifica la dettatura della Ragione facendo ricorso proprio alla funzione del cuore che, ‘dilatato di indescrivibile dolcezza di amore’, permette al monaco di percorrere la via dei ‘mandati di Dio’. Proprio al contrario di quanto non avviene nel testo confuciano, là dove è il cuore che detta e la ragione che frena/rielabora, qui, invece, nella *Regola benedettina* è la *Ratio* che detta in termini astratti mentre è il *cor*, paradossalmente pragmatico, che fa mettere in atto.

Processu vero conversationis et fidei dilatato *corde* inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei.⁸³

(Quando si procede nella vita monastica e nella fede con il cuore dilatato di indescrivibile dolcezza di amore si percorre la via degli ordini di Dio)

In altri termini, nella *Regola Benedettina*, pur nell’alveo del tradizionale contrasto occidentale fra la *Ratio* o *Mens*, da una parte, e, dall’altra, il *Cor*, sarà la prima, la *Ratio*, a dettare legge, ma è il *Cor* che dà la linfa necessaria per potere eseguire gli ordini celesti.

Il quesito ora, però, s’impone: il latino di Intorcetta risente consapevolmente di tale dialettica benedettina ovvero monastica? Echi ne sono pervenuti fino all’Era moderna⁸⁴ per cui nulla ci sarebbe di sorprendente. Ma se tale ricezione non fosse stata diretta? Il motivo del *cor dictans* esiste, d’altronde, *mutatis mutandis*, nella tradizione veterotestamentaria e precisamente nei *Salmi* in cui il ‘cuore emette la buona parola’: «*Eruclavit cor meum verbum bonum*», locus che costituisce verosimilmente non solo il precedente

⁷⁶ Cfr. THOM., *Summa Theologicapassim*.

⁷⁷ Cfr. il discorso a p. 4.

⁷⁸ Cfr. CONFUCIUS, *Analects*, a cura di D.C. Lau, cit., p. 63.

⁷⁹ Cfr. CONFUCIUS, *The Analects*, a cura di A. Chin, cit., p. 13.

⁸⁰ Cfr. *Philosophes Confucianistes*, cit., p. 44.

⁸¹ Cfr. *Entretiens de Confucius*, cit., p. 33.

⁸² *Regula sancti Benedicti* (ed. PRICOCO, 1995), *Prologus* 47 (Traduzione di chi scrive).

⁸³ *Ibidem* 49 (Traduzione di chi scrive).

⁸⁴ Cfr., ad esempio, di J. DE BRUXELLES, il *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*, *Materia Praedicabili admixtum*, Auctore Ioanne Mauburno Bruxellense Canonico Regulari, et Liuriacensis Monasterijolim Abbate, Mediolani MDCIII, Apud Hieronymum Bordonum, et Petrum Martyrem Locarnum socios, a p. 725: «non tamen sic liber est, ut pro arbitrio dictantis rationis, atque imperantis voluntatis suscipiatur, vel deponatur».

tipologico della ‘buona novella’ prettamente cristiana ma anche una parte cospicua della dialettica amorosa della poetica italiana delle origini.⁸⁵ Le derivazioni cultural-linguistiche di tale e tanta *Hebraica veritas*, quale allusione pneumatica all’Avvento, influenzarono, poi, il misticismo dei Vittorini, esimi filosofi e teologi di area agostiniana nell’Abbazia di San Vittore presso Parigi, caratterizzati da un *habitus philosophicus* dotato di tecnicismi dalle specifiche valenze semantiche. Ebbene, tale alveo filosofico, una delle forze motrici della rinascenza del dodicesimo secolo, sviluppò l’idea del ‘cuore che emette la buona parola’ in qualcosa di più. In un momento non meglio precisabile prima del 1152, fu composta la *Epistola ad Severinum de caritate*, lettera che è stata per lungo tempo attribuita a Riccardo di San Vittore con il titolo di *De gradibus caritatis* ma che ora è quasi unanimemente attribuita a Ivo, santo protettore, fra l’altro, degli avvocati. Giovandosi di concetti già contenuti in Ugo di San Vittore, San Bernardo, Gregorio Magno e, ovviamente, Agostino d’Ippona, frate Ivo scrive:

«Quomodo enim de amore loquitur homo qui non amat, qui vim non sentit amoris? [...] Solus proinde de ea digne loquitur qui secundum quod cor dictat interius exterius verba componit»⁸⁶

(Come infatti può parlare di amore l’uomo che non ama, che non sente la forza dell’amore? [...] Riesce perciò a parlare degnamente di questa materia solo chi compone esteriormente le proprie parole secondo ciò che il cuore detta interiormente)

Così nella tradizione parigina, forte appunto del sostegno della *Hebraica veritas*, lo pneuma divino non soffia più esclusivamente attraverso la mente ma soprattutto, ora, tramite il cuore, elemento che verosimilmente avrebbe influenzato nel tempo non solo il sorgere dell’*amour courtois*, specie in ambito occitanico, l’idea, cioè, che l’amore possa davvero nobilitare chi ama trascinandolo verso mete più alte, ma anche lo Stil novo italiano e, in definitiva, Dante Alighieri e con lui tutta la tradizione poetica successiva, Petrarca ovviamente compreso. Pare, anzi, che quella stessa frase di frate Ivo, ‘secondo (seguendo?) ciò che il cuore detta dentro’, sia addirittura la fonte principale dietro la ‘dettatura del cuore’ nel verso dantesco che si trova nello scambio all’inizio della sesta giornata di pellegrinaggio a *Purgatorio* XXIV fra Dante personaggio e Forese Donati in presenza di Bonagiunta da Lucca, scambio che, *inter alia*, segna il pieno raggiungimento ma anche il superamento del linguaggio dello Stil novo e l’urgenza, pertanto, di forgiare una lingua tutta nuova per il *Paradiso*.⁸⁷ Avendo ampiamente esaurito la fase storica e poetica caratterizzata da canzoni del tipo, *Amor che ne la mente mi ragiona*, ma senza perciò rinunciare, anzi ricuperandolo in pieno, l’apporto della canzone *Donne ch’avete intelletto d’amore*, Dante poeta mette qui in bocca a sé stesso personaggio una delle terzine più enigmatiche, dibattute e poeticamente programmatiche dell’intero poema:

I’ mi sono un che, quando
Amor mi spira, noto, e a qual modo
ch’e’ ditta dentro, vo significando.⁸⁸

Se, a questa altezza della seconda cantica, il poeta si avvale davvero del misticismo dei Vittorini e specificatamente di quello di frate Ivo, allora la vera differenza fra le tradizioni poetiche precedenti e Dante è che questi continua a percorrere la via poetico-filosofica intrapresa («vo significando») seguendo appunto il dettame dell’Amore divino, ovvero di Dio, autore del Creato, che dalla sede del cuore lo ispira.

Analogamente Confucio, almeno nella resa in latino di Intorcetta, siciliano, dunque di formazione squisitamente italiana, pur sotto la corona spagnola. Quando questi cerca il linguaggio necessario per descrivere l’ispirazione che trasse Confucio, ormai uomo pienamente formato, consapevole non solo di avere

⁸⁵ Cfr. *Paradiso* XLIV, 2; l’epistola di Dante Alighieri a Cino da Pistoia, Epistola III [IV] (ed. FRUGONI, p. 532) 2: «Eructuavit [sic] incendium tue dilectionis verbum confidentie vehementis ad me, in quo consuluisti, carissime, utrum de passione in passionem possit anima transformari [...]»; per la questione già formulata da Cino, cfr. CINO, *Rime*, 50 (CX).

⁸⁶ Cfr. FRATE IVO, *Epistola ad Severinum de caritate*, in *Trattati d’amore cristiani del XII secolo*, a cura di F. Zambon, Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2008, vol. II, pp. 421-67, a p. 422 (Traduzione di chi scrive).

⁸⁷ Specificatamente da questo punto di vista, cfr. D. PIROVANO, “Canto XXVI «A la riva» del «diritto Amore»”, in *Lectura Dantis Romana Cento Canti per Cento Anni III. Paradiso. 2. Canti XVIII-XXXIII*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Salerno Editrice, Roma 2015, pp. 747-786, a p. 755.

⁸⁸ *Purgatorio* XXIV 52-54. Per una discussione succinta della immensa bibliografia in merito, cfr. *La Commedia di Dante Alighieri, Purgatorio*, con il commento di R. HOLLANDER, Traduzione e cura di S. MARCHESI, Olschki, Firenze 2011, p. 208.

assimilato gli ammaestramenti degli antichi ma fors'anche di averli superati, pensa verosimilmente a Dante che li aveva superati davvero tutti. In conclusione, Intorcetta, come Dante, pare s'inserisca nella tradizione poetica italiana che pone il cuore, e non solo la mente, quale sede attraverso cui arriva l'ispirazione divina, tramite esso stesso dell'Amore cosmico, Dio, che detta legge, quella sempiterna, immutabile, *naturaliter Christiana*.

5. Conclusioni generali

Si nota, dunque, come la latinità di Intorcetta non sia frutto, almeno in prima battuta, delle sue meditazioni, che pur fece, sugli *Exercitia spiritualia* di Ignazio di Loyola. Sincreticamente ricca di echi insieme lucreziani, senecani ma anche tomisti, pare che derivi, invece, da tutto un bagaglio lessicale, culturale e ascetico di altro ordine. Mentre Intorcetta si rivela non alieno da questioni di locuzioni latine alla moda, la metafora arborea, ad esempio, ma anche la questione dei *nubila*, affonda le proprie radici, letteralmente, nella grande eredità agostiniana insita nella cultura monastica e religiosa occidentale di cui è erede naturale. E proprio in quanto erede naturale anche, anzi specificatamente, della cultura italiana, nonostante l'ossequio, pur dovuto, alla corona spagnola, si inserisce, plausibilmente in modo consapevole, nel grande filone poetico di stampo stilnovistico.

D'altro canto, Intorcetta si dimostra assai erudito anche nella conoscenza del cinese, sia dal punto di vista linguistico sia dal punto di vista del pensiero confuciano ivi veicolato. Nella traduzione di un passo contenuta in SS (p. 49), per esempio, egli integra le laconiche parole del Maestro con una dotta spiegazione sull'argomento ripresa dal *Memoriale sui riti* (*Liji* 禮記), un'altra importante opera dell'antichità, a dimostrazione dell'agio con cui si muoveva all'interno dei classici ascrivibili al canone confuciano. Allo stesso tempo egli si dimostra assai abile, quasi diplomatico, nel glissare ogni possibile riferimento all'annosa controversia dei riti cinesi – questione molto sensibile negli anni in cui opera in Cina – che, dopo varie traversie, si concluderà solo nel 1742 con la costituzione apostolica *Ex quo singulari* di papa Benedetto XIV.

In ultima analisi, il Confucio che emerge dalla penna di Intorcetta è meno cinese che latino, più occidentale che non orientale, niente affatto lontano dalla sensibilità cristiana, anzi, quasi cristiano per formazione anch'egli.