

Medium Constanter Tenendum:
la traduzione latina del *Zhongyong* a cura di Intorcetta

Alessandro Tosco

子曰：“中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。”

Il Maestro disse: “La virtù del giusto mezzo è eccelsa! Da tempo immemore è rara tra gli uomini.”

In questa citazione, tratta dai *Dialoghi* (*Lunyu* 論語, VI.29) di Confucio (551-479 a.C.), si palesa l’alto valore che il Mestro attribuiva alla virtù del ‘giusto mezzo’, indicata in cinese con il termine *zhongyong* 中庸, inconsapevole, forse, che qualche secolo più tardi tale termine sarebbe venuto ad indicare il titolo di un’opera strettamente riconducibile al suo pensiero. L’opera *Zhongyong*, col tempo, venne infatti annoverata fra i testi fondamentali del canone confuciano, la cui perfetta conoscenza divenne requisito fondamentale per gli studiosi che aspiravano a superare i temuti esami al fine di diventare letterati-funzionari (*shi* 士) così da ricoprire importanti posizioni all’interno dell’apparato burocratico imperiale.

Secoli più tardi, l’opera venne tradotta integralmente in latino dal gesuita Prospero Intorcetta (1626-1696), contribuendo così a presentare il pensiero del Maestro cinese al colto pubblico dell’Europa proto-illuminista.

Il presente contributo si pone l’obiettivo di analizzare, in ottica contrastiva, il *Zhongyong* prima all’interno del sistema linguistico, culturale e morale in cui è stata prodotta e si è sviluppata tale opera, mentre in seguito di studiarla all’interno del sistema di valori in cui è stata presentata, accolta e fruìa tramite l’operoso lavoro di traduzione di Intorcetta. Concretamente, all’interno del contributo si procederà nel seguente ordine: nel primo paragrafo verranno presentate le caratteristiche peculiari, in termini di contenuto e di forma, dell’opera cinese originale; nel secondo paragrafo verrà invece presentata la versione del testo tradotto a cura del gesuita, analizzando quanto e come la resa latina si accosti o si discosti dal testo cinese. Infine, nel terzo paragrafo, verranno analizzati due passi dell’opera, ritenuti particolarmente significativi, non solo per riflettere, in chiave filologica, sulle scelte traduttive compiute da Intorcetta, ma anche, implicitamente, per mostrare quanto improbo, nonché ingegnoso, sia stato il lavoro da lui compiuto.¹

1. L’opera *Zhongyong*

Nel lungo processo di canonizzazione dei testi confuciani, vennero prima classificati i *Cinque classici* (*Wujing* 五經;² epoca Han 漢 206 a.C.-220 d.C.) mentre in seguito, nel periodo di rinnovata sistematizzazione del pensiero confuciano³ (epoca Song 宋 960-1279), Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) editò i *Quattro libri* (*Sishu* 四書)⁴ comprendenti opere già all’epoca ritenute fondamenta assolute del pensiero cinese. Tali opere sono riconducibili a quattro grandi maestri vissuti fra il VI e il IV secolo a.C., ovvero lo stesso Confucio, i discepoli Zengzi 曾子 (505-436 a.C.) e Zisi 子思 (483-402 a.C.), e infine Mengzi 孟子 (Maestro Meng, ca. 390-305 a.C.), quest’ultimo meglio conosciuto in

Occidente come Mencius/Mencio. Il testo attribuito a Confucio sono i *Dialoghi*, mentre quello attribuito a Mencio è l'opera omonima, ovvero il *Mencio*; a questi due testi vennero aggiunti *La grande scienza* (*Daxue* 大學), attribuita a Zengzi, e *La costante pratica del giusto mezzo* (*Zhongyong*) attribuita a Zisi – nipote dello stesso Confucio - ma più verosimilmente il risultato di un lavoro di collazione riconducibile alle dottrine di Mencio. Zhu Xi, dopo aver reso indipendenti questi due testi, che in origine erano rispettivamente i capitoli trentuno e quarantadue dell'opera *Memorie sui riti*, uno dei *Cinque classici* summenzionati, e in tal modo concedendone una autonoma validità, editò i *Quattro libri* come opere separate corredandole di note esegetiche e commentari. La collezione a cura di Zhu Xi venne in seguito trasmessa come *Annotazioni riunite per capitoli e per frasi dei Quattro libri* (*Sishu zhangju jizhu* 四書章句集註); Intorcetta dimostra di fare riferimento a questa collezione nella nota introduttiva alla sua traduzione dell'opera.⁵

Il *Zhongyong* è un breve trattato filosofico composito che la tradizione fa risalire al V secolo a.C. ma che, nell'edizione pervenutaci, fu probabilmente redatta più tardi, in un'epoca compresa fra la fine del periodo dei Regni combattenti (*Zhanguo* 戰國, 453 - 221 a.C.) e la prima metà della dinastia Han (I secolo a.C.). Simile alla forma eterogenea di altri testi della Cina classica, è un'opera composta da massime, aneddoti e brevi dissertazioni in parte riconducibili a figure storiche di maestri come lo stesso Confucio e i suoi discepoli. Redatti più verosimilmente, invece, da maestri e letterati delle generazioni successive, il testo è in effetti il risultato di più autori appartenenti a periodi e scuole differenti. Nel corso del tempo la struttura originaria fu alterata per l'inserzione di sezioni di esegeesi e di commento. L'opera è divisa in trentatré brevi capitoli o paragrafi (*zhang* 章), senza titolo, che si articolano secondo tre tematiche principali: l'uomo nobile di animo (capitoli 1-19); l'arte di governo (capitolo 20); la dottrina della sincerità (capitoli 21-33).⁶

Il testo parte dall'assunto che la moralità risiede nel giusto mezzo, ovvero nello stato di equilibrio, il quale si raggiunge quando non affiorano in superficie emozioni e passioni. Quando affiorano, ma con moderazione, allora si perviene all'armonia (*he* 和), lo stato che permette di percorrere la Via (*dao* 道) (capitolo 1). Lo stato di armonia si dipana su due livelli: quello individuale che implica un auto-controllo sui propri istinti e sulle proprie passioni; quello sociale, invece, che si esemplifica nell'accettazione del proprio ruolo e del proprio posto nel mondo. Per pervenire all'armonia occorre dunque percorrere la Via, che si concretizza nell'adeguarsi ai fondamentali cinque rapporti (*wulun* 五倫) insiti nel contesto familiare e sociale, di cui il *Zhongyong* tratta al capitolo 13; su tale questione si tornerà in dettaglio a breve.

Il rispetto dei cinque rapporti può avvenire solo se si possiedono tre virtù. La prima è la saggezza (*zhi* 智), indispensabile per comprendere appieno il significato dei vari rapporti: si può giungere ad essa solo se si ama lo studio degli insegnamenti tramandati dall'antichità. La seconda virtù consiste nel senso di umanità (*ren* 仁), ovvero la benevolenza verso gli altri; solo colui che studia il sapere antico per metterne in pratica gli insegnamenti appresi può aspirare a possederla. La terza virtù consiste proprio nella forza morale (*yi* 宜) di mettere in pratica con perseveranza quanto appreso (capitolo 25). L'uomo dunque deve non solo agire dopo aver appreso, ma anche agire con fermezza e determinazione; ciò può avvenire solo se egli prova vergogna per le proprie mancanze e vuole costantemente colmarle ed emendarle (capitolo 13).

Colui che, possedendo le tre virtù, si conforma ai cinque rapporti sarà in grado di stabilire un ordine e di governare la famiglia (*jia* 家), il regno/lo stato (*guo* 國) e addirittura il mondo (*tianxia* 天下) (capitolo 9), dal momento che, per il pensiero confuciano, sono una l'estensione dell'altro: un

microcosmo nel macrocosmo. Per governare, l'uomo nobile di animo (*junzi* 君子) deve osservare nove norme, anch'esse trasmesse dagli antichi; di queste, il *Zhongyong* ne offre un'ampia trattazione nel ventesimo capitolo, il più argomentato, dedicato appunto all'arte del buon governo. Queste nove norme erano applicabili sia dall'imperatore che dagli alti dignitari e funzionari della burocrazia che rappresentavano, dall'epoca Song in poi, la proiezione del potere centrale che si irradiava nelle varie province.⁷

Requisito fondamentale per ottemperare ai cinque rapporti e mettere in atto le nove norme è la virtù della sincerità (*cheng* 誠), la quale si configura come l'aspirazione a collaborare con la volontà del Cielo (*Tian* 天). Solo chi è giunto al sommo grado della sincerità, identificata come 'sincerità assoluta' (*zhi cheng* 至誠), sarà in grado di trasformare gli altri; la diffusione di tale virtù non richiede a chi la possiede nessuno sforzo particolare: se la si applica in ogni contesto, gli uomini, quasi per osmosi, saranno naturalmente inclini a seguire la Via. Pertanto, l'uomo nobile di animo, anche se non occupa posizioni di rilievo all'interno dell'apparato burocratico imperiale, con il suo carisma, è capace di trasformare moralmente gli altri. Così, mentre l'uomo dappoco (*xiaoren* 小人) tenta in ogni occasione di mettersi in mostra, ostentando la propria condizione, il saggio (*shengren* 聖人), al contrario, rimane in disparte, ma agisce in ogni circostanza al fine di contribuire alla moralità universale (capitolo 11). Egli compie ogni azione, anche la più comune e ordinaria, in base al ruolo che gli è assegnato, rifacendosi agli insegnamenti trasmessi dagli antichi. Il saggio, inoltre, del tutto consapevole dei gesti che compie, persegue la Via in modo cosciente: realizza spontaneamente la propria natura di uomo e quindi ristabilisce il legame tra il mondo umano e il Decreto del Cielo (*Tianming* 天命). Dunque, l'armonia cosmica è potenzialmente assicurata da ogni essere umano il quale, in base al posto nel mondo che occupa nella gerarchia familiare e sociale, ha la possibilità di creare una triade con Cielo e Terra (*Di* 地) (capitolo 22).

Come si evince da questa sinossi, il testo presenta svariati problemi di interpretazione; non a caso, Michael Lackner ha definito il *Zhongyong* un testo (anche) 'mistico'.⁸ Le difficoltà si riscontrano già a partire dal titolo. Sin dall'epoca classica, infatti, molti letterati, soprattutto filologi, si prodigarono per spiegarne il significato a partire dai suoi costituenti, *zhong* 中 e *yong* 庸. Per chiarirne il senso venne in aiuto lo stesso Zhu Xi, il quale nella nota introduttiva che precede il testo da lui editato esordisce con queste parole:

子程子曰：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。”

Il maestro Cheng⁹ disse: “Non essere inclini [da nessuna parte] si dice *zhong*, non mutare si dice *yong*. *Zhong* è la corretta Via del mondo, *yong* è il principio stabile del mondo.”¹⁰

Il passo tenta di spiegarne il contenuto, tuttavia non ne chiarisce il significato; semplificando, si potrebbe asserire che *zhong* rappresenta il centro, l'intermedio fra il superiore e l'inferiore e dunque, in senso lato, 'equilibrio'. *Yong*, invece, indica la messa in opera, la pratica. Il carattere si compone infatti dell'‘utilizzo’ (*yong* 用) e dei ‘cambiamenti’ (*geng* 庚), attraverso i quali si attua tale pratica. Pertanto il termine *zhongyong* indica qualcosa che può essere utilizzato più volte e che, quindi, perdura. In questo senso, *yong* acquista il significato di ‘costante’. *Zhongyong* esemplifica dunque l'inclinazione del saggio a vivere la realtà spaziando da un polo all'altro pur rimanendo al centro, percependola nella sua totalità, senza limiti, senza esprimere alcun giudizio, alcuna idea, e senza assumere alcuna posizione al fine di condurre agli estremi la propria o l'altrui esistenza.¹¹ L'uomo che pratica la dottrina del *zhongyong* è dunque colui che non eccede, anzi riesce a domare i

propri istinti e le proprie passioni evitando così sia di ‘andare oltre’ (*guo 過*), sia di ‘non arrivare’ (*bu ji 不及*), come si esplicita nel capitolo 4. Attraverso la pratica costante perverrà all’equilibrio interiore ed entrerà in sintonia con l’armonia del cosmo.

2. L’opera *Sinarum Scientia Politico-Moralis*

L’opera *Sinarum Scientia Politico-Moralis* è composta da trentacinque carte non numerate e contiene la traduzione completa dell’opera *Zhongyong*. La peculiarità di questo volume risiede nella sua modalità di pubblicazione: la prima parte, debitamente segnalata dai curatori del volume, corrispondente alla sezione di testo in cinese, fu stampata nel 1667 nella città di Guangzhou 廣州, conosciuta in Occidente come Canton, mentre la seconda parte, corrispondente alla sezione di testo in latino, fu stampata nel 1669 a Goa, in India, all’epoca colonia portoghese.

Sul frontespizio, dopo il titolo, è riportato il nome e l’epiteto di Inotrcetta in caratteri cinesi 殷鐸澤 (*Yinduoze*, ovvero “Intorcetta il piazzese”),¹² seguiti dalla trascrizione fonetica¹³ *Yn to çe* e affiancati da 耶穌會 (*Yesuhui*) trascritto come *IE SU hoei*, resa cinese de “Compagnia di Gesù”, ordine a cui il missionario apparteneva. Nel verso del primo folio vengono riportati, disposti su quattro colonne da quattro nomi ciascuna, i nomi dei superiori che autorizzarono la pubblicazione dell’opera; la terza pagina presenta la *Facultas* (Autorizzazione) di p. Feliciano Pacheco, mentre nella quarta segue l’indicazione *Ad Lectorem*, a guisa di nota introduttiva, a firma di Inotrcetta. Nella sesta pagina viene presentato il titolo dell’opera, che Intorcetta trascrive come *Chūm Yūm* e traduce come *Medium Costanter Tenendum*,¹⁴ cui aggiunge la glossa di *versio literalis* (traduzione letterale). Nelle pagine seguenti, il corpo centrale dell’opera, il gesuita presenta sulla colonna di destra il testo cinese originale affiancato dalla trascrizione fonetica. Questa parte di testo segue le convenzioni cinesi, ovvero il testo si sviluppa in verticale da destra verso sinistra. Nella colonna di sinistra viene invece presentata in orizzontale la traduzione latina. La corrispondenza fra i caratteri cinesi e la relativa traduzione viene segnalata con un ingegnoso sistema di rimandi numerici. Per meglio comprendere quali termini latini corrispondano ai corrispettivi cinesi, le parti morfosintattiche della traduzione latina che non trovano riscontro nel testo originale vengono scritte con un font più piccolo e, a volte, anche fra parentesi tonde. Intorcetta, consapevole del suo ruolo non solo di traduttore, ma anche di ‘mediatore culturale’, in questo modo palesa la natura dell’opera come materiale didattico per l’apprendimento della lingua cinese ad uso dei novizi che si recavano nel Celeste Impero al fine di avengelizzarlo.¹⁵ Nella traduzione del testo, il gesuita non segue la suddivisione in trentatré capitoli come proposta nella raccolta di Zhu Xi, bensì, anche per questioni di *mise en page*, lo suddivide in folii (f.), pagine (p.) e paragrafi (§).

Le ultime otto pagine presentano la *Confucii vita* (*Biografia di Confucio*), già proposta nell’opera *Sapientia Sinica* del 1662, da cui trae origine, anche se in questa seconda versione vi sono alcune integrazioni. In questo caso il testo latino è inframmezzato dai caratteri cinesi di ogni nome proprio o comune citato, seguiti dalla relativa trascrizione fonetica.¹⁶ Per comporre questa sezione dell’opera, Intorcetta si basò su fonti originali quali il *Commentario di Zuo* (*Zuozhuan 左傳*, fine IV secolo a.C.) e soprattutto le *Memorie storiche* (*Shiji 史記*) di Sima Qian 司馬遷 (ca. 145-86 a.C.).¹⁷ Sebbene non citi esplicitamente queste fonti, ma le nomini con la generica locuzione «[...] ec praecipuis sinarum monumentis erutam» (“tratta dalle principali fonti cinesi”), è possibile cogliere quanto il gesuita fosse profondamente edotto in materia di storiografia e filosofia cinesi. Non mancano tuttavia commenti personali nel testo, volti a perorare la causa gesuitica e a

giustificarne la Missione, ovvero presentare Confucio – sostiene Lokaj – come un precursore, “una *vox clamantis* preconizzatrice ed apripista, per così dire, al vero Avvento, quello di Cristo.”¹⁸ Nelle ultime due pagine Intorcetta allude invece ai culti resi a Confucio e soprattutto a come i missionari debbano prestare attenzione nel trattare e nel riferirsi al Maestro, così da non offendere la sensibilità dei cinesi. In questo modo il gesuita si inserisce idealmente nel contesto storico e sociale in cui l’opera *Sinarum Scientia Politico-Moralis* venne compilata e pubblicata: l’inasprirsi degli scontri sulla questione dei riti e la serie di difficoltà che la Missione stava riscontrando nel progetto di evangelizzazione.¹⁹

Oltre le difficoltà intrinseche di *mise en page* e di resa grafica, il lavoro più gravoso in cui Intorcetta si imbatté fu certamente quello della traduzione latina del testo cinese. Egli fu costretto a porsi svariati quesiti per rispondere alle mille difficoltà a cui il testo originale lo sottoponeva, che riguardavano principalmente due aspetti apparentemente indistricabili: contenuto e forma.

Come afferma Lokaj, Intorcetta, traducendo il *Zhongyong*, decise innanzitutto di esplicitare alcuni passaggi altrimenti oscuri – facendo riferimento peraltro all’ausilio dei commenti di Zhu Xi – ma omettendone altri non facilmente giustificabili all’interno del suo paradigma più generale, per poi aggiungerne altri ancora non solo quali ornamenti, ma anche e soprattutto per orientare le conclusioni del lettore occidentale. Inoltre, per quanto concerne l’aspetto formale, si giovò dell’evoluzione linguistica e della deriva semantica che investivano il latino della sua epoca, non più ‘semplicemente’ la lingua di Petrarca, Salutati, Poggio, Poliziano ecc., ma vero e proprio sistema veicolare della comunicazione internazionale del XVII secolo, il cosiddetto neo-latino che aveva integrato e canonizzato una miscela di molte declinazioni diverse di latino, dal classico al patristico e dal medievale all’umanistico e proto-scientifico, addirittura latinizzando alcune tradizioni vernacolari. Inoltre, l’analisi filologica condotta da Lokaj dimostra che Intorcetta si sia tenuto aggiornato anche su alcune tendenze in voga nel latino del suo tempo, utilizzando vere e proprie espressioni assai in auge all’epoca.²⁰

Per quanto concerne il contenuto, in linea con lo scopo e il programma della sua Missione – continua Lokaj – Intorcetta insistette, sia né la *Sinarum Scientia* sia né la *Confucii vita*, nel presentare il confucianesimo non come una religione in sé ma, piuttosto, come uno stile di vita, anzi come un approccio alla vita inteso come etica basata non sullo spirituale con pertinenza escatologica, ma sull’individuo e sul sociale con ricadute soprattutto pragmatiche nell’*hic et nunc*, come uomini insomma che vivono e lavorano tra altri uomini.²¹ Tale concezione influenzò profondamente il suo metodo traduttivo, a livello morfosintattico ma anche e soprattutto a livello lessicale, come si tenterà di dimostrare nei prossimi paragrafi, attraverso un’analisi di quegli intersitizi linguistici (in termini di *omissio*, *reductio* o *amplificatio*), in cui è possibile cogliere la logica che ha animato le sue scelte traduttive.

3.I. Analisi del capitolo 13

IMMAGINE TESTO CINESE E LATINO DI CAPITOLO 13

Traduzione testo cinese

Il Maestro disse: “La Via non è lontana dall’uomo. Se si considera la Via lontana dall’uomo, allora non può essere la Via.”²² Recita l’*Ode*: “Intagliare il manico di un’ascia, intagliare il manico di un’ascia, il modello non è lontano.”²³ Se si prende il manico di un’ascia per intagliarne un altro, e poi li si guarda da lontano

sembrano piuttosto diversi. Analogamente, l'uomo nobile di animo che prende l'uomo come suo modello, lo governa. Finché non lo ha rettificato, non si ferma. Lealtà ed empatia non sono lontane dalla Via. Ciò che non vorresti fosse imposto a te, non imporlo agli altri.²⁴ La Via dell'uomo nobile di animo ha quattro mete. Io, Qiu [Confucio], tuttavia, non ne ho raggiunta nemmeno una. Servire il proprio padre come è dovere di un figlio: non l'ho raggiunta; servire il proprio sovrano come è dovere di un suddito: non l'ho raggiunta; servire il proprio fratello maggiore come è dovere di un fratello minore; non l'ho raggiunta; agire per primo come è dovere di un amico: non l'ho raggiunta. Riguardo la pratica delle virtù ordinarie e l'accortezza nella conversazione ordinaria, se ho mancanze, non farò che sforzarmi per colmarle; se ho eccessi, non farò che sforzarmi per contenerli. Parlare in base alle proprie azioni e agire in base alle proprie parole: come potrebbe mai l'uomo nobile di animo non essere onesto e sincero?

Traduzione testo latino

p.2 §1 Confucio disse: La regola non dista molto dall'uomo: se gli uomini potessero formularsi una regola lontana dall'uomo, non potrebbe a buon diritto essere considerata la regola.

§2 L'Ode recita: Quando qualcuno, dopo aver ritagliato un manico di ascia, ne ritaglia e prepara un altro, il manico originale non dista molto da esso. Se, invece, prende un manico di ascia (spiega Confucio) per ritagliare e prepararsene un altro uguale [solo] osservandolo e studiandolo da ogni angolatura, otterrà purtuttavia un manico di ascia ancora lontano dall'originale. Pertanto, l'uomo perfetto guida un uomo prendendo come modello un altro. Se può essere modificato, solo allora si riposa.

f.9 p.1 §1 Chi giudica gli altri in buona fede e sincerità prendendo se stesso come metro non si allontana molto dalla regola. È piuttosto come colui che non dovrebbe fare agli altri ciò che non vorrebbe venisse fatto a lui.

§2 Ci sono quattro regole dell'uomo perfetto. Io, Qiu (si legge Meu), non ne ho osservata neanche una. Ciò che si esige dai figli, che rispettino i loro genitori: questo non l'ho fatto del tutto. Ciò che si esige dai sudditi, che rispettino il loro Re, io non l'ho ancora fatto perfettamente. Ciò che si esige dai fratelli minori, che rispettino i loro fratelli maggiori, non l'ho fatto esattamente. Ciò che si esige fra amici, che uno offra sempre all'altro il meglio io non l'ho fatto a sufficienza. L'uomo perfetto coltiva queste virtù ordinarie ed è circospetto nei suoi discorsi quotidiani. Se manca in qualche qualità, non osa sforzarsi. Se ha molte cose da dire, non osa dirle tutte. Le parole devono seguire i fatti e i fatti devono seguire le parole. In tale modo come potrebbe l'uomo perfetto non essere saldo e stabile?

Il capitolo esordisce argomentando a proposito di uno dei concetti principiapi del pensiero cinese antico, ovvero quello di Via (*dao*), a cui si è già accennato nel primo paragrafo del presente contributo. L'idea di *dao*, la via naturale senza inizio e senza fine lungo la quale tutto muove, pur se elaborata con particolare enfasi dalla speculazione filosofico-religiosa daoista (*daojia* 道家) da cui prende il nome, è un concetto primigenio che permea la cultura cinese nel suo complesso e che, nel pensiero confuciano, assume il significato di 'retta via da percorrere' seguendo il corso naturale delle cose esperendo della realtà immanente.²⁵ Intorcetta, nella sua resa latina, decide di tradurre il terime, così pregno di significato nella cultura cinese, in certi luoghi come 'regula', come in questo caso, o come 'institutio', quest'ultimo ovviamente inteso nel senso ampio di 'solida educazione e/o istruzione'.²⁶ In questa operazione di slittamento di significato è possibile arguire – si domanda Lokaj – che Intorcetta, impiegando il termine 'regula', abbia considerato che esso avrebbero potuto essere ricondotto nella sfera semantica specificamente occidentale e monastica e interpretato dal lettore con religiosità organizzata, spesso di clausura.²⁷ Tuttavia, nel processo di *amplificatio* a cui Intorcetta sovente ricorre, la Via confuciana da percorre si tramuta non solo nell'idea di 'arrivare alle sue estremità più remote' ma anche di 'arrivare in vetta', sulla scia di una tradizione occidentale

plurisecolare di anagogiche e trasfiguranti ascensioni di montagne sacre, dal Monte Tabor a La Verna, dalla Montagna del Purgatorio al Monte Ventoso. Un'amplificazione di questo tipo ha lo scopo di giovarsi della ‘trasformazione’, eventualmente cagionata dalla filosofia confuciana, così da portare il lettore a considerarla implicitamente equivalente terminologico e concettuale di ‘conversione’ in chiave cristiana.²⁸

Attraverso la metafora del manico d’ascia (*fa ke* 伐柯) attinta dal *Classico delle odi* (*Shijing*); nel testo l’opera è indicata con l’abbreviazione di *Shi* 詩), il testo confuciano prosegue parlando a proposito del *junzi*; tale termine, in antichità, indicava l’uomo nobile di natali, tuttavia Confucio lo svuotò del suo significato originale per conferirgli un valore aquisito in base alle qualità morali: per questo lo si è reso in traduzione italiana con ‘uomo nobile di animo’; si diventa un *junzi* percorrendo la Via e conformandosi ad essa, senza deviare.²⁹ La sua formazione, che implica un costante sforzo di applicazione nello studio e nella disciplina, si alimenta di alcune fondamentali qualità morali quali il senso di umanità (*ren* 仁), il rispetto della norma rituale (*li* 禮), la devozione filiale o filialità (*xiao* 孝), il senso di giustezza/giustizia (*yi* 義), la conoscenza (*zhi* 知), la lealtà (*zhong* 忠) e l’empatia (*shu* 恕): queste ultime due virtù sono citate poco più avanti nel capitolo,³⁰ che il gesuita, discostandosi dal campo semantico originale per avvicinarsi a quello cristiano, più familiare al lettore, rende con ‘buona fede’ e ‘sincerità’ («*cum fide ac sinceritate*»).

Il tecnicismo confuciano di *junzi* o ‘uomo nobile di animo’, e tutto quello che il termine porta con sé nel contesto cinese, diventa nella traduzione di Intorcetta l’‘*homo perfectus*’, di difficile interpretazione e dunque di difficile traduzione in italiano contemporaneo, in considerazione del fatto che – commenta Lokaj – non è chiaro se il gesuita intenda presentare il modificatore «*perfectus*» come semplice aggettivo statico, nel senso di ‘nobile’, ‘perfetto’ o ‘completo’, o piuttosto come participio passato dinamico del verbo latino *perficio* quale risultato finale di un processo attivo: una questione di non poco conto, se considerata alla luce della metafora del ‘viaggio lungo la Via’. In questo senso, Intorcetta sagacemente impiega il medesimo verbo nella prefazione *Ad Lectorem*, dove il latino utilizzato sembrerebbe specificatamente orientato a mantenere la sua intrinseca qualità dinamica con la diretta conclusione che «*perfectus*» dovrebbe essere tradotto non semplicisticamente come ‘perfetto’ o ‘completo’, ma più sottilmente inteso come ‘completamente perfezionato’, ‘perfettamente completato’, dunque ‘uomo nobilitato’ per aver percorso la Via.³¹

Il capitolo si conclude con un paragrafo dedicato alla teoria che in traduzione italiana è stata resa come ‘delle quattro *mete*’ (*daosi* 道四), per indicarne la natura dinamica e perfettibile: essa si riferisce ai fondamentali cinque rapporti (*wulun*) a cui si era già accennato nel primo paragrafo del presente contributo. Secondo Confucio, infatti, l’intera umanità è composta da uomini ‘naturalmente’ diversi gli uni dagli altri, per questo destinati a contribuire in modo diverso, ciascuno secondo le proprie capacità, al corretto funzionamento della società. Le relazioni tra gli uomini pertanto non sono egualitarie, motivo per cui egli le suddivide in cinque differenti categorie: 1) tra sovrano e suddito (*jun chen* 君臣); 2) tra padre e figlio (*fu zi* 父子); 3) tra fratello maggiore e fratello minore (*xiong di* 兄弟); 4) tra marito e moglie (*fu fu* 夫婦); 5) tra amici (*pengyou* 朋友). Come si evince, solo l’ultimo è un rapporto di tipo paritario mentre gli altri si configurano come rapporti di tipo gerarchico, dove la preminenza del primo componente sul secondo è collegata a un preciso sistema di valori. Qual riflesso perfetto del rapporto tra sovrano e suddito (o ministro) in società, dove il suddito dovrà rifarsi alla buona condotta del sovrano, così in famiglia il rapporto tra padre e figlio è tale in quanto il primo è superiore al secondo non solo perché è colui che lo ha

generato ma anche in quanto incarna l'esperienza pregressa. Il padre veicola un sistema di valori, modello al quale il figlio dovrà attenersi per intraprendere correttamente il percorso della vita. Allo stesso modo, ma ad un gradino inferiore della scala di valori, è così anche il rapporto familiare fra fratello maggiore e quello minore. Nella teoria delle ‘quattro mete’ viene tuttavia omesso il rapporto gerarchico tra marito e moglie; questo a ulteriore conferma di come la società confuciana non abbia riservato alcuna funzione pubblica alla donna: il suo posto nel mondo si svolgeva infatti a porte chiuse in casa o negli appartamenti femminili, dunque all’interno (*nei* 内), a netta differenza degli uomini che prendevano il proprio posto in società, alla luce del sole dunque all’esterno (*wai* 外). Nel passo in questione, Confucio, che si riferisce a se stesso col nome proprio di *Qiu* (丘), asserisce di non avere ancora raggiunta nessuna di queste quattro mete, a dimostrazione che percorrere la Via è un procedere *in fieri* perenne, dunque si è costantemente migliorabili e perfettibili.

Intorcetta, che anche in questo luogo traduce ‘Via’ con ‘regola’, opta per rendere la struttura dinamica del costrutto ‘raggiungere la meta’ come ‘osservare la regola’. L’idea confuciana di ‘servire’ (*shi* 事) il padre o il fratello maggiore in famiglia e il sovrano in società (quest’ultima resa in cinese attraverso la dicotomia ‘signore’, *jun*, e ‘ministro’, *chen*) diventa nella traduzione latina ‘rispettare’ («servant»). Ancora, l’idea confuciana di ‘agire per primo’ (*xian shi* 先施), presumibilmente intesa nel senso di ‘dare il buon esempio per primo’, nei confronti di un amico – espressione poco trasparente – viene resa dal gesuita in forma libera come ‘offrire sempre all’altro il meglio’ («alter alteri primas deferat»; «primas» ovvero «partes»). Inoltre Intorcetta opta per spezzare il ritmo ripetitivo e apparentemente monotono del testo cinese di ‘non l’ho raggiunta’ (*wei neng ye* 未能也), integrando in ognuna delle quattro ‘regole’ un’espressione avverbiale («exacte»: del tutto, «perfecte»: perfettamente, «ad amussim»: esattamente, «sufis»: a sufficienza) così da modificare l’intensità di ogni azione ‘non ancora fatta’ («nondum feruo»).

Non sarà sfuggito nella massima confuciana “Ciò che non vorresti fosse imposto a te, non imporlo agli altri” (*shi zhu yi er bu yuan, yi wu shi yu ren* 施諸己而不願, 亦勿施于人) la eco della regola d’oro di biblica memoria, come per esempio quanto riportato in *Vangelo di Matteo* 7.12.³² Tuttavia Intorcetta pare non indugiare su tale questione in cui il pensiero cristiano è assai prossimo a quello confuciano; presumibilmente, egli riteneva che il suo ipotetico lettore europeo, dunque cristiano, sarebbe stato in grado di cogliere il riferimento. È tuttavia interessante notare come il gesuita abbia optato per mettere in stretta relazione questo passaggio (f.9 p.1 §1) con le virtù della buona fede e sincerità a cui si accennava poco sopra.

3.II. Analisi del capitolo 26

IMMAGINE TESTO CINESE E LATINO DI CAPITOLO 26

Traduzione testo cinese

Pertanto, l’assoluta sincerità è incessante. In quanto incessante, è durevole. In quanto durevole, diventa evidente; in quanto evidente, si disperde nel remoto; disperdendosi nel remoto, diventa abbondante e densa; in quanto abbondante e densa, assume altezza e luminosità. Abbondanza e densità sono ciò che sostengono tutti gli esseri. Altezza e luminosità sono ciò che coprono tutti gli esseri. La lunga durabilità è ciò che perfeziona tutti gli esseri. Proprio come abbondanza e densità si congiungono con la Terra, così altezza e luminosità si congiungono con il Cielo; la lunga durabilità è illimitata. In quanto tale, non si mostra eppure

diventa manifesta, non si muove eppure si trasforma, non agisce eppure si realizza. La Via del Cielo e della Terra può essere perfettamente espressa in una espressione: “Il divenire di tutti gli esseri è induplicabile, così la generazione di tutti gli esseri è imperscrutabile.” La Via del Cielo e della Terra è abbondanza, densità, altezza, luminosità, lunghezza e durabilità. Per quanto riguarda il Cielo, risplende e risplende all’infinito, eppure nella sua infinità vi è il sistema composto dal sole, dalla luna e dalle stelle che avvolge i Diecimila esseri. Per quanto riguarda la Terra, non è altro che cumuli di terriccio in grande quantità. Le sue vastità e densità, tuttavia, sostengono il Monte Hua senza sentirne il peso; contiene fiumi e mari senza che essi debordino e sostiene i Diecimila esseri. Per quanto riguarda le montagne, non sono altro che ammassi di pietre in grande quantità, tuttavia nella loro vastità e possanza erbe e piante crescono, volatili e quadrupedi dimorano, mentre preziosi metalli affiorano. Per quanto riguarda il mondo acquatico, non è altro che mestolate d’acqua in grande quantità, tuttavia nella sua profondità tartarughe d’acqua dolce, coccodrilli, draghi, pesci e tartarughe marine vi abitano, mentre ricchezze e tesori abbondano. Recita l’*Ode*: “Oh! Il Mandato del Cielo, quanto è solenne e infinito!”³³ È come se dicesse: “Ecco la ragione per cui il Cielo è il Cielo.” “Oh! Non è forse evidente la purezza della virtù morale di Re Wen?”³⁴ È come se dicesse: “Ecco la ragione per cui Re Wen è Wen. La sua purezza è infinita.”

Traduzione testo latino

f.23 p.1 §1 Per questo motivo l’uomo assolutamente perfetto non si ferma mai.

§2 (Se) non si ferma mai, egli, dunque, prosegue. (Se) prosegue, egli, dunque, si palesa negli effetti [da lui provocati].

§3 (Se) si palesa negli effetti [da lui provocati], egli si diffonde in tutte le direzioni. (Se) si diffonde in tutte le direzioni, egli (diventa) ampio e profondo. (Se) diventa ampio (e) profondo, egli [diventa] (pure) sublime (e) luminoso.

§4 (Visto che) egli [diventa] ampio (e) profondo, egli riesce, di conseguenza, a sostentare le [altre] cose. (Visto che) egli [diventa] sublime (e) luminoso, egli riesce, pertanto, a proteggere le [altre] cose. (E dato che) è diffuso e tenace, egli può, dunque, perfezionare [tutte] le cose.

p.2 §1 Quanto a distensione (e) profondità, egli può essere paragonato alla terra. Quanto a sublimità (e) luminosità, può essere paragonato al cielo. Nella sua estensione (e) durata egli non (conosce) fine.

§2 Visto che diventa tale (e) così grande, egli non si palesa, (e non si fa vedere) (anzitempo), eppure diventa evidentissimo. Senza alcuna operazione (anzitempo), tuttavia ingenera conversione. (Senza compiere nessuna azione o sforzo anzitempo) egli agisce, poi perfeziona.

§3 Il principio guida del cielo e della terra può essere descritto in una sola parola. Nell’atto creativo, questo [principio] non (è certamente) di due nature (bensì di una sola). La (virtù) di questo (stesso) [principio] nella creazione di tutte le cose (è), dunque, imperscrutabile.

§4 (Questo) principio guida del cielo (e) della terra (è) ampio (e) profondo, sublime (e) luminoso, largamente diffuso (e) durevole.

§5 Ora tale cielo (è) questa minuscola porzione di luce (e) luminosità, (tuttavia), considerando le insondabili (dimensioni) di (tutta la sua grandezza), vi sono contenuti e sospesi (dentro) il sole, la luna, le stelle e tutti i segni celesti. (Parimenti) tutte le cose (ne) sono coperte. (Questa piccolissima porzione) della Terra (che noi ora calpestiamo è, rispetto alla sua grandezza totale, praticamente come) un pugno di terriccio, eppure, considerata nella vastità (e) nella profondità della (sua totalità), sorregge la montagna (chiamata) Hua Yue eppure non ne è appesantita. Contiene nel proprio seno tutti i fiumi (e) i mari eppure non viene inondata. (È essa stessa) il sostentamento che supporta tutte le cose. Ora questa montagna (in particolare è) soltanto una manciata di pietre (eppure), considerata nella distensione (e) nelle dimensioni (di tutta la sua massa), (vi) crescono piante (e) alberi; (vi) dimorano uccelli (e) fiere; se ne estraggono i metalli e le pietre preziosi nascosti (nelle sue) viscere. (Parimenti) quest’acqua (può essere) una piccolissima goccia soltanto in un cucchiaino, (eppure), considerata nelle insondabili profondità della sua (totalità), (vi) si riproducono enormi

balene, coccodrilli, serpenti marini, draghi, pesci e tartarughe. (Difatti) se ne possono estrarre (pure) oggetti preziosi e ricchezza.

f. 24 p. 1. L’Ode recita: Quanto profondamente recondita la virtù del Cielo soltanto! Non si esaurisce mai. Come se dicesse (interviene Zisi): ‘Il Cielo è proprio il Cielo!’ La purezza (prosegue l’Ode) delle virtù di re Wen non è forse evidentissima (ovunque)? Come se dicesse: (Zisi soggiunge) il re Wen fu proprio un Wen, (vale a dire, un uomo tale e tanto che) anche la sua purezza non fu mai intaccata.

Nell’analizzare, in ottica contrastiva, questo capitolo, la prima considerazione da fare è di ordine traduttologico e conseguente resa grafica: nel testo latino si riscontrano molte parentesi tonde, volte ad indicare le integrazioni apportate dal traduttore; questo pare dimostrare che Intorcetta si sia sentito in dovere di esplicitare il testo, soprattutto a livello morfosintattico, presumibilmente consapevole del fatto che, se avesse tradotto alla lettera il passo in questione, forse il suo lettore europeo non avrebbe colto il senso ultimo del testo stesso. In questo senso, egli decise, per esempio, di creare periodi ipoteci, non presenti o sottintesi nel testo originale cinese, in alcune locuzioni che sarebbero potute apparire troppo astratte o addirittura poco trasparenti per la sensibilità occidentale. Il riferimento alla (eccessiva) astrazione del testo originale lo si riscontra già nel primo paragrafo, dove Intorcetta decide di tradurre il concetto cinese di ‘assoluta sincerità’ o ‘somma autenticità’ (*zhi cheng*) con ‘uomo assolutamente perfetto’ («summe perfectus»). All’interno del pensiero cinese, *cheng* indica infatti la sincerità, la rettitudine naturale; nello specifico, per i confuciani indica l’espressione primaria e suprema della bontà della natura umana, ovvero l’adesione totale alla realtà naturale del sé. *Cheng* indica inoltre il fondamento di tutte le espressioni di *de* 德, la virtù naturale, dei sentimenti e dei pensieri giusti, della serenità e della saggezza; la condizione di una condotta perfetta, fondata sullo stato di natura che si ritrova nel sé.³⁵ Intorcetta, di certo consapevole di quanto il termine fosse culturalmente marcato nel sistema di pensiero cinese, optò per ‘antropomorfizzare’ il concetto così astratto, facendo diventare questo principio come una delle prerogative insite nell’uomo perfetto, che qui appunto si eleva a ‘assolutamente’ («summe») perfetto, per rendere la sublimazione veicolata dal termine cinese *zhi*.

Ancora, il concetto cinese de ‘la Via del Cielo e della Terra’ (*Tian Di zhi dao* 天地之道) viene reso in latino come ‘il principio guida del Cielo e della Terra’ («coeli terraue ratio»). Il testo cinese qui pare rifarsi alla doppia natura del *dao*, ovvero ‘il Dao’ e ‘i *dao*’, dove il primo indica il Dao cosmico, la Via universale, mentre il secondo il *dao* degli uomini.³⁶ In questo luogo, come altrove, Intorcetta rende il termine con ‘ratio’, insistendo sul concetto in chiave prettamente occidentale e squisitamente gesuitica.

Connesso al concetto di *Dao/dao*, vi è quello dei ‘Diecimila esseri’ (*wanwu* 萬物), presente soprattutto nella speculazione filosofico-religiosa daoista ma, come in questo caso, presente anche nel contesto del pensiero confuciano. Il termine indica tutti gli esseri, quindi l’universo; in particolare, nel pensiero tradizionale, indica tutte le specie e varietà di esseri.³⁷ Intorcetta opta per tradurre il concetto con il generico ‘cose’ («rebus»), rendendo quindi inanimato il senso originale del termine, nella consapevolezza cristiana che tutte le cose, ovvero tutto il creato, sono opera di Dio e non entità a sé. Il termine tuttavia – ritiene Intorcetta – non necessita di *amplificatio* o glosse esplicative, dal momento che è già il testo cinese a chirirne il significato, in quanto esso elenca una serie di elementi, alcuni infinitamente grandi come mari, fiumi o montagne; in particolare, per quest’ultimo tipo, il testo originale cita il monte Hua (Hua yue 华岳; lett. ‘magnifico’), situato nella provincia centrale dello Shaanxi 陝西, che è una delle cinque sacre vette della Cina imperiale. Il testo cita anche elementi infinitamente piccoli come piante, metalli, quadrupedi, volatili e animali

marini; in quest'ultimo caso – nota Lokaj – ingegnosa la soluzione adottata da Intorcetta, ovvero sostituire il termine ‘tartaruga marina’ (*bie 鱣*), forse poco trasparente nelle culture di arrivo, con ‘balena’ («cete grandia»), inteso ovviamente nel senso classico e generico di *monstra marina*.³⁸

Il paragrafo si conclude con un passo tratto dal *Classico delle odi*; questa è un’opera citata molto spesso nel *Zhongyong* – come si è già notato nell’analisi del capitolo 13 – a cui non solo i confuciani ma anche lo stesso Confucio attribuivano molta importanza, come si evince da alcuni passi contenuti nei *Dialoghi*.³⁹ Nella suddetta citazione si fa riferimento al Mandato del Cielo (*Tianming*), ovvero all’autorevolezza conferita al Cielo (Tian) riconosciuto quale garante dell’ordine e del buon funzionamento della società degli uomini in armonia con le leggi generali della natura e dell’universo nel loro insieme. A partire dall’epoca Zhou 周 (ca. 1045-221 a.C.) in poi, si riteneva che il Cielo conferisse al sovrano il *Tianming*, il Mandato del Cielo che era suscettibile di modificarsi e di passare ad un altro lignaggio ritenuto più degno di governare: *geming* 格命, mutamento del Mandato.⁴⁰ In particolare, la citazione tratta dall’Ode *Il decreto del sommo Cielo* (*Wei Tian zhi ming 維天之命*),⁴¹ è un elogio alla virtù di re Wen dei Zhou, citato poco sotto, uno dei mitici saggi sovrani della remota antichità, a cui il *Zhongyong* fa più volte riferimento (cfr. i capitoli 18, 20 e 30). Intorcetta opta per tradurre il termine *Tianming* riferito a re Wen come ‘virtù del Cielo’ («coeli virtus»), andando a perdere la connotazione connessa alla volontà del Cielo di conferire la possibilità di governare a un buon sovrano e, di conseguenza, di propagarsi sul suo popolo. Presumibilmente (anche) in questa scelta traduttiva il gesuita avrà tenuto in maggiore considerazione il fine ultimo della Missione nel Celeste Impero piuttosto che la fedeltà al testo originale.

Alla luce di queste considerazioni, è forse possibile comprendere meglio non solo quanto sia stato intrinsecamente improbo il lavoro di Intorcetta, ma anche notare quanto prezioso sia stato il suo operato, nella consapevolezza che egli fu uno dei primi a costruire ideali ponti tra due sistemi di lingua e di pensiero così profondamente codificati e differenti e, nonostante queste stesse oggettive diversità, rendere più prossimi, anche e soprattutto dal punto di vista culturale, i due continenti estremi già geograficamente uniti in quella sterminata porzione di Terra denominata Eurasia.

¹ Il presente contributo nasce come postilla in margine alla traduzione integrale dell’opera *Sinarum Scientia Politico-Moralis* di Prospero Intorcetta, a cura di Rodney Lokaj e Alessandro Tosco, alla quale si rimanda per una trattazione dettagliata del testo. Le traduzioni dal cinese e dal latino dei passi analizzati, a firma dei curatori del volume, provengono da questo stesso testo. Cfr. R. LOKAJ - A. TOSCO, a cura di/edited by, *Sinarum Scientia Politico-Moralis: La Scienza Politico-Morale dei Cinesi/The Political and Moral Views of the Chinese* di/by Prospero Intorcetta 1669, Fondazione Federico II Editore, Palermo 2021. Chi scrive ringrazia il prof. Lokaj per l’attenta rilettura del contributo e per i preziosi suggerimenti e consigli offerti.

² I Cinque classici sono: il *Classico dei mutamenti* (*Yijing* 易經) o *Mutamenti di Zhou* (*Zhouyi* 周易), il *Classico delle odi* (*Shijing* 詩經), il *Classico dei documenti* (*Shujing* 書經), *Annali delle Primavere e Autunni* (*Chunqiu* 春秋) e le *Memorie sui riti* (*Liji* 禮記). Per gli esami imperiali, cfr. MIYAZAKI ICHISADA, *L’inferno degli esami. Studenti mandarini e fantasmi nella Cina imperiale*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

³ Noto in Occidente come neo-confucianesimo. Fra gli studi più autorevoli sull’argomento, cfr. CHENG CHUNGYING, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1991; P. K. BOL, *Neo-Confucianism in History*, Harvard University Center, Cambridge Massachusetts London 2008; P. SANTANGELO, *L’uomo fra cosmo e società. Il neoconfucianesimo e un millennio di storia cinese*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

⁴ Cfr. D. K. GARDNER, *The Four Books. The Basic Teachings of the Later Confucian Tradition. Translation, with Introduction and Commentary*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2007. Quest'opera contiene numerose sezioni dei commentari di Zhu Xi.

⁵ Cfr. il secondo folio ne *Ad Lectorem* in R. LOKAJ - A. TOSCO 2021, *op. cit.*

⁶ Per il testo originale, cfr. SONG YUANREN 宋元人, a cura di, *Sishu wujing* 四書五經 (*I Quattro libri e i Cinque Classici*), Zhonghua shuju, Beijing 1985, III voll; "HUANGJIN WU" BIANWEIHUI "黃金屋" 编委会 (Comitato editoriale dello "Studio d'Oro"), *Zhonghua ruxue shengdian* 中华儒学圣典 (*Classici cinesi confuciani*), Liaohua chubanshe, Shenyang 2012, II voll. Per una traduzione italiana dell'opera, cfr., T. LIPPIELLO, a cura di, *La costante pratica del giusto mezzo*, Marsilio, Venezia 2010; R. LOKAJ - A. TOSCO 2021, *op. cit.*

⁷ Sullo stato dei funzionari e sulla nascita della *gentry* in epoca Song, cfr. K. VOGELSANG, *Cina. Una storia millenaria*, Einaudi, Torino 2014, pp. 280-285.

⁸ Cfr. M. LACKNER, "Le prime traduzioni latine del 'Giusto Mezzo' (*Zhongyong* 中庸), in «Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale», vol. 55, giugno 2019, pp. 341-61, in part. p. 357.

⁹ Il maestro confuciano Cheng o Cheng zi 子程子, alla nascita Cheng Yi 程頤 (1033-1107), fu un pensatore assai stimato da Zhu Xi.

¹⁰ Cfr. D. K. GARDNER, *op. cit.*, p. 107.

¹¹ Cfr. CONFUCIO, *Dialoghi*, a cura di T. LIPPIELLO, Einaudi, Torino 2006 (2003), p. 65, n. 20.

¹² 'Il piazzese' nel senso de 'di Piazza [Armerina]'. Gli stessi caratteri sono riportati nel sigillo apposto nell'ultimo folio del volume.

¹³ Ogni qualvolta Intorcetta utilizza un termine cinese, presenta il sinogramma e relativa trascrizione fonetica presumibilmente basata sulla pronuncia meridionale della lingua cinese. Nel presente contributo la trascrizione fonetica di ogni termine cinese è riportata in *pinyin* 拼音, il sistema di traslitterazione ufficialmente in uso nella Repubblica Popolare Cinese.

¹⁴ Michael Lackner dimostra quanto sia stato complesso e, a tratti, fantasioso il lavoro di traduzione del titolo in molte lingue europee. Cfr. M. LACKNER, *cit.*, p. 341.

¹⁵ Questo tipo di accorgimenti s'è sparso completamente nella traduzione del *Zhongyong* presente nell'opera *Confucius Sinarum Philosophus* del 1687, dove, anche dal punto di vista grafico, non è più possibile distinguere il testo tradotto da quelli che sono le glosse e i commenti del traduttore.

¹⁶ Sistema di *mise en page* peraltro già utilizzato all'interno di tutta l'opera *Sapientia Sinica*.

¹⁷ Cfr., per esempio, il racconto dell'attentato ad opera di Huan Tui 桓魋 che Confucio subì durante il suo soggiorno nel regno di Song 宋, tramandato da Sima Qian e accolto da Intorcetta. Cfr. E. CHAVANNES, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'iesn*, Ernest Leroux, Paris 1905, vol. V, p. 337; R. WILHELM, *Confucius and Confucianism*, Kegan Paul, New York 1931, p. 29.

¹⁸ Cfr. R. LOKAJ - A. TOSCO 2021, *op. cit.*, p. 24.

¹⁹ Sull'annosa "Questione dei riti", cfr. D. MUNGELLO, *The Chinese rites controversy: Its history and meaning*, Nettenal, Steyler 1994.

²⁰ A riguardo di tali questioni, cfr. R. LOKAJ - A. TOSCO 2021, *op. cit.*, pp. 24-25; cfr. pure R. LOKAJ - A. TOSCO, "Quando Confucio parlava latino: Prospero Intorcetta mediatore culturale", in «Sinestesieonline. Periodico quadrimestrale di studi sulla letteratura e le arti. Supplemento della rivista «Sinestesie»», 28, IX, gennaio 2020, www.rivistasinestesie.it, pp. 8-26, in part. pp. 15-6.

²¹ Cfr. R. LOKAJ - A. TOSCO 2021, *op. cit.*, p. 25.

²² La fonte di questa citazione non è attestata.

²³ Si riferisce a un distico del componimento n. 158 contenuto nello *Shijing* o *Classico delle odi*.

²⁴ Su tale questione, cfr. *Dialoghi* IV.15; V.12; XII.2; XV.24.

²⁵ Sul concetto di *dao* nel pensiero confuciano, cfr. M. SCARPARI, *Confucianesimo*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 36-38.

²⁶ Per una discussione sull'equivalenza fra *institutio* e *schola*, dove Intorcetta trasferisce e applica la terminologia occidentale alla tradizione confuciana, cfr. P. ROSSO, *La scuola nel medioevo. Secoli VI-XV*, Carocci Editore, Roma 2020 (2018), pp. 13ss, 57, 67, 79.

²⁷ Cfr. R. LOKAJ - A. TOSCO 2021, *op. cit.*, p. 25.

²⁸ *Idem*, p. 28.

²⁹ Sul valore del *junzi* nel pensiero confuciano, cfr. M. SCARPARI, *op. cit.*, pp. 72-74.

³⁰ A riguardo, cfr. *Dialoghi* IV.15.

³¹ Cfr. R. LOKAJ - A. TOSCO 2021, *op. cit.*, p. 26.

³² Su tale questione, cfr. D. S. NIVISON, "Golden Rule Arguments in Chinese Moral Philosophy", in D. S. NIVISON, Edited with an Introduction by B. W. VAN NORDEN, *The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois 1996, pp. 59-73; T. LIPPIELLO, "La Regola d'oro nei Dialoghi di Confucio", in C. VIGNA, S. ZANARDO, a cura di, *La Regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 53-84.

³³ Si riferisce a un distico del componimento n. 267 contenuto nello *Shijing* o *Classico delle odi*.

³⁴ *Ibidem*. Wen 文, il nome del re, tra i vari significati indica anche ‘puro’, concetto ripreso nel termine *chun* 純, lett. ‘purezza’.

³⁵ Cfr. AA. Vv., *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, Institut Ricci, Paris – Taipei 2001, vol. I, p. 417. Occorre sottolineare che il termine *cheng* crea svariati problemi di interpretazione e di traduzione; Andrew Plaks sostiene che la resa di *cheng* con ‘sincerità’ risulti troppo moderna per il significato che si attribuiva al termine in epoca pre-imperiale, ed egli nella sua traduzione inglese dell’opera *Zhongyong* lo rende con ‘integrità totale’ (integral wholeness) mentre *zhi cheng* con ‘il più alto grado di integrità totale’ (highest degree of integral wholeness). Cfr. A. PLAKS, “The Mean, Nature and Self-realization. European Translation of the *Zhongyong*”, in V. ALLETON, M. LACKNER, edited by, *De l’un au multiple. Traductions du chinois dans le langues européennes. Translations from Chinese into European Languages*, Editions de la maison des sciences de l’homme, Paris 1999, pp. 311-331; *Ta Hsüeh and Chung Yung. The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean*, Translated with an Introduction and Notes by A. PLAKS, Penguin Books, London 2003, pp. 43-44.

³⁶ A riguardo, cfr. M. SCARPARI, *op. cit.*, pp. 36-38.

³⁷ Cfr. AA. Vv., *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, *op. cit.*, vol. VI, p. 496.

³⁸ Cfr. R. LOKAJ - A. TOSCO 2021, *op. cit.*, p. 27.

³⁹ In particolare, cfr. i passi VIII.8, XIII.5.

⁴⁰ Cfr. A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino 2000, pp. 38-39.

⁴¹ Cfr. J. LEGGE, *The Chinese Classics. With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena and Copious Indexs*. Vol. IV: *The She King or Book of Poetry*, The London Missionary Society, Hong Kong 1871. Reprint: Taipei 1985, pp. 570-571.