



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa mediterranea

Tesi di Laurea

**I gesuiti come pionieri della sinologia:
Prospero Intorcetta e il suo impegno nello studio e
nella divulgazione dei testi confuciani**

Relatore

Ch.mo. Prof. Jacopo Scarin

Correlatrice

Dott.ssa Francesca Tarocco

Laureanda

Livia Trovato

Matricola

860306

Anno Accademico

2022 / 2023

引言

这个论文项目源于我对中国和欧洲在十六和十七世纪末之间进行的初期知识交流的个人兴趣。尽管两个文明之间的关系可以追溯到十一世纪，得益于马可·波罗（1254-1324）的探险，但这些交流不能被视为真正的文化相遇。无论是马可·波罗还是随后几个世纪的最早的葡萄牙商人和多明我会和方济各会的传教士，都不能被称为汉学家，因为他们都没有懂中文。

1540年由依纳爵·洛约拉（1491-1556）创立的耶稣会传教士的文本，是从东方传来的最早的拉丁文见证，为中欧之间的知识交流带来了显著的转变。由耶稣会传教士传至欧洲的书面见证不仅引起了对汉学的真正兴趣，而且揭示了一些全新而复杂的思想流派，激发了17世纪欧洲启蒙思想家们的好奇心。特别是，从汉语翻译为拉丁文的儒家经典的最初翻译，让欧洲知识界首次认识到了中国历史上最伟大的思想家：孔子。

特别值得注意的是，包含在四书的《大学》，《论语》和《中庸》的中文到拉丁文的翻译，这些翻译被收录在题为《Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis Latine Exposita》的重要作品中，该作品于1687年在巴黎出版。

这部欧洲汉学史上极为重要的开创性作品是由耶稣会士 Prospero Intorcetta（1625-1696）、Philippe Couplet（1623-1693）、Christian Herdtrich（1625-1684）和 François De Rougemont（1624-1676）所著撰。他们一到中国就投身于深入学习中文，并随后致力于翻译古典文献。这部作品是耶稣会士首次尝试传播孔子及中国文化的重要尝试。

本文将重点关注来自 Piazza Armerina 的耶稣会士 Prospero Intorcetta，他的翻译被当代历史学家和汉学家认为是17世纪最有影响的之一。他的翻译被收录在《Sapientia Sinica》（1662）和《Sinarum Scientia Politico-Moralis》（1667）的拉丁文著作中，这不仅让欧洲公众了解中文的句法特点，而且揭示了儒家学说及其创始人的精妙之处。

像 17 世纪的每位耶稣会士一样，Prospero Intorcetta 也卷入了后来被称为“中国礼仪争议”的历史事件。新儒家主义对朱熹和张居正的评论的影响，中国人对上帝概念以及有着千年历史的祖先崇拜的看法，引发了漫长的争论，欧洲教会和当时启蒙思想家就这些理论和实践进行了深入的讨论。

本文的目标是聚焦于 16 和 17 世纪中欧关系中涉及的社会、文化和知识层面，为随后几个世纪两大洲之间的未来联系奠定坚实基础。Prospero Intorcetta 及其同仁对儒家经典的拉丁文翻译在欧洲社会中起到了至关重要的作用，塑造了欧洲对中国文化的整体或部分未知的认知。在一个强者至上的时期，无论是在海上和商业领域还是在文化领域，我们将看到由到耶稣会士引入的新方法，尽管最初受到批评，实际上开创了一种全新且极其有效的方法。

Indice

Introduzione.....	6
--------------------------	----------

CAPITOLO PRIMO

La Cina nel XVI e nel XVII secolo	14
1.1. La dinastia Ming e la dinastia Qing.....	14
1.1.1. I primi contatti con gli europei durante la dinastia Ming	16
1.1.2. Il contesto culturale dell'epoca Ming	22
1.1.3. Il cristianesimo durante l'epoca imperiale Ming	26
1.1.4. I culti e le religioni popolari	29
1.1.5. L'ascesa della dinastia Qing e il rapporto con i commercianti europei.....	31
1.1.6. Le relazioni tra i primi imperatori Qing e i gesuiti.....	35
1.2. I gesuiti come creatori della sinologia	40
1.2.1. Il contributo dei primi missionari gesuiti alla sinologia	41
1.3. Il rapporto dei gesuiti con le religioni in Cina.....	46
1.3.1. La controversia dei riti cinesi	50
1.3.2. I gesuiti e il buddismo.....	54
1.3.3. La visione dei gesuiti sul taoismo.....	57
1.3.4. Il rapporto dei gesuiti con il confucianesimo e le influenze del neoconfucianesimo	60

CAPITOLO SECONDO

Prospero Intorcetta	65
2.1. Biografia.....	65
2.2. Lo studio della lingua cinese e il suo contributo alla sinologia.....	71
2.3. Prospero Intorcetta come mediatore culturale.....	79
2.4. L'influenza del neoconfucianesimo nel <i>Confucius Sinarum Philosophus</i>	87
2.5. Le lettere ai lettori	96

CAPITOLO TERZO

Le traduzioni di Prospero Intorcetta	109
3.1. La genesi dei classici confuciani.....	110
3.1.1. I contenuti principali del <i>Zhongyong</i>	117
3.2. La traduzione di Prospero Intorcetta del <i>Zhongyong</i>.....	122
3.3. Alcune differenze tra le traduzioni di Intorcetta del <i>Sinarum Scientia Politico-</i> <i>Moralis</i> e del <i>Sapientia Sinica</i> con il <i>Confucius Sinarum Philosophus</i>.....	131

3.4. Confronto tra le traduzioni latine del <i>Zhongyong</i> di P. Intorcetta e quelle dei gesuiti figuristi	135
3.5. Le traduzioni di Prospero Intorcetta sulla visione di <i>guishen</i>	140
Conclusioni.....	151
Bibliografia	155
Sitografia	159

Indice delle figure

Figura 1 Ritratto di Prospero Intorcetta.	69
Figura 2 Frontespizio dell'opera <i>Sapientia Sinica</i>	101
Figura 3 Terza pagina del <i>Sapientia Sinica</i>	102
Figura 4 Undicesima e dodicesima pagina del <i>Sinarum Scientia Politico-Moralis</i>	104
Figura 6 Ritratto di Confucio.	106
Figura 7 Prima pagina del <i>Confucii Vita</i> compresa nel <i>Confucius Sinarum Philosophus</i>	107
Figura 8 Prima pagina della tavola cronologica delle dinastie della Cina compresa all'interno del <i>Confucius Sinarum Philosophus</i>	108
Figura 9 Digressione 1, Manoscritto di Prospero Intorcetta..	149

Introduzione

Il presente elaborato consente di approfondire tematiche che riguardano gli scambi intellettuali tra la Cina e l'Europa durante gli anni compresi tra la fine del XVI e la seconda metà del XVII secolo. Il mio personale interesse verso tale argomento ha ispirato la ricerca, che si concentrerà sull'analisi dei contatti culturali che si sono svolti in quel periodo. Attraverso lo studio di fonti primarie e secondarie, ho cercato di far comprendere al meglio le dinamiche di scambio, le influenze reciproche e le conseguenze di tali interazioni sulla società e sulla conoscenza di entrambe le culture.

Sebbene le prime interazioni tra la Cina e l'Europa risalgano al XI secolo, grazie alle esplorazioni di Marco Polo (1254-1324), esse non possono essere considerate dei veri incontri culturali poiché il mercante veneziano non aveva nessuna conoscenza della lingua, della cultura e della società cinese di quel periodo. L'arrivo dei primi missionari occidentali, in particolare quelli appartenenti agli ordini domenicani e francescani, segnò l'inizio di un potenziale incontro culturale tra le due civiltà. Tuttavia, è importante notare che, inizialmente, entrambi gli ordini monastici avevano come principale obiettivo la diffusione del cristianesimo nell'Impero cinese, piuttosto che l'apprendimento della lingua. Di conseguenza, sebbene questo approccio abbia aperto le porte a uno scambio intellettuale, tendeva a concentrarsi maggiormente sulla dimensione religiosa piuttosto che su un dialogo interculturale più ampio.

Una svolta significativa alle attività missionarie sul suolo cinese, avvenne grazie all'arrivo dei missionari della Compagnia di Gesù, fondata nel 1540 da Ignazio di Loyola (1491-1556), i quali diedero un considerevole contributo agli scambi intellettuali tra l'Impero cinese e l'Europa. In particolare il gesuita originario di Chieti, Alessandro Valignano (1539-1606), riuscì ad adottare un efficace metodo, individuato come metodo di accomodamento, che diede una svolta innovativa alle attività missionarie dell'età tardo imperiale della Cina. Tale metodo implicava l'impegno da parte dei gesuiti nel dedicarsi allo studio della lingua e della cultura cinese, al fine di trasmettere il messaggio evangelico nel modo più adeguato. Si ricorda particolarmente il grande impegno e il contributo che i gesuiti italiani,

Michele Ruggieri (1543-1607) e Matteo Ricci (1552-1610), portarono all'interno delle attività missionarie del XVI e XVII secolo. Essi, non solo raggiunsero con grande successo il delicato compito che gli era stato affidato da Alessandro Valignano, ma il loro metodo di studio, per l'apprendimento della lingua cinese, gettò le basi per tutti i novizi che decidevano di intraprendere, per la prima volta, le missioni in Cina.

Grazie all'impiego e alla dedizione dei gesuiti nello studio e nella comprensione dei testi antichi della cultura cinese, in particolare dei Classici confuciani, l'Europa a partire da quel momento fu testimone di un crescente interesse verso la lingua e la filosofia cinese. Le prime testimonianze dell'esistenza di correnti di pensiero sofisticate e completamente nuove permisero, alla scena intellettuale europea di quel periodo, di scoprire la figura di uno dei più grandi pensatori della storia cinese: Confucio. L'approfondimento della comprensione di Confucio e dei suoi insegnamenti ebbe un impatto significativo sulle discipline umanistiche e sociali europee, influenzando il pensiero filosofico, politico e sociale dell'epoca. Confucio fu visto non solo come un grande pensatore cinese, ma come una figura di rilevanza universale, i cui insegnamenti avevano implicazioni che superavano i confini culturali.

Di particolare valore furono le traduzioni dal cinese al latino dei Quattro Libri, testi di fondamentale importanza appartenenti al canone confuciano, che comprendevano il *Daxue* 大學 (il Grande Studio), il *Lunyu* 論語 (i Dialoghi) e il *Zhongyong* 中庸 (La costante pratica del giusto mezzo) e il *Mengzi* 孟子 (il Mencio). Le traduzioni latine dei primi tre Classici menzionati furono racchiuse nella grande opera intitolata *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis Latine Exposita studio et opera* pubblicata a Parigi nel 1687. Questo volume concretizzò in maniera tangibile il notevole sforzo di erudizione e di diffusione della conoscenza cinese in Europa che i missionari avevano portato avanti con abnegazione fino a quel momento, segnando un'importante tappa nel lungo e laborioso percorso di collegamento fra due culture e due lingue innegabilmente lontane tanto dal punto di vista geografico quanto dal punto di vista filologico.

Questa monumentale opera pionieristica della storia della sinologia europea, fu scritta e redatta dai gesuiti Prospero Intorcetta (1625-1696), Philippe Couplet (1623-1693), Christian Herdtrich (1625-1684) e François De Rougemont (1624-

1676), i quali, appena giunsero in Cina, si immersero nello studio intensivo della lingua cinese e successivamente si dedicarono alla traduzione dei testi classici. L'opera in analisi costituiva il primo tentativo dei gesuiti di diffondere la conoscenza di Confucio e della cultura cinese. Queste traduzioni, infatti, hanno svolto un ruolo fondamentale nell'introduzione di Confucio e della sua filosofia nelle corti europee e negli ambienti accademici, aprendo la strada a un nuovo interesse per la cultura e la storia cinese. Oltre a diffondere la conoscenza di Confucio, fu anche in grado di fornire agli europei un'opportunità senza precedenti nell'esplorare le complesse sfaccettature della lingua cinese, stimolando un fervente dibattito intellettuale e arricchendo il panorama culturale europeo con nuove prospettive.

I quattro gesuiti autori del volume non solo si dedicarono con impegno alla diffusione della conoscenza di Confucio e della cultura cinese in Europa, ma si adoperarono con determinazione anche a perseguire la sintesi sincretica tra il cristianesimo e il confucianesimo. Quest'obiettivo rappresentava uno dei pilastri fondamentali dell'operato di Matteo Ricci e dei suoi compagni durante le missioni d'Oriente. Matteo Ricci, infatti, dedicò una parte significativa del suo lavoro nel cercare punti di convergenza tra il cristianesimo e il confucianesimo, con l'obiettivo di facilitare l'accettazione del cristianesimo da parte dei cinesi, rispettando, al tempo stesso, le loro tradizioni e convinzioni culturali radicate nel confucianesimo.

Questo studio porrà una particolare enfasi sulla figura del gesuita originario di Piazza Armerina, Prospero Intorcetta, a cui si devono alcune delle traduzioni convenzionalmente riconosciute dagli storici e sinologi contemporanei come tra le più influenti del XVII secolo. Sarebbe infatti possibile definire come illuminanti le sue traduzioni che, inserite all'interno delle opere latine del *Sapientia Sinica* (1662) e del *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (1667), hanno aperto al pubblico europeo le frontiere di una lingua fino ad allora monolitica ed impenetrabile come il cinese. Grazie ai suoi studi è stato infatti possibile sia far luce sulle raffinate dottrine confuciane e sulla figura del fondatore stesso del confucianesimo, sia iniziare a conoscere le caratteristiche sintattiche della lingua cinese e oltre.

Inoltre, all'interno del presente elaborato un'attenzione più specifica sarà riservata ai commentari dei filosofi Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) e Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582), rispettivamente *Sishu zhangju jizhu* 四书章句集注 (Note e

commentari sui *Quattro libri*) e *Sishu zhijie* 四書直解 (Commentari colloquiali sui *Quattro Libri*), i quali giocarono un ruolo fondamentale per la stesura della traduzione latina e per facilitare l'interpretazione dei contenuti delle dottrine confuciane.

Con il fine di ripercorrere e comprendere l'evoluzione delle relazioni culturali e dello studio della lingua cinese in ambito europeo, verrà proposta nel primo capitolo un'analisi delle diverse fasi di approccio al Regno di Mezzo con un focus sull'operato dei missionari gesuiti. La disamina prenderà avvio dagli anni in cui il popolo cinese fu testimone dell'ascesa della dinastia Ming, facendo riferimento anche ai cambiamenti che questa portò all'interno della vita politica e religiosa del vasto Impero cinese dopo gli anni di dominio mongolo della dinastia Yuan 元 (1279-1368).

A partire da questo particolare contesto storico verranno esaminati i primi contatti tra l'Impero Ming e i commercianti europei, soprattutto portoghesi, che aprirono le prime rotte commerciali marittime tra l'Europa così come i principali porti situati nel sud della Cina. Nonostante gli albori di questi rapporti furono segnati da una sorta di instabilità nel controllo delle acque del Mar Cinese, le collaborazioni commerciali tra l'Impero Ming e l'Europa gettarono le basi per delle relazioni stabili e durature. I porti commerciali situati a Canton e Macao diventarono epicentri di un autentico entusiasmo verso i primi contatti di tipo sia economico sia culturale che iniziarono a stabilirsi con i popoli europei. L'arrivo dei primi missionari a Macao alimentò ulteriormente l'interesse verso le nuove correnti di pensiero e le tecnologie innovative che gli europei portavano con sé. La straordinaria abilità di Matteo Ricci, nel conquistare l'accesso alla corte imperiale, guadagnandosi sempre più sostegno e ammirazione dall'Imperatore e dai funzionari di corte, segnò una svolta significativa nei rapporti tra la Chiesa Cattolica Romana e l'Impero cinese.

La presenza dei gesuiti all'interno della corte imperiale, accese la curiosità dei letterati mandarini verso le innovative conoscenze europee, in particolare nei campi che riguardavano la matematica e l'astronomia. Con la successiva ascesa dei Qing 清 (1644-1912) questa tendenza conobbe una ulteriore crescita poiché, la nuova dinastia cinese, riconobbe il valore delle relazioni commerciali e intellettuali con l'Europa. Il consolidamento dei rapporti tra i due mondi portò a una maggiore

condivisione di idee e tecnologie, contribuendo notevolmente allo sviluppo commerciale e culturale sia in Cina che in Europa.

Di importanza significativa fu la presenza del gesuita tedesco Adam Schall von Bell (1591-1666) all'interno della corte imperiale e la profonda amicizia che lo legava con l'imperatore Shunzhi 順治 (1638-1661). L'operato dei gesuiti non riguardò solamente la grandissima influenza che questi ebbero all'interno della società cinese di quel tempo, ma ebbe i suoi frutti anche dal punto di vista della divulgazione del cristianesimo. Nei decenni in cui i gesuiti mantennero la loro presenza all'interno del millenario Impero cinese, essi ebbero infatti la possibilità di edificare più di trecento chiese e di convertire centinaia di cinesi al cristianesimo.

Offrendo un'analisi dettagliata delle dinamiche politiche, culturali e religiose dell'epoca, il primo capitolo costituirà un solido fondamento utile a comprendere appieno il contesto in cui si svilupparono anche i successivi scambi intellettuali, culturali e commerciali tra la Cina e l'Europa.

Successivamente, il focus del secondo capitolo dell'elaborato si sposterà interamente sulla figura di Prospero Intorcetta. Verrà innanzitutto fornita un'introduzione completa alle sue origini e chiarito il suo percorso di formazione accademica svoltosi prima presso l'Università di Catania e successivamente al convento dei gesuiti di Messina. Questo iniziale approfondimento sui primi studi di Prospero Intorcetta cederà poi il passo all'analisi che riguardano gli anni della sua vita in cui venne maggiormente in contatto con la lingua e la cultura cinesi. Si tratterà infatti del suo arrivo e della sua permanenza a Macao, luogo in cui il gesuita si immerse nello studio della lingua cinese sotto la guida del suo mentore Inácio da Costa (1603-1666), il quale svolse un ruolo cruciale nella realizzazione dell'opera *Sapientia Sinica*.

Attraverso questa analisi dettagliata del percorso di Intorcetta, si evidenzierà il successo della sua impresa missionaria, non solo nel campo religioso, ma anche come mediatore culturale tra l'Impero cinese e l'Europa. La sua capacità di fungere da ponte tra le relazioni intellettuali tra due mondi distinti sarà messa in luce, sottolineando il suo ruolo di intermediario nello scambio di idee e conoscenze tra le due civiltà. L'attenzione sarà rivolta anche al contesto storico e culturale dell'epoca, evidenziando le sfide e le opportunità incontrate da Prospero Intorcetta nel suo lavoro di traduzione e interpretazione tra le due lingue e culture.

Come ogni missionario gesuita del XVII secolo, Prospero Intorcetta fu anche coinvolto in quella che passerà alla storia con il nome di “Controversia dei riti cinesi”. Le influenze del neoconfucianesimo presenti nei commentari, sopraccitati, di Zhu Xi e Zhang Juzheng, insieme alla concezione cinese del Dio cristiano e ai riti ancestrali, radicati nella millenaria storia cinese, generarono lunghi dibattiti che coinvolsero gli ordini ecclesiastici europei e i pensatori illuministi del XVII secolo. Mentre i gesuiti, inclusi Intorcetta, tendevano a interpretare i riti cinesi come delle mere celebrazioni civili e sociali, gli altri ordini monastici e diverse istituzioni ecclesiastiche della Chiesa Cattolica Romana, guidati da un'interpretazione più rigorosa della teologia cristiana, li consideravano idolatri e incompatibili con la fede cristiana. Queste divergenze di interpretazione hanno inevitabilmente influenzato il modo in cui i testi confuciani sono stati tradotti e interpretati in Europa, riflettendo le complessità delle relazioni tra il cristianesimo e la cultura cinese. La controversia dei riti cinesi ha, dunque, avuto un impatto duraturo sia sulla pratica missionaria dei gesuiti in Cina che sull'interpretazione europea della cultura e della filosofia cinese.

Infine, il terzo e ultimo capitolo di questo elaborato si aprirà con una breve introduzione dedicata all'origine del canone confuciano e ai temi principali presenti all'interno del *Zhongyong*. Questo permetterà di analizzare il testo nel contesto più ampio della prospettiva confuciana e di comprendere meglio le sue implicazioni. In particolare, si procederà all'analisi delle traduzioni del *Zhongyong* realizzate da Prospero Intorcetta, confrontandole con le versioni presenti sia nel *Sinarum Scientia Politico-Moralis* che nel *Confucius Sinarum Philosophus*. Mentre la prima opera latina conteneva una traduzione del *Zhongyong* in una versione strettamente letterale, la seconda vide la collaborazione del gesuita siciliano insieme ai suoi confratelli gesuiti sopraccitati, tra cui Philippe Couplet, il quale ebbe un ruolo significativo nella resa latina e nella stesura finale dell'opera.

Questo tipo di approfondimento consentirà di esaminare le scelte linguistiche e interpretative di Intorcetta e degli altri gesuiti sulla resa del testo confuciano in latino, evidenziando le sfumature e le sfide incontrate nel processo di traduzione e interpretazione. Si metterà in luce anche l'influenza delle dottrine cristiane sulle scelte traduttive ed editoriali adottate dai gesuiti durante la redazione finale.

All'interno di quest'ultimo capitolo, pertanto, si porrà attenzione sul lessico e sulle scelte linguistiche compiute da Intorcetta. In particolar modo si cercherà di

evidenziare la resa stilistica e retorica della traduzione latina rispetto al testo classico in modo da portare alla luce determinate implicazioni linguistiche, le quali non sempre appaiono necessariamente esplicite.

All'interno dello stesso capitolo, non solo vi sarà una comparazione sulle due versioni latine del *Zhongyong* di Prospero Intorcetta, ma sarà presente anche un confronto tra le scelte traduttive completamente diverse, o quasi, tra il gesuita siciliano e di coloro i quali vennero successivamente identificati come gesuiti "figuristi".

Il capitolo si concluderà con l'esplorazione della visione che il gesuita aveva su uno degli aspetti centrali della controversia dei riti, nonché uno dei punti focali del *Zhongyong*, ovvero gli spiriti (*guishen* 鬼神). Si indagherà sulle interpretazioni di Prospero Intorcetta riguardo la concezione cinese degli spiriti e il loro ruolo nella pratica religiosa e culturale cinese. Attraverso un'analisi approfondita delle osservazioni di Intorcetta su questo argomento estremamente delicato, si cercherà di comprendere come il gesuita abbia affrontato e interpretato le credenze cinesi sugli spiriti, alla luce della dottrina cristiana, ma anche da un punto di vista cinese e di una sua personale interpretazione.

L'obiettivo di questo elaborato è quindi quello di concentrarsi sugli aspetti sociali, culturali e intellettuali che hanno influenzato le relazioni tra Cina ed Europa durante il XVI e il XVII secolo, creando fondamenta solide per le future connessioni tra i due continenti che si sarebbero registrate in gran numero nei secoli successivi. Le traduzioni latine dei Classici confuciani realizzate da Prospero Intorcetta e dai suoi confratelli hanno svolto un ruolo importante nella società europea e nella percezione che questa aveva della cultura cinese, ancora in gran parte sconosciuta o solo parzialmente compresa.

In un periodo in cui dominava la supremazia del più forte, sia nei contesti marittimi e commerciali, che in quelli culturali, si osserverà come il metodo di accomodamento, inizialmente oggetto di critiche, si sia rivelata la strategia più adatta a fare breccia all'interno della civiltà cinese aprendo la strada ad un approccio completamente nuovo ed estremamente efficace che ebbe degli impatti decisamente positivi e costruttivi nelle relazioni sino-europee di quel periodo e non solo.

Attraverso l'analisi di queste relazioni e dei contributi di figure come quella di Prospero Intorcetta, Matteo Ricci e Alessandro Valignano, si cercherà di comprendere come le interazioni tra la Cina e l'Europa abbiano plasmato il

panorama culturale e intellettuale dell'epoca e come abbiano influenzato lo sviluppo delle relazioni internazionali nei secoli successivi. Si esplorerà anche il ruolo delle traduzioni dei Classici confuciani e come abbiano facilitato questo scambio culturale nella promozione di una maggiore comprensione reciproca tra le due civiltà.

CAPITOLO PRIMO

La Cina nel XVI e XVII secolo

1.1. La dinastia Ming e la dinastia Qing

L'insediamento della dinastia Ming 明 (1368-1644) segnò l'inizio del periodo tardo imperiale della Cina. La ribellione, avviata nel 1340 contro il dominio mongolo Yuan 元 (1279-1368), rappresentò l'ultimo passo decisivo di quello che ormai si era trasformato in un risentimento cinese verso l'autorità mongola. Il motivo finale che causò tale insurrezione, fu il fallimento del governo Yuan nel saper gestire, in modo efficace, la carestia che stava colpendo il popolo cinese in quegli anni.

La dinastia Ming sorgeva come un potente governo autocratico, durante il quale il suo fondatore, l'imperatore Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1328-1398), fu capace di creare un sistema potente, assertivo e fortemente centralizzato. Durante il suo regno, Zhu Yuanzhang, adottò il ruolo effettivo di riformatore, in cui reclamava la piena autorità politica e religiosa. Nel suo ruolo di sovrano, egli presentava due cambiamenti chiave: il desiderio di restituire centralità all'imperatore e il ripristino dell'antica moralità nella società. Inoltre, era fermamente deciso di abolire le influenze barbare per ripristinare l'ideale ordine cinese.¹

Le origini umili dell'imperatore Zhu Yuanzhang, figlio di un semplice agricoltore, hanno portato diversi storici, sia cinesi che occidentali, a interpretare la

¹ E. L. Dreyer, "Military Origins of Ming China" in *Cambridge History of China* vol. 7, a cura di F.W. Mote e D. Twitchett, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 58; R. Taylor, "Social Origins of the Ming Dynasty 1351- 1360" in *Monumenta Serica*, Taylor & Francis, Ltd., 1963, p.3.

presa di potere della dinastia Ming come una ribellione, di carattere nazionalistico, contro un regime straniero. Tuttavia, con il passare degli anni, tali supposizioni furono respinte poiché si notò, con il tempo, che l'imperatore Zhu Yuanzhang aveva l'abitudine di conferire nobili titoli a tutti i funzionari mongoli che offrivano un servizio meritorio.

Zhu Yuanzhang fondò la sua autorità facendo riferimento al concetto tradizionale del Mandato del Cielo (*tianming* 天命), ristabilendo gli esami imperiali sul modello di epoca Song 宋 (1127-1279) e adottando una struttura amministrativa ispirata a quella dei governi precedenti. Nella concezione di Zhu Yuanzhang, egli puntava alla rieducazione dell'esercito, al ripristino delle scuole classiche e degli esami imperiali, i quali erano stati precedentemente interrotti a causa della ribellione. Egli apportò dei cambiamenti al governo ma che sfociarono in un conflitto tra i leader militari scarsamente istruiti e i molti studiosi, entrambi al suo servizio. Quando Zhu Yuanzhang istituì il suo sistema militare, abbandonò la norma dell'esame competitivo a favore dell'assegnazione ereditaria degli incarichi. Durante gli anni frenetici della sua ascesa, egli aveva poche alternative se non adattare le istituzioni dell'apparato governativo Yuan alla sua linea istituzionale, ma creando, successivamente, una propria struttura distinta dai governi precedenti, anche da quelli di epoca Tang e Song.²

Nel corso dei primi due secoli di dominio Ming, gli imperatori erano riusciti ad avviare numerosi cambiamenti: diressero campagne militari, annunciarono nuove leggi, riorganizzarono istituzioni statali e gestirono la burocrazia. Per di più vi fu un elevato incremento delle attività economiche e della produzione agricola, per non parlare della grandissima crescita che si ebbe negli ambiti della manifattura e dell'artigianato.

I sovrani non assunsero più un ruolo centrale all'interno della gestione delle questioni imperiali, che passò nelle mani dei burocrati. Questi ultimi, infatti, preferivano che l'imperatore personificasse a pieno il ruolo di guida morale, in cui, per mantenere la sua assoluta autorità, non doveva essere coinvolto in questioni che non riguardassero il suo ruolo effettivo. Però, questo nuovo metodo, raramente

² C. O. Hucker, "Organizing the New Dynasty" in *The Ming Dynasty: Its Origins and Evolving Institutions*, University of Michigan Press, 1978, pp. 27-33; Taylor, *Social Origins of the Ming Dynasty*, p. 3.

portava a delle reali soluzioni dei problemi, poiché, alla fine, il volere assoluto dell'imperatore risultava incontestabile.³

L'insediamento della dinastia Ming ha portato in Cina a un maggior incremento del controllo imperiale sulle attività religiose rispetto alla dinastia precedente. Il fondatore della dinastia Ming, Zhu Yuanzhang, era coinvolto nella pratica buddista in quanto, dopo la morte di entrambi i genitori e del fratello maggiore nel 1344, si dedicò alla vita monastica. Il suo primo soggiorno nel monastero durò poco più di due mesi perché l'abate diede via le rimanenti scorte di cibo agli abitanti del villaggio e mandò i monaci a mendicare. Perciò vagò verso ovest e nel 1348 tornò al monastero, in cui rimase fino al 1352. In seguito si unì ai ribelli della Società del Loto Bianco (*Bailianjiao* 白蓮教), un movimento religioso segreto, che originariamente professava il culto di *Amitabha* (Amituofo 阿彌陀佛), il Buddha della Luce. Forse a causa della sua diretta esperienza con i movimenti religiosi popolari e la profonda comprensione di come questi agissero, Zhu Yuanzhang si dimostrò sempre sospettoso di tutto ciò che fosse eterodosso, come la magia, le possessioni sciamaniche e le riunioni religiose non regolamentate. Inoltre, sosteneva l'ideologia, i codici morali e i rituali confuciani come base sia per i culti imperiali che per quelli locali. Sebbene il controllo del governo sulla popolazione trovasse comunque delle difficoltà, Zhu Yuanzhang tentò ugualmente di dettare un nuovo programma religioso per tutti i sudditi, emanando numerosi editti morali. Prescrisse rituali comunitari destinati ad ogni suddito dell'Impero, anche a coloro residenti nei villaggi; fece costruire monumenti e altari sacri, ordinò la stampa di testi che esponessero i valori confuciani.⁴

1.1.1. I primi contatti con gli europei durante la dinastia Ming

Durante gli anni del dominio Ming, le attività europee sul suolo cinese erano di varia natura e si manifestavano come rapporti sovrani separati che talvolta esprimevano degli interessi totalmente opposti. Nel presente elaborato ci si

³ J. Geiss, "The Chia-ching reign, 1522-1566" in *The Cambridge History of China* vol 7, a cura di F.W. Mote e D. Twitchett, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 509-510.

⁴ S. Dabringhaus, "The Monarch and Inner-Outer Court Dualism in Late Imperial China", in *Royal Courts in Dynastic States and Empires*, Brill, 2011, p. 265; Taylor, *Social Origins of the Ming Dynasty*, p. 5; Geiss, *The Chia-ching reign*, pp. 509-511.

concentrerà su due categorie in particolare: i mercanti e i missionari. Anche se in modo totalmente diverso, queste due categorie sono riuscite a contribuire ad un notevole progresso delle relazioni sino-europee in ambiti essenziali, in particolare quello commerciale e culturale. Negli anni compresi tra il 1514 e il 1662, il governo e la popolazione cinese assistettero all'arrivo di uomini provenienti dall'Europa, i quali portavano con sé non solo nuove tecnologie, ma anche correnti di pensiero sconosciuti prima di allora.

Poiché i mercanti europei si avventuravano in acque straniere, i primi contatti occidentali in Oriente avvennero via mare. Questo fenomeno fu solamente l'inizio di un grande entusiasmo da parte dei commercianti cinesi, i quali si dedicarono alla costruzione di una nuova rete di scambi commerciali situati nel sud della Cina: tra i più importanti in Asia vi erano Macao, Taiwan, Manila, Malacca. La crescita economica e commerciale di questi centri di approdo occidentali dipendeva soprattutto dalle attività e dagli interessi che sia gli imprenditori che sia i commercianti cinesi avevano verso i nuovi arrivati.⁵

Dopo i primi contatti con i portoghesi, i concetti ufficiali della dinastia Ming e le prime istituzioni estere ebbero uno scarso effetto sulle relazioni sino-europee. Ma, con il passare del tempo, alcune risposte ufficiali divennero sempre più flessibili. I mercanti cinesi, in particolare i marinai, manifestarono un grande entusiasmo verso la costruzione di centri commerciali che si affacciavano sul Mar della Cina Meridionale. Infatti, la nascita di nuovi porti e centri commerciali, come ad esempio l'insediamento della Cina a Taiwan, erano strettamente dipendenti dalle attività da tali imprenditori cinesi. Anche i contatti commerciali cinesi con il Giappone, i quali si basavano sullo scambio dell'argento e della seta, ebbero delle ripercussioni positive all'interno dell'economia dell'Impero. Mentre, per quanto riguarda i successivi contatti che la Cina ebbe con i missionari della Chiesa Cattolica di Roma, benché inizialmente minimi, diedero un effetto positivo alla società cinese di quel tempo. Durante il dominio della dinastia Ming, alcune caratteristiche tipiche dell'approccio cinese con le relazioni estere, come l'atteggiamento difensivo, la supremazia cerimoniale dell'Imperatore e la

⁵ J. E. Willis, D. C. Twitchett, F. W. Mote, "Relations with maritime Europeans, 1514–1662" in: *The Cambridge History of China* vol 8, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 333.

limitazione tra i contatti esteri, furono concentrate in un'unica forma sistematizzata e burocratizzata, ovvero il sistema tributario.⁶

Quella che poi venne definita come Sovrintendenza del Commercio Marittimo (*shibosi* 市舶司), era gestita dagli eunuchi i quali erano in particolar modo interessati alle rare importazioni che erano destinate a corte. Inoltre, il controllo della dinastia Ming sulle questioni commerciali nel sud della Cina, fu in buona parte stimolato dalla reazione della corte imperiale verso le attività piratesche che erano largamente diffuse nel mar della Cina. Nei porti cinesi, il commercio estero era limitato solamente alle ambasciate dei tributi, la cui frequenza veniva regolamentata, mentre per quanto riguardava il commercio privato, esso era del tutto vietato.⁷

La regolamentazione del commercio del sud-est asiatico, gettò le basi per un commercio fiorente, il quale comprese le attività commerciali di paesi come la Malacca e la Thailandia con il sud della Cina, in particolar modo con Macao. Seguendo questo modello, di conseguenza, iniziarono i primi scambi commerciali con i paesi europei, in particolare con i commercianti portoghesi. Gli effetti dell'intromissione europea nelle acque dell'Oceano Indiano e del Mar della Cina non ebbe degli effetti catastrofici così come avvenne durante il dominio spagnolo nei Caraibi o nel Perù, poiché non vi fu un'elevata mortalità causata dalla non immunità alle malattie euroasiatiche. Ciò che certamente rese più efficace l'inserimento delle navi portoghesi all'interno della rete commerciale asiatica, fu senza dubbio incentivato dalle piattaforme di artiglieria navale più sviluppate rispetto a quelle dei loro concorrenti. Per ottenere il controllo sul Mar della Cina, i mercanti portoghesi portarono con sé le caratteristiche tipiche del mondo mediterraneo: la pirateria, l'artiglieria navale e la monopolizzazione aggressiva delle linee commerciali. I rivali musulmani, i quali possedevano una fitta rete commerciale che comprendeva gli scambi del Mar Rosso e il Golfo Persico con l'India e il Sud-Est asiatico, non era ben adatto e familiare a tali approcci portoghesi; infatti, successivamente, dopo una lunga lotta di supremazia marittima tra i due

⁶ Willis, Twitchett, Mote, *Relations with maritime Europeans*, p. 333.

⁷ Willis, Twitchett, Mote, *Relations with maritime Europeans*, p. 334.

popoli, alla fine i musulmani decisero di dedicarsi al proprio commercio inter-asiatico.⁸

I contatti turbolenti che i portoghesi ebbero con le flotte musulmane, rispecchiarono a pieno anche i primi contatti che gli europei ebbero con gli ambasciatori della dinastia Ming: se prima si rivelarono un totale disastro, successivamente nel 1550 si conclusero con successo. In linea generale si può affermare che la chiave del successo portoghese fu nella Malacca, uno dei pochi paesi con cui la Cina aveva delle relazioni commerciali. Durante la prima spedizione dei mercanti portoghesi verso la regione, essi furono istruiti affinché scoprissero quante più informazioni utili sui *Chijns*, ovvero i mercanti cinesi e le loro rotte commerciali. Nel 1509 i pochi cinesi che si trovavano nella Malacca strinsero rapporti di amicizia con i portoghesi, mantenendoli nel tempo. Tuttavia, gli sforzi fatti da parte dei portoghesi si incrinarono nel 1517, quando otto navi appartenenti al mercante Fernão Peres de Andrade giunsero a Canton con a bordo l'ambasciatore del re del Portogallo, Tomé Pires (1465-1540 ca). Per i portoghesi, la scelta di inviare Pires come ambasciatore, fu motivata dal fatto che egli era un ricco farmacista borghese con eccellenti relazioni nella corte di re Manuel (1469-1521) e ciò, all'interno della corte imperiale cinese, il prestigio e il sangue nobile erano dei prerequisiti importanti.⁹

Al suo arrivo a Canton, Pires e i commercianti accompagnatori impiegarono ogni sforzo possibile per cercare di stabilire degli ottimi rapporti con le autorità cinesi: però, dopo qualche discreto successo, iniziarono a presentarsi i primi problemi che rivelarono le difficoltà destinate ad accompagnare buona parte delle relazioni sino-europee premoderne. Da una parte vi erano l'impazienza e la reciprocità delle relazioni estere dei portoghesi, dall'altra i ritardi burocratici e l'approccio unilaterale per la gestione delle relazioni estere del governo cinese. Per di più gli europei tendevano a respingere le spiegazioni che i cinesi offrivano sulle loro decisioni e anzi, interpretavano queste, come il risultato di un interesse personale e corrotto da parte dei funzionari imperiali.¹⁰

⁸ Willis, Twitchett, Mote, *Relations with maritime Europeans*, p. 335; J. E. Willis, "Maritime Europe and the Ming", in *China and Maritime Europe, 1500-1800, Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 25.

⁹ Willis, Twitchett, Mote, *Relations with maritime Europeans*, p. 336; Willis, *Maritime Europe and the Ming*, p. 27.

¹⁰ Willis, Twitchett, Mote, *Relations with maritime Europeans*, p. 337.

Le navi di Pires che entrarono in Cina attraverso il Fiume delle Perle 珠江, scatenarono le prime indignazioni da parte degli ufficiali e del popolo cinese poiché, originariamente, non era stato dato loro il permesso scritto per accedere e, ancor di più, i portoghesi annunciarono il loro arrivo con colpi di cannone in segno di saluto che, però, vennero fraintesi. I portoghesi giustificarono le loro azioni sottolineando il fatto che anche le flotte cinesi, durante il loro arrivo in Malacca, avevano usato lo stesso metodo. In conseguenza di ciò, le navi dei portoghesi furono messe a dura sorveglianza e nessuno, ad eccezione dei funzionari di corte, poteva avvicinarsi a loro. Ma nonostante le incomprensioni iniziali, in linea generale si può affermare che i portoghesi furono accolti in Cina in maniera amichevole, tanto che i cinesi offrirono degli alloggi anche ai pochi schiavi che si trovavano sulle navi.¹¹

Dopo diversi anni di dominio europeo commerciale sul controllo della Malacca e varie incomprensioni tra i due popoli, nel 1562 a Macao si contava la presenza di circa seicento portoghesi. Nella regione gli europei edificarono anche due chiese e delle modeste abitazioni e, con l'arrivo dei primi mercanti occidentali, nel sud della Cina si diede anche inizio alle attività dei primi missionari europei. L'impresa missionaria della Chiesa Cattolica Romana, durante la dinastia Ming, portò a delle affascinanti interazioni tra i due popoli su argomenti riguardanti la religione, l'arte e la letteratura, ma anche su ambiti scientifici e tecnologici. Gli ordini domenicani e francescani, nonostante le molte difficoltà, furono tra i primi a cercare di avviare le attività missionarie all'interno del Regno di Mezzo.¹²

Un contributo significativo delle attività missionarie fu dato dalla Compagnia di Gesù, fondata nel 1540 da Ignazio di Loyola (1491-1556): i primi gesuiti che giunsero in Estremo Oriente, sotto il patrocinio portoghese, entrarono effettivamente in Cina da Macao.

Il successo delle attività missionarie dei gesuiti trova le sue origini nella figura dell'italiano Alessandro Valignano (1539-1606), nonché pioniere di ciò che oggi viene definito come il metodo di accomodamento. Contrariamente agli ordini missionari francescani e domenicani che al loro arrivo in Cina tendevano a imporre il pensiero occidentale su quello orientale, Valignano adottò un approccio più rispettoso. Consapevole della millenaria storia cinese e delle profonde radici delle

¹¹ Willis, Twitchett, Mote, *Relations with maritime Europeans*, p. 338.

¹² Willis, Twitchett, Mote, *Relations with maritime Europeans*, p. 363.

sue tradizioni, egli suggerì che la miglior strategia per portare avanti la missione fosse di adattare il metodo gesuitico alla cultura cinese, promuovendo lo studio della lingua cinese e dei Classici del canone confuciano. Questo approccio rappresentò una vera riforma delle attività missionarie in Cina, unico nel suo genere prima di Valignano. Nonostante le iniziali critiche e le difficoltà nell'implementazione del metodo di accomodamento, l'arrivo successivo di Michele Ruggieri (1543-1607) e di Matteo Ricci (1552-1610), emissari di Alessandro Valignano, portò una realizzazione più efficace di questa visione, con risultati positivi nel prosieguo della missione.¹³

Come vedremo meglio nei paragrafi successivi, Michele Ruggieri studiò con grande attenzione gli usi e i costumi della dinastia Ming, tanto che la sua presenza era richiesta perfino durante gli incontri tra i mercanti occidentali e i funzionari imperiali, in quanto padroneggiava un buon uso della lingua cinese. Per quanto riguarda, invece, Matteo Ricci, la sua presenza all'interno della corte imperiale richiamò un grande interesse da parte degli ufficiali Ming, i quali si trovavano ad essere particolarmente affascinati dalle sofisticate tecnologie e conoscenze che il gesuita possedeva. La fama di Ricci giunse fino a Pechino, dove fu trattato come un vero e proprio inviato tributario e, i doni che egli portava con sé, furono visti e accettati come dei regali di tributo. Ricci fu scaltro nel saper riconoscere il sistema tributario che era in vigore durante gli anni della dinastia Ming. Per di più egli fece le veci di intermediario per tutti quei mercanti europei che giungevano a Macao e volevano infiltrare la loro presenza nella corte imperiale.¹⁴

Al fine di elevare il suo prestigio all'interno della corte imperiale cinese, Ricci decise di cambiare il suo nome adottando gli onorifici cinesi. Poiché il suono della lettera R era sconosciuto nella lingua cinese, il gesuita cambiò il suo cognome Ricci in "Li" e Matteo in "Madou". Seguendo poi i costumi locali, egli pose il cognome prima del nome, diventando: Li Madou 利瑪竇. È ben chiaro che l'obiettivo di Matteo Ricci fosse quello di guadagnarsi la fiducia delle cariche istituzionali imperiali più elevate, così da trasmettere, nel miglior modo possibile, il messaggio di Dio nell'Impero Ming. Ricci sosteneva che una volta convertiti i

¹³ J. S. Sebes, "China's Jesuit Century", *The Wilson Quarterly* vol. 2, 1978, p. 174.

¹⁴ Willis, Twitchett, Mote, *Relations with maritime Europeans*, p. 364.

funzionari e la corte imperiale, la conversione del popolo cinese sarebbe stato un compito molto più semplice.¹⁵

Nel complesso si può affermare che le attività missionarie condotte durante la dinastia Ming non furono influenzate dalle politiche interne del governo centrale, ma videro l'espansione della loro rete di contatti che si basavano soprattutto sull'amicizia e sul patrocinio cinese. Tuttavia, non mancavano differenze presenti all'interno della corte imperiale nei confronti della presenza e delle attività dei missionari: i funzionari, in particolare gli eunuchi, erano diffidenti delle cerimonie per la conversione al cattolicesimo e, in più occasioni, i missionari furono anche accusati di promuovere dei culti eterodossi, paragonabili a quelli dei movimenti religiosi popolari di stampo messianico. Da taluni venivano addirittura considerati delle spie, in quanto, secondo il punto di vista cinese, l'intento dei missionari era quello di infiltrarsi nell'Impero solamente per poi diffondere nei loro paesi di origine i segreti della supremazia cinese e della corte imperiale.¹⁶

Nonostante le opinioni discordanti che molti cinesi avevano verso i missionari, il contributo che quest'ultimi diedero nei campi dell'astrologia, della medicina e della scienza cinese fu molto significativo. Il calendario solare europeo, trasmesso dai gesuiti, fu la chiave del loro successo per avere una posizione sicura all'interno della corte imperiale. La visibilità di Matteo Ricci, poi, fu un ottimo collegamento a favore di tutti gli altri missionari che giungevano a Macao, ma anche per contribuire alla conversione degli eunuchi e le concubine a palazzo. Grazie al patrocinio dei gesuiti a corte, la loro rete missionaria si ampliò anche in altre regioni, come nelle odierne province dello Shanxi山西, il Sichuan 四川 e lo Shandong 山东.¹⁷

1.1.2. Contesto culturale dell'epoca Ming

Come abbiamo osservato all'inizio del capitolo, tra gli eventi più significativi della fondazione della dinastia Ming fu l'incremento del controllo delle attività religiose,

¹⁵ M. Fontana, "The Pride of Li Madou Zhaoqing, 1885-1889" in *Matteo Ricci*, (United States: Rowman & Littlefield, Incorporated, 2011), p. 68.

¹⁶ Willis, *Maritime Europe and the Ming*, p. 63; Twitchett, Mote, *The Cambridge History of China*, p. 364.

¹⁷ Willis, Twitchett, Mote, *Relations with maritime Europeans*, p. 364.

con la volontà di riportare la società cinese seguendo le norme delle dinastie antiche. In questi anni il confucianesimo ebbe un'importante influenza, in quanto venne ripristinato e consolidato come filosofia di stato dominante; di conseguenza, durante il periodo tardo imperiale Ming, la classe nobiliare era confuciana. In merito all'educazione, essa godeva di uno status sociale speciale, basato su una fedele concordanza al mondo confuciano e ai suoi testi. I letterati nobili fin dalla giovane età, venivano istruiti affinché basassero i loro studi sulla conoscenza dei Classici confuciani e istigati a maneggiare il linguaggio e le idee di tale tradizione all'interno della loro condotta di vita pubblica.¹⁸

I letterati Ming basavano la loro morale e i loro valori confuciani, sugli insegnamenti dei Quattro Libri (*Sishu* 四書), i quali comprendevano: il Grande Studio (*Daxue* 大學), il Giusto Mezzo (*Zhongyong* 中庸), i Dialoghi (*Lunyu* 論語), il Mencio (*Mengzi* 孟子); e gli insegnamenti dei Cinque Classici (*wujing* 五經) che a loro volta comprendevano: il Classico dei Mutamenti (*Yijing* 易經), il Classico delle Odi (*Shijing* 詩經), il Classico dei Documenti (*Shujing* 書經), il Classico dei Riti (*Liji* 禮記), gli Annali delle Primavere e degli Autunni (*Chunqiu* 春秋). Durante gli esami imperiali, il cui massimo livello si svolgeva nella capitale, ogni scolaro doveva presentare dei riassunti sui temi principali dei Quattro Libri, facendo riferimento ai commentari di Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), uno dei più importanti neoconfuciani dell'epoca imperiale, il cui pensiero era stato elevato a ortodossia durante l'epoca Yuan. Inoltre i candidati dovevano specializzarsi in uno dei Cinque Classici e dei rispettivi commentari. Solitamente la scelta ricadeva sul *Classico dei Mutamenti*, il *Classico dei Documenti* oppure il *Classico delle Odi*. In epoca Ming, il numero dei letterari variava dai trecento ai quattrocento uomini, i quali solitamente erano precedentemente iscritti all'Accademia Imperiale. Quest'ultima aveva delle sedi estese in tutto l'Impero, dove potevano partecipare tutti gli uomini provenienti da ogni provincia.¹⁹

La conoscenza di questi testi costituirono le basi di studio per tutti coloro i quali volessero intraprendere la carriera di letterato di corte, implementata anche dalla composizione di poesie e saggi, al fine di perfezionare la scrittura. Che si

¹⁸ T. Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*, (Cambridge, Mass: Harvard, 1993), p. 54.

¹⁹ W. Peterson, D. C. Twitchett, F. W. Mote, "Confucian learning in late Ming thought" in *The Cambridge History of China* vol. 8, (Cambridge: Cambridge University Press; 1998), pp. 712-713.

trattasse di elaborare testi alle autorità burocratiche o di comporre degli scritti destinati alla commemorazione degli eventi locali, essi tendevano ad attenersi al linguaggio e alla logica delle idee confuciane. I letterati si riconoscevano come dei membri di un sistema confuciano, in cui accettavano il desiderio di esprimere i loro impegni e concetti basandosi sui pensieri centrali del confucianesimo.²⁰

Sebbene inizialmente il buddismo non facesse parte all'interno del programma per intraprendere la carriera pubblica, tuttavia durante il periodo tardo imperiale Ming, gli intellettuali iniziarono a considerare il buddismo e il neoconfucianesimo come delle entità che potevano condividere un interesse comune. Il sistema filosofico sviluppato da Zhu Xi durante l'epoca Song e il buddismo era sempre stato considerato come due rette parallele destinate a non incrociarsi, anche se, con il tempo, questa distanza venne sempre più colmata, stimolando, di conseguenza, nuove correnti di pensiero. La nuova interpretazione del buddismo avvenne in un periodo in cui la definizione dei ruoli sociali era in continuo mutamento, per cui molti letterati, all'interno della sfera nobiliare, mostrarono meno devozione verso il confucianesimo. Con ogni probabilità l'entusiasmo verso le dottrine buddiste era alimentato dal fatto che queste andassero oltre le capacità del confucianesimo, poiché affrontavano questioni che andavano al di là dalla misura dell'uomo e del suo ruolo all'interno della società. L'interazione tra il buddismo e il confucianesimo generò un complesso sistema di idee, basato sull'ordinamento della vita umana, unico all'interno della società dell'epoca Ming.²¹

Brook osserva che il buddismo e il neoconfucianesimo sono degli insegnamenti coerenti, ma, per quanto possano aver preso l'uno gli elementi dall'altro, essi differiscono tra loro in diversi concetti, come ad esempio le credenze, la visione del mondo e le pratiche sociali e istituzionali. Uno degli insegnamenti più importanti che il neoconfucianesimo prese in prestito dal buddismo fu la disciplina della mente all'allenamento mentale sulla meditazione per raggiungere la calma interiore. Nel contesto culturale dell'epoca tardo imperiale Ming, la classe nobiliare era sofferente dalle aspettative contrastanti che interessavano il potere, la fede e il dominio pubblico. Nella visione neoconfuciana, invece, la nobiltà si trovava

²⁰ Peterson, Twitchett, Mote, *Confucian learning in late Ming thought*, pp. 709-711; Brook, *Praying for Power*, p. 54.

²¹ Brook, *Praying for Power*, p. 55.

esattamente dove doveva essere, ovvero nei letterati che veneravano gli insegnamenti confuciani, accoglievano positivamente l'organizzazione imperiale e mostravano interesse allo stato piuttosto che ai valori della vita privata. Tuttavia, d'altro canto erano disposti alle diverse inclinazioni: gli insegnamenti buddisti, il potere economico invece di quello politico e la località piuttosto che la predisposizione verso uno spazio ingrandito privato che contrastava l'esclusività statale sull'autorità pubblica.²²

I dibattiti su quale posizione dovesse assumere il buddismo nella vita dell'élite confuciana durante la seconda metà della dinastia Ming, vengono descritte dagli storici contemporanei come delle vere dispute in cui veniva contestato il potere. Il buddismo presentava una dimensione alternativa in cui lo stato dell'élite poteva essere plasmato in termini di una profonda conoscenza culturale che non dipendeva da dottrine impartite dallo stato. Esso forniva l'opportunità per il perfezionamento spirituale in modo da eccellere sull'abilità della scrittura degli esami imperiali o sul rendimento della burocrazia.²³

Nonostante i dibattiti e i tentativi per fare prevalere una dottrina filosofica sull'altra, la dinastia Ming e il sec. XVI in generale, si contraddistinguono in particolare per il rigore che molti pensatori ebbero nella valutazione delle testimonianze scritte e per la volontà che ebbero nel trattare le raccolte testuali, tra cui anche i Classici confuciani, come dei documenti storici piuttosto che delle incarnazioni di verità o fede interiore. Durante la dinastia Ming, il confucianesimo rappresentava la filosofia di stato in cui però essere un confuciano, non implicava necessariamente credere e praticare solamente determinate dottrine tipiche del confucianesimo. Ad esempio, scrivere poemi o testi basati su avvenimenti della storia politica dell'Impero, era anch'esso un comportamento tipico dei letterati, ma allo stesso tempo non comprometteva in nessun modo la posizione di confuciani. Gli storici Frederick W. Mote e Denis Twitchett si soffermano sulla figura del confuciano e su chi, in epoca Ming, potesse rispecchiare a pieno tale personaggio. Gli autori sottolineano che per confuciani si potrebbe intendere tutti quei letterati appartenenti all'élite colta e che avevano acquisito degli alti livelli di abilità compositiva che si basavano per lo più sui testi Classici.²⁴

²² Brook, *Praying for Power*, pp. 311-312.

²³ Brook, *Praying for Power*, p. 316.

²⁴ Peterson, Twitchett, Mote, *Confucian learning in late Ming thought*, pp. 721-722.

1.1.3. *Il cristianesimo durante l'epoca imperiale Ming*

Tra tutti gli insegnamenti e le correnti di pensiero che vi erano durante la dinastia Ming l'*Insegnamento del Cielo* (*tianxue* 天學) o l'*insegnamento dell'Occidente* (*xixue* 西學) che trasmettevano i missionari europei, attirava, senza dubbio, l'attenzione degli intellettuali di corte per la sua innovatività. Nonostante la volontà e lo sforzo dei missionari europei di assimilare quanti più vocaboli cinesi ed espressioni confuciane al fine di trasmettere il loro messaggio nel modo più immediato possibile, tuttavia tali discipline continuavano a essere etichettate come straniere. Sebbene numerosi critici della corte imperiale Ming cercavano ogni occasione per screditare le dottrine occidentali, poiché avevano delle origini troppo lontane da quelle cinesi, l'estraneità del cristianesimo non fu un grande problema così come venne anche percepito durante l'inizio della dinastia Qing.²⁵

Nel 1595 il gesuita Matteo Ricci intraprese l'opera, avviata da Alessandro Valignano, di immergersi nella cultura cinese e adottare le maniere di un vero letterato di corte. Nei primi anni trascorsi in Cina, vi era una autoconsapevolezza da parte dei missionari di diventare a tutti gli effetti degli uomini cinesi. Tuttavia dal punto di vista dei letterati cinesi, i predicatori occidentali erano costantemente percepiti come stranieri provenienti da un luogo sconosciuto. La reputazione di Matteo Ricci non era soggetta a critiche perché era conosciuto come un uomo dell'Occidente che possedeva una raccolta di libri di testo i quali illustravano quella parte del mondo ignota ai cinesi: infatti il successo di Ricci risiedeva nel fatto che, all'inizio della sua missione, egli sosteneva la teoria secondo la quale i missionari dovevano amalgamarsi tra la popolazione cinese ed essere come loro. Come si è appreso precedentemente, benché questo metodo di accomodamento culturale ebbe i suoi brillanti risultati, i letterati di corte, specialmente all'inizio delle attività missionarie, erano diffidenti e avevano una visione degli occidentali alquanto sospetta.²⁶

Una parte dei letterati di corte riconoscevano gli insegnamenti di Ricci e dei suoi confratelli come universali ed essenziali. Addirittura, all'interno degli scritti di

²⁵ Peterson, Twitchett, Mote, *Confucian learning in late Ming thought*, p. 789.

²⁶ W. J. Peterson, "Learning from Heaven: The Introduction of Christianity and Other Western Ideas into Late Ming China" in *China and Maritime Europe, 1500–1800: Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 78-79.

alcuni cinesi convertiti, vi sono delle testimonianze in cui descrivono il gesuita marchigiano come un uomo uguale a loro, ma dotato di una conoscenza e condotta morale compatibile a quella del Cielo. Durante gli ultimi anni di dinastia Ming crebbe anche l'interesse da parte di missionari europei di stilare le biografie dei santi in lingua cinese, utili per il catechismo. Tra le opere più importanti ricordiamo il "Diario degli appunti della Chiesa della Monotonia" (*chong yitang riji suibi* 崇一堂日記隨筆) tradotto dal gesuita tedesco Johann Adam Schall von Bell (1592-1666), o le "Azioni pratiche di San Borromeo" (*sheng boluomeiao de shiji xingdong* 聖博羅梅奧的實際行動) tradotto dal belga Philippe Couplet (1623-1693).²⁷

Tuttavia tra gli argomenti che in quegli anni destarono più ambiguità fu la concezione che gli occidentali avessero del Cielo. Con questo termine i gesuiti potevano riferirsi al Signore del Cielo (*Tienzhu* 天主) o al Dio cristiano oppure all'astronomia e alle nozioni scientifiche ad essa collegata. Di conseguenza, quando i cinesi convertiti facevano riferimento al termine Cielo, passavano dall'osservazione dei fenomeni astronomici fino alla realizzazione che vi fosse un universale Signore del Cielo il quale, attraverso la verità religiosa, regolamentava le leggi della natura. Tutti gli scritti occidentali dell'epoca si basavano su vari argomenti che andavano dalla scienza alla matematica, dall'astronomia alla geografia oppure su argomenti conosciuti come parte di una filosofia naturale, i quali facevano riferimento all'insegnamento del filosofo greco Aristotele.²⁸

I missionari che intraprendevano le attività missionarie in Oriente erano cattolici i quali, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, per giungere in Cina dovevano imbarcarsi da Lisbona passando per Goa e Macao, sotto la regolamentazione delle autorità portoghesi e, successivamente dal 1580, anche da quelle spagnole. Durante il contesto culturale dell'epoca Ming, quasi tutti gli scritti che presentavano ai letterati cinesi erano per lo più appartenenti ai missionari della Compagnia di Gesù. Sebbene ciò fosse ben noto anche alle autorità cinesi, tuttavia tutte le idee religiose presentate alla corte imperiale non vennero universalmente

²⁷ H. Jia, "Ming Qing dai zhu ji yesu hui shi bianyi zhongwen shengren chuan ji kao lun 明清之际耶稣会士编译中文圣人传集考论" (Uno studio sulle biografie cinesi dei santi compilate dai gesuiti durante le dinastie Ming e Qing), *Guoji hanxue* (International Sinology), 2022 <https://m.fx361.com/news/2022/0224/17854106.html> cons. in data 15/01/2024.

²⁸ Peterson, Twitchett, Mote, Learning from Heaven: the introduction of Christianity and other Western ideas into late Ming China" in *The Cambridge History of China* vol 8, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 790.

attribuite all'Europa occidentale. Un esempio di ciò si può trovare nelle esposizioni teologiche del gesuita spagnolo Luis de Molina (1535-1600), il quale cercò di conciliare due posizioni apparentemente contrapposte. Da una parte vi era la teoria tomista di Tommaso D'Aquino (1225-1274), riconosciuta anche dal re di Spagna; mentre d'altra parte Molina faceva riferimento agli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola, che mettevano enfasi sulla capacità personale di ogni individuo per il raggiungimento della propria salvezza. Sebbene Molina cercò di trovare un compromesso tra le due dottrine, queste controversie generarono le prime tensioni teologiche e sfide interpretative tra ordini monastici di quell'epoca.²⁹

Infatti, verso la fine del XVII secolo, i gesuiti furono accusati di favorire degli atteggiamenti non conformi alla dottrina cattolica e di compromettere il vero messaggio cristiano all'estero. Infatti, se all'inizio delle attività missionarie determinati comportamenti accomodanti furono considerati positivi e giustificati, al fine di portare in Oriente il messaggio evangelico nel modo più efficace possibile, nel periodo in cui i gesuiti iniziarono le attività missionarie in Cina, furono presentate diverse argomentazioni a favore di una posizione più aperta nei confronti di espressioni religiose pagane che però finirono per essere contestate per tutto secolo.³⁰

All'interno dei suoi testi, Matteo Ricci faceva solamente riferimento alla sacra fede cristiana: nel suo famoso libro, intitolato il "Vero significato del Signore del Cielo" (*Tianzhu shiyi* 天主實義), in cui intercambiava i termini di Signore del Cielo o Divinità dell'Alto (*shangdi* 上帝) con Dio del Cielo (*tian* 天), egli presentava l'esistenza di Dio come il creatore e il sovrano del cielo e della terra, eterno e ideatore della moralità. Solamente adorando il Signore del Cielo si poteva giungere all'autocoltivazione e all'immortalità dell'anima dopo la morte. Il gesuita sosteneva fermamente queste credenze e respingeva totalmente le dottrine buddiste e taoiste, trovando anche degli errori in alcuni aspetti del confucianesimo. Verso la fine della stessa opera, Ricci nominava anche la figura di Gesù (*Yesu* 耶穌), il quale incarnandosi come uomo discese dal cielo per salvare l'umanità. Nei suoi scritti in lingua cinese, invece, Ricci faceva riferimento ad alcuni testi classici, tra cui il *Classico delle Odi* e il *Classico dei Documenti*, nei quali i termini *shangdi* e *tian*

²⁹ Peterson, *Learning from Heaven*, p. 80.

³⁰ Peterson, Twitchett, Mote, *The introduction of Christianity*, p. 790.

apparivano in contesti in cui si parlava di divinità, dotati di poteri non umani. Per tutti i letterati o i cinesi convertiti che si dedicavano alle interpretazioni gesuite, Ricci era disposto a dare delucidazioni su tutti quegli aspetti e insegnamenti che erano sempre esistiti in occidente, ma non in Cina.³¹

Verso la fine del XVI secolo Matteo Ricci ricoprì le vesti di un letterato cinese, dedicando gran parte del suo tempo alla traduzione dei testi appartenenti al canone confuciano, sebbene nessuna sua versione è giunta ai nostri giorni. Il suo libro il” *Vero significato del Dio del Cielo*” emerse durante gli anni che interessarono il suo cambio di identità; infatti, non appena egli acquisì la piena padronanza linguistica, si impegnò a impressionare l’élite colta dell’epoca Ming con i suoi insegnamenti morali, religiosi e scientifici in quanto fu abile a richiamare l’attenzione di molti letterati alle sue profonde conoscenze della matematica, della fisica, ma anche della filosofia greca e romana e della teologia cristiana. I letterati, a loro volta supportarono i gesuiti durante la redazione delle loro opere, principalmente attraverso la stesura di prefazioni che approvavano i testi. Parteciparono anche alla fase di stampa contribuendo finanziariamente per coprire i costi che riguardavano la pubblicazione. Durante questi anni i letterati stessi scrissero anche libri in linea con l’Insegnamento del Cielo; questi insieme alle opere pubblicate dai gesuiti, costituirono un corpus che continuò ad accrescersi fino alla fine della dinastia Ming.³²

1.1.4. I culti e le religioni popolari

Rispetto alla visione occidentale, la concezione che i letterati cinesi avevano sulla religione era, su molti aspetti, differente. In tutti gli strati organizzati della società cinese, partendo dalla corte imperiale fino alle dimore della popolazione comune, i luoghi di culto, le cerimonie e liturgie seguivano un ordine prescritto in modo dettagliato. Il buddismo e il taoismo possedevano un proprio clero, dei propri canoni e luoghi di culto; la distinzione tra questi e la religione ufficiale fu implicitamente riconosciuta grazie alle istituzioni imperiali, le quali erano

³¹ Peterson, Twitchett, Mote, *The introduction of Christianity*, pp. 804-805.

³² E. Menegon, “The True Meaning of the Lord of Heaven, written by Matteo Ricci”, *Journal of Jesuit Studies*, 2017, p. 682; Peterson, *Learning from Heaven*, p. 102.

specializzate nel controllo della costruzione di templi o altri luoghi di culto. Oltre al buddismo e al taoismo, i quali ormai venivano accettati all'interno di una cornice ufficiale, nel territorio cinese vi era una vasta gamma di attività religiose che potevano essere di tipo familiare, comunitaria o anche settaria. Quest'ampia categoria, la quale talvolta comprendeva sotto certi versi il taoismo e il buddismo popolare, veniva definita come religione popolare.³³

I funzionari imperiali avevano il compito di controllare le attività religiose presenti nell'Impero, di raccomandare i culti che fossero ritenuti appropriati e, successivamente, includerli nella religione ufficiale, oppure di identificare e sopprimere tutti quei culti che non fossero ritenuti adeguati all'ordine pubblico. Solitamente tra i culti considerati ortodossi, facevano parte il culto agli spiriti associati a fenomeni naturali o a persone ammirevoli. Nel contesto cerimoniale, la religione era intesa come una transizione tra uomini e spiriti. Nella religione ufficiale tali transizioni riguardavano soprattutto dei sacrifici accompagnati da preghiere che solitamente venivano svolte durante avvenimenti importanti, come, ad esempio, al termine di un ciclo annuale. Le istituzioni governative che, solitamente, si occupavano della regolamentazione dei sacrifici, comprendevano il Ministero dei Riti e la Corte dei Sacrifici Imperiali.³⁴

Solitamente i riti imperiali si dividevano in categorie, le quali si classificavano in base alla loro importanza. Nonostante il culto degli antenati e del Cielo facessero parte di una classe di massima rilevanza, tuttavia erano oggetto di varie controversie di corte. Nei primi anni della dinastia Ming anche gli imperatori partecipavano ai riti e ai sacrifici e, in particolare, a quelli riservati al Cielo. Tale sacrificio era di estrema importanza, poiché, attuando il culto, il sovrano confermava il Mandato del Cielo. Di conseguenza il sacrificio, che veniva accettato dal Cielo e dagli antenati, mostrava ai sudditi che l'Imperatore era degno del suo ruolo. Tra le distinzioni che riguardavano la religione ufficiale e quella popolare, si considerava la visione che queste avessero sugli spiriti delle montagne e delle acque o come venissero serviti. Se la religione popolare identificava tali spiriti con personaggi storici e di conseguenza li serviva, allora la religione ufficiale non li

³³ R. Taylor, D. E. Twitchett, F. W. Mote, "Official religion in the Ming" in *The Cambridge History of China* vol 8, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 841.

³⁴ Taylor, Twitchett, Mote, *Official religion in the Ming*, p. 841.

riteneva affatto di natura umana, ma anzi si trattava di spiriti che erano stati generati dal processo cosmologico.³⁵

Alcuni riti ufficiali erano consentiti solamente in specifici luoghi: quando si trattava di onorare gli spiriti dei defunti, il culto avveniva nel loro luogo di origine o nel sito della loro sepoltura. Generalmente l'assenza della pratica religiosa ufficiale risiedeva nella modalità con cui veniva svolto il rituale. Ad esempio, il successo del rituale era misurato attraverso l'esperienza armoniosa raggiunta mediante la concentrazione mentale e la cura nei dettagli, come le parole, i gesti o i colori. Prima del rituale, tutti i partecipanti erano tenuti ad osservare tre giorni di astinenza per evitare possibili dipendenze che potessero influenzare la mente.³⁶

Nonostante all'interno della società cinese i culti agli antenati e i sacrifici agli spiriti avessero una storia millenaria e fossero di fondamentale importanza nella vita dei cinesi, essi furono messi a dura critica da parte di molti missionari e in particolare dagli ordini Cattolici occidentali. La causa di tale controversia, che sarà destinata a durare per decenni, risiedette nell'interpretazione del carattere *ji* 祭 (“offrire un sacrificio”) da parte dei missionari e nell'interpretazione degli europei per esplicitare al meglio in cinese il termine Dio. Gli avvenimenti che causarono e susseguirono la controversia dei riti saranno esposti nei paragrafi successivi.

1.1.5. L'ascesa della dinastia Qing e il rapporto con i commercianti europei

Con l'ascesa della dinastia Qing 清 (1644-1911) le relazioni commerciali marittime con l'Europa subirono delle modifiche rispetto al precedente dominio Ming. Tra i cambiamenti più significativi vi fu la conquista dell'isola di Taiwan da parte del principe giapponese Zheng Chenggong 鄭成功 (1624-1662) e l'espulsione dei portoghesi dal Giappone. La colonia portoghese di Macao riuscì comunque a sopravvivere all'immenso colpo che sferrò il Giappone, mantenendo le navi all'interno della regione, ampliando le rotte commerciali con le isole dell'Indonesia orientale anche se, la prosperità che contraddistinse la regione con le relazioni sino-europei durante gli anni della dinastia Ming, non fu più la stessa. Dopo che i

³⁵ Taylor, Twitchett, Mote, *Official religion in the Ming*, pp. 842-861.

³⁶ Taylor, Twitchett, Mote, *Official religion in the Ming*, p. 847.

portoghesi furono espulsi dal Giappone, gli olandesi e le flotte di Zheng Chenggong non persero occasione per contendersi il controllo commerciale di quell'area dell'Asia.³⁷

Durante le prime decadi turbolenti, la burocrazia e la corte dei Qing mossero dei primi passi al fine di stabilire una collaborazione commerciale e politica con gli europei. In questi anni la carenza di commerci prosperi e di interessi commerciali floridi, portò la nuova dinastia a sperimentare e a stabilire diverse linee politiche, prima di consolidare un proprio metodo coerente verso la fine del XVII secolo. Come ogni governo che si stabiliva in Cina per la prima volta, anche la dinastia Qing utilizzò il modello Ming come punto di partenza, anche se questo non li aiutò a mantenere delle relazioni stabili con le flotte europee. Durante il dominio Ming tutte le relazioni con entità politiche dovevano essere gestite nell'ambito del sistema tributario: tutti i visitatori o ambasciatori stranieri che giungevano alla corte imperiale dovevano accettare delle documentazioni o forme cerimoniali che li ritraessero come tributari del Figlio del Cielo, ovvero l'Imperatore.³⁸

Il commercio con i paesi esteri nei porti cinesi o nelle città di confine con la Cina, avveniva solamente in unione con le ambasciate di tributo e, per di più, a nessun cinese era permesso uscire dal territorio se non per delle rare missioni ufficiali. La frequenza delle ambasciate dei tributi, del numero delle navi e anche del numero di persone che vi erano all'interno delle ambasciate, veniva tutto accuratamente prescritto. In teoria questo elaborato e ben dettagliato modello doveva essere la base del commercio marittimo con i commercianti dei paesi europei, ma non fu mai applicato con successo.³⁹

Durante la dinastia Ming, le autorità locali permisero ai portoghesi di stabilirsi a Macao nel 1557, ma solo dopo il 1600 la regione fu ben inserita in un nuovo sistema di organizzazione costiero. Tale sistema autorizzava il commercio via mare di navi cinesi e tassava le vendite dei portoghesi a Macao e Canton per arricchire le entrate provinciali. La presenza portoghese a Macao fu riconfermata

³⁷ J. L. Cranmer-Bing, J. E. Willis, Jr., J. L. Cranmer-Bing, "Trade and Diplomacy with Maritime Europe, 1644–c. 1800" in *China and Maritime Europe, 1500–1800 Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 184.

³⁸ Cranmer-Bing, Willis, *Trade and Diplomacy*, p. 185.

³⁹ Cranmer-Bing, Willis, *Trade and Diplomacy*, p. 185.

anche con l'ascesa della dinastia Qing, in quanto i suoi funzionari speravano che le tasse del commercio marittimo potessero ripagare le armate mancesi.⁴⁰

Soprattutto durante i primi anni del governo Qing, Macao ebbe grandi vantaggi grazie alla presenza dei gesuiti all'interno della regione. Le relazioni furono favorite in particolar modo dal profondo legame che univa l'imperatore Shunzhi 順治 (1644-1661) e il gesuita tedesco Adam Schall von Bell (1591-1666). Le relazioni tra i portoghesi e i gesuiti con la nuova dinastia in carica, furono fonte di estrema difficoltà per la Compagnia olandese delle Indie orientali, proprio nel momento in cui quest'ultima cercava di aprire delle relazioni con i funzionari Qing. Poiché i commerci con Taiwan erano in calo, il consiglio direttivo della Compagnia olandese aveva sollecitato le autorità di Batavia affinché potessero prendere in considerazione l'invio di diversi ambasciatori in Cina, ma la richiesta fu respinta. Successivamente i comandanti delle armate Qing in persona accettarono la richiesta, ma sostennero fermamente che prima gli ambasciatori olandesi avrebbero dovuto chiedere alla corte imperiale a Pechino le dovute richieste e privilegi commerciali.⁴¹

Gli olandesi furono i primi occidentali ad essere stati ricevuti all'interno del sistema tributario ma, sotto la stretta osservazione del governo Qing, non poterono effettuare scambi commerciali con la Cina prima del 1664. Nonostante gli olandesi agli occhi della corte imperiale Qing apparissero come dei semplici tributari, invece, essi di autoriferivano come un popolo appartenente ad uno stato potente e indipendente. Gli ufficiali Qing trovarono gli olandesi degli alleati estremamente difficili: non solo risultarono non rispettosi e non inclini ad un approccio unilaterale, ma le flotte e l'artiglieria pesante che possedevano, apparivano come una minaccia. Secondo fonti ufficiali cinesi le relazioni che i Qing ebbero con gli olandesi combaciavano perfettamente con lo stile del sistema tributario conforme alla dinastia Ming. In tale sistema si prevedeva l'ingaggio di un nuovo sovrano tributario e la concessione di un percorso per le ambasciate tributarie. Nel caso di necessità, poi, si inviavano aiuti militari e il tributario, insieme ai suoi accompagnatori, avrebbe ricevuto lodi e regali. Per di più gli veniva concesso un privilegio commerciale con altri paesi della durata di due anni, oltre che a quello usuale con le ambasciate.⁴²

⁴⁰ Cranmer-Bing, Willis, *Trade and Diplomacy*, p. 185.

⁴¹ Cranmer-Bing, Willis, *Trade and Diplomacy*, p. 186.

⁴² Cranmer-Bing, Willis, *Trade and Diplomacy*, p. 187.

Sul primo periodo dell'Impero Qing, in generale si può affermare che, dopo decenni burrascosi che videro come protagonisti della scena le incongruenze tra gli olandesi e i funzionari della corte imperiale, dal 1690 in poi le condizioni economiche dell'Impero trovarono finalmente la loro stabilità. L'espansione commerciale e l'emigrazione nelle navi cinesi, rimasero tra i fenomeni più importanti del periodo, accompagnati anche da tutti gli eventi che accadevano nel sud della Cina, come il valore del commercio e gli effetti che la politica imperiale aveva sulla regione.

Durante questo periodo, gli europei erano consapevoli della loro inclusione in un sistema tributario e comprendevano il ruolo effettivo che rivestivano al suo interno. Tuttavia, si erano autoconvinti che la loro presenza nella corte imperiale derivasse esclusivamente dal loro status sociale. Ad esempio, inizialmente gli olandesi ignoravano le cerimonie tributarie, ma le adottarono quando si resero conto che la corte imperiale le utilizzava per accogliere ambasciatori di monarchie influenti. Dall'altra parte i portoghesi partecipavano alle cerimonie tributarie, ma insistevano nel cambiare la nomenclatura, credendo ingenuamente che ciò li avrebbe esentati dagli oneri fiscali. L'unica eccezione degna di nota fu rappresentata dalle cerimonie tributarie dei gesuiti a Pechino nel 1678, quando si distaccarono dai portoghesi.⁴³

L'espansione marittima europea in Asia ebbe un ruolo significativo, in quanto aumentò il dinamismo del commercio europeo e la sua influenza all'estero. Ciò accadde in particolare durante il periodo in cui le grandi compagnie delle Indie Orientali sembravano ancora dominare la situazione marittima. Per di più, i mercanti cinesi che si avventuravano in mari stranieri, ricoprivano un ruolo importante per il proprio commercio marittimo, in quanto determinavano molte decisioni del governo Qing riguardo gli scambi con gli europei. Dal 1740 in poi, molti residenti cinesi tendevano a non emigrare più verso i centri portuali più importanti, ma si disperdevano in varie zone dell'Impero, poiché i cinesi che si spingevano oltreoceano e i commercianti europei possedevano ormai una ricca rete di collegamenti. La crescita di queste connessioni e, successivamente, il commercio dell'oppio che comprendeva le zone dell'Asia meridionale e la costa cinese, diede origine alla crescita della presenza di flotte inglesi su determinate zone dell'Asia,

⁴³ Cranmer-Bing, Willis, *Trade and Diplomacy*, pp. 187-190.

come il Bengala. Da qui è noto che l'impero inglese, il quale appariva inquieto e insofferente alle restrizioni commerciali, portò con sé un potere e una supremazia militare che fu in grado di creare profonde divergenze tra le flotte marittime europee e l'Impero Qing.⁴⁴

1.1.6. Le relazioni tra i primi imperatori Qing e i gesuiti

Quando le armate mancesi guidate dal ribelle Li Zicheng 李自成 (1606-1645) conquistarono la capitale nel 1644, l'unico europeo che trovarono nella corte imperiale, fu il gesuita tedesco Adam Schall von Bell. Secondo gli scritti di Schall, qualche anno prima di questo fatto, l'ultimo imperatore Ming, Chongzhen 崇禎 (1611-1644), aveva ordinato allo stesso gesuita di progettargli dei cannoni. Ma con l'arrivo dei ribelli, non appena l'imperatore provò a scappare, gli eunuchi della sua corte lo fermarono e lo uccisero con lo stesso cannone progettato da Schall.⁴⁵

Con l'ascesa della nuova dinastia, il gesuita si chiedeva quale potesse essere il ruolo del cristianesimo all'interno del nuovo regime. Ma nonostante le prime settimane di terrore, Schall riuscì a difendere la comunità cristiana presente a Pechino e riuscì anche a convincere il nuovo regime a lasciare la posizione attuale dei gesuiti all'interno della corte imperiale. Questo avvenimento fu significativo per i legami che si stabilirono tra i gesuiti e la dinastia mancese: in poco tempo la presenza di Schall divenne così importante da fargli guadagnare il titolo di direttore del Dipartimento di Astronomia. Così i gesuiti confermarono la loro presenza e quella del cristianesimo anche sotto l'Impero Qing.⁴⁶

Durante i primi anni dell'Impero Qing, su tutto il territorio si contava la presenza di circa centomila cristiani. Tuttavia, mentre coloro i quali si trovavano all'interno della corte imperiale a Pechino strinsero molti contatti con i governanti Qing, i gesuiti che si trovavano in diverse zone dell'Impero, riponevano ancora la loro lealtà ai pochi ribelli Ming rimasti. Durante quegli anni, nella capitale,

⁴⁴ P. K. Crossley, "The Conquest Elite of the Ch'ing Empire" in *The Cambridge History of China* vol 9, a cura di W.J. Peterson, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 327-328.

⁴⁵ S.J. Witek, "Catholic Missions and the Expansion of Christianity, 1644-1800" in *China and Maritime Europe, 1500-1800: Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions* a cura di J.W. Willis, J. Cranmer-Byng, W.J. Peterson, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 135.

⁴⁶ Witek, *Catholic Missions*, p. 136.

l'importanza del gesuita Adam Schall von Bell crebbe a dismisura, tanto che nel 1650 l'imperatore Shunzhi gli assegnò un considerevole appezzamento di terra in cui poter erigere una chiesa cristiana. All'interno di quest'ultima l'imperatore ordinò di inserire una stele che potesse dimostrare l'autorizzazione imperiale per la costruzione della chiesa.⁴⁷

L'ammirazione reciproca tra il gesuita e l'imperatore fu così profonda che, all'interno dei suoi testi, Schall descrisse il loro rapporto più simile a quello tra un nonno e suo nipote. Infatti, due anni dopo l'ascesa al trono di Shunzhi, l'imperatore conferì al gesuita la nomina di maestro religioso (*Tongxuan jiaoshi* 通宣教师), in grado di comprendere fatti misteriosi. Tale titolo sottolineava la dote del gesuita riguardo la realizzazione del calendario per il progresso di una dinastia. In relazione al loro intimo legame, il gesuita sperava di poter convertire l'imperatore al cristianesimo, ma quest'ultimo, infine, divenne un praticante buddista. Tuttavia, prima della sua morte, Shunzhi mandò una nota di scuse a Schall in cui dichiarava che il cristianesimo era già largamente diffuso e solo grazie alle fatiche del gesuita l'astronomia e la scienza occidentale erano ben conosciute nell'Impero.⁴⁸

Quando l'imperatore Kangxi 康熙 (1654-1722) salì al trono nel 1661 e succedette Shunzhi, nonostante i tumulti da parte di pochi ribelli Ming, la presenza delle comunità cristiane si estendeva in quasi tutte le provincie dell'Impero. Nel 1663 vi erano più di centomila cristiani, di cui la maggior parte gesuiti e pochi domenicani e francescani. Nonostante il periodo storico molto turbolento a causa della transizione tra le due dinastie, il futuro delle missioni cristiane appariva alquanto ottimista. Durante i primi anni della dinastia Qing, vi erano molti letterati della corte Qing che mostrarono entusiasmo verso le discipline scientifiche illustrate dai gesuiti.⁴⁹

Il coinvolgimento dei gesuiti all'interno della corte imperiale Qing fu di vitale importanza per le attività missionarie di quegli anni. Poiché all'interno degli ambienti di corte le conoscenze dei gesuiti, riguardo gli ambiti scientifici e astronomici, erano di enorme interesse, i missionari furono fermamente convinti che il nuovo regime avrebbe lasciato loro campo libero sulle prediche da svolgere

⁴⁷ Witek, *Catholic Missions*, pp. 137-138.

⁴⁸ Witek, *Catholic Missions*, p. 138.

⁴⁹ JW. Witek, "Catholic Missionaries, 1644-1800" in *The Cambridge History of China* vol 9 a cura di WJ Peterson, (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), p. 332.

in tutto il territorio. Nonostante il notevole successo e la fama dei gesuiti stavano interessando gran parte dell'Impero Qing, non mancarono le critiche che alcuni letterati sollevarono contro i missionari e le loro conoscenze e pratiche scientifiche, in particolar modo verso il sistema del calendario.⁵⁰

Più nello specifico, a partire dal 1660, vi furono diverse diatribe tra Adam Schall von Bell e il filosofo cinese Yang Guanxian 楊光先 (1597-1669). La causa del conflitto fu soprattutto il calendario che i gesuiti cercavano di far adottare a corte. Inizialmente, pochi giorni prima della sua morte, l'imperatore Shunzhi e il suo successore Kangxi non prestarono attenzione a tali accuse da parte del filosofo cinese, ma, nel 1662 durante un memoriale, Yang Guanxian riuscì a catturare l'attenzione di Kangxi, dimostrando le sue teorie secondo le quali gli studi dei gesuiti si basavano su nozioni false. Le accuse ai gesuiti da parte di Yang Guanxian non si fermarono solamente alle loro conoscenze astronomiche, ma iniziarono a interessare anche molti insegnamenti del cristianesimo. Tra le varie argomentazioni del filosofo cinese, vi era anche la concezione secondo cui le credenze cristiane si basavano su argomenti totalmente assurdi, tra i quali l'incarnazione e l'espiazione dei peccati. Come se non bastasse, Yang Guanxian accusò la persona di Matteo Ricci per essersi appropriato dei raffinati principi confuciani, al fine di sostenere il cristianesimo. Nonostante la posizione dei gesuiti all'interno della corte e dell'Impero Qing fosse ben definita, tuttavia le accuse di Yang Guanxian ricevettero diversi consensi da parte di alcuni letterati di corte, i quali sostenevano, in particolar modo, le differenze tra le dottrine confuciane e le credenze cristiane portate avanti dai gesuiti.⁵¹

Nel 1664 l'ormai settantenne Adam Schall von Bell, fu imprigionato insieme ad altri confratelli gesuiti tra cui il fiammingo Ferdinand Verbiest (1623-1688). La sentenza prevedeva che i gesuiti venissero frustati e successivamente espulsi dall'Impero Qing. Ma, inaspettatamente, a causa di forte terremoto che colpì Pechino, Padre Schall e i suoi confratelli furono rilasciati, poiché i cinesi interpretarono la calamità naturale come un segno del Cielo. Prima della morte di Schall, il suo oppositore, Yang Guanxin, fu nominato capo del Dipartimento di Astronomia, nonostante le sue stesse proteste. Solo dopo diversi mesi la

⁵⁰ Witek, *Catholic Missionaries*, p. 332.

⁵¹ Witek, *Catholic Missionaries*, pp. 333-334.

commissione imperiale dichiarò che le teorie scientifiche esposte dai gesuiti erano precise, e che da quel momento in avanti la corte imperiale avrebbe solo fatto riferimento al calendario occidentale. Grazie ad un editto imperiale esposto nel 1669, i gesuiti erano di nuovo autorizzati a professare le loro omelie cristiane su tutto il territorio Qing.⁵²

Nella storia della Cina del XVII secolo si ricordano i nomi di molti gesuiti, i quali diedero un contributo fondamentale all'interno della società cinese, ma in particolare all'interno delle corti imperiali e al servizio dell'Imperatore. Dopo la morte di Adam Schall von Bell, il gesuita Fernand Verbiest prese il suo posto come capo del Dipartimento di Astronomia e intraprese una profonda collaborazione e amicizia con l'Imperatore. Ovviamente, più Verbiest diventava influente a corte e più responsabilità gravavano sulle sue spalle. Sotto richiesta dell'imperatore, al gesuita venne chiesto di realizzare molteplici strumenti tecnologici, tra cui la realizzazione di cannoni, così come aveva fatto Schall prima di lui. Inoltre, il gesuita contribuì anche al completamento della mappa completa della terra, la quale non comprendeva nessuna meridiana che passasse da Pechino. Verbiest si dedicò anche alla composizione latina di una grammatica in lingua mancese e di una traduzione dei primi sei libri di Euclide, già precedentemente iniziata da Matteo Ricci. Nel 1678 pubblicò anche un'opera dedicata all'imperatore Kangxi intitolata "La perpetua astronomia nell'era di Kangxi" (*Kangxi yongnian lifa* 康熙永年理髮).⁵³

Il rispetto iniziale che l'imperatore Kangxi mostrò per le dottrine cristiane promulgate dai gesuiti, era strettamente collegato alle molteplici conoscenze e tecnologie che questi introducevano nella corte imperiale. Ma con il tempo l'interesse dell'Imperatore si espanse anche in altri ambiti, i quali non necessariamente riguardavano tecnologie e strumenti avanzati utili sul campo militare. Ad esempio, Kangxi si dimostrò particolarmente interessato alla medicina europea, ovvero alle malattie presenti in Europa e alle possibili cure mediche: infatti, ordinò ai gesuiti di corte di organizzare un laboratorio farmaceutico e di annotare tutte le analisi e risultati che effettuavano.⁵⁴

L'interesse dell'Imperatore ricadde anche sulla realizzazione di una mappa completa dell'Impero Qing, la quale si rivelò tra i compiti più ardui dei gesuiti. I

⁵² Witek, *Catholic Missionaries*, p. 335.

⁵³ Witek, *Catholic Missions*, p. 145.

⁵⁴ Witek, *Catholic Missionaries*, p. 354

principali cartografi gesuiti reali, insieme ad altri confratelli, furono mandati in diverse zone dell'Impero, in quanto dovevano calcolare l'esatta posizione di punti di riferimento presenti nell'Impero, come ad esempio la Grande Muraglia, e, successivamente, inviare i risultati a Pechino. Per la realizzazione della mappa, furono fatte spedizioni anche in Manciuria e nelle odierne provincie dello Shanxi e dello Shandong. Il risultato finale della mappa, nominata come Mappa Comprensiva del Reame Imperiale, lasciò l'Imperatore Kangxi soddissfatto, tanto da sbalordire anche l'Europa, quando successivamente fu stampata a Parigi nei primi anni del 1700.⁵⁵

Il successore, nonché figlio dell'Imperatore Kangxi, non si dimostrò aperto e tollerante verso i gesuiti e la religione cristiana. Egli infatti ordinò a tutti i missionari, compresi coloro che fossero in possesso del certificato imperiale, di trasferirsi a Canton. Per di più impose ai cristiani delle misure restrittive come non permettere nemmeno i futuri insegnamenti cattolici. Furono confiscate più di trecento chiese e molti cattolici furono costretti a rifugiarsi sulle montagne o in nascondigli. All'interno del nuovo governo Qing era bandito ogni forma di religione e culto considerati stranieri. Dopo i primi anni di persecuzioni verso i cristiani, la visione che molti cinesi e mancesi convertiti avessero verso il cristianesimo non mutò, in quanto essi non erano disposti ad abbandonare le loro credenze cristiane. Nonostante molte famiglie antiche manciù furono sottratte dai loro titoli nobiliari, queste continuavano ugualmente a praticare la religione cristiana. Nonostante i periodi turbolenti e i vari imperatori che si succedettero, dall'inizio della prima Guerra dell'Oppio nel 1839, il cristianesimo in Cina continuava a persistere.⁵⁶

Dai paragrafi precedenti emerge chiaramente come le iniziali disparità affrontate dai gesuiti durante le loro attività missionarie abbiano, nel corso del tempo, aperto varchi importanti all'interno di un mondo apparentemente inaccessibile e profondamente diverso dal contesto europeo. Questo processo di penetrazione e di adattamento ha contribuito a trasformare progressivamente la percezione e l'integrazione dei gesuiti in un ambiente originariamente estraneo. Il metodo di accomodamento introdotto da Alessandro Valignano durante la dinastia Ming e portato poi avanti da Michele Ruggieri, da Matteo Ricci e dagli altri gesuiti che si susseguirono, benché largamente criticato, è stato, tuttavia, in grado di portare

⁵⁵ Witek, *Catholic Missionaries*, p. 355.

⁵⁶ Witek, *Catholic Missionaries*, pp. 360-370.

il messaggio evangelico sul territorio cinese. La conoscenza della lingua, della cultura e il dialogo aperto che i gesuiti ebbero con i letterati di corte, fu in grado di rompere le barriere insuperabili della società cinese.

1.2. I gesuiti come creatori della sinologia

Durante le dinastie Ming e Qing la lingua cinese non era solamente parlata all'interno dell'Impero, il quale già possedeva un multilinguismo causato dalla ricca presenza di dialetti su tutto il territorio, ma era anche abbastanza diffusa in altri paesi dell'Asia. Tale influenza era soprattutto determinata dalle colonie cinesi sparse nel sud-est asiatico e dagli scambi commerciali che l'Impero cinese avesse con gli altri paesi. Ciò condusse all'adozione, specialmente all'interno della corte imperiale, di una lingua ufficiale nota come *guanhua* 官話. È noto che, nonostante i domenicani e i francescani fossero i primi missionari a giungere in Cina e si impegnassero anche in varie opere dedicate al Regno di Mezzo, tuttavia non possono essere considerati dei sinologi. Durante la loro permanenza in Cina, essi furono per lo più interessati all'apostolato piuttosto che dedicarsi alla conoscenza della cultura del paese ospitante partendo proprio dallo studio della lingua. Il metodo di accomodamento introdotto da Alessandro Valignano e portato avanti, poi, da Michele Ruggieri, Matteo Ricci e i loro confratelli, fu un esperimento delle missioni gesuite del XVI secolo. Grazie all'apprendimento della lingua e della cultura cinese e delle sofisticate conoscenze condivise con i letterati mandarini, i gesuiti furono in grado di farsi spazio nella corte imperiale e ricevere la piena attenzione da quest'ultima.⁵⁷

Nei paragrafi precedenti, abbiamo esaminato come i primi mercanti europei dimostrarono astuzia nell'infiltrarsi nell'intricata rete commerciale del Mar Cinese e del Mar Indiano, favorendo anche l'arrivo dei primi missionari occidentali sul

⁵⁷ M. Castorina, "Parole, Parole, Parole... Il Contributo Della Sinologia Italiana Alla Compilazione Di Dizionari Di Lingua Cinese", in *Lea* (Firenze), 2019, pp. 74-77.

suolo cinese. Nei paragrafi e capitoli successivi, invece, metteremo in evidenza l'importanza e il ruolo cruciale che la lingua cinese ebbe all'interno del metodo di adattamento introdotto dal gesuita Valignano. La comprensione della lingua, della cultura e della società del periodo tardo imperiale da parte dei gesuiti e, successivamente, la realizzazione delle prime traduzioni latine dei Classici confuciani, hanno suscitato un autentico entusiasmo occidentale nei confronti del pensiero e delle dottrine filosofiche cinesi. Esploreremo come questo approccio linguistico e culturale abbia influenzato positivamente le relazioni sino-europee, contribuendo a plasmare un dialogo intellettuale profondo e reciproco.

1.2.1. Il contributo dei primi missionari gesuiti alla sinologia

La sinologa italiana Miriam Castorina propone l'ipotesi secondo cui, ben prima dell'arrivo degli europei in Cina alla fine del XVI secolo, alcuni studiosi cinesi si erano già dedicati a diversi studi linguistici. Ciò si può osservare, in particolare, nel concetto cinese di *Rettificazione dei nomi* (*zhengming* 正名) già presente in diverse opere confuciane, come i *Dialoghi* di Confucio e nello *Xunzi* 荀子 (opera del pensatore omonimo, 313-238 a.C.). In quest'ultima, il saggio cinese si concentrò molto sulla relazione che vi è tra i nomi e le cose e come talvolta il linguaggio abbia degli aspetti normativi e impersonali. Anche se la prima grammatica della lingua cinese intitolata, *Guida alla lingua scritta del signor Ma* (*Mashi wentong* 马氏文通) di Ma Jianzhong 马建忠 (1845-1900), apparve solamente nel tardo 1800, in Cina vi è sempre stata la premura di dover riordinare la produzione scritta, al fine di avere una teoria linguistica e una teoria grammaticale ben organizzate.⁵⁸

In base a quanto è stato detto nei paragrafi precedenti, è chiaro che quando il gesuita Michele Ruggieri intraprese le missioni in Cina e giunse a Macao, egli ricevette da Alessandro Valignano delle chiare istruzioni: studiare la lingua della corte imperiale cinese, ovvero il cinese mandarino. L'intenzione di Valignano era di edificare in Cina una chiesa che fosse cristiana ma, allo stesso tempo, radicata alla cultura cinese. A tal fine, egli istruì i missionari gesuiti a distanziarsi dal dialetto cantonese parlato dalla popolazione di Macao, a favore della lingua ufficiale di

⁵⁸ Castorina, *Parole, Parole, Parole*, p. 74.

corte (*guanhua* 官話). Questa strategia si contrapponeva nettamente con le politiche missionarie adottate per circa cinquecento anni dalla Chiesa Cattolica di Roma.⁵⁹

Lo studio difficoltoso della lingua cinese venne avviato, nonostante le continue critiche che Ruggieri ricevette dai suoi confratelli, anch'essi residenti a Macao, i quali consideravano questa dedizione uno spreco di tempo. Tuttavia, nonostante le molteplici difficoltà, la devozione del gesuita verso quest'impresa lo portò, non solo a riscontrare veloci risultati nell'apprendimento della lingua, ma anche nello scrivere il primo dizionario bilingue dal portoghese al cinese, intitolato *Dicionário português-chinês* (Dizionario portoghese-cinese), riscoperto, nel 1934, dal gesuita Pasquale D'Elia (1890-1963) all'interno dell'*Archivum Romanum Societatus Iesu* di Roma. A Michele Ruggieri va anche la paternità del primo catechismo cristiano in lingua integrale cinese, il quale lo intitolò *Tianzhu shilu* 天主實錄 (il Primo racconto sul Dio del Cielo).⁶⁰

Il primo dizionario bilingue in questione è anche il primo dizionario dal cinese mandarino in una lingua europea. La sua peculiarità sta nel fatto che possiede un sistema di trascrizione già ben strutturato. Esso era impaginato su tre colonne, la prima contenente circa seimila voci in lingua portoghese, la seconda comprendente la romanizzazione, ovvero la trascrizione della loro pronuncia, in parte esplicita in italiano e in parte in portoghese e infine la terza colonna che comprendeva i caratteri cinesi. Solamente in alcune pagine vi era la presenza di una quarta colonna, la quale includeva una traduzione in italiano.⁶¹

Notiamo che la trascrizione romanizzata della seconda colonna è priva di simboli che distinguono i toni. Fu successivamente Matteo Ricci, in collaborazione con il gesuita Lazzaro Cattaneo (1560-1640) ad aggiungerli sulla trascrizione fonetica dei singoli termini elencati. Per di più, il fatto che Michele Ruggieri fosse un missionario spiega perché, la maggior parte delle parole all'interno del dizionario, fossero delle espressioni riferite o appartenenti alla religione cristiana.⁶²

Ruggieri, inoltre, si dedicò alla composizione di poesie in lingua cinese, e contribuì anche alla realizzazione di un programma intensivo della lingua, destinato a tutti i missionari gesuiti che giungevano a Macao. Infatti, nei primi anni del XVII

⁵⁹ L. Yu, "The True Pioneer of the Jesuit China Mission: Michele Ruggieri", *History of Religions* vol. 50, 2011, p. 366.

⁶⁰ Yu, *The True Pioneer*, p. 366.

⁶¹ Yu, *The True Pioneer*, p. 367.

⁶² Yu, *The True Pioneer*, p. 369.

secolo, le missioni gesuite in Cina istituirono una rigida *ratio studiorum* (piano di studi) dedicata a tutti i missionari che arrivavano per la prima volta nell'Impero. Essa consisteva in uno studio organizzato della durata di quattro anni, suddiviso a sua volta in tre fasi. La fase iniziale, la quale aveva una durata di circa sei mesi, era dedicata al momento in cui un missionario europeo, grazie all'uso della lingua portoghese, insegnava ai nuovi arrivati a leggere e a scrivere i caratteri cinesi. Per il successivo anno e mezzo poi, lo stesso missionario o un collaboratore cinese, affiancava gli studenti nello studio dei Quattro Libri della tradizione confuciana, *Daxue, Zhongyong, Lunyu e Mengzi*. Infine, la terza fase del programma linguistico, della durata di due anni, prevedeva la presenza di un madre-lingua cinese, il quale doveva insegnare agli studenti missionari non solo i vari stili di scrittura, ma anche il punto di vista cinese sui Classici confuciani.⁶³

A causa del tempo richiesto dallo studio intensivo della lingua cinese a cui ogni gesuita si sottoponeva, presto furono prodotte anche le prime grammatiche. La paternità della prima grammatica cinese è attribuita al gesuita italiano Martino Martini (1614-1661), il quale, probabilmente ispirato dalle precedenti opere di Michele Ruggieri e Matteo Ricci, intraprese questo arduo, ma essenziale compito. La prima grammatica di Martini non fu mai pubblicata, ma con ogni probabilità il suo manoscritto fu copiato e ricopiato più volte e conseguentemente fu profondamente modificato. Secondo il sinologo Bertolucci, plausibilmente il gesuita si dedicò alla creazione del manoscritto solamente come un suo mezzo personale al fine di imparare al meglio la lingua cinese, poiché la pubblicazione di questo non era necessariamente tra i suoi progetti.⁶⁴

Il manoscritto di Martini subì così tante modifiche probabilmente a causa dei diversi viaggi che occuparono il gesuita negli anni compresi tra il 1651 e il 1659. All'epoca, Martini era stato nominato Vice procuratore delle Missioni in Cina e, in quegli anni entrò in contatto con moltissimi pensatori europei di quel periodo. Probabilmente nel 1652, anno in cui fu trattenuto dagli olandesi a Batavia per otto mesi, egli portò a compimento il suo manoscritto, lasciandone una copia ad un suo amico. L'anno successivo, i viaggi di Martini lo condussero in diversi paesi nordici europei, come in Germania, in Belgio e in Olanda, in cui fu accolto ovunque con il massimo rispetto. I pensatori del luogo erano estremamente curiosi circa la sua

⁶³ Yu, *The True Pioneer*, pp. 368-369.

⁶⁴ G, Bertolucci, "Martino Martini's grammatica sinica", *Monumenta Serica* vol. 53, 2003, pp. 629-630.

attività missionaria e interessati di apprendere notizie sull'Impero cinese, trasmesse da Martini. Bertolucci osserva che, con ogni probabilità, anche in quella occasione, il gesuita lasciò una copia della sua grammatica e, di conseguenza, gli intellettuali nord-europei usarono il manoscritto di Martino Martini tra i libri di testo utili per lo studio e la conoscenza della lingua cinese.⁶⁵

Da qui sembra alquanto chiaro che, grazie alle sempre maggiori documentazioni che i gesuiti trasmettevano in Occidente sulla cultura e la lingua cinese, in Europa l'entusiasmo verso queste non coinvolse solamente i nuovi missionari desiderosi di dedicarsi alle attività in Oriente, ma penetrò anche nei salotti illuministi del periodo. Come conseguenza di ciò, la sinologia iniziò a diventare argomento di dibattiti tra i gesuiti e i maggiori esponenti dell'Illuminismo, poiché, quest'ultimi, rimasero particolarmente affascinati dalla produzione scritta cinese. Molti studiosi europei tra cui il tedesco Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e l'inglese Francis Bacon (1561-1626), fecero parte di quella cerchia di intellettuali che David E. Mungello definì "proto-sinologi".⁶⁶

Le notizie della presenza di nuove lingue provenienti dall'Asia, accesero in Europa l'interesse per l'esistenza di una lingua primitiva condivisa che, secondo le teorie dell'epoca, era stata donata da Dio ad Abramo, ma che successivamente sarebbe scomparsa con la costruzione della torre di Babele. Coloro i quali fossero alla disperata ricerca della lingua universale, credettero di averla trovata proprio nel cinese. Inoltre, i pensatori di quegli anni erano convinti del fatto che la lingua scritta, erroneamente considerata ideografica al pari dei geroglifici egiziani, potesse ideare una *clavis sinica*, ovvero una chiave che avrebbe facilitato un apprendimento più rapido della lingua cinese.⁶⁷

Sebbene per un certo periodo di tempo, Leibniz e diversi pensatori illuministi pensassero che la lingua universale tanto ricercata fosse il latino, poiché era quella più utilizzata durante gli studi accademici, tuttavia, grazie alle testimonianze dei gesuiti, gli intellettuali europei furono fermamente convinti del fatto che il cinese fosse effettivamente la lingua universale perché più esotica e dalle origini antichissime. Sempre nel tentativo di basarsi sulla *lingua universalis*, essi elaborarono il concetto dei cosiddetti "caratteri reali", in cui facevano riferimento

⁶⁵ Bertolucci, *Martino Martini*, pp. 629-630

⁶⁶ Castorina, *Parole, Parole, Parole*, p. 75.

⁶⁷ Castorina, *Parole, Parole, Parole*, p. 76.

a nozioni e principi matematici che si ispiravano alla scrittura cinese. Come conseguenza di ciò, tra il XVI e il XVII, si assiste alla diffusione di una vasta letteratura sulla lingua e la scrittura cinese, fondata in gran parte sulle informazioni fornite dai gesuiti.⁶⁸

Secondo Mungello, infatti, gli intellettuali affermavano che il concetto dei caratteri reali sarebbe stato in grado di esporre il significato di questi in maniera più chiara e logica, piuttosto che seguire il classico metodo arbitrario usato per lo studio delle lingue. Con il tempo le varie teorie si rivelarono del tutto false, d'altro canto gli illuministi europei basavano le loro supposizioni, sulle traduzioni della lingua cinese fatte dai gesuiti. Le descrizioni altamente positive della lingua e della cultura cinese che i missionari della Compagnia di Gesù presentavano agli illuministi europei, erano incentivate non solo dall'enorme interesse che essi provavano verso il Regno di Mezzo, ma anche a raccogliere quanti più fondi possibili per continuare le loro costosissime missioni.⁶⁹

Dunque si potrebbe affermare che, lo studio della lingua cinese, oltre a servire come mezzo comunicativo per la conversione del popolo cinese al cristianesimo, ebbe come effetto la familiarizzazione della cultura cinese e la comprensione più approfondita del sistema morale cinese e del pensiero confuciano. Le opere che furono tradotte dai missionari della Compagnia di Gesù verso la fine del XVI secolo, sono tra i capolavori più importanti del patrimonio linguistico e filosofico mondiale. Durante i due secoli successivi all'arrivo dei missionari in Cina, circa ottanta gesuiti furono impegnati nella traduzione di almeno quattrocento opere che riguardavano diversi campi del sapere.⁷⁰

Come abbiamo osservato, le prime testimonianze scritte dei missionari della Compagnia di Gesù riguardo la cultura e la lingua cinese, hanno suscitato profondi e articolati dibattiti tra i pensatori di spicco del panorama europeo del XVII secolo. Prima dell'avvento dei gesuiti a Macao, la Cina era percepita come un impero potente e particolarmente centralizzato, considerato dagli interessi europei principalmente sotto l'aspetto commerciale ed economico. Le prime grammatiche, i dizionari bilingue inaugurali e le successive traduzioni dal cinese al latino dei testi

⁶⁸ D. E. Mungello, "The seventeenth-century European background to the accommodation of China" in *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, (Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1985), p. 34.

⁶⁹ Castorina, *Parole, Parole, Parole*, p. 76; Mungello, *The seventeenth-century*, p. 35.

⁷⁰ Bertolucci, *Martino Martini*, pp. 631-632.

Classici confuciani, su cui ci soffermeremo nei capitoli successivi, hanno aperto la strada per superare barriere linguistiche e culturali, richiamando l'attenzione di uomini e pensatori appartenenti a diversi contesti sociali e culturali. Questi sforzi, non solo hanno permesso ai missionari di comprendere meglio la complessità della cultura cinese, ma hanno anche offerto agli intellettuali europei nuove prospettive sulla ricchezza e la profondità della cultura confuciana di quel periodo. Tale interazione ha giocato un ruolo cruciale nel plasmare la percezione europea della Cina, andando oltre la visione limitata e utilitaristica che prevaleva inizialmente.

1.3. Il rapporto dei gesuiti con le religioni in Cina

Francesca Tarocco osserva come, nell'era della Cina tardo imperiale, il concetto di religione, inteso come elemento estraneo alla comunità, alla famiglia o allo Stato e non riconducibile alla sfera individuale, fosse un argomento distante sia per i letterati che per gli analfabeti di quel periodo. Come si è appreso dai paragrafi precedenti di questo elaborato, nella Cina imperiale le leggi erano emanate solamente dagli imperatori, i quali, a loro volta, erano circondati dai funzionari, tutti incaricati di celebrare i rituali di propria competenza. Oltre ai rituali ufficiali, come ad esempio i sacrifici agli antenati, il governo imperiale teneva sotto il proprio controllo, in stretta osservazione i membri degli ordini buddisti e taoisti. Mentre questi ultimi venivano controllati tramite degli editti imperiali, i culti popolari, invece, che prosperavano sempre in tutta la società cinese, spesso sfuggivano al controllo statale. Questa situazione variabile trovava origine principalmente nella mancanza di un termine unificante che potesse abbracciare tutte le credenze e pratiche religiose presenti nell'Impero.⁷¹

Il termine che traduce il concetto contemporaneo di religione, *zongjiao* (宗教), è il risultato di recenti eventi storici legati all'interazione con i popoli europei.

⁷¹ F. Tarocco, "The Making of Religion in Modern China", in *Religion, Language and Power*, (Londra e New York, Routledge, 2008), p. 43.

Zongjiao è relativamente considerato come un prestito dal vocabolario giapponese, dove, presumibilmente sia stato utilizzato in un contesto strettamente collegato alla rapida modernizzazione durante il XIX secolo. Mentre esso è considerato come un prestito grafico giapponese e comparso in cinese verso la fine del 1800, attualmente questo punto di vista è diventato oggetto di studio e di trattazione solamente in studi recenti.⁷²

I due termini che formano la parola *zongjiao*, hanno entrambi un significato specifico, anche se vennero utilizzati assieme in alcuni testi antichi cinesi, come il *Classico delle Odi* e il *Classico dei Documenti*. Tuttavia essi sono anche presenti in alcuni testi buddisti risalenti all'epoca premoderna in cui sono, per certi versi, collegati tra di loro. Mentre il termine *jiao* può significare “insegnare”, “dare l'esempio”, “insegnamento” o “dottrina”, per quanto riguarda la resa di *zong* il discorso è un po' più complesso.⁷³

Sebbene il suo significato originale fosse spesso tradotto come “principio” e utilizzato soprattutto in contesti confuciani, tuttavia *zong* è stato anche adottato dai buddisti. Prima dell'arrivo dei cristiani anche il termine *jiao* aveva un significato più filosofico: infatti, nel VI secolo, esso era per lo più un'espressione chiave utilizzata per indicare le norme buddiste. Effettivamente in origine il termine *jiao* veniva utilizzato per indicare il buddismo, *fojiao* 佛教, ovvero “Insegnamento di Buddha”. Successivamente nel XVII secolo esso fu anche impiegato nel gergo dei gesuiti quando volevano riferirsi alla religione cristiana, *tianzhujiao* 天主教, ovvero insegnamento del Signore del Cielo. Ma, vi era anche un'altra categoria che comprendeva tutto ciò che lo stato considerava ambiguo e una minaccia alla sicurezza sociale, la quale era identificata come *xiejiao* 邪教, “Insegnamenti devianti”.⁷⁴

Tarocco e Barrett notano che dal punto di vista semantico, ancora oggi, molti composti contenenti il carattere *zong* sono legati a pratiche religiose indigene, mentre, *zongjiao* è effettivamente l'unico termine con una vasta gamma di significati moderni. Questo termine è stato da sempre influenzato dalle credenze e dalle pratiche dei gruppi religiosi buddisti e cristiani per coloro che parlavano cinese. Di conseguenza non esistevano diversi modi per tradurre altre entità

⁷² Tarocco, *The Making of Religion*, pp. 43-44.

⁷³ Tarocco, *The Making of Religion*, p. 44.

⁷⁴ Tarocco, *The Making of Religion*, p. 44.

religiose presenti nel panorama cinese. Inoltre, *zongjiao* è frequentemente associato al buddismo e al cristianesimo poiché trasmette l'idea di un'istituzione organizzata con delle autorità testuali al suo interno.⁷⁵

Durante il primo periodo delle attività missionarie in Cina, i gesuiti individuarono l'esistenza di tre insegnamenti (*sanjiao* 三教) che essi ritenevano come delle entità religiose distinte tra di loro, sia nella loro natura che nella pratica religiosa. In realtà, a livello popolare, gli elementi dei tre erano spesso uniti assieme nelle pratiche quotidiane e nelle celebrazioni annuali. La chiara distinzione tra il confucianesimo, il taoismo e il buddismo interessava soprattutto il piano della religione ufficiale, il clero e i testi. L'arrivo dei missionari gesuiti in Cina e la loro immersione in un contesto in cui c'era un effettivo controllo statale sulle questioni religiose, generò in loro una notevole sorpresa. Mentre per gli occidentali le questioni religiose erano ampiamente separate dal potere temporale, dal punto di vista cinese era impensabile considerare l'esistenza di un creatore separato e distintivo dal mondo terreno. Infatti, mentre i cinesi avevano una visione del cielo e della terra come entità connesse in grado di influenzarsi reciprocamente, grazie alla figura dell'Imperatore e del suo ruolo riconosciuto di Figlio del Cielo, dal punto di vista europeo, tale visione era in netto contrasto con quella aristotelica: se da una parte il cielo rappresentava la visione di Dio, dall'altra la terra era la dimora dell'uomo.⁷⁶

Quando Matteo Ricci giunse in Cina osservò che tra la gente comune risaltavano le figure di sacerdoti appartenenti alle due religioni più influenti della Cina: i taoisti con lunghi capelli e copricapi squadrati e uomini con teste calve che mendicavano per le strade, i buddisti. Tuttavia concentrò la sua attenzione, in particolar modo, sulla figura del letterato imperiale, il quale padroneggiava una profonda cultura basata sulla conoscenza dei testi appartenenti alla filosofia ufficiale di stato, il confucianesimo. Da qui Ricci constatò che era impossibile conoscere la Cina senza prima avere una conoscenza approfondita della sua filosofia più significativa.⁷⁷

⁷⁵ Tarocco, *The Making of Religion*, p. 45.

⁷⁶ Tarocco, *The Making of Religion*, p. 45; M. Fontana, "The man from the West: Zhaoqing, 1583-1584" in *Matteo Ricci*, (United States: Rowman & Littlefield, Incorporated, 2011), p. 60.

⁷⁷ Fontana, *The man from West*, pp. 49, 52.

Se da una parte il confucianesimo, il buddismo e il taoismo rappresentavano le tre religioni ufficiali e maggiormente diffuse all'interno dell'Impero cinese, d'altra parte Matteo Ricci riconobbe anche la presenza di un pantheon di divinità nazionali e locali, riconosciute dallo stato, le quali possedevano delle ritualità praticate anche dall'Imperatore e i funzionari stessi. Queste forme di culto, insieme a quelle praticate dalla popolazione verso le divinità minori, costituivano la presenza effettiva di una religione popolare. Ad esempio, ogni città dell'Impero era protetta da una divinità a cui ogni funzionario, al momento del suo insediamento, rendeva omaggio attraverso delle celebrazioni. Tra le divinità riconosciute vi erano quelle associate ai fiumi, alle montagne o agli spiriti appartenenti ad eminenti figure del passato.⁷⁸

Oltre ai rituali regolamentati dallo stato, a cui partecipavano l'Imperatore e i funzionari di corte, Matteo Ricci osservò che in Cina erano ampiamente praticate altre forme di devozione, come quella verso gli antenati. Il culto verso gli antenati rappresentava fin dall'antichità la forma di devozione più radicata presente all'interno della cultura cinese. Gli antenati venivano venerati da ogni membro della popolazione, indipendentemente dall'appartenenza sociale e, in particolar modo, Ricci osservò che in ogni abitazione era posto un piccolo altare con delle tavolette di legno, su cui i membri della famiglia facevano offerte di cibo durante delle occasioni speciali.⁷⁹

All'interno di una delle opere più importanti di Matteo Ricci, intitolata *Della entrata della compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, alla quale successivamente furono aggiunti anche degli estratti dal *China Illustrata*, scritto dal gesuita tedesco Athanasius Kircher (1602-1680), il gesuita dedicò delle sezioni, in cui presenta quelle che lui definiva sette. Queste ultime furono duramente attaccate dal gesuita, poiché adoravano una divinità che esse chiamavano "Signore del Cielo".⁸⁰

Matteo Ricci era fermamente convinto del fatto che gli antichi popoli cinesi avessero sentito parlare degli insegnamenti del Vangelo e che, quindi, si fossero recati in Occidente per cercarli ma che, durante il percorso, essi furono persuasi dalle ingannevoli dottrine del buddismo. Matteo Ricci sosteneva la teoria, secondo

⁷⁸ Fontana, *The man from West*, pp. 60-61.

⁷⁹ Fontana, *The man from West*, p. 61.

⁸⁰ Tarocco, *The Making of Religion*, p. 46.

la quale, i creatori del buddismo avessero già sentito parlare del cristianesimo in quanto non vi era altra spiegazione sulla presenza della Trinità anche all'interno delle dottrine buddiste.⁸¹

I gesuiti con il tempo decisero di dedicarsi a coloro i quali fossero in linea con il loro stesso pensiero, ovvero i letterati e di mostrare, invece, poco interesse verso molti aspetti della cosiddetta idolatria cinese. Se inizialmente i gesuiti avevano intrapreso le loro attività nell'Impero indossando delle vesti buddiste, successivamente decisero che fosse più opportuno per loro essere più conformi ai letterati confuciani. In seguito, Ricci arrivò a ravvisare all'interno dei Classici confuciani, riferimenti al Dio cristiano. I clerici buddisti non si scoraggiarono delle critiche di Matteo Ricci, ma anzi lanciarono diverse campagne che avevano l'obiettivo di ridicolizzare e sminuire gli insegnamenti cristiani.⁸²

Bisogna anche prendere in considerazione che, quando i gesuiti giunsero in Cina, essi con ogni probabilità non si aspettavano di trovare un pantheon religioso così ricco e antico: il buddismo giunse in Cina almeno 1500 anni prima dell'arrivo di Matteo Ricci, il confucianesimo, con le sue dottrine e testi, aveva plasmato ogni aspetto della vita sociale e politica dell'Impero e il taoismo aveva sviluppato elementi religiosi e culturali autoctoni in un contesto istituzionale per almeno circa quattordici secoli. I gesuiti appresero, a loro spese, quanto la conoscenza di queste religioni fosse fondamentale al fine di fare arrivare il messaggio cristiano sia tra la popolazione cinese sia, soprattutto, all'interno della corte imperiale.

1.3.1. La controversia dei riti cinesi

Quella che passò alla storia come la controversia dei riti cinesi, *Liyi zhi zheng* 礼仪之争, fu una disputa teologica, la quale vide, come protagonisti della scena, i missionari cattolici europei durante le loro missioni in Cina nel XVI e XVII secolo. Criveller osserva che, di fatto, la controversia fu strettamente legata alla complessità che si ebbe dall'apprendimento della lingua cinese e dalle ambiguità traduttive che i missionari incontrarono durante i loro anni di attività missionaria.

⁸¹ Tarocco, *The Making of Religion*, p. 46.

⁸² Tarocco, *The Making of Religion*, p. 47.

Una questione fondamentale su quest'ultimo punto fu senza dubbio l'uso dei termini *shangdi* 上帝, *tian* 天 e *tianzhu* 天主 per la traduzione del Dio cristiano. Il metodo di accomodamento culturale, introdotto da Alessandro Valignano e portato avanti con successo da Michele Ruggeri, portò invece Matteo Ricci e i confratelli gesuiti, ad essere accusati dalle cariche ecclesiastiche per aver messo in pericolo la presenza della Chiesa Cattolica Romana in Cina.⁸³

Durante la preparazione delle preghiere utili per il catechismo, Matteo Ricci ebbe delle difficoltà su come definire il Dio cristiano in cinese, poiché il suo intento era quello di trovare un termine che potesse comunicare a pieno un senso simile a quello che la parola "Dio" avesse per i cristiani. Durante la sua decisione, un neofita, precedentemente convertito al cattolicesimo da Michele Ruggeri, comunicò a Ricci che, sull'altare della sua abitazione, aveva posto una tavoletta con incisi i caratteri di *Tianzhu* 天主 (Signore del Cielo) per pregare il Dio cristiano. In accordo con Ruggeri, anche Ricci decise di adottare tale termine. Se per Ricci tale decisione fu logica e naturale, poiché i cinesi si riferivano al cielo come un'entità superiore e di carattere sacro, tuttavia il gesuita non era a conoscenza che tale termine era già stato adottato dai buddisti e dai taoisti per indicare le loro divinità. L'utilizzo di un'espressione già dotata di un significato specifico nella cultura cinese poteva creare confusione.⁸⁴

Inoltre, nella sua celebre opera il *Vero significato del Signore del Cielo*, Ricci utilizzò i termini *shangdi* e *tian*, sempre per indicare il Dio cristiano, i quali suscitarono non poche perplessità ai missionari che stavano svolgendo le loro attività in Giappone, in particolare João Rodrigues (1561-1633). Quest'ultimo fu appoggiato dal successore di Matteo Ricci, Niccolò Longobardo (1565-1655), il quale avviò una vera e propria campagna contro il gesuita marchigiano. Sebbene le controversie sulla corretta terminologia vide il coinvolgimento dei missionari dei vari ordini monacali in una conferenza nella provincia dello Zhejiang 浙江, l'intera vicenda si concluse con l'appoggio dei missionari alle scelte di Matteo Ricci.⁸⁵

⁸³ G. Criveller, "La controversia dei riti cinesi" in *La Cina e il Cristianesimo* a cura di G. Bernardelli, (Ad Gentes: Teologia e antropologia della missione), vol 1, 2011, p. 27.

⁸⁴ Fontana, *The man from West*, p. 64.

⁸⁵ F. D'Arelli, "Alcune reazioni al cristianesimo in Cina nel corso dei secoli XVII e XVIII" in *Cina*, no. 24, 1993, p. 105; Criveller, *La controversia dei riti cinesi*, p. 29.

Come se non bastasse, qualche anno dopo, nel 1635 a Fuan 福安, nella provincia del Fujian 福建, due missionari spagnoli assistettero a una cerimonia familiare presso un piccolo villaggio; qualche giorno prima i due missionari, alle prese con lo studio della lingua cinese in compagnia di un madre lingua del posto, si erano imbattuti nel carattere *ji* 祭, offrire un sacrificio. Nel momento in cui chiesero spiegazioni sul suo reale significato, il neofita spiegò che tale carattere era correlato sia alle cerimonie in onore dei defunti, sia alla celebrazione della messa cristiana. I due missionari rimasero estremamente turbati dal fatto che, i neofiti, paragonassero le pratiche superstiziose alla celebrazione della messa.⁸⁶

In seguito a questo evento, la Congregazione di Propaganda Fide dichiarò i riti cinesi come illeciti e inammissibili. Alcuni anni dopo, i missionari, diffusi in tutto l'impero, vennero esiliati a Canton a causa della questione del calendario, precedentemente menzionata. Durante il loro esilio a Canton, i missionari discussero sul ruolo dei riti e sull'eventuale presenza di idolatria al loro interno. Per di più il metodo di adattamento culturale praticato dai missionari gesuiti fu oggetto di critiche significative. In particolare, Matteo Ricci fu accusato dagli ordini francescani e domenicani, nella persona di Domingos Navarrete (1610-1689 e da diversi suoi confratelli gesuiti, di aver utilizzato questa strategia come mezzo di negoziazione per gestire le differenze culturali con una popolazione ritenuta fanaticamente superstiziosa. Tra i riti criticati, viene messo in discussione il culto di Confucio che era stato fortemente sostenuto da Matteo Ricci e da diversi confratelli gesuiti. Essi argomentavano che, all'interno di questo culto, non vi era alcuna traccia di idolatria, poiché il Maestro non era considerato una divinità e, di conseguenza, il confucianesimo non veniva considerato una religione, ma piuttosto una filosofia morale.⁸⁷

Nel periodo tra il 1700 e il 1702, la controversia sui riti raggiunse il suo culmine, in quanto i gesuiti cercavano ampie dichiarazioni di fedeltà in varie regioni, nella speranza di ottenere il sostegno dalla Santa Sede per le pratiche di venerazione agli antenati e a Confucio, attraverso le voci dei fedeli cinesi e degli eruditi. La regione del Jiangnan 江南 era nota per essere una delle prime regioni in Cina ad avere abbracciato il cristianesimo, per cui, essendo uno dei luoghi simbolo per la

⁸⁶ Criveller, *La controversia dei riti cinesi*, p. 24.

⁸⁷ Criveller, *La controversia dei riti cinesi*, pp. 29-30.

diffusione del cattolicesimo durante quel periodo, molti fedeli risposero alle richieste dei gesuiti, esprimendo le proprie opinioni sulla questione dei riti in conformità alle direttive dei missionari. Al fine di rendere le loro argomentazioni più credibili ed efficaci, i gesuiti presentarono le loro opinioni all'imperatore Kangxi, chiedendo che venisse dichiarato il significato di offrire sacrifici a Confucio e agli antenati, con il chiaro obiettivo di cercare il sostegno della corte per legalizzare politicamente e socialmente questi sacrifici.⁸⁸

Dopo aver espresso le loro considerazioni, queste furono inviate in Europa per essere visionate dalla Congregazione di Propaganda Fide. Tra i letterati di corte a cui i gesuiti chiesero l'appoggio sulla loro tesi, vi era Wang Xi 王熙 (1628-1703), il quale oltre ad aver avviato un'amicizia con il gesuita Ferdinand Verbiest era simpatizzante della cultura occidentale. Pertanto risulta evidente che la selezione da parte dei gesuiti di determinati letterati fu del tutto intenzionale. L'intera vicenda, molto più complessa di come possa apparire, trovò la sua fine nel 1773 quando papa Clemente XIV, cedendo alle pressioni politiche ed ecclesiastiche soppresse definitivamente la Compagnia di Gesù.⁸⁹

Per tutti coloro che difendevano i riti cinesi, la loro proibizione fu vista come un attacco al cuore stesso della cultura cinese. Mentre per quanto riguarda gli avversari, essi ritenevano che per i cinesi, convertiti al cristianesimo, fosse impossibile abbracciare la nuova fede cristiana, senza prima aver perso quel legame familiare. Il dibattito sulla controversia dei riti cinesi non coinvolse solo i gesuiti e i loro oppositori, ma anche gli imperatori cinesi e i letterati di corte cristiani. Quest'ultimi sono spesso descritti come individui che si trovavano in una posizione difficile, essendo a metà strada tra due fazioni opposte: da una parte appoggiavano i riti come continuità alla loro formazione confuciana, dall'altra si professavano cattolici devoti interessati alla difesa e alla diffusione del cristianesimo in Cina. Tuttavia, il professore cinese Han osserva che il reale contributo dei letterati cattolici allo scambio culturale tra Oriente e Occidente e alle attività missionarie richieda ancora approfondimenti nella ricerca.⁹⁰

⁸⁸ Q. Han 韩琦, "Kangxi shidai de Jiangnan tianzhujiao tu yu 'liyi zhi zheng' 康熙时代的江南天主教徒与“礼仪之争” (I cattolici del Jiangnan durante l'epoca di Kangxi e la "Controversia dei riti"), Zhejiang, Guoji Yuxue, 2011, pp. 83-89.

⁸⁹ Han, *Kangxi shidai*, p. 90; Criveller, *La controversia dei riti cinesi*, p. 36.

⁹⁰ Criveller *La controversia dei riti cinesi*, pp. 37-39, Han, *Kangxi shidai*, p. 90.

Il metodo di accomodamento introdotto da Alessandro Valignano, benché largamente criticato, fu certamente determinante nell'attività missionaria dei gesuiti nel territorio cinese. I gesuiti non hanno mai nascosto il carattere religioso all'interno del loro messaggio evangelico, ma hanno semplicemente applicato un metodo innovativo nel praticarlo. Criveller osserva che, dal punto di vista storico, la controversia dei riti fu senza dubbio una lotta antigesuitica sferrata dai numerosi avversari ecclesiastici, politici ed ideologici della Compagnia di Gesù.⁹¹

1.3.2. I gesuiti e il buddismo

Quando i gesuiti iniziarono le loro attività missionarie in Cina nel XVI secolo, il buddismo era già fiorente in tutto l'Impero e aveva radicato le proprie radici in gran parte della vita religiosa di quegli anni. Le prime documentazioni del buddismo giunte in Europa, si devono ai gesuiti che avevano intrapreso le loro attività missionarie in Giappone e altri paesi orientali circa cinquant'anni prima. Infatti, Alessandro Valignano trattò la natura del Buddha e le due principali verità buddiste nella sua opera *Catechismus christianae fidei in quo veritas nostrae religionis ostenditur et sectae Japonenses confutantur*, risalente al 1585.⁹²

Il primo missionario gesuita ad essere stato ben accolto tra le istituzioni buddiste fu Michele Ruggieri, il quale fu largamente apprezzato non solo perché indossava gli abiti tradizionali dei monaci buddisti, ma anche per usare la terminologia buddista durante le sue predicazioni in lingua cinese. Di conseguenza, gli ufficiali cinesi non consideravano i gesuiti diversamente dai monaci buddisti e, per questo motivo, il governatore delle provincie del Guangdong 廣東 e del Guangxi 廣西 nel 1582 li trasferì nel Monastero Tianning 天寧. L'esperienza di Ruggieri al Monastero di Tianning lo portò a familiarizzare ulteriormente con i culti buddisti che aveva già osservato durante le sue missioni in Giappone. Grazie alla loro attenta osservazione, i gesuiti ritennero di aver trovato somiglianze tra il

⁹¹ Criveller, *La controversia dei riti cinesi*, pp. 40.42.

⁹² T. Pomplun, "From Missionaries to Zen Masters: The Society of Jesus and Buddhism", *Jesuits Historiography Online*, Brill, 2017.
https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/from-missionaries-to-zen-masters-the-society-of-jesus-and-buddhism-COM_204365 cons. in data 15/01/2024.

cristianesimo e il buddismo, come ad esempio la credenza di un paradiso e di un inferno o nella “Trinità” che nel caso buddista era riferita ai tre tesori: Budda, sutra e i monaci.⁹³

Nei suoi poemi, Ruggieri arrivò a riferire sé stesso con il termine *seng* 僧, “monaco”. Nelle sue predicazioni o nei suoi scritti, usava la terminologia buddista non solo per istruire tutti quei nuovi gesuiti che arrivavano in Cina per la prima volta, ma anche perché sosteneva il fatto che il buddismo avrebbe potuto facilitare la conversione degli abitanti dell’impero al cristianesimo. Quando Matteo Ricci giunse in Cina e succedette a Michele Ruggieri, descrisse sé stesso come il monaco buddista venuto dall’Occidente ma, proseguendo nella sua missione, l’approccio iniziò a cambiare. Con il tempo Ricci e i suoi confratelli non vollero più definirsi come buddisti e preferirono tracciare una netta distinzione tra il cristianesimo e il buddismo ed enfatizzare le chiare differenze che vi erano tra le due religioni. La ragione di tutto ciò era che, sebbene durante il dominio della dinastia Ming la religione più diffusa a livello popolare fosse effettivamente il buddismo, tuttavia i gesuiti capirono che i suoi rappresentanti non godevano di alto prestigio sociale. Inoltre, i gesuiti, approfondendo gli studi sul buddismo, si resero conto che molte dottrine buddiste non rispecchiavano a pieno le teorie cristiane per cui, al fine di evitare di diffondere interpretazioni errate tra i nuovi convertiti, si avvicinarono al confucianesimo.⁹⁴

In una sezione dell’opera *De Christiana expeditione apud Sinas* di Matteo Ricci, citata nel paragrafo precedente, il gesuita espone una breve descrizione del buddismo, in cui si cita il Budda Amitabha. Il gesuita spiega che egli era il Budda del Paradiso Occidentale e che vi era la credenza popolare secondo cui la ripetizione del suo nome portasse alla rinascita di tale paradiso. Questo culto aveva origini devozionali e popolari il quale, durante l’epoca Ming, si era amalgamato con altre forme di buddismo cinese. All’interno dell’opera, Ricci si sofferma anche sul fondatore del buddismo ovvero Siddharta Gautama. Il gesuita marchigiano evitava di riferirsi a Buddha come un uomo o una figura di riferimento religiosa, ma tendeva

⁹³ C. Peiyao, “The Transformation of Jesuits Strategy for Buddhism Based on the Jesuits Works in Early Modern China”, *Asian Journal of Social Science Studies* vol. 4, 2019, pp. 119-120.

⁹⁴ Peiyao, *The Transformation of Jesuits*, p. 122.

a sottolineare che, molto probabilmente, il fondatore di tale religione fosse morto ancora prima di giungere in Cina nel V secolo a.C.⁹⁵

Matteo Ricci era consapevole che il buddismo era giunto in Cina dall'India e che successivamente i cinesi lo avevano trasmesso in Giappone. Come già menzionato, il gesuita sostenne l'ipotesi che, durante la dinastia Han, l'imperatore Ming 漢明帝 (58-75 d.C.) avesse avuto una visione di una nuova religione tramite un sogno, per cui si decise di inviare ambasciatori in Occidente per indagare. Tuttavia, i credenti buddisti dell'epoca, scettici sulla validità del sogno dell'Imperatore Ming, inviarono gli ambasciatori in India per approfondire la conoscenza del buddismo. Matteo Ricci era fermamente convinto del fatto che, la nuova religione apparsa in sogno all'imperatore Ming, fosse il cristianesimo e che i suoi ambasciatori fossero stati invece irretiti dal buddismo durante la sua ricerca. Per non parlare delle dottrine buddiste esplicitamente copiate da quelle cristiane, in particolare il concetto di Trinità.⁹⁶

Il punto di vista di Matteo Ricci sul buddismo era in particolar modo influenzato da quello dei letterati confuciani. Il gesuita persisteva sul fatto che, inizialmente, il buddismo in Cina fosse largamente diffuso poiché i suoi insegnamenti, basati sull'immortalità dell'anima e la prosperità futura, sembravano risultare molto attraenti tra il popolo cinese. In particolare, Ricci faceva riferimento alle teorie anti-buddiste, portate avanti dai confuciani, ogni qualvolta descriveva il buddismo come una religione basata sulla diffusione di teorie ingannevoli.⁹⁷

Il rifiuto dei confuciani nei confronti del buddismo può essere attribuito in gran parte al contesto storico in cui il buddismo giunse in Cina. Inizialmente, quando esso si diffuse nell'impero, entrò in diretta competizione con il confucianesimo e il taoismo, i quali erano già radicati nella cultura cinese. Questa rivalità creò un clima estremamente ostile poiché le tre filosofie e le tradizioni religiose si scontrarono con la prevalenza e la diffusione sulla popolazione. D'altro canto i confuciani che consideravano il confucianesimo come la base morale della cultura e della società cinese, vedevano il buddismo come un elemento estraneo e, in molti casi, destabilizzante. Il buddismo, infatti, presentava dottrine e pratiche che

⁹⁵ D. E. Mungello, "Ricci's formulation of Jesuits accommodation in China: The struggle for literati acceptance" in *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, (Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1985), p. 68.

⁹⁶ Mungello, *Ricci's formulation*, p. 69.

⁹⁷ Mungello, *Ricci's formulation*, p. 69.

i confuciani percepivano come una minaccia alla loro tradizione e al sistema sociale già esistente. Inoltre, le diverse ideologie del buddismo e del confucianesimo, argomenti che riguardavano la vita familiare e i doveri sociali, erano nettamente in contrasto tra di loro. Tali differenze continuarono ad alimentare l'avversione dei confuciani nei confronti del buddismo. Per tutti i cristiani che dessero importanza alla distinzione tra ortodossia ed eterodossia, questa vivacità dottrinale del buddismo risultava problematica.⁹⁸

Matteo Ricci era anche estremamente critico verso la figura del monaco buddista. Il gesuita, essendo lui stesso un uomo colto e favorevole allo studio, era sconcertato dal fatto che degli uomini analfabeti potessero ricoprire delle cariche in luoghi di culto. Nella visione di Matteo Ricci la figura dei monaci entrava in contrasto con quella dei letterati confuciani, in quanto uomini istruiti ed eccessivamente raffinati. Inoltre, il gesuita si ritrovò ad essere estremamente contrario alla negligenza che i monaci buddisti avessero verso la castità. Le critiche del gesuita non risparmiarono nemmeno i luoghi di culto e i templi buddisti perché venivano descritti dal Ricci "...come delle grandi case d'alloggio affollate ed estremamente rumorose".⁹⁹

In generale si potrebbe affermare che i duri attacchi di Matteo Ricci e dei suoi confratelli contro il buddismo, furono per lo più incentivati dal fatto che essi volessero, a tutti i costi, il successo della loro missione all'interno dell'Impero cinese. Infatti il prestigioso ruolo e la grande influenza che i letterati confuciani avevano all'interno della corte imperiale sembravano affascinare non poco i gesuiti, tanto da far cambiare totalmente approccio alle loro attività missionarie.

1.3.3. La visione dei gesuiti sul taoismo

Quando Matteo Ricci giunse in Cina, mostrò la tendenza di confondere il taoismo e il buddismo, ponendoli sotto un'unica prospettiva. Ciò derivava principalmente dal fatto che i gesuiti, giunti in Cina, erano inclini a ridurre tutte le religioni non cristiane in un'unica categoria pagana. Ma all'interno dei suoi scritti, il gesuita marchigiano sembrava ben consapevole di quali fossero le differenze principali tra

⁹⁸ Mungello, *Ricci's formulation*, p. 69.

⁹⁹ Mungello, *Ricci's formulation*, p. 70.

il buddismo e il taoismo: infatti, durante i suoi studi e il periodo trascorso in Cina, Matteo Ricci apprese che il filosofo Laozi 老子 (VI-IV a.C, ca) fu il fondatore del taoismo e considerato come uno dei più illustri pensatori della storia cinese, contemporaneo di Confucio. Secondo la leggenda Laozi nacque già anziano dopo ottantuno anni passati nel grembo materno. A lui è attribuito il *Daodejing* 道德經, il *Libro della via e della virtù*, considerato il testo sacro del taoismo, contenente tutti i precetti di questa tradizione filosofica e religiosa. Per quanto riguarda, invece, il filosofo Zhuangzi 莊子 (369-286 a.C. ca), anch'egli considerato uno dei fondatori del taoismo e autore della sua opera omonima, Matteo Ricci manifestò una mancata conoscenza.¹⁰⁰

A differenza dei confuciani che trovavano compiacimento nella vita politica, i taoisti non ambivano a ricoprire delle cariche politiche, ma preferivano ritirarsi nella solitudine della meditazione e praticare la non-azione. La nascita del taoismo influenzò profondamente la vita religiosa e la cultura cinese, dando origine a una vera struttura organizzata con delle proprie scritture sacre e monasteri con ordini sacerdotali interni. Questi sacerdoti adoravano un variegato pantheon di divinità con Laozi e l'Imperatore di Giada (*Yuhuang* 玉皇) al vertice. Inoltre, come osservato da Matteo Ricci, i taoisti erano soliti celebrare determinati riti in base alle esigenze, come la richiesta di pioggia durante i periodi di grande siccità o la purificazione delle loro abitazioni dagli spiriti maligni. I gesuiti appresero che, sebbene la vita all'interno dei monasteri era soggetta alle regole stabilite dalla propria dottrina, tuttavia ogni luogo di culto passava sotto il rigido controllo dello stato. In particolare, il Ministero dei Riti esercitava un controllo pressante sulla vita religiosa di tutto l'impero, accertandosi che nessun culto religioso potesse superare l'influenza primaria del confucianesimo. Tuttavia, nonostante gli uomini più colti respingessero fermamente ogni forma di superstizione popolare, non esitavano a prostrarsi davanti alle figure dei santi patroni ogni qual volta ne sentivano la necessità.¹⁰¹

Ma per Matteo Ricci e per i suoi confratelli gesuiti, la considerazione sui sacerdoti taoisti e buddisti era alquanto negativa. Il giudizio del gesuita marchigiano fu ampiamente condiviso anche dai letterati confuciani, i quali posizionavano i

¹⁰⁰ Mungello, *Ricci's formulation*, p. 70; Fontana, *The man from West*, p. 63.

¹⁰¹ Fontana, *The man from West*, pp. 63-64.

monaci nell'ultimo gradino della classe sociale. Oltre alla distanza di Ricci dalle dottrine taoiste, all'interno di queste c'era un vivo interesse verso l'alchimia, focalizzato sulla ricerca di un elisir di immortalità. Matteo Ricci menzionò questa pratica esprimendo parere negativo: l'avversione del gesuita era anche motivata dal fatto che, la ricerca dell'immortalità, potesse attirare i letterati di corte anche tra coloro che avevano mostrato interesse verso il processo sincretico tra il cristianesimo e il confucianesimo, portato avanti da Ricci agli inizi della sua missione in Cina.¹⁰²

Il gesuita notò che a corte coloro che si mostravano interessati all'alchimia erano in particolar modo gli eunuchi e i funzionari e che, molti uomini facoltosi, si riducevano in povertà proprio a causa degli esperimenti alchemici. Però gli stessi gesuiti beneficiarono dell'interesse dell'élite per l'alchimia, in quanto venivano ritenuti in possesso di formule segrete, attirando le simpatie dei funzionari. Tuttavia, quando gli eunuchi appresero che i gesuiti non possedevano in realtà tali segreti, questo vantaggio fu perso.¹⁰³

Durante il XVI secolo, vi era una scarsa consapevolezza da parte del pubblico occidentale riguardo al taoismo e i vari scritti a esso collegato. In quegli anni, fino ad arrivare alla seconda metà del XX secolo, i teologi ignoravano completamente il taoismo oppure lo percepivano come una sorta di religione laica contornata da elementi folcloristici. Alla fine del XVII secolo, il gesuita francese Philippe Couplet in una delle sue celebri opere, *Brevis notitia sectae Li kiao kiun philosophi, cujusque sectariorum quis in Sinis Dao fu vocant*, descrisse il taoismo come un fenomeno più simile a un sistema filosofico, piuttosto che a una religione vera e propria come era intesa all'epoca. Solamente grazie alle informazioni apprese durante i loro anni in Cina i gesuiti, nei loro scritti, portarono a conoscenza tutto ciò che riguardava la religione taoista.¹⁰⁴

¹⁰² Mungello, *Ricci's formulation*, p. 71.

¹⁰³ Mungello, *Ricci's formulation*, p. 71.

¹⁰⁴ Mungello, *Ricci's formulation*, p. 71.

1.3.4. Il rapporto dei gesuiti con il confucianesimo e le influenze del neoconfucianesimo

La storia della Cina imperiale è stata caratterizzata da una relazione ambivalente tra potere imperiale e confucianesimo, in cui la figura del saggio aveva un ruolo fondamentale. Anche quando il confucianesimo era l'insegnamento principale dell'autorità imperiale, le influenze non confuciane, sebbene in maniera ridotta, esercitavano comunque una certa influenza politica e culturale. Tuttavia, l'influenza duratura del confucianesimo non è dovuta solamente al concetto del saggio cinese, ma anche alla sua capacità di integrarsi col sistema amministrativo della Cina. Per tutto il periodo tardo imperiale, infatti, i testi classici confuciani costituirono il curriculum d'elezione per gli esami imperiali.¹⁰⁵

Dai letterati di corte, Confucio era considerato il protettore della classe burocratica imperiale e simbolo del modello del buon funzionario. Matteo Ricci e i suoi confratelli gesuiti, durante i primi anni in Cina, notarono la presenza di statue del Maestro Kong all'interno di templi dedicati in suo onore. All'interno di questi, Confucio veniva raffigurato come un anziano autorevole con la lunga barba e un sorriso cordiale. I letterati si recavano in questi templi in occasioni particolari, tra cui durante il compleanno del loro Maestro, il 28 settembre, per portare offerte di cibo o per ascoltare musica celebrativa. I gesuiti non ritenevano che i riti dedicati a Confucio fossero di natura idolatriva, ma che fossero semplicemente delle cerimonie secolari della storia cinese. Il fatto che nel confucianesimo non ci fosse la presenza di sacerdoti, di presenze soprannaturali e che non ci si mostrava incline ad una vita dopo la morte, ciò la rendeva più vicina ad essere una filosofia incentrata sull'etica e sulla vita sociale.¹⁰⁶

Dal canto suo, Matteo Ricci descriveva il fondatore del confucianesimo come un uomo estremamente colto che con il suo esempio e i suoi scritti, era riuscito a spronare il suo popolo alla ricerca della virtù. Ma, allo stesso tempo, nella visione del gesuita, pur quanto dotto e dotato di benevolenza, Confucio rimaneva un pagano. Ricci rispettava la figura di Confucio in quanto i filosofi e i governanti precedenti, lo veneravano come un maestro e un comune mortale e non come un dio. Questo

¹⁰⁵ Mungello, *Ricci's formulation*, pp. 55-56.

¹⁰⁶ Fontana, *The man from West*, p. 61.

pensiero accompagnò le tesi di Matteo Ricci e dei suoi confratelli durante la controversia sui riti.¹⁰⁷

Quando Matteo Ricci arrivò nel territorio controllato dalla dinastia Ming, iniziò a dedicarsi allo studio della lingua cinese e ciò comportò anche la sua dedizione verso la traduzione dei Classici, in particolare dei Quattro Libri, continuando il lavoro precedentemente iniziato da Michele Ruggieri. Le traduzioni di Matteo Ricci costituirono la base delle successive opere traduttive che saranno poi presentate nel *Confucius Sinarum Philosophus*, di cui si parlerà più nel dettaglio nei capitoli successivi. I Quattro Libri del canone confuciano, suscitavano in Matteo Ricci lo stesso interesse che ebbe nell'apprendimento dei testi greci e latini studiati nel Collegio Romano durante i suoi anni di formazione. Durante lo studio dei Classici, infatti, egli trovò delle similitudini tra la morale confuciana e i principi dell'etica occidentale: di conseguenza, possiamo affermare che Matteo Ricci diede inizio al suo tentativo di sincretismo del cristianesimo e del confucianesimo.¹⁰⁸

Come abbiamo osservato nei paragrafi precedenti, chiunque decidesse di intraprendere lo studio dei Classici confuciani doveva fare affidamento ai commentari, i quali servivano da interpretazione ai testi originali. Per la traduzione dei Classici, Ricci fece riferimento ai commentari di Zhu Xi 朱熹, uno dei più noti pensatori neoconfuciani di epoca Song.

La nascita del neoconfucianesimo risale alla dinastia Song e viene tradizionalmente suddiviso in due correnti principali: La prima, rappresentata dai filosofi Zhu Xi e Cheng Yi 程頤 (1033-1107), anche nota come Scuola del Principio (*lixue* 理學); mentre la seconda corrente era nota come la Scuola della Mente (*xinxue* 心學), rappresentata da Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139-1193) e Wang Yangming 王陽明 (1472-1529). Ricci aveva più confidenza con la prima, perchè aveva menzionato entrambi i due filosofi, all'interno della sua opera, il *Vero Significato del Dio del Cielo*; invece, per quanto riguardava l'altra corrente di pensiero, il gesuita non aveva mostrato alcun tipo di interesse.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Mungello, *Ricci's formulation*, pp. 55-56.

¹⁰⁸ Mungello, *Ricci's formulation*, p. 59; M. Fontana, "Metamorphosis into Mandarin: From Shaozhou to Nanchang, 1593-1595" in *Matteo Ricci*, (United States: Rowman & Littlefield, Incorporated, 2011), p. 105.

¹⁰⁹ Mungello, *Ricci's formulation*, p. 60.

Nelle sue testimonianze scritte, Matteo Ricci affermò che all'inizio della sua permanenza in Cina, i letterati seguivano una dottrina, la quale risaliva al 1100 circa. Tale dottrina attestava che l'intero universo era composto da una sostanza, la quale era in continuità con il suo creatore. Il principio a cui Ricci si stava riferendo era il pensiero della scuola di Zhu Xi e di Cheng Yi, il cui concetto cosmologico si ricollegava al buddismo e al taoismo. La Scuola del Principio affermava che il *taiji* 太極 era il concetto supremo cosmologico che i neoconfuciani reputavano l'equivalente di *shangdi* o *tian* confuciano. Come conseguenza di ciò, nella sua opera *Il Vero significato del Dio del Cielo*, Matteo Ricci sferra una dura critica al neoconfucianesimo delineando con chiarezza le differenze tra gli insegnamenti dei testi classici e le interpretazioni neoconfuciane. Infatti, mentre il gesuita aveva dichiarato che lo *shangdi*, presente nei testi classici, fosse un concetto molto più simile al Dio cristiano, dall'altra parte rigettava ogni tipo di equivalenza con il *taiji* neoconfuciano.¹¹⁰

Nel tardo periodo Ming, il neoconfucianesimo della scuola Zhu Xi e Cheng Yi si era largamente diffuso e si era stabilito come ortodossia ufficiale, risultante, questa, dalla fusione del confucianesimo, del buddismo e del taoismo. Il rifiuto di Matteo Ricci per questa ortodossia poteva significare il respingimento della cultura cinese, per cui cercò di allontanare il limite di ciò che si potesse ritenere inaccettabile. Ricci si concentrò in particolare su ciò che potesse essere positivo: l'unione tra il cristianesimo e il confucianesimo. Di conseguenza anche i gesuiti si ritrovarono ad essere parte del puro spirito sincretico del periodo tardo imperiale Ming. In questa fusione di Matteo Ricci, il confucianesimo andava studiato e reinterpretato secondo i testi classici, solo così si potevano rivelare le vere similitudini tra il cristianesimo e il confucianesimo, in particolare la presenza di un Dio monoteista.¹¹¹

Nonostante le dure critiche, Ricci era ben consapevole del fatto che il buddismo avesse più similitudini con il cristianesimo, ma probabilmente queste erano per lo più influenzate dal fatto che il culto buddista potesse essere un avversario della religione cristiana. Infatti, l'affinità del cristianesimo con il confucianesimo era un chiaro tentativo di sostituire il buddismo e il taoismo con le

¹¹⁰ Mungello, *Ricci's formulation*, pp. 61-62.

¹¹¹ Mungello, *Ricci's formulation*, pp. 62-63.

credenze cristiane. Il sincretismo proposto da Ricci era stato pensato con il fine di creare un'élite istruita e acculturata. Dopo la sua morte, nonostante la transizione tra una dinastia e l'altra, le basi di questo sincretismo erano così radicate che anche i gesuiti che lo succedettero, godono dei privilegi e delle riconoscenze a corte, in modo tale da continuare il ponte che univa le relazioni culturali tra la Cina e l'Europa.¹¹²

Ciò che emerge con chiarezza da questo capitolo, è l'importanza dei primi scambi tra l'Europa e la Cina, principalmente nei centri di Macao e Canton. I primi mercanti portoghesi, seguiti da quelli spagnoli e olandesi, nonostante le sfide iniziali, contribuirono a creare un clima favorevole per il commercio all'interno delle intricate reti commerciali del Mar della Cina e dell'Oceano Indiano. Questo periodo segnò un'iniziale apertura verso l'Oriente, suscitando un autentico entusiasmo nelle menti europee. Con l'arrivo dei missionari europei, durante l'impero Ming e successivamente durante quello Qing, la Cina si trovò immersa in un fervore di nuove idee, tecnologie e conoscenze scientifiche mai sperimentate prima. In questo contesto, la Compagnia di Gesù assunse un ruolo centrale, contribuendo in modo significativo alla diffusione della religione cattolica e della cultura occidentale nella società cinese dell'epoca.

Dall'altra parte, la scoperta del sofisticato sistema linguistico e filosofico cinese da parte degli Europei non solo suscitò meraviglia, ma rappresentò anche un'opportunità di arricchimento culturale reciproco. Lo studio della lingua cinese, in particolare, destò l'interesse dei più eminenti esponenti dell'Illuminismo europeo, contribuendo a promuovere un dialogo sempre più profondo tra le due civiltà.

La controversia dei riti cinesi, poi, è ricordata alla storia come una delle più grandi divergenze tra gli ordini ecclesiastici del XVII e del XVIII secolo. Questo evento fu in grado di richiamare l'attenzione delle classi politiche cinesi ed europee, le quali furono determinanti nelle decisioni che portarono allo scioglimento della Compagnia di Gesù.

Alessandro Valignano, Matteo Ricci, Michele Ruggeri e tutti gli altri confratelli gesuiti hanno dimostrato una straordinaria capacità nel superare le rigide barriere che separavano il pensiero occidentale da quello orientale. Grazie alla loro

¹¹² Mungello, *Ricci's formulation*, pp. 64-65.

audacia e alla loro dedizione, sono riusciti a tessere un intricato legame tra due mondi culturalmente distanti. Nonostante il metodo di accomodamento adottato dai gesuiti sia stato oggetto di ampie critiche e abbia contribuito in parte allo scioglimento della Compagnia di Gesù, i risultati ottenuti sono stati inestimabili e hanno segnato importanti traguardi nelle relazioni culturali tra Cina ed Europa. Il loro lascito culturale rimane una testimonianza vivida della potenza e dell'importanza degli scambi culturali tra popoli diversi.

CAPITOLO SECONDO

Prospero Intorcetta

2.1. Biografia

Nel capitolo precedente ho esaminato nel dettaglio l'importanza che i primi contatti europei ebbero in Cina, evidenziando anche l'interesse che quest'ultima ebbe verso nuove correnti di pensiero e culture precedentemente sconosciute. Nello stesso tempo si è osservato il prosperare del commercio marittimo nelle zone meridionali dell'Impero, ponendo l'accento sulla centralità che Macao rivestiva in quel periodo e l'evoluzione del sistema tributario dall'Impero Ming in poi. Tale sistema dimostrò l'effettivo potere e l'influenza che l'Impero cinese aveva sul territorio asiatico e sugli scambi commerciali con gli altri paesi, elevando così il proprio status di potenza militare e commerciale.

In particolar modo si è potuto notare come i missionari della Compagnia di Gesù furono in grado di guadagnarsi la fiducia da parte delle più alte cariche imperiali, ottenendo prestigiosi riconoscimenti: traguardi che nessun missionario occidentale prima di allora era riuscito a raggiungere. Il nuovo approccio di accomodamento culturale, introdotto da Alessandro Valignano e portato avanti dal marchigiano Matteo Ricci, può essere considerato uno dei più grandi successi delle relazioni sino-europee del XVI e XVII secolo. Tale metodo, che prevedeva lo studio e la comprensione della lingua, della cultura e della società cinese di quel periodo,

aprì le porte in Europa all'importanza dell'Impero cinese, considerato da molti occidentali nazionalista, riservato e largamente sconosciuto.

I successi ottenuti dai gesuiti Matteo Ricci, Ferdinand Verbiest e Adam Schall von Bell presso le corti imperiali Ming e Qing recarono vantaggi a entrambe le parti. Tali successi, non solo influenzarono positivamente la comunità occidentale insediata a Macao, ma ebbero anche impatti positivi all'interno delle istituzioni ecclesiastiche europee. Grazie al successo dei gesuiti presso la corte imperiale crebbe di conseguenza anche l'ammirazione e l'interesse da parte dei funzionari imperiali verso le sofisticate tecnologie e scienze che gli occidentali portavano con sé.

Precedentemente si è anche analizzato come i più antichi testi in lingua cinese e i caratteri cinesi, accesero l'interesse dei più grandi pensatori dell'era illuminista, i quali rimasero anche affascinati dalla sofisticata filosofia della dinastia Qing, sconosciuta al mondo occidentale. Tra i missionari di spicco del XVII secolo emerge la figura di Prospero Intorcetta, missionario della Compagnia di Gesù. I prossimi capitoli di questo elaborato approfondiranno in particolar modo l'influenza del gesuita e il suo immenso contributo alle attività missionarie. Di importanza significativa furono senza dubbio le sue traduzioni dal cinese al latino dei Classici confuciani, in particolare dello *Zhongyong* 中庸 e del *Daxue* 大學.

Prospero Intorcetta nacque nel 1625 nell'entroterra siculo di Platia, odierna Piazza Armerina. All'età di sedici anni fu mandato dai genitori a studiare giurisprudenza al *Siculorum Gymnasyum*, l'attuale Università di Catania. Tuttavia il suo interesse verso le materie giuridiche durò poco e volle successivamente trasferirsi a Messina per intraprendere lo studio della teologia e per consacrarsi alla Compagnia di Gesù, con la speranza di intraprendere le missioni in Oriente. Prima di ricevere il permesso di realizzare il suo progetto dai Superiori della Chiesa Cattolica di Roma, egli ebbe l'obbligo di completare i suoi studi teologici e filosofici a Messina e in seguito nella città di Palermo.¹¹³

L'11 gennaio 1655 la nave che partì da Genova con Prospero Intorcetta e altri dodici missionari diretti a Macao, non ebbe il successo sperato: fu assalita da un gruppo di pirati che tennero i missionari in ostaggio e li spogliarono dei loro

¹¹³ L. M. Paternicò, "Translating the Master, The Contribution of Prospero Intorcetta to the Confucius Sinarum Philosophus", *Monumenta serica*, 2017, p. 89.

beni, costringendoli a fare ritorno nel porto ligure. Solamente un anno dopo, nel 1656, Intorcetta in compagnia di padre Martino Martini e di altri quindici confratelli, riuscì a partire da Lisbona a bordo della *Bom Jesus da Vidigueira* per iniziare il suo viaggio verso il Regno di Mezzo.¹¹⁴

Dopo essere arrivato a Macao e aver pronunciato i voti, Intorcetta rimase nella colonia portoghese per diversi mesi durante i quali si dedicò allo studio della lingua cinese. Seguendo la tradizione locale, cambiò il suo cognome in Yin Duoze 殷鐸澤 e gli fu assegnato il nome di cortesia Juesi 覺斯. Gli fu consentito di risiedere a Jianchang 建昌, nella provincia di Jiangxi 江西, dove, dopo i dovuti permessi, edificò una chiesa e battezzò circa duemila neofiti. Da qui, sotto la guida del gesuita e mentore Inácio da Costa (1603-1666), intraprese il progetto di traduzione dei testi Classici confuciani, curando la sua opera *Sapientia Sinica*, la quale comprendeva la traduzione integrale del *Daxue* e quella parziale del *Lunyu*.¹¹⁵

La permanenza in Cina di Intorcetta, estremamente travagliata, fu caratterizzata dall'accusa mossa dal governatore della provincia, il quale da tempo manifestava ostilità verso il cristianesimo, accusando il gesuita di essere il capo di una banda di malfattori. L'amicizia di Intorcetta con il padre tedesco Adam Schall von Bell, molto influente a Pechino, non lo aiutò a provare la sua innocenza. Di conseguenza nel 1663 la chiesa che il missionario aveva fatto costruire, fu demolita e di nuovo eretta per tre volte. Inoltre, Intorcetta fu anche arrestato e portato a Pechino, dove venne picchiato e processato. Fortunatamente riuscì ad evitare l'esilio in Tartaria, oggi meglio identificata come un vasto territorio situato a sud della Siberia, ma venne imprigionato a Canton insieme a tutti i gesuiti presenti sul territorio cinese. Come si è appreso nel capitolo precedente, le accuse ingiuste e le eccessive punizioni che vennero rivolte ai gesuiti erano certamente causate dalla tensione che intercorreva tra i missionari cristiani e il governo che caratterizzava l'Impero Qing: le persecuzioni imperiali, le discordanze tra gli ordini missionari riguardo alla controversia dei riti e le invidie dei letterati cinesi sulle tecnologie e conoscenze dei gesuiti, come la questione del calendario occidentale. Per di più, Intorcetta giunse in Cina in uno dei momenti più caldi della storia recente dell'Impero, ovvero la transizione tra la dinastia Ming e la dinastia Qing.¹¹⁶

¹¹⁴ Paternicò, *Translating the Master*, p. 89.

¹¹⁵ Paternicò, *Translating the Master*, p. 90.

¹¹⁶ Paternicò, *Translating the Master*, p. 90.

Durante la prigionia a Canton, Intorcetta e i suoi confratelli trascorsero circa quaranta giorni insieme ai missionari domenicani e francescani a discutere sulla metodologia più corretta da utilizzare durante le loro attività missionarie. Tale evento è oggi conosciuto come Conferenza di Canton. Durante questi anni il gesuita siciliano riuscì a completare la traduzione di un terzo classico confuciano, il *Zhongyong*, ma senza portarne a termine la stampa, poiché con l'aiuto dei suoi confratelli Intorcetta riuscì ad evadere dalla prigione di Canton. I suoi compagni gesuiti, infatti, convinsero un altro religioso, il giovane gesuita francese Germain Macret (1620-1676), a prendere il posto di Intorcetta nella prigione. Lo scopo di questo scambio di persona era di consentire il gesuita siciliano di giungere a Roma il prima possibile per esporre al Generale dell'Ordine dei Gesuiti lo stato drammatico della sua missione. Nei mesi che precedettero la partenza per Roma, Prospero Intorcetta a Goa riuscì a completare la stampa del *Zhongyong* e ad aggiungere una piccola biografia di Confucio, *Confucii Vita*, portando così a termine l'opera completa del *Sinarum Scientia Politico-Moralis*.¹¹⁷

Giunto a Roma nel 1671, Intorcetta presentò al Padre Generale dei Gesuiti e ai cardinali di Propaganda Fide lo stato della sua missione cinese, tra il 1580 e il 1669; per di più egli chiese di inviare in Cina altri gesuiti. Un anno dopo l'incontro il religioso riuscì a stampare la sintesi della sua missione, intitolata: *Compendiosa narratione dello stato della missione cinese*. Prima di imbarcarsi nuovamente per la Cina Intorcetta visitò Palermo, dove venne accolto con il massimo degli onori, tanto da ricevere un suo ritratto realizzato da artista ignoto e attualmente conservato nella Biblioteca Comunale di Palermo (vedi figura 1).¹¹⁸

Nel dipinto Intorcetta è raffigurato con le sembianze di un vero e proprio letterato cinese: la barba e i capelli lunghi e sciolti dietro le spalle e sul capo indossa un copricapo tipico dei mandarini. Inoltre, nella mano destra tiene un ventaglio mentre nella sinistra stringe un foglio entrambi con caratteri cinesi. Le due figure femminili poste ai suoi lati molto probabilmente rappresentano la Fede e la Scienza. Sul lato destro superiore del dipinto è rappresentato un astro di luce che scende verso il basso, mentre dall'altro lato è raffigurata una nave, la quale simboleggiava le conoscenze che i gesuiti possedevano negli ambiti dell'astronomia, della fisica e

¹¹⁷ P. A. Jaluna, "Conquiste di Apostoli", Pia Società S. Paolo, Catania, 1938, p. 74; Paternicò, *Translating the Master*, pp. 91.92.

¹¹⁸ Paternicò, *Translating the Master*, p. 92.

della matematica, materie che furono in grado di sconvolgere completamente il calendario imperiale e che influirono sul progresso del commercio marittimo.¹¹⁹



Figura 1 Ritratto di Prospero Intorcetta, attualmente conservato nella Biblioteca Comunale di Palermo, copia elettronica. (<http://www.fondazioneintorcetta.info/documenti.html> cons. in data 21/06/2023).

Dopo una breve visita alla sua città natia, motivata dalla dipartita della madre, Intorcetta fu richiamato a Roma poiché gli fu chiesto di presentare diversi resoconti scritti. Tra essi spicca il testo intitolato *Apologetica disputatio*, in cui enfatizzava il suo schieramento a favore di Matteo Ricci riguardo alla controversia dei riti cinesi.

Una volta tornato in Cina nel 1676, l'ormai anziano gesuita, si ricongiunse con i suoi vecchi compagni sopravvissuti agli anni di prigionia a Canton e fu subito assegnato ad Hangzhou 杭州. Durante questi anni tranquilli, Prospero Intorcetta costruì il primo seminario della Compagnia di Gesù e ne divenne il rettore e il primo maestro. Inoltre venne nominato Visitatore della Cina e del Giappone, il cui ruolo

¹¹⁹ Jaluna, *Conquiste di Apostoli*, p. 75.

consisteva nel dedicare attenzione verso l'area missionaria di sua competenza. Le attività erano molteplici, come la distribuzione delle risorse e la nomina dei missionari.¹²⁰

Con ogni probabilità fu durante quel periodo che Intorcetta si dedicò alla creazione delle sue due opere in lingua cinese “Gli esercizi spirituali di Sant’Ignazio” (*Sheng Yinajue shenxing gonfu* 聖依納爵神行工) e “Le regole della Società di Gesù” (*Yesuhui li* 耶穌會理). Durante gli stessi anni acquistò un appezzamento di terra nell'area di Dafangjing 大方井, in cui fece erigere una cappella e un piccolo cimitero in onore di tutti i gesuiti scomparsi nell'area di Hangzhou.¹²¹

A Pechino, la sua importanza e la sua erudizione vennero riconosciute perfino dall'allora Imperatore in carica Kangxi, il quale durante un viaggio verso il sud dell'Impero chiese di poter incontrare Intorcetta per interrogarlo sulla sua conoscenza del cinese e complimentarsi sullo stato della sua chiesa, ormai diventata tra le più famose di tutto l'Impero. Tuttavia, nonostante l'amicizia e l'ammirazione delle più alte cariche istituzionali imperiali, Intorcetta si ritrovò nuovamente vittima di una nuova persecuzione: l'avversione che alcuni mandarini e il Viceré del Zhejiang 浙江總督 provavano verso il cristianesimo non risparmiò neanche il padre siciliano. Intorcetta pur essendo malato ed estremamente debole, durante il processo riuscì ad esporre risolutamente la sua posizione, suscitando l'ammirazione di alcuni mandarini precedentemente scettici.¹²²

Finalmente nel 1692 con l'Editto di Tolleranza, l'Imperatore Kangxi pose fine alle persecuzioni nei confronti dei cristiani e permise al gesuita di fondare un'altra chiesa nella città di Hangzhou, in cui ormai Intorcetta era considerato come uno dei massimi esponenti della comunità. Prospero Intorcetta morì ad Hangzhou nell'ottobre del 1696 all'età di settantadue anni, diciassette dei quali trascorsi in Cina. Il suo spirito e le sue considerevoli conoscenze della cultura e della lingua cinese furono in grado di farlo ricordare fra il popolo cinese ed europeo come un uomo straordinario.¹²³

¹²⁰ Paternicò, *Translating the Master*, p. 94.

¹²¹ Paternicò, *Translating the Master*, p. 94.

¹²² Paternicò, *Translating the Master*, p. 95.

¹²³ Jaluna, *Conquiste di Apostoli*, pp. 77- 79.; L. M. Paternicò, “Prospero Intorcetta e il *Confucius Sinarum Philosophus*”, (Roma Università La Sapienza, 2011), p. 113.

2.2. Lo studio della lingua cinese e il suo contributo alla sinologia

Prima di parlare del grande contributo che Prospero Intorcetta diede alle traduzioni dal cinese al latino dei Classici confuciani, dobbiamo concentrarci sulla figura di Inácio Da Costa, mentore del gesuita siciliano. Molti autori, come lo storico e latinista italiano Santi Correnti, presentano la figura di Prospero Intorcetta come quella del primo europeo ad aver tradotto i Classici della storia confuciana o, addirittura come il primo occidentale ad aver tradotto il nome stesso di Confucio. Nonostante le traduzioni di Intorcetta siano state, e siano tutt'oggi dei lavori importanti per la conoscenza della lingua cinese classica e abbiano dato un grandissimo contributo alla sinologia a livello mondiale, tuttavia è doveroso prestare attenzione alla figura del gesuita e mentore del padre siciliano, e all'influenza che egli ebbe durante la realizzazione delle prime traduzioni dal cinese al latino.¹²⁴

Il gesuita Inácio Da Costa, di origini portoghesi, giunse a Macao nel 1632 e durante i suoi anni di attività missionaria nell'Impero prese sede in diverse provincie cinesi, quali Fujian 福建, Shanxi 山西 e Shaanxi 陝西. Poiché il gesuita viveva da circa trent'anni in Cina e quindi padroneggiava la lingua cinese, negli anni compresi tra 1659 e il 1660 svolse, nella provincia del Fujian, il ruolo di insegnante per i nuovi gesuiti che approdavano nell'Impero. Da Costa durante i suoi anni di permanenza scrisse anche dei testi in lingua cinese, oltre ad aver intrapreso già da tempo lo studio dei Quattro Libri.¹²⁵

Tra i suoi studenti a Fujian vi fu il gesuita Andrea Ferrão (1621-1661), il quale sotto la sua guida trascrisse la traduzione latina della prima parte del *Lunyu* accanto al testo originale cinese. Successivamente, nel 1660 Da Costa si spostò nella provincia dello Jiangxi dove contribuì alla formazione di quattro gesuiti appena giunti nell'Impero, i futuri autori del *Confucius Sinarum Philosophus*: Prospero Intorcetta, Christian Herdtrich (1624-1684), François De Rougemont (1624-1676) e Philippe Couplet (1623-1693). Dopo la loro formazione, i quattro gesuiti furono inviati in diverse località del sud della Cina per intraprendere lo

¹²⁴ T. Meynard, "Prospero Intorcetta e il suo contributo alla sinologia", trad. italiana a cura di A. Lo Nardo in *Intorcettiana, semestrale di storia, lettere, arte, società e di informazione culturale* a cura di Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, vol. I no. 2, (luglio-dicembre 2019), p. 10.

¹²⁵ Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 11.

studio approfondito della lingua cinese con altri padri gesuiti; solamente Prospero Intorcetta rimase sotto la guida di Da Costa.¹²⁶

Nella prefazione del *Sapientia Sinica* (*Zhongguo de zhihui* 中国的智慧) Intorcetta stesso afferma di aver appreso la conoscenza della lingua cinese sotto la guida di Inácio Da Costa e che durante il terzo anno dei suoi studi tradusse e pubblicò, sia in latino che in caratteri cinesi, il *Daxue* e il *Lunyu*. Come già esposto nel capitolo precedente, ogni gesuita che giungeva in Cina doveva teoricamente seguire un programma che prevedeva una formazione dedicata allo studio della lingua cinese della durata di circa quattro anni. Tale piano di studi fu approvato ufficialmente nel 1624, ma non fu mai effettivamente realizzato poiché i gesuiti raramente completavano i quattro anni di istruzione.¹²⁷

Il primo lavoro traduttivo di Intorcetta, il *Sapientia Sinica*, con la prima traduzione bilingue dal cinese al latino in Europa, fu pubblicato nel 1662 a Jianchang 建昌 e comprendeva una biografia di quattro pagine di Confucio prodotta in due fogli, la traduzione completa di quattordici pagine del *Daxue* (sette fogli) e la traduzione parziale del *Lunyu* in settantasei pagine (38 fogli). Inoltre, all'interno dell'opera vi è una sezione destinata al lettore intitolata *Ad Lectorem*, curata da Prospero Intorcetta, in cui il gesuita fornisce una breve presentazione degli autori e dei contenuti dei Quattro Libri e dei Cinque Classici. L'opera, pertanto, si compone di un totale di 51 pagine, distribuite su entrambi i lati del foglio.¹²⁸

Dalla prefazione del *Sapientia Sinica* è possibile apprendere che l'opera fu un lavoro di gruppo a cui, oltre Intorcetta, parteciparono anche i gesuiti Herdtrich, Rougemont e Couplet. Tuttavia, come osserva Meynard, a causa della distanza che separava i gesuiti l'uno dall'altro, è molto probabile che i quattro giovani religiosi si tenessero in contatto in modo epistolare, così da partecipare attivamente alla traduzione dei testi. Vi è anche la possibilità che Da Costa stesso abbia riunito tutti e quattro i gesuiti in seminari di traduzione tenuti nello Jangxi per favorire nel modo più adeguato la loro collaborazione. Inoltre, è plausibile l'ipotesi secondo cui Da Costa abbia letto i Quattro Libri insieme ai giovani missionari suggerendone anche una traduzione orale latina. E ancora che i suoi studenti, al fine di comprendere al

¹²⁶ Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 11.

¹²⁷ Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 11.

¹²⁸ Y. Luo, "Shiqi, shiba shiji 'sishu' zai Ouzhou de yi jie yu chuban 十七、十八世紀 '四書' 在歐洲的譯介與出版", (Beijing: Beijing Waiguoyu Daxue, 2012), p. 35.

meglio il testo, avessero posto delle domande al mentore, alle quali egli avrebbe risposto adattando la propria traduzione.¹²⁹

Sul frontespizio del *Sapientia Sinica* il nome di Intorcetta appare accanto a quello del suo mentore Da Costa, entrambi citati sia in latino che in caratteri cinesi. Ciò fa intendere che sicuramente Intorcetta ebbe un ruolo significativo nel processo editoriale dell'opera. Il testo cinese sul frontespizio cita la collaborazione tra Intorcetta e Da Costa utilizzando i caratteri *shutong* 述全, i quali letteralmente significano “raccontare insieme”, mentre, per quanto riguarda il testo in latino, questo mostra una leggera differenza sui ruoli: “tradotto da Padre Inácio Da Costa gesuita portoghese e presentato al mondo da Padre Prospero Intorcetta gesuita siciliano” (vedi figura 2).¹³⁰

Tuttavia, il fatto che la prefazione fosse redatta interamente da Intorcetta e che il gesuita stesso avesse presentato nella seconda pagina dell'opera la sua autorizzazione scritta per la pubblicazione, fece intendere a molti che Intorcetta fosse stato l'unico autore del *Sapientia Sinica*. Per di più Philippe Couplet nel suo *Catalogus Patrum Societatis Iesu ab anno 1581 usque ad annum 1681* attribuì il *Sapientia Sinica* interamente a Intorcetta. Tuttavia, come suggerito da Meynard, il *Sapientia Sinica* fu pubblicato durante il terzo anno in Cina di Prospero Intorcetta, perciò attribuire il merito dell'intera opera solamente al gesuita siciliano è probabilmente inesatto. Inoltre nella prefazione *Ad lectorem*, Intorcetta stesso specifica che si tratta di traduzioni letterali di Inácio Da Costa, spiegando la sua collaborazione con il gesuita portoghese durante il processo editoriale dell'opera.¹³¹

Nei paragrafi precedenti si è evidenziato che i gesuiti del XVI e del XVII secolo che giungevano in Cina, intraprendevano lo studio dei Quattro Libri facendo riferimenti ai commentari Zhu Xi, la cui edizione era quella ufficiale in vigore durante le dinastie Ming e Qing. Come è anche riportato nella prefazione del *Sapientia Sinica*, la *Raccolta dei commenti sui Quattro Libri* di Zhu Xi (*Sishu jizhu* 四書集註), fu scelta da Inácio Da Costa come testo di riferimento per lo studio dei Classici confuciani ed era anche la preferita da tutti i nuovi gesuiti che erano sotto la sua guida, tra cui Prospero Intorcetta. Di conseguenza il gesuita siciliano e il suo mentore nella loro traduzione utilizzeranno

¹²⁹ Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 11.

¹³⁰ *Sapientia Sinica: «Exponente P. Ignacio a Costa Lusitano Soc. Ie. à P. Prospero Intorcetta Siculo eiusd. soc. Orbi proposita»*, p. 6; Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 12.

¹³¹ Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 12.

lo stesso metodo di stesura del commentario di Zhu Xi. La prefazione del *Sapientia Sinica*, che poi sarà la stessa che Intorcetta usò anche nel *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, afferma:¹³²

*Ci sono i segni f, p, § indicati ai margini. Il primo indica il foglio del testo secondo l'ordine di una edizione di Nanjing di Zhu chiamata normalmente Sishu jizhu. Il secondo segno indica la pagina. Il terzo segno designa una frase, separata da un'altra frase da un certo spazio all'interno del testo cinese stesso.*¹³³

Tutte le traduzioni a stampa dei gesuiti che contengono questi simboli sono i manoscritti che si riferiscono ai commentari di Zhu Xi. Inoltre, l'uso del commentario di Zhu influenzò anche lo stile che i gesuiti utilizzavano nelle loro traduzioni. Una conferma di quanto detto può essere tratta dal fatto che Intorcetta e i suoi confratelli seguirono la stessa segmentazione dei passaggi di Zhu Xi, in cui utilizzavano la tecnica commento-traduzione, o la divisione del testo classico in tante piccole unità. Secondo quanto afferma la prefazione del *Sapientia Sinica*, le traduzioni del *Daxue* e del *Lunyu* dei gesuiti facevano riferimento anche a una ventina di altri commentari secondari. Tuttavia, come si vedrà nel dettaglio nel prossimo paragrafo, all'interno del corpo del testo si possono trovare dei riferimenti espliciti al *Spiegazione colloquiale sui Quattro Libri* (*Sishu zhijie* 四書直解) di Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582). All'interno delle traduzioni, infatti, sono presenti delle annotazioni che riconducono proprio alla figura dell'autore, ad esempio “commentatore cinese Grande Segretario Zhang” (*Commentator Sinensis Cham Colao*).¹³⁴ Come esposto nei paragrafi precedenti il commentario e il testo originale dei Classici diventavano quasi un tutt'uno, poiché il commentario assumeva il ruolo di parafrasi, che spesso completava e spiegava ciò che non era chiaramente esplicito nel testo classico. Per di più, allo stesso tempo, conferiva

¹³² Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 13.

¹³³ *Sapientia Sinica*, “Ad Lectorem”: «Notae appositae in margine sunt: f, p, §. Prima denotat folium textus iuxta ordinem impressionis 南京 nan kim edira Authore 朱熹 chu hi, guiliber vulgo dicitur 四書直解 sù xù sie chú. Secunda indicat pagina. Tertia signat perioduilla, quo aliqui spatio distat ab alia periodo in ipsometextu sinico», p. 2, trad italiana a cura di P. Beonio-Brocchieri in Confucio e il Cristianesimo, Torino 1973, pp. 90-92., in Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 13

¹³⁴ Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 13.

al testo originario un tono più autorevole. Il lettore, dunque, aveva la possibilità di passare dalla lettura del testo originale al commentario e viceversa con più semplicità.¹³⁵

Nel *Sapientia Sinica* è evidente che i gesuiti revisionavano le loro traduzioni dei Quattro Libri seguendo il metodo tradizionale cinese, ovvero sottolineavano tutte quelle parole latine che corrispondevano ai caratteri cinesi del testo classico, che però non erano presenti all'interno dei commentari. Inoltre, Intorcetta e i suoi compagni rivoluzionarono il sistema tradizionale di scrittura dei caratteri cinesi al fine di abbinarli alla scrittura in latino. Essi, infatti, scrissero i testi in orizzontale, iniziando partendo da sinistra verso destra; in questo modo non seguivano le antiche consuetudini stilistiche della lingua cinese scritta che prevedeva dei testi redatti in verticale iniziando dall'angolo in alto a destra.¹³⁶

Il *Sapientia Sinica* fu realizzato con l'obiettivo di produrre un manuale di testo utile per tutti coloro i quali volessero intraprendere lo studio della lingua cinese, in particolare per i nuovi gesuiti che giungevano in Cina per intraprendere l'attività missionaria. L'opera completa, infatti, prevedeva l'accostamento dei testi sia in lingua cinese che latina, la traslitterazione dell'alfabeto romano dei caratteri cinesi, i numeri posti in apice, che aiutavano l'accoppiamento di un carattere cinese alla parola latina corrispondente e, infine, la presenza dei commentari di Zhu Xi e Zhang Juzheng, impiegati rispettivamente come commentario principale e secondario (vedi figura 3).¹³⁷

Attualmente esistono cinque copie del *Sapientia Sinica* rispettivamente conservate al British Museum di Londra, alla Biblioteque Nationale de France di Parigi, alla Biblioteca Nazionale di Vienna, alla Biblioteca Nazionale di Palermo e un'edizione danneggiata presso la Biblioteca Xu Jiahui di Shanghai (*Shanghai tushuguan xujiahui cangshu lou* 上海圖書館徐家匯藏書樓). Quest'ultima copia integra il suono, la forma e il significato dei caratteri cinesi, sfruttando la traduzione dei testi confuciani come mezzo per introdurre il sistema di scrittura e di pronuncia del cinese, insieme al contenuto dei Classici confuciani, in Europa.¹³⁸

Per quanto riguarda la paternità del *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (*Zhongguo zhengzhi daode xueshuo* 中國政治道德學說) non vi sono dubbi sul fatto

¹³⁵ Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 13.

¹³⁶ Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 13.

¹³⁷ Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 13.

¹³⁸ Y. Luo, *Shiqi, shiba shiji*, p. 35.

che appartenga interamente a Prospero Intorcetta. Il gesuita siciliano, seguendo le orme e gli insegnamenti del suo mentore Da Costa, si dedicò in solitaria alla traduzione del *Zhongyong*. Nonostante il *Politico-Moralis* condivida moltissime analogie con il *Sapientia Sinica*, tuttavia è possibile notare delle discordanze stilistiche. Innanzitutto Intorcetta decise di ritornare ad utilizzare il sistema tradizionale della scrittura cinese in verticale, abbandonando il sistema rivoluzionario utilizzato in precedenza per il *Sapientia Sinica*. Anche se il risultato non fu comparabile dal punto di vista estetico, il gesuita rimase fermamente deciso nel suddividere le pagine in colonne poste in modo verticale, in cui il testo in latino era trascritto in orizzontale su un lato. Invece per quanto riguarda il testo cinese, esso era trascritto in verticale da destra verso sinistra e si trovava dall'altro lato della pagina. Infine, il tutto veniva stampato in colonne (vedi figura 4).¹³⁹

Per di più, si può notare la decisione di Intorcetta di allontanarsi dall'interpretazione contemporanea del valore epistemologico dei Classici. Mentre il suo mentore Da Costa interpretava i Classici come *sapientia*, Intorcetta decise di evidenziare il fatto che i testi confuciani facessero parte di un sistema di conoscenze e pensieri molto più simili al modello europeo; pertanto, ritenne *scientia*, come titolo della sua opera, fosse più appropriato.¹⁴⁰

Un'altra differenza significativa tra il *Sapientia Sinica* e il *Politico-moralis*, consiste nel fatto che quest'ultimo include una traduzione letterale del *Zhongyong*, ma non del suo commentario. Nonostante tale assenza è molto probabile che Intorcetta abbia comunque consultato i commentari di Zhu Xi e Zhang Juzheng per facilitare il lavoro di traduzione. La sua scelta di non includere la traduzione dei commentari all'interno del testo, potrebbe essere stata indotta dal fatto che egli realizzò l'intera opera con l'impaginazione a colonne discussa precedentemente, limitando: lo spazio a disposizione per le annotazioni del commentario.¹⁴¹

Le scelte linguistiche e sintattiche e la traduzione del *Zhongyong* di Intorcetta furono ampiamente criticate sia dal frate domenicano Navarrete che da diversi suoi confratelli. Tuttavia è giusto sottolineare che avendo a quel punto trascorso più di dieci anni in Cina, il livello di comprensione di Intorcetta della lingua cinese si era perfezionato e, attraverso studi recenti, le sue traduzioni possono essere considerate a grandi linee accurate. Poiché anche all'interno del *Zhongyong* vi erano dei chiari

¹³⁹ Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 16.

¹⁴⁰ Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 16.

¹⁴¹ Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 16.

riferimenti al potere degli spiriti (*guishen* 鬼神) e ai riti di sacrifici al Cielo e alla Terra (*shejiao* 社郊), è chiaro che le critiche di Navarrete verso le traduzioni di Intorcetta fossero alimentate dalle discordanze interpretative che vi erano tra i due missionari riguardo ai Classici confuciani. Nella prefazione del *Politico-Moralis* e nella biografia di Confucio stessa, Intorcetta sottolineò più volte la lontananza del Maestro da pratiche che avrebbero potuto essere considerate pagane ed evidenziò che all'interno del *Zhongyong* vi erano riferimenti al cristianesimo. Le ambiguità del testo classico erano state rimarcate anche da Zhu Xi, il cui commentario precisava che il testo classico confuciano, non solo fosse di base difficile alla comprensione ma anche misterioso.¹⁴²

Al fine di spiegare al meglio le sue scelte e tecniche traduttive, anche in questo caso Intorcetta inserisce una prefazione dedicata al lettore (*Ad Lectorem*). In tale sezione il missionario esprime l'origine della sua dedizione verso la traduzione del *Zhongyong* alimentata al fine di agevolare tutti novizi che si sarebbero applicati allo studio della lingua cinese per la prima volta. Allo stesso tempo egli enfatizza che tale compito porterà benefici al loro operato. Inoltre, all'interno della sezione il gesuita siciliano fornisce nuovamente delle spiegazioni dettagliate su alcuni simboli presenti all'interno del testo, che il lettore incontrerà durante la lettura dell'opera. Oltre i simboli sopra citati, p. f e §, Intorcetta sottolinea il significato di alcuni caratteri cinesi non tradotti direttamente in latino, come *zhi* 之, *ye* 也, *hu* 乎.¹⁴³

Nel *Confucius Sinarum Philosophus* (*Zhongguo zhexue jia kongzi* 中国哲学家孔子), al fine di non destare ulteriori critiche, Intorcetta decise di proporre un'altra traduzione dello *Zhongyong* chiedendo l'aiuto del vecchio gruppo di gesuiti che avevano collaborato con lui per la stesura del *Sapientia Sinica*. Per di più seguì lo stesso metodo utilizzato in precedenza, in cui presentava la traduzione del Classico insieme a quella del commentario. Per quanto riguarda la scelta del commentario, questa ricadde su quello di Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582), in quanto l'autore stesso si teneva a debita distanza dai pensieri filosofici di epoca Song. In questo modo Intorcetta poteva provare che la traduzione non era di sua mera invenzione, ma era supportata da un influente interprete cinese.¹⁴⁴

¹⁴² Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 16.

¹⁴³ Y. Luo, *Shiqi, shiba shiji*, p. 36.

¹⁴⁴ T. Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 17.

Il commentario di Zhang Juzheng non solo aiutò Intorcetta a fornire elementi dettagliati che avrebbero aiutato la sua traduzione, ma fu utile anche per chiarire la visione che l'autore cinese aveva verso il confucianesimo. Secondo l'interpretazione di Zhang Juzheng il confucianesimo, a differenza del buddismo, asseriva un'attività collaborativa tra la mente e lo spirito umano. Questa visione allettava non poco il gesuita siciliano, al contrario della staticità della dottrina buddista e dei suoi insegnamenti.

Presento ora un passo della traduzione di Prospero Intorcetta dalla prefazione del *Confucius Sinarum Philosophus*, in cui il gesuita si rammarica riguardo alla diffusione delle pratiche buddiste:¹⁴⁵

*La cosa più sorprendente è che questa follia sia stata abbracciata ed esercitata da tutti gli aristocratici e gli uomini migliori dell'impero, a tal punto che tutti volevano diventare come una pietra o un tronco d'albero. Si credeva che, restando immobili per molte ore senza alcun movimento del corpo o della mente, senza nessun uso dei sensi o delle facoltà, si poteva diventare più vicini e più simili a questo principio aereo al quale alla fine si deve ritornare.*¹⁴⁶

L'opposizione che Intorcetta ricevette dalle varie istituzioni ecclesiastiche occidentali lo obbligò ad approfondire i suoi studi verso i commentari cinesi cosicché da dare una spiegazione dei testi compatibile con il cristianesimo. Riuscì a elaborare un'interpretazione più corretta dei Classici, evidenziando i punti in comune che potessero essere simili ai principi confuciani e quelli gesuitici. Ad Intorcetta, dunque si dovrebbe dare credito per essere riuscito a portare avanti la visione per cui Matteo Ricci, prima di lui, si era battuto, ovvero il processo sincretico tra il cristianesimo e il confucianesimo. Pur riconoscendo il contributo del gesuita alla sinologia, siamo tenuti a evidenziare anche l'opera dei suoi più fidati collaboratori e del suo mentore. Tuttavia, nella storia della sinologia nel suo complesso, Intorcetta occupa un posto tra i maggiori gesuiti passati alla storia per le loro traduzioni dei Classici confuciani. I suoi contributi

¹⁴⁵ T. Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 17.

¹⁴⁶ *Sinarum Philosophus, Proemium*: «Quod autem magis admireris, Optimates ipfos Imperii, & Summos quolque Viros invafit exercuirque hac infania, fic prorfus ut quò quifgue propiùs ad naturam faxi cruncive acedebat, horas complures fine ullo corporis animique motu perfitens, fine ullo ullo vel fenfuum ulu vel potentiarum, cò profecille felicius, propiorque & fimilior evafifle principio fuo acario, in quod aliquando reverfurus effe, putaretur» pp. 32-33, trad italiana a cura di P. Beonio-Brocchieri in *Confucio e il Cristianesimo*, 1973; Meynard, *Prospero Intorcetta* p. 17.

traduttivi, grammaticali e interpretativi sono stati senza dubbio tra i più influenti e apprezzati del XVII secolo.¹⁴⁷

2.3. Prospero Intorcetta come mediatore culturale

Secondo Thierry Meynard “Quando due tradizioni intellettuali si incontrano, si impegnano in un dialogo che funziona su due diversi livelli: metafisico e metaforico. Sul livello metafisico, il dialogo avviene essenzialmente tra opere filosofiche e concetti astratti. Mentre sul piano metaforico, il dialogo si innesta attraverso opere letterarie e religiose, mediate da “metafore vive”, ovvero rappresentazioni simboliche di una realtà superiore, e trasmettono un profondo significato esistenziale per l'individuo”.¹⁴⁸

Durante la loro missione di evangelizzazione in Cina, i gesuiti trassero vantaggio dal dialogo a livello metaforico, poiché questo approccio risultava sommariamente più facile ed efficace alla comprensione. Nel momento in cui i gesuiti si dedicavano all'apprendimento della lingua e della cultura cinese, sia per lo studio personale che per renderla il più comprensibile possibile ai letterati europei, preferivano adottare un ragionamento a livello metafisico. Poiché in contesti occidentali letterari gli argomenti basati sulla filosofia e sulla teologia erano ampiamente apprezzati, i gesuiti prediligevano la razionalità nelle interazioni interculturali, servendosi degli strumenti metafisici sviluppati nella propria tradizione. Dunque optando per un'interpretazione metafisica dei Classici confuciani, i gesuiti fondarono la propria prospettiva sulla comune ragione umana tra la Cina e l'Occidente.¹⁴⁹

Quando nel 1657 il gesuita Prospero Intorcetta partì da Lisbona per intraprendere l'attività missionaria in Cina, il suo scopo principale era inizialmente quello di apprendere la lingua e la cultura cinese al fine di evangelizzare i cinesi adottando lo stesso sistema di Matteo Ricci e dei confratelli gesuiti che lo

¹⁴⁷ Meynard, *Prospero Intorcetta*, p. 20.

¹⁴⁸ T. Meynard, “Confucius Sinarum Philosophus (1687), The first translation of the Confucian Classics”, *Monumenta Historica Societatis*, 2011, p. 24.

¹⁴⁹ Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus*, p. 25.

precedettero. Tuttavia, la sua missione portò a risultati diversi e, sotto certi aspetti, più significativi, esemplificati dalle sue traduzioni dei Classici confuciani in latino, che consentirono ai circoli intellettuali europei più influenti di entrare in contatto con il pensiero di Confucio. Attraverso questi testi, i letterati illuministi non solo conobbero per la prima volta le dottrine confuciane, ma anche l'influenza che Confucio stesso esercitava nella società cinese.¹⁵⁰

Ad esempio, il filosofo e matematico tedesco Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) manifestò un attivo interesse per il metodo di accomodamento promosso dai missionari gesuiti, concentrandosi particolarmente su molti aspetti delle dottrine figuriste in relazione agli elementi cristiani presenti all'interno del *Classico dei Mutamenti*. Guidato da questo grande interesse, Leibniz fu in grado di collegare la filosofia, la matematica e la teologia alle dottrine confuciane. In precedenza Leibniz aveva suscitato l'interesse e lo stupore dei suoi contemporanei sviluppando la teoria di una *characteristica universalis*, un linguaggio universale che avrebbe potuto essere compreso da tutte le persone indipendentemente dalla loro lingua madre. Il filosofo tedesco portò avanti la teoria secondo cui questo modello potesse basarsi proprio sulla lingua cinese.¹⁵¹

Pur avendo inizialmente un interesse prevalentemente legato alla ricerca della *lingua universalis*, con il tempo gli intellettuali europei si focalizzarono anche sul ruolo di mediatore culturale che Prospero Intorcetta e i suoi compagni gesuiti stavano svolgendo. Bisogna anche prestare attenzione al fatto che il gesuita Matteo Ricci espresse la volontà di dedicarsi alla traduzione dei Classici per trovare quella disperata similitudine con il cristianesimo. Durante l'attività missionaria di Ricci, infatti, i Quattro Libri giocarono un ruolo fondamentale per il processo di conversione dei cinesi al cristianesimo, tanto da diventare materiali utili per il catechismo. Invece, per quanto riguarda Michele Ruggieri e Martino Martini, i Classici servirono soprattutto per condurre studi prettamente culturali e linguistici utili ai missionari.¹⁵²

Tra gli obiettivi principali dei gesuiti, riguardo alla pubblicazione delle traduzioni dei classici di Confucio, vi era quello di presentare il suo pensiero in

¹⁵⁰ R. Lokaj, A. Tosco, "Quando Confucio parlava latino: Prospero Intorcetta mediatore culturale", *Sinestesia Online*, 2020, p. 9.

¹⁵¹ FJ. Swetz, "Leibniz, the Yijing, and the Religious Conversion of the Chinese." *Mathematics Magazine* 76, 2003, pp. 278-280.

¹⁵² Lokaj, Tosco, *Quando Confucio parlava latino*, p. 9.

Europa come filosofia ed etica morale e non come una vera e propria religione. Tra i vari motivi vi era anche il desiderio di derimere le continue diatribe tra i più alti ordini religiosi nel contesto della Controversia dei Riti cinesi. Quando circa un secolo prima Matteo Ricci si era dedicato al lavoro di traduzione dei Quattro Libri, ciò rientrava a pieno nel suo programma: dimostrare le similitudini tra il pensiero confuciano e quello cristiano, in modo tale da convertire il popolo cinese partendo dalle cariche istituzionali più alte, ovvero i letterati mandarini, i quali, come spiegato nel capitolo precedente, basavano il proprio status sociale sulla conoscenza dei Classici confuciani.¹⁵³

Luisa Paternicò evidenzia come la pubblicazione del *Confucius Sinarum Philosophus* a Parigi nel 1687 e il suo immediato successo all'interno dei circoli culturali più influenti d'Europa, rappresentò l'apice di un incontro sincretico tra il confucianesimo e il cristianesimo, iniziato circa un secolo prima con Matteo Ricci. Quest'opera monumentale del XVII secolo, confermò in modo inequivocabile l'importanza delle nuove informazioni sull'Impero cinese, grazie al determinato impegno dei missionari gesuiti. Il lavoro stesso fu il risultato di un imponente sforzo compiuto da un gruppo di gesuiti residenti in Cina, che, seguendo le orme di Matteo Ricci e Michele Ruggieri, furono in grado di riconoscere l'importanza dello studio delle dottrine confuciane e dei suoi Classici. Inoltre, attraverso questi studi, Intorcetta e i suoi confratelli acquisirono una comprensione approfondita della cultura e della società cinese di quel periodo, la comprensione di queste, infatti, suscitò in loro un profondo interesse.¹⁵⁴

Prima ancora che il *Confucius Sinarum Philosophus* fosse pubblicato, Prospero Intorcetta, così come i suoi predecessori, si era dedicato alla traduzione dei testi confuciani al fine di imparare al meglio la lingua cinese. Tuttavia, nel tentativo di esprimere in latino concetti fondamentali del confucianesimo, si era trovato di fronte a sfide significative. L'ostacolo più grande era senza dubbio la mancanza di termini latini adeguati per rendere i concetti delle dottrine confuciane. Pertanto, il processo di traduzione richiedeva non solo una competenza eccezionale nella lingua cinese, ma anche una profonda comprensione della cultura di riferimento. Come i suoi precursori, Intorcetta apprezzò e si focalizzò sull'importanza di un reciproco scambio culturale tra la Cina e l'Occidente, nel corso

¹⁵³ Paternicò, *Prospero Intorcetta*, p. 117.

¹⁵⁴ Paternicò, *Translating the Master*, p. 88.

del processo di conversione di una popolazione notevolmente diversa, ma culturalmente paritaria.¹⁵⁵

Non appena Intorcetta giunse in Cina, si dedicò subito alla traduzione dei Quattro Libri, portando a termine quel lavoro iniziato e mai concluso dei gesuiti Matteo Ricci e Michele Ruggieri. Con la pubblicazione del *Sapientia Sinica*, il quale conteneva la traduzione completa del *Daxue* e quella parziale del *Lunyu*, e la successiva stampa del *Sinarum scientia politico-moralis* che a sua volta comprendeva la traduzione completa del *Zhongyong*, si ebbe per la prima volta la disposizione di materiali didattici completi utili per l'apprendimento della lingua cinese per tutti i nuovi gesuiti che giungevano in Cina. Per quanto riguarda la traduzione del *Mengzi* 孟子, invece, questo fu un lavoro realizzato dal gesuita François Noël (1651-1729), che la incluse nella sua opera latina *Sinesis imperii libri classici sex*, pubblicata a Parigi nel 1711.¹⁵⁶

Prospero Intorcetta integrò la traduzione latina, di entrambe le sue opere con frammenti di testo in cinese per evidenziare la corrispondenza morfosintattica tra le due lingue. Le traduzioni di entrambe le opere presentavano similitudini nella traslitterazione dei caratteri cinesi e nell'uso di numeri in apice, che facilitavano l'associazione di un carattere con una parola latina. È ipotizzato, quindi, che l'obiettivo di entrambe le opere fosse quello di servire da strumento per la memorizzazione del cinese e per l'esercizio della lettura.¹⁵⁷ Durante il processo di traduzione e successivamente di quello editoriale, Intorcetta si circondò di un gruppo di confratelli gesuiti fidati, quali l'austriaco Christian Herdtrich e i due fiamminghi François Rougemont e Philippe Couplet. Come si è già affermato nel capitolo precedente, al fine di realizzare delle traduzioni più autorevoli e più affidabili, i gesuiti aggiunsero anche numerosi commentari cinesi, così da dimostrare la veridicità della loro traduzione. Il loro intento era proprio quello di realizzare un manuale di lettura utile sia per introdurre il pensiero cinese ai nuovi missionari che intraprendevano le attività nell'Impero Qing, sia per l'esercizio della lingua cinese.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Paternicò, *Translating the Master*, p. 88.

¹⁵⁶ Lokaj, Tosco, *Quando Confucio parlava latino*, p. 9; Paternicò, *Translating the Master*, p. 95.

¹⁵⁷ Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus*, p. 6.

¹⁵⁸ Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus*, p. 10.

Ancor prima della conferenza di Canton, la quale vide la partecipazione attiva di missionari appartenenti ai vari ordini ecclesiastici presenti sul territorio cinese, Intorcetta fu eletto procuratore della missione, il cui titolo prevedeva di informare il Padre Generale di tutte le questioni concernenti i diritti e le norme della Compagnia di Gesù. Pertanto, grazie a tale titolo, riuscì a giungere Roma da Macao, con l'obiettivo di ottenere l'approvazione da parte del clero per l'uso della lingua cinese durante le sue liturgie. In merito a ciò espresse la volontà di scrivere un trattato per tutelare le attività missionarie della Compagnia di Gesù. Tuttavia, ciò che venne fuori da tale desiderio personale fu molto di più: Prospero Intorcetta redasse una lungo e dettagliato saggio, successivamente intitolato *Proëmialis Declaratio*, nel quale impartiva al futuro missionario le nozioni cardini dei Classici confuciani e le dottrine fondamentali di questi.¹⁵⁹

Tale trattato, che successivamente venne inserito all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus*, riservava anche un ampio spazio alla presentazione generale dello *Yijing* (*Classico dei Mutamenti*), il quale più volte in passato era stato definito da Matteo Ricci come un'opera enigmatica, ma ricca di riferimenti al cristianesimo. L'approfondita esposizione delle antiche dottrine confuciane, le quali vennero presentate come esenti da qualsiasi forma di idolatria e finalizzate all'insegnamento di una filosofia assolutamente razionale, agevolò maggiormente tutti i gesuiti in fase preparatoria all'adesione delle attività missionarie. Con lo scopo di sottolineare la sua posizione avversa alle pratiche idolatriche, Intorcetta si oppose fermamente al taoismo e al buddismo. Inoltre, nella seconda parte del *Proëmialis Declaratio*, la quale era per lo più rivolta agli ufficiali ecclesiastici d'Europa, il gesuita siciliano sentì la necessità di argomentare in che modo l'antica società cinese potesse essere stata preservata dagli elementi superstiziosi. Nel 1670, quando il prologo di Intorcetta fu inviato in Europa, accompagnato anche dalla prima parte delle traduzioni del *Daxue*, del *Zhongyong* e una breve introduzione al *Lunyu*, il gesuita e collaboratore del siciliano, De Rougemont, avanzò l'idea di incorporare all'interno dell'opera anche i caratteri cinesi. Fu Herdtrich, invece, a presentare di dedicare il *Confucius Sinarum Philosophus* a un autorevole sovrano europeo così da elevare maggiormente l'importanza dell'opera. Il gesuita austriaco, infatti, propose il Doge di Venezia o la Regina Cristina di Svezia.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus*, p. 10.

¹⁶⁰ Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus*, pp. 10-11.

Durante il suo soggiorno a Roma, Prospero Intorcetta ebbe l'opportunità di confrontarsi sulla lingua e cultura cinese incontrandosi con il gesuita e filosofo Athanasius Kircher (1602-1680). Successivamente, tra quest'ultimo e il proto-sinologo Andreas Müller venne avviata una corrispondenza epistolare in cui entrambi facevano riferimento ai lavori di Intorcetta riguardo il *clavis sinica*. In una delle numerose lettere, Kircher dichiarò perfino di essere in possesso di un dizionario cinese compilato dal gesuita siciliano in collaborazione con altri confratelli. Durante il suo breve soggiorno a Palermo, Intorcetta comunicò a Kircher la sua intenzione di inviargli una ricca bibliografia, la quale includeva delle mappe dell'Impero cinese, delle descrizioni sulla flora e la fauna e molte altre opere. Ancora il gesuita rassicurava gli illuministi europei sul tempestivo arrivo di tutte le traduzioni dei Classici che i suoi compagni gesuiti stavano completando in Cina. Nella corrispondenza tra Intorcetta e Rougemont datata tra il 1670 e il 1671, il gesuita belga lo informò del completamento del *Confucius Sinarum Philosophus* e delle difficoltà affrontate dal gruppo di gesuiti durante il processo traduttivo.¹⁶¹

Nonostante Intorcetta non fosse presente in prima persona durante la stampa delle sue opere in Europa a causa del suo improvviso ritorno in Cina, tuttavia il rimpatrio di Philippe Couplet nel Vecchio Continente nel 1684 ebbe risvolti significativi. Questi fu presentato al re di Francia Luigi XIV, il quale dimostrò un grande interesse verso le attività missionarie in Cina, tanto da sostenere quelle dei gesuiti francesi. Inoltre, tra il 1685 e il 1687 Couplet curò e supervisionò la pubblicazione completa del *Confucius Sinarum Philosophus*, la quale conteneva la biografia e il ritratto di Confucio, il *Proëmialis Declaratio*, curato insieme a Intorcetta, e anche una dedica e una lettera rivolta al re francese stesso (*Ludovico Magno Regi Christianissimo Epistola*). Sebbene Intorcetta avesse espresso la sua volontà di includere i caratteri cinesi all'interno della pubblicazione finale, ciò non avvenne, in quanto l'opera finale comprendeva solamente il testo tradotto in latino. A chiudere il volume, infine, vi era una tavola cronologica delle dinastie imperiali cinesi e la lista dei nomi degli autori dell'opera: Intorcetta, Herdtrich, Rougemont e Couplet (vedi figure n. 6 e 7).¹⁶²

Meynard nota come fosse evidente il sostegno regale nel corso della pubblicazione del *Confucius Sinarum Philosophus*, poiché il titolo affermava che

¹⁶¹ Paternicò, *Translating the Master*, pp. 100-101.

¹⁶² Paternicò, *Translating the Master*, p. 102; Y. Luo, *Shiqi, shiba shiji*, p. 37.

l'opera apparteneva alla Biblioteca Reale e che fosse stampata sotto la tutela di Luigi XIV: il vessillo del re presente in molte pagine dell'opera, conferisce al volume un'autorità politica degna di nota. La pubblicazione del *Confucius Sinarum Philosophus* in Europa, rappresentò effettivamente uno dei punti più alti delle attività missionarie della Compagnia di Gesù nel XVII secolo. L'attenzione che i gesuiti rivolsero ai Quattro Libri del canone confuciano non ebbe eguali con nessun'altra opera appartenente alla cultura cinese. È evidente che le conoscenze sinologiche dei gesuiti non si basavano solamente sulla loro profonda capacità interpretativa, ma anche sull'abilità di esporre degli argomenti totalmente nuovi in una lingua occidentale.¹⁶³

In Cina le dottrine confuciane erano celebrate come il fondamento dell'autorità imperiale e dell'ordine sociale e il Maestro era oggetto di culto come eroe culturale della civiltà cinese: la pubblicazione del *Confucius Sinarum Philosophus* portò in Europa queste immagini di Confucio e del confucianesimo. L'obiettivo dei gesuiti di ridimensionare gli aspetti pagani delle dottrine di Confucio, sottolineando allo stesso tempo le similitudini con il cristianesimo, fu per molti versi raggiunto. Ad esempio, una recensione presente nella rivista francese *Journal des savans*, nonché prima rivista scientifica europea risalente al XVII secolo, descriveva il Maestro come un uomo dotato di una profonda conoscenza e con dei principi morali simili a quelli del cristianesimo. Inoltre, la recensione continuava sottolineando l'ammirazione che i cinesi stessi avevano verso Confucio, tanto che per più di duemila anni i suoi discepoli, come chiunque conoscesse a pieno le sue dottrine, venivano ammessi alle cariche pubbliche. Ancora l'autore di questo articolo elogiava i gesuiti per essere riusciti a dimostrare che il confucianesimo non esprimeva altro che la legge naturale nella filosofia cinese. Tuttavia dal canto loro, ai gesuiti tale semplificazione apparve eccessiva, poiché non teneva conto delle dure critiche al neoconfucianesimo presenti all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus*.¹⁶⁴

Prestando attenzione a quanto affermato all'inizio di questo paragrafo, è evidente che se i gesuiti prediligevano la trasmissione del messaggio evangelico e

¹⁶³ T. Meynard, "The Jesuit Reading of Confucius the First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West", *Leiden: Brill*, 2015, pp. 17-18.

¹⁶⁴ D.E. Mungello, "Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology", a cura di Corradini Piero, *University of Hawaii Press*, 1989, p. 290.

della cultura occidentale basandosi su un piano strettamente metaforico, tuttavia nel momento in cui essi dovevano interpretare la cultura cinese, essi preferivano un'analisi al livello dell'ermeneutica interculturale, in cui utilizzavano strumenti metafisici sviluppati nella propria tradizione. Di conseguenza, per mera necessità, Prospero Intorcetta e i suoi confratelli optarono inevitabilmente per un'interpretazione dei Classici confuciani attenendosi agli aspetti comuni della ragione umana tra l'Impero cinese e l'Occidente.¹⁶⁵

Tuttavia, considerando le strategie adottate dai gesuiti, le quali avevano comunque delle basi aristoteliche solide, di conseguenza molti concetti fondamentali entrarono in conflitto e generarono dei fraintendimenti. Tali malintesi portarono, infatti, i gesuiti ad interpretare erroneamente dei concetti neoconfuciani presenti all'interno dei commentari di Zhu Xi. Il metodo di interpretazione dei Classici confuciani, il quale era per lo più metodico adottato da Prospero Intorcetta e dai suoi confratelli, fu in parte utilizzato al fine di tutelare la propria posizione all'interno del contesto della controversia dei riti. I gesuiti si sentivano in dovere di difendere la loro causa utilizzando strumenti basati sulla razionalità che fossero adeguati e coerenti con i principi filosofici occidentali.¹⁶⁶

Se da una parte l'entusiasmo verso le prime traduzioni latine dei Classici confuciani pervase numerose istituzioni europee, attirando l'attenzione di celebri pensatori e monarchi del XVII secolo, d'altra parte le interpretazioni e i concetti in chiave neoconfuciana destarono non pochi sospetti nel pubblico occidentale. Nonostante Prospero Intorcetta e i suoi confratelli, così come Matteo Ricci prima di loro, avessero sottolineato in svariate occasioni la loro posizione sulla totale assenza di idolatria all'interno dei riti cinesi, dei Classici e attorno alla figura stessa di Confucio, tuttavia ciò non bastò per evitare di mettere in discussione l'operato dei missionari della Compagnia di Gesù e in particolare la loro dedizione verso lo studio delle dottrine confuciane. Il *Confucius Sinarum Philosophus* non rappresenta solamente l'interesse di quattro uomini verso la traduzione di un pensiero precedentemente sconosciuto a loro, ma si tratta di una vera opera pionieristica della sinologia del XVII secolo. L'opera stessa rappresenta la conclusione di decenni di studio e di dedizione iniziato circa un secolo prima da Michele Ruggieri.

¹⁶⁵ Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus*, p. 25.

¹⁶⁶ Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus*, p. 26.

2.4. L'influenza del neoconfucianesimo nel *Confucius Sinarum Philosophus*

Thierry Meynard sottolinea che le traduzioni latine realizzate dai missionari della Compagnia di Gesù non si limitarono solamente a stabilire dei chiari collegamenti con il pensiero filosofico e teologico occidentale, ma trassero anche un notevole contributo dalle influenze e prospettive della tradizione filosofica cinese antica. La peculiarità più evidente fu l'adozione da parte dei gesuiti delle dottrine filosofiche risalenti all'epoca Song, le quali si basavano principalmente sui commentari del più influente filosofo neoconfuciano del periodo tardoimperiale, Zhu Xi. Il riferimento ai commentari di quest'ultimo non riguardò solamente il *Confucius Sinarum Philosophus*, ma giocò un ruolo chiave per tutti i gesuiti del XV e XVII, così come Matteo Ricci e Michele Ruggieri. Come espresso nei paragrafi precedenti, Prospero Intorcetta e i suoi collaboratori familiarizzarono con i commentari di Zhu Xi, raccolti nel *Sishu jizhu* 四書集註, che è un'antologia di commentari dei Quattro Libri, durante i loro studi della lingua cinese sotto la guida del mentore Da Costa, in particolare nel corso della realizzazione del *Sapientia Sinica*, ma essi furono fondamentali anche durante la composizione in solitaria di Intorcetta del *Sinarum Scientia Politico-moralis*.¹⁶⁷

Tuttavia, il *Confucius Sinarum Philosophus* fa anche riferimento ai commenti di un altro famoso letterato, questa volta di epoca Ming, ovvero quello di Zhang Juzheng, secondo il quale i Quattro Libri svolgevano un ruolo essenziale nella vita dell'Imperatore, consentendogli di guidare il regno con la massima moralità. Egli osservava, infatti, che i Classici offrivano spunti di profonde riflessioni individuali; attraverso di queste, lavorando sulla propria mente, sarebbe giunto a uno stato di quiete privo di qualsiasi tipo di attaccamento egoistico. Come conseguenza di ciò i commentari di Zhang Juzheng riflettevano la sua posizione sull'importanza di tale pratica.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, p. 19.

¹⁶⁸ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, p. 28.

Sebbene le interpretazioni sui Quattro Libri di Zhang Juzheng fossero generalmente in linea con quelle di Zhu Xi, tuttavia il primo ometteva numerosi elementi teorici e argomentazioni metafisiche, imponendo una sola chiave di lettura e non lasciando spazio a diverse interpretazioni. Secondo la tradizione, il commentario *Spiegazioni colloquiali sui Quattro Libri* di Zhang Juzheng, corrispondeva all'interpretazione delle letture giornaliere che il funzionario impartiva oralmente all'Imperatore Wanli 萬曆 (1563-1620), per un arco di tempo di circa vent'anni. Da qui, infatti, Zhang Juzheng preparò delle edizioni parziali dei commentari. Benché il *Sishu zhijie* fosse principalmente attribuito a Zhang, possiamo ipotizzare il coinvolgimento di più autori, poiché il filosofo e funzionario morì prima di completare il commentario al Mencio.¹⁶⁹

Il *Sishu zhijie* segue uno schema ben definito, che comincia spiegando il significato dei singoli caratteri cinesi o del testo. Generalmente, all'interno delle traduzioni latine realizzate dai gesuiti questa sezione veniva omessa, in quanto il significato stesso delle singole parole veniva già esplicito attraverso la loro traduzione. Inoltre, i gesuiti tendevano a tradurre il commentario, che fungeva da spiegazione morale posto alla fine di ogni passaggio. I gesuiti, tra cui Prospero Intorcetta e i suoi collaboratori, decisero di fare del commentario di Zhang Juzheng le loro fonti di riferimento, soprattutto durante gli anni compresi tra il 1666 e il 1670, quando si trovavano in esilio a Canton. Tale decisione fu per lo più motivata dall'elevata posizione che lo stesso filosofo aveva all'interno della corte imperiale, nella speranza che ciò potesse conferire più autorità alle loro traduzioni.¹⁷⁰

Nonostante Prospero Intorcetta e i suoi confratelli fossero stati molto cauti nel selezionare i commentari e nell'impaginazione dell'opera nel 1700, all'interno del periodico mensile scientifico-letterario *Acta Eruditorum* (molto influente tra 1682 e il 1782), venne pubblicata una dura critica al *Confucius Sinarum Philosophus*. Tale valutazione sosteneva che i gesuiti avessero distorto la filosofia di Confucio e falsificato i testi Classici, sovrapponendo glosse e commenti personali e alterando il significato cinese originale. Le contestazioni sollevate da questa critica furono prontamente smentite dai gesuiti stessi, che rifiutarono le critiche circa la presenza delle glosse all'interno del testo: inserire glosse e

¹⁶⁹ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, p. 28.

¹⁷⁰ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, pp. 29-31.

annotazioni all'interno dei testi Classici costituiva una pratica consolidata nella tradizione letteraria cinese.¹⁷¹

Mungello osserva che le accuse smosse agli autori del *Confucius Sinarum Philosophus* sulla reale interpretazione dei testi Classici, potrebbero essere scaturite dalla presenza dei commentari che tendevano a intrecciarsi con il testo originale. Sebbene la presenza e l'interpretazione dei commentari presenti all'interno dei testi Classici rientrasse a pieno nella tradizione confuciana, tuttavia il pubblico europeo non era a conoscenza di ciò. Mentre nelle edizioni originali i lettori cinesi avevano familiarità con la presenza dei commentari, i quali si distinguevano grazie all'utilizzo di caratteri più piccoli, al contrario i lettori del *Confucius Sinarum Philosophus* si trovavano di fronte ad una traduzione che legava il testo e il commentario in modo indistinguibile.¹⁷²

Ritornando all'utilizzo dei commentari utilizzati da Prospero Intorcetta e i suoi collaboratori, all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus* è possibile accorgersi che il nome del sottosegretario Zhang Juzheng viene menzionato più volte, in particolare saltano all'occhio i riferimenti espliciti da parte dei gesuiti nei confronti del suo commentario. Meynard afferma che l'entusiasmo dei gesuiti per i commentari di Zhang non fosse solamente attribuito al grande prestigio che il sottosegretario aveva all'interno della corte imperiale o per la struttura più lineare dei suoi testi, ma avesse una spiegazione molto più profonda. Benché molte annotazioni di Zhang Juzheng sui Quattro Libri fossero basate sul pensiero di Zhu Xi, i gesuiti dal canto loro, erano riluttanti a utilizzare esplicitamente i commentari di quest'ultimo, poiché temevano delle influenze troppo "metafisiche e atee".¹⁷³

Tuttavia, l'influenza di Zhu Xi all'interno del commentario di Zhang Juzheng è chiaramente innegabile. In grandi linee è possibile osservare che tra i due commentari non vi sia una notevole differenza, se non per il fatto che Zhang abbia semplicemente parafrasato e semplificato il commentario di Zhu Xi. Come conseguenza di ciò, dunque risulta ovvia l'influenza di entrambi i filosofi all'interno delle traduzioni latine dei gesuiti. Le esposizioni di Zhang, molto distanti

¹⁷¹ D.E. Mungello, "Curious land: Jesuit accommodation and the origin of sinology", *University Hawaii Press: Honolulu*, 1989, pp. 293-294.

¹⁷² Mungello, *Curious land*, p. 296.

¹⁷³ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, pp. 32-35.

dalla metafisica caratteristica del periodo Song, sembravano persuadere i gesuiti, poiché confermava alcune convinzioni religiose. Zhang Juzheng elogiava tutti i sovrani che seguivano la tradizione confuciana e disapprovava la morale corrotta di quegli imperatori che voltavano le spalle alle sue dottrine in favore del buddismo e del taoismo. Il filosofo riteneva quest'ultime la causa del caos morale e politico, poiché portavano all'infelicità personale del sovrano e al crollo della dinastia stessa. All'interno del *Promiëlis Declaratio*, Intorcetta e Couplet fecero riferimento a tale argomentazione esposta da Zhang, enfatizzando come l'influenza delle pratiche buddiste e taoiste avessero portato al declino dell'Impero.¹⁷⁴

Nel terzo e quarto capitolo del *Promiëlis Declaratio* i due gesuiti si sono dedicati alla descrizione del buddismo e del taoismo, enfatizzando in particolare il loro allontanamento da queste, avvicinandosi, invece, alle dottrine confuciane così come aveva fatto Matteo Ricci prima di loro. Per quanto riguarda il neoconfucianesimo, Prospero Intorcetta e i suoi confratelli ne fanno riferimento nel primo capitolo del *Promiëlis Declaratio*, in cui è viene preso in considerazione il principio neoconfuciano del *taiji* 太極, presente già all'interno del *Classico dei Mutamenti*.¹⁷⁵

Gli autori ed editori del *Confucius Sinarum Philosophus* interpretarono il *taiji* come qualcosa di assolutamente trascendente e distante dalla comprensione umana. All'interno delle loro traduzioni, i gesuiti descrivono tale principio utilizzando delle metafore legate alla stabilità delle fondamenta di una casa. Lo paragonano alla radice di un albero o al mozzo di una ruota, usando delle espressioni come “base” o “fondamenta”. Secondo la concezione gesuitica, il *taiji* è onnipresente, in quanto possiede la forza di attività e creatività: quando è in movimento produce *yang*, in stato di quiete *yin*. Talvolta le interpretazioni proposte da Intorcetta e i suoi confratelli a far apparire il *taiji* col divino, descrivendolo come la perfezione più elevata senza inizio e senza fine.¹⁷⁶

La stessa questione si presenta nel momento in cui Intorcetta e i padri gesuiti si imbattono nel concetto neoconfuciano di *li* 理, nonché elemento centrale nella filosofia di Zhu Xi. Il termine *li*, che viene tradotto dai gesuiti con *ratio* o principio,

¹⁷⁴ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, pp. 32-35.

¹⁷⁵ D. Canaris, “Peace and Reason of State in the Confucius Sinarum Philosophus (1687)”, *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 2019, p. 106; K. Lundbaek, “The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus”, *Journal of the History of the Ideas*, 1983, p. 23.

¹⁷⁶ Lundbaek, *The Image of Neo-Confucianism*, pp. 23-24.

in realtà contiene un significato molto più complesso, che abbraccia un livello cosmologico, morale e individuale. Nella concezione neoconfuciana *li* organizza l'universo, rappresentando l'ordine naturale delle cose, ma allo stesso tempo esso dovrebbe guidare l'agire umano contribuendo alla creazione di una società armoniosa. Secondo gli insegnamenti neoconfuciani, la coltivazione di *li* porta al raggiungimento della saggezza e della virtù. Gli autori del *Confucius Sinarum Philosophus* notarono che i cinesi usavano il termine *li* per rappresentare le relazioni tra padre e figlio, suddito e sovrano, moglie e marito. Lundbaek osserva che la mente europea illuminista del XVII secolo non avrebbe potuto concepire tali concetti relativi al cosmo senza fare riferimento a una dimensione soprannaturale. Pertanto l'immagine del neoconfucianesimo che Intorcetta e Couplet proposero all'interno del *Promiëlis Declaratio* servì loro come mezzo per enfatizzare la loro posizione durante la controversia dei riti cinesi: a favore di Confucio e contro i concetti metafisici di epoca Song.¹⁷⁷

La scelta dei gesuiti di prediligere il commentario di Zhang Juzheng potrebbe essere stata per lo più motivata anche dalla discordanza tra il primo e Zhu Xi riguardo il concetto del Cielo (*tian* 天) e l'adorazione degli spiriti (*guishen* 鬼神). I gesuiti erano estremamente in disaccordo nell'identificazione di *tian* in correlazione con il principio *li*. Tuttavia, alcune espressioni trovate dai gesuiti all'interno del *Lunyu* o nello *Shiji* (*Classico delle Odi*), come quella di onorare il Cielo (*jingtian* 敬天) fu traslitterata e interpretata come un termine molto vicino al cristianesimo. Quando nel 1675 l'Imperatore Kangxi donò ai gesuiti un'iscrizione con questi due caratteri, Couplet li inserì nella fase finale editoriale del *Confucius Sinarum Philosophus*, confermando quanto le pratiche religiose in Cina fossero analoghe, secondo il gesuita, al cristianesimo.¹⁷⁸

La concezione di Zhang Juzheng secondo cui vi è l'esistenza di un cielo intenzionale, le cui punizioni sono inevitabili, si avvicinava alla concezione gesuitica di Dio. Per Prospero Intorcetta, i suoi confratelli e Matteo Ricci prima di loro, Confucio non fu solo in grado di discernere una legge morale, riconosciuta come *li*, ma riconobbe l'effettiva esistenza di un creatore e giudice dell'esistenza umana, corrispondente a *tian*. In altre parole, le punizioni non sono destinate a

¹⁷⁷ Lundbaek, *The Image of Neo-Confucianism*, pp. 24-27.

¹⁷⁸ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, pp. 35-37.

colpire gli uomini in maniera del tutto casuale, ma sono regolamentate dalle decisioni volute dal Cielo, ovvero da Dio. Inoltre, il fatto che Zhang Juzheng evidenziasse l'importanza che il culto degli antenati e la grandezza degli spiriti dei fiumi e delle montagne avesse all'interno della società cinese, giustificava alcune critiche avanzate durante la controversia dei riti cinesi. I riferimenti a tali culti all'interno dei Quattro Libri erano importanti per i gesuiti al fine di dimostrare la credenza all'interno della cultura cinese sull'immortalità dell'anima e l'efficacia della preghiera. Prospero Intorcetta e i suoi compagni rafforzavano la teoria secondo la quale ogni qualvolta che gli antichi cinesi si rivolgevano ai *guishen* o al *tian*, questi a loro volta erano in grado di sentire le loro preghiere, proprio come i santi o gli angeli per la concezione cristiana. Tuttavia, è evidente che la credenza di Zhang Juzheng sugli spiriti e il Cielo sia alquanto diversa dalla credenza dei gesuiti riguardo alla presenza degli angeli e di un dio.¹⁷⁹

Come affermato precedentemente, il *Proëmialis Declaratio* serviva agli autori del *Confucius Philosophus* ad avvalorare la loro posizione durante la conferenza di Canton e la controversia dei riti: Prospero Intorcetta e i suoi confratelli erano pienamente in concordanza con il pensiero di Matteo Ricci, in quanto accettavano la figura di Confucio e i suoi insegnamenti, ma respingevano completamente il neoconfucianesimo. Per i gesuiti, Confucio non solo era un filosofo al pari di Platone e Aristotele, ma era anche il fondatore di una scuola di pensiero, nella quale i suoi scolari e discepoli erano a loro volta filosofi. I gesuiti del XVII che giungevano in Cina erano degli uomini dalla profonda cultura, con un'ottima conoscenza della filosofia e della teologia, ma con l'obiettivo di dedicarsi alla conversione dei cinesi al cristianesimo.¹⁸⁰

Sebbene Intorcetta acquisì familiarità con alcune dottrine neoconfuciane presenti nei commentari che consultò, la sua conoscenza in merito non andò mai oltre. Infatti, il neoconfucianesimo non costituiva un argomento di studio su cui addentrarsi per soddisfare la propria curiosità intellettuale. La conoscenza dei gesuiti sul neoconfucianesimo doveva giungere ad un livello abbastanza elevato in grado da sapere distinguere l'ateismo ed essere in grado di mantenersi a distanza da questo. Lundbaek osserva che, con ogni probabilità, i primi gesuiti, da Matteo Ricci fino ad Intorcetta e ai suoi collaboratori, avevano fallito nel presentare un quadro

¹⁷⁹ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, pp. 39-40.

¹⁸⁰ Lundbaek, *The Image of Neo-Confucianism*, p. 28.

corretto del neoconfucianesimo, poiché addentrarsi nella complessità delle dottrine filosofiche di epoca Song e successive richiedeva una mole di lavoro troppo ardua. Infatti, il compito primario dei gesuiti era quello di dedicarsi all'evangelizzazione dei cinesi, e di conseguenza non volevano e non pensavano di dover impegnarsi nello studio approfondito del neoconfucianesimo.¹⁸¹

Tuttavia per i gesuiti era inevitabile imbattersi nelle dottrine neoconfuciane durante la loro interpretazione dei Classici e i suoi commentari. Meynard osserva che il *Sinarum Confucius Philosophus* non va compreso solamente come una raccolta di traduzioni dal cinese al latino, ma rappresenta un dialogo argomentativo tra la filosofia occidentale e il neoconfucianesimo. Nonostante il grande contributo che i commentari di Zhu Xi davano alle traduzioni latine, i gesuiti erano ben cauti a non menzionare il suo nome all'interno dei loro testi. Oltre il *Sishu zhijie* e il *Sishu jizhu* i gesuiti fecero affidamento ad altri commentari. Infatti, Intorcetta all'interno del *Sapientia Sinica*, confermò l'utilizzo di circa una ventina di questi, consultati in particolare durante la traduzione del *Daxue* e del *Lunyu*, come ad esempio il commentario di He Yan 何晏 (195-249) intitolato *Lunyu zhushu* 論語注疏 (Note e commentari sul *Lunyu*). Sebbene la notorietà del commentario di Zhu Xi fosse indiscussa, utilizzarlo esclusivamente come riferimento appariva una mossa azzardata.¹⁸²

Come si è appreso nel primo capitolo, durante il tardo periodo Ming alcuni intellettuali di corte favorivano una interpretazione del rapporto tra i tre insegnamenti che ne promuoveva l'integrazione, indicato con formule quali *sanjiao heyi* 三教合一. Nonostante i gesuiti fossero estremamente contrari a tale sincretismo, tuttavia utilizzarono questo periodo di apertura a loro favore. Essi, infatti, poterono proporre la propria versione dei Quattro Libri, basata sull'interpretazione filosofica di epoca Song e Han. Essi incoraggiavano un confucianesimo compatibile con il cristianesimo, il quale poteva esprimersi al meglio solamente con l'uso del commentario di Zhang Juzheng, il quale, come espresso in precedenza, evitava di addentrarsi in troppe teorie neoconfuciane e manteneva un linguaggio più semplicistico. Nonostante Prospero Intorcetta, così

¹⁸¹ Lundbaek, *The Image of Neo-Confucianism*, p. 28.

¹⁸² Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus*, p. 27; Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, pp. 40-43.

come i gesuiti che lo precedettero, fosse molto cauto nel tenersi a distanza dal neoconfucianesimo e credesse fermamente nel ritorno del confucianesimo precedente all'epoca Song, lui e i suoi contemporanei leggevano gli stessi commentari, primi fra tutti quelli di Zhu Xi e Zhang Juzheng. In una nota all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus*, i gesuiti osservano che anche i testi Classici erano delle semplici interpretazioni e che Confucio stesso fosse anch'egli l'interprete di una tradizione antica e non uno degli autori.¹⁸³

All'interno del *Confucius Sinarum Philosophus*, in particolare nel *Proëmialis Declaratio*, Intorcetta e i suoi collaboratori descrissero il neoconfucianesimo e i loro pensieri relativi ai commentari di riferimento, facendo riferimento al modello di pensiero aristotelico a cui erano abituati. Il fine ultimo della loro opera era quello di presentare un testo facilmente comprensibile per i nuovi missionari che giungevano in Cina e per il pubblico europeo, i quali non erano abituati ad addentrarsi in dottrine filosofiche metafisiche e sofisticate. Allo stesso tempo, benché il fondamento della dottrina morale di Confucio fosse il Cielo, tuttavia, riconoscere agli insegnamenti del Maestro una portata religiosa avrebbe rischiato di generare dei conflitti con la tradizione cristiana. Perciò, i gesuiti preferirono presentare Confucio come un filosofo che ebbe la comprensione intuitiva dell'autorità celeste, collegato a posteriori dai gesuiti stessi alla teologia cristiana.¹⁸⁴

All'interno della biografia di Confucio presentata nel *Confucius Sinarum Philosophus*, Prospero Intorcetta affermava che rendere omaggio di fronte alla tavoletta del Maestro (*Kongzi shenwei* 孔子神位) equivaleva a mostrare rispetto verso i suoi discendenti ancora in vita. Philippe Couplet paragonava tale gesto alle tradizioni europee di inchinarsi di fronte al dipinto di una persona illustre, facendo proprio l'esempio del re francese Luigi XIV. Il mondo occidentale prese familiarità per la prima volta con l'immagine di Confucio, grazie a un ritratto del Maestro contenuto all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus* e voluta da Intorcetta e Couplet (vedi figura n. 6). Sebbene il ritratto del grande pensatore presentasse diversi elementi della tradizione confuciana come la tunica, il berretto tipo dei

¹⁸³ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, pp. 49-54.

¹⁸⁴ Lundbaek, *The Image of Neo-Confucianism*, p. 28; Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, pp.61-64.

letterati e la lunga barba, tuttavia alcuni elementi appaiono inusuali. Generalmente nelle immagini ufficiali che raffigurano il Maestro, Confucio poggia la mano sinistra sulla destra, come un segno di cordialità. Ogni qualvolta i gesuiti tornavano in Europa sentivano la necessità di confermare l'effettivo ruolo di Confucio come filosofo, tanto dal chiamarlo il Filosofo della Cina, *Sinarum Philosophus*.¹⁸⁵

Dunque ci si potrebbe chiedere se all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus*, Prospero Intorcetta e i suoi confratelli avessero effettivamente presentato in modo veritiero il messaggio originale che trasmettevano i Classici confuciani e le dottrine presenti al loro interno. I gesuiti proposero una chiave di lettura dei testi confuciani prettamente filosofica con evidenti elementi cristiani, poiché anch'essi erano fermamente convinti che le due culture potessero comunicare e intrecciarsi proprio su questo livello di ragione e pensiero. Come si vedrà più nel dettaglio nel prossimo capitolo, con il tempo i gesuiti presero familiarità con le numerose nozioni neoconfuciane, all'interno di un impianto teorico di riferimento di stampo filosofico occidentale, come ad esempio l'utilizzo di *ratio* (ragione) per tradurre il concetto neoconfuciano *li* 理. Nonostante l'enorme divario storico tra la nascita della Compagnia di Gesù e Confucio, i gesuiti sostenevano fermamente che la loro visione e descrizione del Maestro, comprese le pratiche a lui collegate, fossero le più fedeli all'originale.¹⁸⁶

Come evidenziato nei paragrafi precedenti, ogni gesuita che intraprendeva le missioni in Cina e giungeva a Macao seguiva un rigido piano di studio. Inoltre, ancor prima di imbarcarsi per le attività missionarie, essi avevano già frequentato per anni monasteri e collegi, dove si concentravano su diversi argomenti di studio. Nonostante il *Confucius Sinarum Philosophus* esponga dottrine neoconfuciane, i gesuiti continuavano a sottoscrivere un modello di pensiero aristotelico, diffuso tra il pubblico europeo. Tuttavia, i testi appartenenti alla tradizione cinese antica, non solo arricchirono la profonda conoscenza dei gesuiti sulla cultura cinese, ma contribuirono anche a promuovere il confronto tra due culture che si erano sviluppate indipendentemente. L'approfondimento delle conoscenze gesuitiche sulla tradizione cinese antica non solo arricchì la loro comprensione verso la filosofia cinese, ma svolse anche un ruolo cruciale nel facilitare un dialogo

¹⁸⁵ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, pp. 75-76.

¹⁸⁶ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, p. 86.

interculturale costruttivo tra la cultura cinese ed europea nel corso della loro missione in Cina. Grazie alle traduzioni dei testi Classici appartenenti al canone confuciano a cui i gesuiti si dedicarono per decenni, anche la corrente illuminista più radicale accolse con entusiasmo le nozioni filosofiche cinesi. Di conseguenza, questo fervore intellettuale contribuì a una fase di intenso scambio tra le due culture. Le nozioni filosofiche cinesi influenzarono dibattiti e confronti nella sfera intellettuale cinese, spingendo molti pensatori illuministi ad immergersi nei dettagli e nelle sfumature della filosofia cinese classica.

2.5. Le lettere ai lettori

Tra le traduzioni latine presenti nel *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, troviamo una piccola sezione, della lunghezza di due pagine, interamente dedicata al lettore. In tale segmento Prospero Intorcetta si presenta come un'attenta guida, in grado di offrire preziose indicazioni al futuro missionario o all'intellettuale europeo su come approcciarsi alla sua opera. Attraverso i consigli e le indicazioni presenti nel testo, Intorcetta invita il lettore a superare le barriere culturali e a cogliere le sfumature più velate dei concetti espressi all'interno dell'opera. Il gesuita non si limita solamente a fornire delle esposizioni dei fatti, ma esprime proprie interpretazioni sui concetti esposti.

Nella lettera a cui faremo riferimento presente all'interno del *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, Intorcetta descrive Confucio come il "Principe della filosofia cinese" e il *Zhongyong*, come un testo breve ma essenziale. Il gesuita non ha voluto soffermarsi sull'utilità spirituale del testo o sul prestigio che si può raggiungere anche solo conoscendo uno dei testi di Confucio, ma invoglia a tutti gli intellettuali europei a dedicarsi alla lettura del pensiero di Confucio e allo studio della lingua cinese, così come hanno fatto precedentemente per apprendere le dottrine filosofiche "degli antichi". Intorcetta invoglia i suoi lettori a non utilizzare i testi solo come dei mezzi utili per lo studio della lingua cinese, ma di farne buon

uso per l'apprendimento dei sommi insegnamenti al fine di portare la parola di Dio in Cina nel modo più corretto possibile.¹⁸⁷

E tuttavia è necessario che la sua grande utilità sia riconosciuta da tutti quegli studiosi europei che si sono occupati con cura, oltre che della lingua, della letteratura e dei libri degli Antichi; e da tutti coloro che utilizzano le massime di cui sono colmi i libri, le opinioni, gli insegnamenti, e soprattutto le venerande testimonianze del passato per aprirsi la breccia più ampia al fine di portare all'uomo di cultura la conoscenza del VERO E SOMMO DIO.¹⁸⁸

All'interno della lettera Intorcetta ringrazia e dà credito ai missionari che lo precedettero, in quanto se non fosse stato per l'approccio adeguato che usarono durante le loro prime attività missionarie e se non avessero, loro stessi per primi, iniziato lo studio dei Classici confuciani, certamente il pubblico europeo non sarebbe mai venuto a conoscenza di queste sofisticate dottrine. Grazie al loro entusiasmo, Intorcetta si è sentito spronato dalla voglia di portare a termine lo studio e successivamente la stampa del *Politico-moralis* a Goa.¹⁸⁹

Per non parlare poi dei primi padri della Missione sinica che, sin dai primi inizi della Missione stessa, adottarono e misero in atto il costume secondo cui tutti i predicatori di Cristo dovevano applicarsi a leggere attentamente I libri di Confucio: e se i nostri predecessori non avessero avvertito quale grande frutto potesse prodursi dall'uso di quest'opera, si può pensare che avrebbero voluto imporre a se e ai posteri opera tanto onerosa senza alcun vantaggio per le anime?¹⁹⁰

¹⁸⁷ A. Lo Nardo, Lettera "Al Lettore" del P. Intorcetta in «Sinarum Scientia», Prospero Intorcetta Cultura Aperta, p. 4 <http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/SinarumScientia-Allettore.pdf> cons. in data 20/11/2023.

¹⁸⁸ *Sinarum Scientia Politico-Moralis*: «eam tamen utilitatem magnam esse necesse et farentur europorium hominum quotquot, preter in dioma gehtis literas quoque atque Priscorum libros arcuate didicerunt; et quotquot sententias quibus referti sunt libri placita intituta maximeque peruetua monumenta, in proprios nunc usus conuertunt; sic ut fibi adytum aperiant, amplilifmum ad afferendam literate genti VERI SVMML OVE NVMINIS» p. 1, trad italiana a cura di P. Beonio-Brocchieri, Confucio e il Cristianesimo, Torino 1973, p. 90.

¹⁸⁹ Lo Nardo, Lettera "Al Lettore", p. 4

¹⁹⁰ *Sinarum Scientia Politico-Moralis*: «notiatam ut non loquar deprimis Sinica Missionis Patribus, quorum directione atque indultris. in more fuit pofitum, uel ab ipfis: Miffionis exordis ut quicumque in ea Christi Praecones uerfarentur, Confucii libris aecurate peruoluendis darente operam: nisi predecessores nostri magnam inde utilitatem oriri posse usu ipso didicissent, equis iudicabit, eos et

Nella lettera Intorcetta descrive il *Zhongyong* parlando del nipote di Confucio, Zisi 子思 (481 a.C. ca- 402 a.C. ca), il quale portò a termine la stampa dell'opera originaria e vi aggiunse anche alcuni suoi pensieri e frammenti personali. Il gesuita siciliano fa anche riferimento ai maestri cinesi che presentavano questo libro come un testo oscuro e "ricco di misteri". Tuttavia, Intorcetta descrive l'utilità di quest'opera classica come una luce naturale in grado di illuminare le tenebre e di fornire verità che aprono la vita al sole evangelico.¹⁹¹

*Esso è allo stesso tempo di grande utilità al missionario del Vangelo (come dicevamo prima) nella misura in cui è maestro egregio di vita e con la luce naturale illumina come una aurora le tenebre del vizio e fornisce quella luce di verità che prelude al Sole evangelico e gli apre la via.*¹⁹²

Inoltre, Intorcetta osserva che il motivo per cui ha deciso di inserire la biografia del Maestro non sta tanto nel fatto di volerlo paragonare ai filosofi greci Platone e Seneca, ma solamente nella volontà di mostrare all'Europa la sua importanza.¹⁹³

*Chiedo a te tuttavia, caro e indulgente lettore, di leggere accuratamente altrove una esegesi di questa come delle altre opere di Confucio prima di pronunciare un giudizio in una discussione sulla dottrina di Confucio in un paragone di lui con i Filosofi Europei: in quale modo te ne verrà lume sufficiente a pronunciare un giudizio senza pericolo ed errori.*¹⁹⁴

sibi er poteris, fine ullo animarum lucro, tantum onus imponere uoluisse?» p. 1, trad italiana a cura di P. Beonio-Brocchieri, *Confucio e il Cristianesimo*, Torino 1973, p. 90.

¹⁹¹ Lo Nardo, *Lettera "Al Lettore"*, p. 4

¹⁹² *Sinarum Scientia Politico-Moralis*: «est interim praeconi euangelico (uti supra dicceam:) sane utilito, quatenus et morum egregius magister est, et naturali lumini uitiorum tenebris ossuso, ceu aurora beneficio, eam ueritaria lucem fobministrat, que Soli euangelico praeluceat, uiamque pandat» pp. 1-2, trad italiana a cura di P. Beonio-Brocchieri, *Confucio e il Cristianesimo*, p. 91.

¹⁹³ Lo Nardo, *Lettera "Al Lettore"*, p. 4

¹⁹⁴ *Sinarum Scientia*: «Ut autem hic europeo lectori, antiquitatis non minus, quam eunitatia amanti quidpiam praeberem condimenti, quo posset laconicae lectionis naufeam tibi adimere, aut faltern temperare, Confucij uitam, ex precipuo sinarum monumentis erutam, ad fine huius opuiculi addendam esse censui: non eo quidem consilio, quod cum Seneca uel Plutarcho finensem huc Philosophum conferri uelim, fed ut in Europae nostra tanto uiro nobilitatis tam antiquo Europeo un

Nella conclusione della lettera Inotorcetta fornisce al lettore una dettagliata spiegazione sulle tecniche di traduzione utilizzate e sull'organizzazione strutturale del *Politico-Moralis*. Egli spiega che i caratteri cinesi situati sulla seconda colonna di ogni pagina corrispondono al testo originale del *Zhongyong* e che la lettura va eseguita seguendo la tradizione cinese: dall'alto verso il basso e da sinistra a destra. I numeri che si trovano su ogni carattere corrispondono alle parole latine situate alla colonna di fianco. Il gesuita, inoltre, spiega che i caratteri su cui non è posto nessun numero sono semplicemente delle preposizioni grammaticali con valore retorico o particelle interrogative ed esclamative.¹⁹⁵

Intorcetta fa anche riferimento ai commentari, sottolineando che bisogna attenersi proprio a questi nel caso in cui si riscontrassero delle difficoltà nella comprensione. Spiega, anche, che tutti quegli ideogrammi posti tra parentesi fanno riferimento ai commentari, i quali, a causa di problematiche durante la stampa a Goa, non era stato possibile trascriverli in caratteri più piccoli. Infine, Intorcetta espone accuratamente il significato dei simboli f, p, § e la loro effettiva corrispondenza all'interno dell'opera. Il gesuita siciliano conclude la lettera con un augurio di buona lettura al lettore, firmandosi con "Il vostro servo Prospero Intorcetta".¹⁹⁶

In questo capitolo abbiamo approfondito le tecniche impiegate dai missionari gesuiti per apprendere la lingua cinese al loro arrivo in Cina, facendo soprattutto un focus sulla figura di Prospero Intorcetta: la vita, gli studi, e il suo ruolo attivo nella divulgazione dei Classici confuciani attraverso le traduzioni latine. In base a quanto affermato, emerge chiaramente il ruolo cruciale del *Sapientia Sinica*, del *Sinarum Scientia Politico-Moralis* e soprattutto del *Confucius Sinarum Philosophus* nel processo di apprendimento della lingua cinese da parte di Intorcetta e dei suoi

aequo aequa refimatio fum illud dumtaxat, quod merentur pretium daret». p. 2, trad italiana a cura di P. Beonio-Brocchieri, *Confucio e il Cristianesimo*, p. 91

¹⁹⁵ Lo Nardo, *Lettera "Al Lettore"*, p. 5.

¹⁹⁶ Lo Nardo, *Lettera "Al Lettore"*, p. 6.

collaboratori gesuiti, ma anche di tutti i novizi che intrapresero le attività missionarie in Cina successivamente.

La fama che il *Confucius Sinarum Philosophus* ebbe all'interno del panorama intellettuale europeo, rappresentò il completamento dell'opera che Matteo Ricci e Michele Ruggieri iniziarono circa un secolo prima. Non solo i gesuiti furono in grado di dimostrare la reale presenza di elementi strettamente connessi al cristianesimo ma, grazie a tale opera, gli illuministi del XVII secolo presero familiarità per la prima volta con la lingua cinese, con il confucianesimo e con il suo fondatore, richiamando curiosità e fermento verso la cultura cinese. Sebbene Prospero Intorcetta e i suoi confratelli avessero non poche difficoltà nella comprensione e nell'interpretazione dei Classici confuciani, la loro dimestichezza dell'uso della lingua cinese e la loro sete di curiosità, richiamò anche l'attenzione di illustri sovrani di quel tempo, come Luigi XIV.

La lettera di Prospero Intorcetta destinata al lettore, presa in esame, non fa altro che sottolineare la volontà del gesuita di far apprendere, al pubblico occidentale, l'importanza che Confucio e le sue dottrine avevano all'interno della società cinese. Il fatto che il gesuita siciliano paragoni la rilevanza del Maestro ai filosofi greci Platone e Aristotele, sottolinea la dedizione che Intorcetta aveva verso la sua causa gesuita e il desiderio di rappresentare Confucio come un vero filosofo.

Abbiamo potuto notare come i gesuiti ebbero non pochi problemi sul commentario a cui fare affidamento. Certamente il commentario di Zhu Xi giocò un ruolo fondamentale nell'interpretazione delle sofisticate dottrine che si celavano all'interno dei Classici confuciani, tuttavia i pensieri strettamente collegati al neoconfucianesimo fecero indietreggiare gli autori di *Confucius Sinarum Philosophus*. La semplicità e la lontananza dai concetti metafisici dei commentari di Zhang Juzheng, infatti, rappresentarono un ruolo cruciale durante il processo traduttivo dei Classici confuciani, specialmente negli anni che riguardavano la controversia dei riti cinesi.

Il *Sapientia Sinica*, il *Sinarum Scientia Politico-Moralis* e il *Confucius Sinarum Philosophus* rappresentarono indubbiamente l'impegno di Prospero Intorcetta, del suo mentore e dei suoi più fidati collaboratori non solo allo studio della lingua e all'acquisizione della cultura cinese, ma anche alla profonda abnegazione che riservarono al processo di evangelizzazione in Cina e al metodo di accomodamento culturale a cui aderirono nel momento in cui intrapresero la loro attività missionaria.



Figura 2 Frontespizio dell'opera *Sapientia Sinica*, Jianchang 1662, originale conservato presso la New York Public Library, New York. Copia elettronica presso Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, Piazza Armerina. (<http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/SapientiaSinicaNYPLCOVER.pdf> cons. in data 5/7/2023).

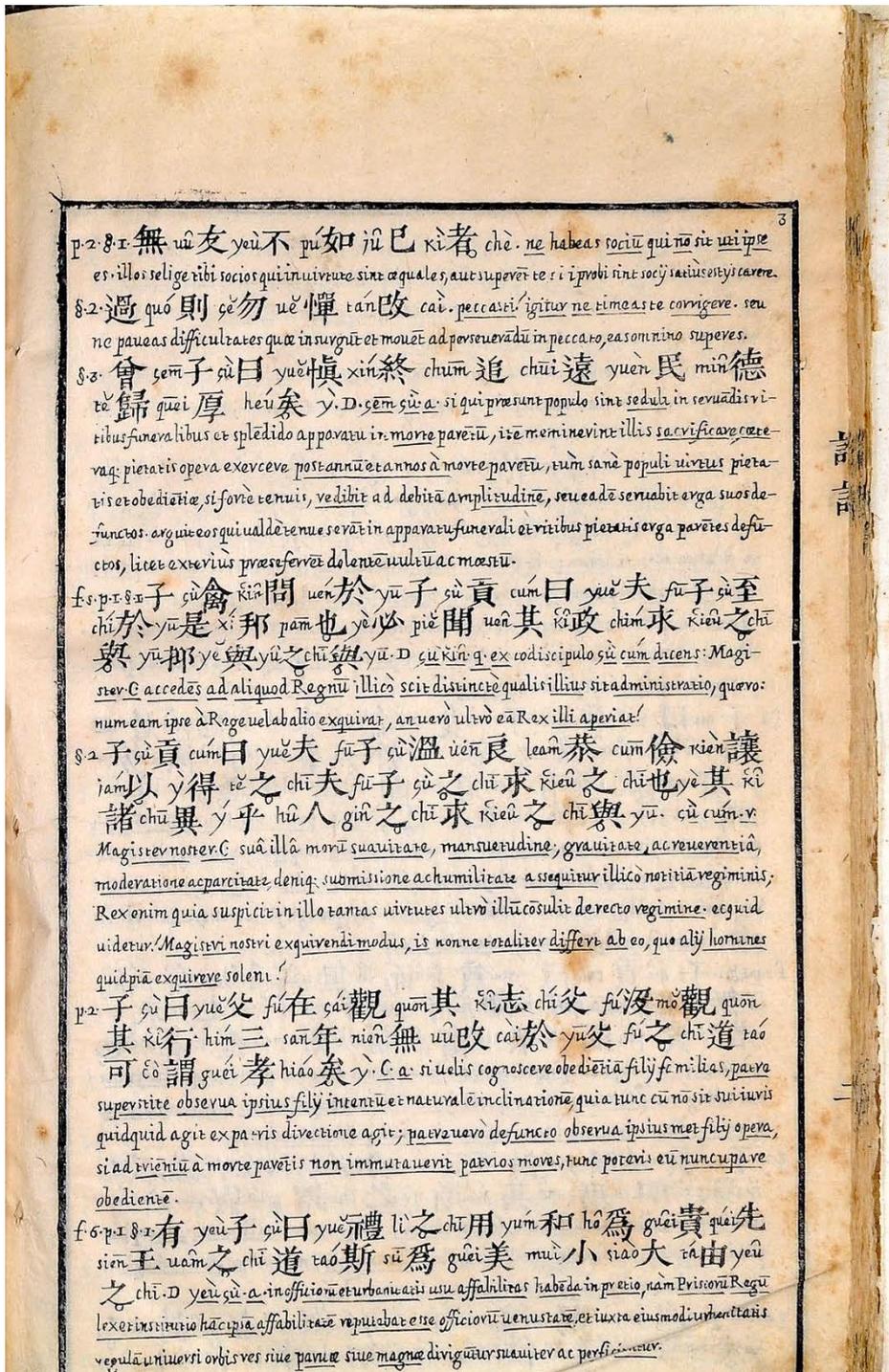


Figura 3 Terza pagina del *Sapientia Sinica*, Jianchang 1662, originale conservato presso la Biblioteca Comunale di Palermo, Palermo. Copia elettronica presso Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, Piazza Armerina. (http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/SAPIENTIA_SINICAPI.Biblioteca_Palermo.pdf cons. in data 30/12/2023)

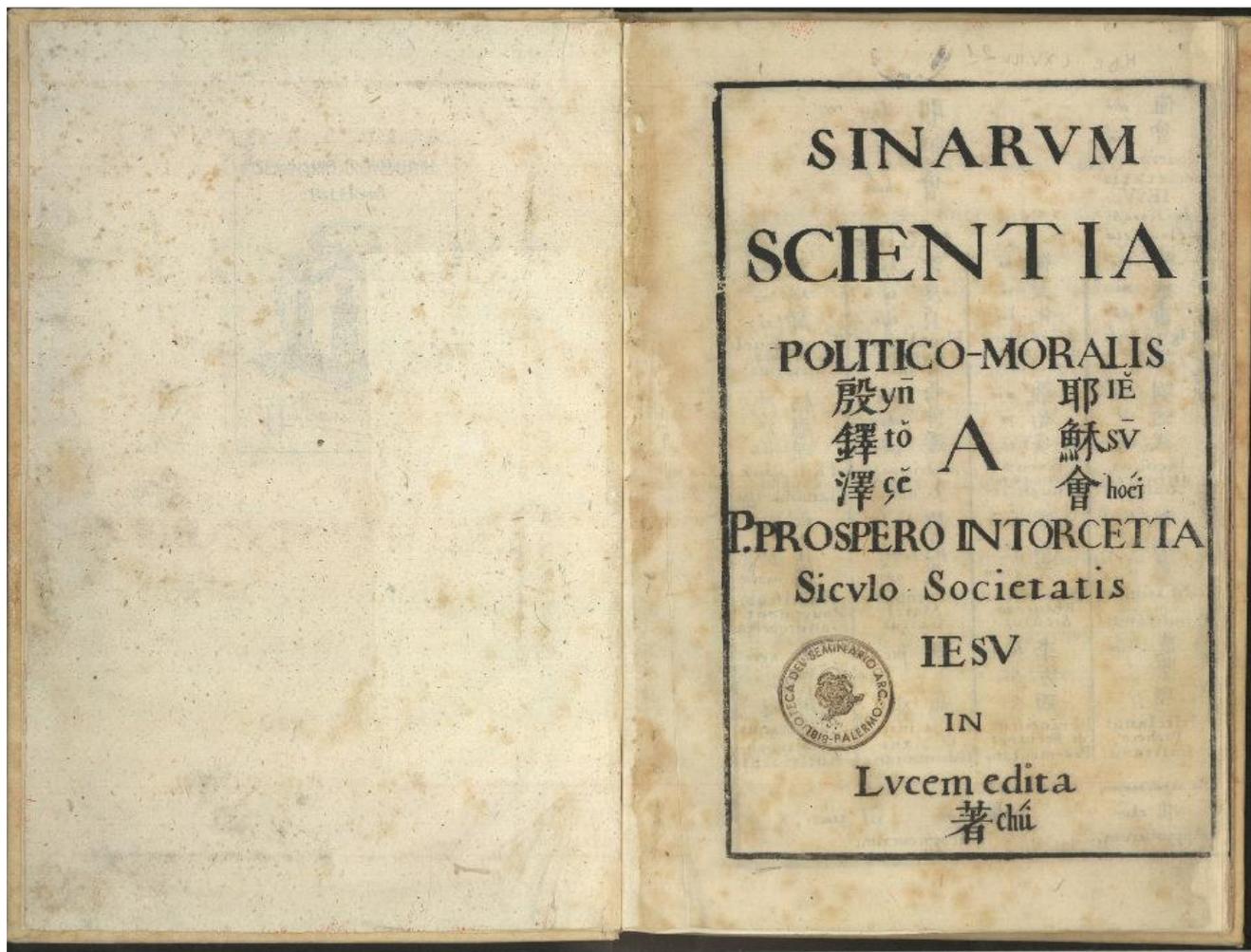


Figura 3 Prima pagina del *Sinarum Scientia Polico-moralis*, originale conservato presso la Biblioteca Pontificia Teologia Sicilia, Palermo. Copia elettronica presso la Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, Piazza Armerina (<http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/BibliotecaPont.FacoltaTeologicadiSicilia-Palermo.pdf> cons. in data 6/7/2023).

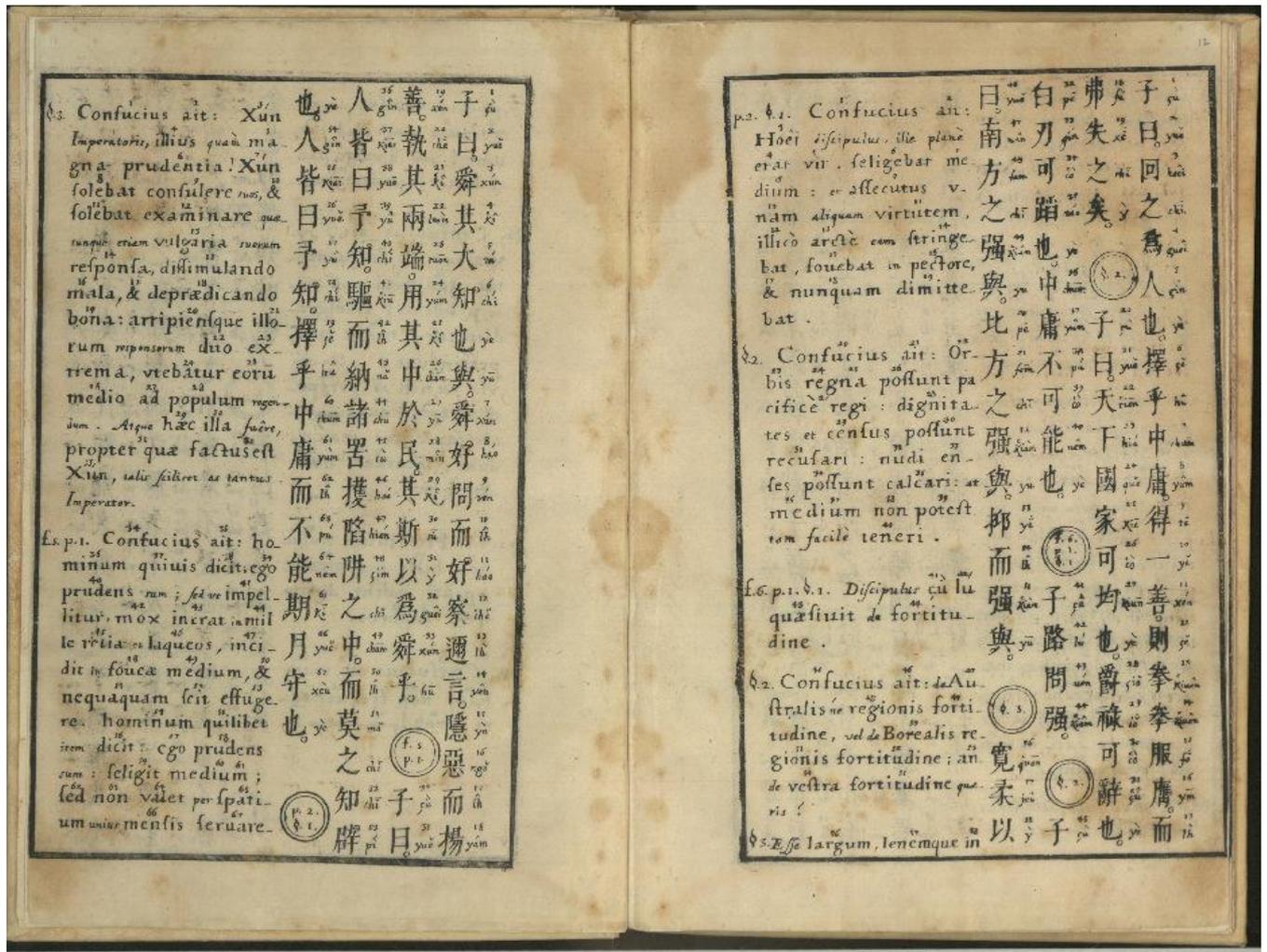


Figura 4 Undicesima e dodicesima pagina del *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, 1667, attualmente conservato presso la Biblioteca Pontificia Teologica Sicilia, Palermo. Copia elettronica presso Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, Piazza Armerina (<http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/BibliotecaPont.FacoltaTeologicadiSicilia-Palermo.pdf> cons. in data 30/12/2023)

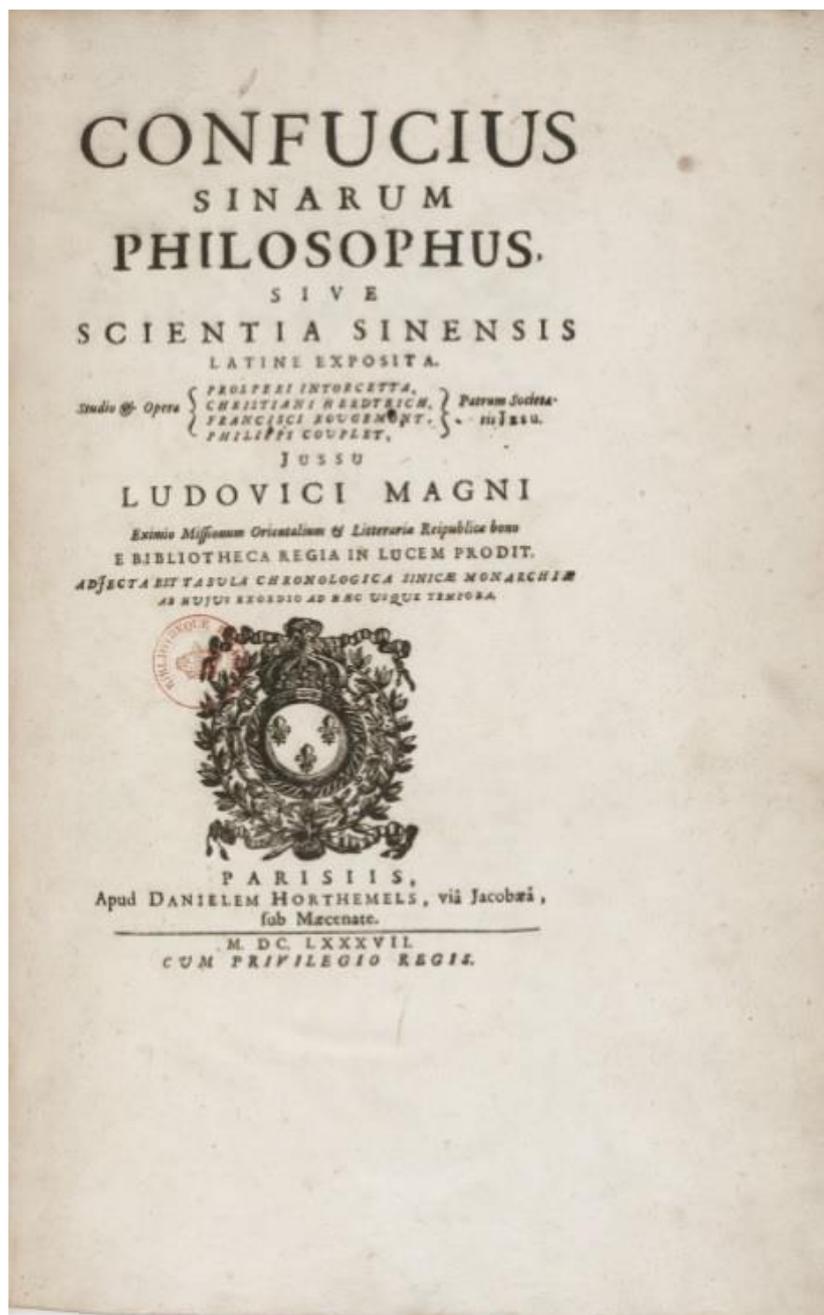


Figura 4 Prima pagina dell'opera *Confucius Sinarum Philosophus*. Volume conservato presso la Bibliothèque Nationale de France. Copia elettronica presso Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, Piazza Armerina (<http://www.fondazioneintorcetta.info> cons. in data 6/7/2023)



Figura 5 Ritratto di Confucio, Prefazione al Confucius Sinarum Philosophus, cxvi. Volume conservato presso la Bibliothèque Nationale de France, Parigi. Copia elettronica presso Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, Piazza Armerina (<http://www.fondazioneintorcetta.info/index.html> cons. in data 6/7/2023).



PHILOSOPHORUM SINENSIIUM
 PRINCIPIS
 CONFUCII
 VITA

CUM FU CU, sive Confucius quem Sineses uti Principem Philosophia suae sequuntur, & colunt, vulgari vel domestico potius nomine Kieu dicto, cognomento Chum nhi, natum habuit sedem in Regno Lu, (quod Regnum hodie Xantum dicitur) in pago çeu ye territorij Cham pum, quod ad civitatem Kio feu pertinet; hac autem civitas patet usbi Yen cheu dicta. Natus est anno 21. Imperatoris Lim vam. Fuit hic tertius & vigesimus de tertia Familiâ, seu domo Imperatoria, Cheu dicta, cycli 36. anno 47. Kem suo dicto; secundo item & vigesimo anno Siam cum Regis, qui ea tempestate Regnum Lu obtinebat: die 13. undecimae lunae Kem çu dicta, sub horam noctis secundam, anno ante Christi ortum 571. Mater ei fuit Chim, de Familia praenobili Yen oriunda; Pater Xo leam he, qui non solum primi ordinis Magistratu, quem gessit in Regno Sum, sed generis quoque nobilitate fuit illustris; stirpem quippe duxit (uti Chronica Sinesium testantur, & tabula genealogica, quae annalibus inscribitur, perspicue docet) ex 27. sive penultimo Imperatore Ti ye de 2. familiâ Xam. Porro natus est Confucius Patre jam septuagenario, quem adeo triennis infans mox amisit; sed Mater pupillo deinde superstes fuit per annos unum & viginti, conjuge in monte Tum fam Regni Lu sepulto. Puer jam sexennis praematura quadam maturitate, viro, quam puero similior, cum aequalibus nunquam visus est lustrare. Oblata edulia non ante delibabat, quam prisio ritu; qui çu teu nuncupatur, caelo venerandus obtulisset. Anorum quindacim adolescens totum se dedere cepit prisorum libris evolvendis, & rejectis iis, quae minus utilia videbantur, optima neque

Figura 6 Prima pagina del Confucii Vita compresa nel Confucius Sinarum Philosophus, cxvi. Volume conservato presso la Bibliothèque Nationale de France, Parigi. Copia elettronica presso Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, Piazza Armerina.
 (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8624644k.r=Confucius%2C+Sinarum+philosophus.langE>
 N cons. in data 30/12/2023).

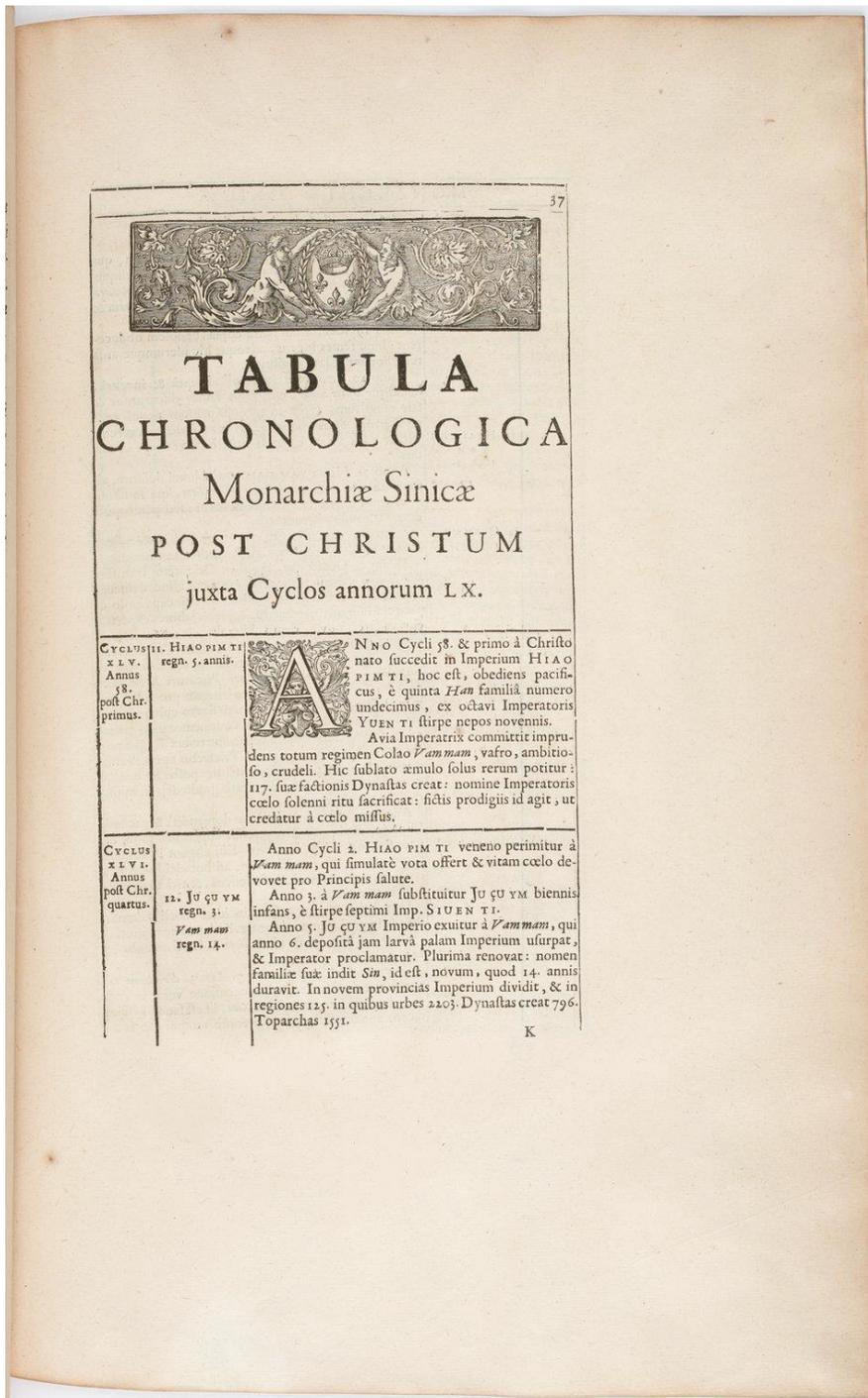


Figura 7 Prima pagina della tavola cronologica delle dinastie della Cina compresa all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus*. Volume conservato presso la Bibliothèque Nationale de France, Parigi. Copia elettronica presso Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, Piazza Armerina ([https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8624644k.r=Confucius%2C+Sinarum+philosophus.langE_N_cons.in data 30/12/2023](https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8624644k.r=Confucius%2C+Sinarum+philosophus.langE_N_cons.in%20data%2030%2F12%2F2023))

CAPITOLO TERZO

Le traduzioni di Prospero Intorcetta

Il presente capitolo si concentrerà sulle traduzioni di Prospero Intorcetta del *Zhongyong*, ponendo particolare enfasi sulle differenze traduttive dei testi latini presenti all'interno del *Sinarum Scientia Politico-Moralis* e il *Confucius Sinarum Philosophus*: il primo curato esclusivamente da Prospero Intorcetta; mentre il secondo in collaborazione con i suoi confratelli gesuiti Philippe Couplet, François De Rougemont e Christian Herdrich, come discusso nel capitolo precedente.

Questo capitolo si aprirà con una panoramica generale sulla genesi dei Classici confuciani, discutendo la paternità attribuita alle opere e l'importanza che questi testi classici hanno rivestito all'interno della cultura e della società cinese: sarà dedicata particolare attenzione ai temi principali trattati all'interno del classico del *Zhongyong*. Le analisi condotte da filologi e sinologi contemporanei sui testi del *Zhongyong*, mi consentiranno di proporre un'analisi più approfondita delle scelte traduttive adottate da Intorcetta. Tuttavia, le differenze tra le due traduzioni sono evidenti già a livello macroscopico: mentre nella redazione del *Sinarum Scientia Politico-Moralis* il gesuita optò per una traduzione del tutto letterale, all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus* emerge chiaramente una collaborazione più stretta con i suoi confratelli e la presenza di commenti personali da parte di Intorcetta.

Il capitolo si concluderà esplorando la prospettiva di Prospero Intorcetta riguardo al tema degli spiriti e al loro ruolo all'interno della cultura cinese. Approfondirò il coinvolgimento del gesuita siciliano nella compilazione di una digressione (*Digressio*), nella quale Intorcetta espone al futuro lettore le varie categorie spirituali presenti nella società cinese. Attraverso essa, si cercherà di comprendere come egli abbia tentato di mediare tra la complessità delle credenze

spirituali cinesi e il suo contesto culturale e religioso occidentale. Esploreremo le sfide che il gesuita siciliano ha affrontato nel cercare di trasmettere questi concetti in modo comprensibile e accettabile per il pubblico europeo del tempo.

3.1. La genesi dei Classici confuciani

In base a quanto discusso nei capitoli precedenti, gli intellettuali europei appresero per la prima volta le conoscenze relative alla lingua e alla cultura cinese grazie all'immenso sforzo traduttivo dei missionari della Compagnia di Gesù. Tra le varie traduzioni latine presenti all'interno delle opere presentate all'Occidente da Prospero Intorcetta e Philippe Couplet, emerse in particolare la figura del Maestro e fondatore del confucianesimo, Confucio.

La biografia dedicata al Maestro, *Confuci Vitae*, presente all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis* pubblicato a Parigi nel 1686, spiegava che *Confucius* era la traduzione latina di *Kongfuzi* 孔夫子 o Maestro Kong, il quale nacque intorno il 551 a.C. a Zou nella provincia di Lu, odierna Qufu 曲阜. Egli veniva descritto come di origini nobili, poiché i suoi antenati discendevano dalla casata nobile di Song ma, come altri aristocratici, filosofi e politici contemporanei e posterì a lui, egli stava attraversando delle difficoltà economiche. In età adulta, Confucio intraprese la carriera di funzionario presso la corte imperiale del sovrano Lu, ma successivamente dopo aver assunto delle cariche politiche anche nello stato confinante di Qi, raggiunse l'apice della sua carriera nel 501 a.C., quando divenne il primo ministro dello stato di Lu.¹⁹⁷

Secondo quanto riporta il lo *Shiji* 史記, "Memorie di uno storico" di Sima Qian 司馬遷, uno dei più grandi storici della Cina antica, il prestigio che Confucio ebbe all'interno dello stato di Lu fu tale che il sovrano dello stato di Qi, estremamente preoccupato del suo grande successo, inviò ballerine e musicisti al saggio di Lu. Tuttavia, quest'ultimo rifiutò il regalo, a differenza del sovrano, con

¹⁹⁷ T. Lippiello, "La costante Pratica Del Giusto Mezzo: Zhongyong Con Testo a Fronte", (Venezia, Marsilio, 2010), p. 12; Y.L. Fung, "Confucius and the rise of Confucianism", in *a History of Chinese Philosophy, The Period of the Philosophers* vol 1, p. 43.

la conseguenza che Confucio, estremamente contrariato, diede le dimissioni dalla sua carica e, accompagnato da una cerchia di fedeli discepoli, lasciò il regno di Lu. Il Maestro vagò per circa tredici anni presso gli stati feudali della Cina, incontrando non poche sciagure e difficoltà. Durante gli ultimi tre anni della sua vita egli tornò nel suo stato di origine, in cui si dedicò agli studi letterali e all'insegnamento delle sue dottrine ai suoi discepoli.¹⁹⁸

Secondo la tradizione confuciana quando Confucio si dedicò alla peregrinazione di corte in corte in compagnia dei suoi più fidati discepoli, egli si dedicò alla divulgazione della cultura classica, dispensando consigli ai vari sovrani degli stati della Pianura Centrale del Regno. Secondo la visione di Confucio, infatti, solo tornando alle vecchie tradizioni ereditate dalle tre grandi dinastie Xia 夏 (ca. XXI-XIV a.C.), Shang 商 (ca. XVI-1045 a.C.) e Zhou 周 (1045-770 a.C.), sarebbe stato possibile superare la crisi politica di quel periodo. I suoi saggi insegnamenti furono in grado di influenzare le politiche delle corti degli stati che egli visitava, formando attorno a sé una cerchia sempre più numerosa di fidatissimi seguaci e discepoli, i quali dopo la sua morte ebbero l'importante incarico di tramandare gli insegnamenti e le parole del loro Maestro.¹⁹⁹

Prima di comprendere a pieno quale fosse la dottrina di Confucio e su cosa si basasse, è essenziale concentrarsi sul concetto di scuola di pensiero e sul ruolo che esse ricoprivano all'interno della società dei primi anni della Cina imperiale. Tali scuole, espresse con il termine cinese *jia* 家 (che significa anche “casa” e “famiglia”), cominciarono a espandersi su tutto il territorio cinese alla fine del Periodo delle Primavere e degli Autunni, *Chunqiu shidai* 春秋時代 (770-476 a.C.). Sebbene esse comprendessero un gran numero di discepoli e di studenti, in verità è plausibile che le loro attività fossero in particolar modo rivolte ai giovani nobili e agli strati superiori della popolazione. Poiché questi ultimi erano destinati alla carriera di futuri capi delle loro comunità, i nobili scolari dovevano necessariamente prepararsi adeguatamente nelle discipline che riguardavano l'arte della vita di corte. Tali pratiche consistevano nell'esercizio di due categorie in particolare: quella

¹⁹⁸ Fung, *Confucius*, p.43.

¹⁹⁹ Lippiello, *La costante pratica*, p. 12.

liturgica – richiedeva lo studio del Classico delle Odi e il Classico dei Documenti – e quella marziale.²⁰⁰

Con l'introduzione della scuola di pensiero di Confucio si aprì una nuova prospettiva nel contesto dell'educazione e della vita di corte della Cina antica. Questa prospettiva si fondava su riflessioni sul ruolo delle antiche tradizioni, particolarmente quelle risalenti alla dinastia degli Zhou Orientali (XII-VIII secolo a.C.). Nonostante la scuola confuciana abbia costantemente sostenuto che le vere tradizioni fossero strettamente collegate ai re Zhou, Dull osserva che, secondo le prime testimonianze, il carattere cinese *ru* 儒, parte del termine cinese *rujia* 儒家 (lett. "scuola dei *ru*) che viene tradotto in italiano come "confucianesimo", si riferisca in realtà a una classe di eruditi già esistente prima del confucianesimo e specializzata nelle tradizioni rituali.²⁰¹

In altre parole, la scuola confuciana non era caratterizzata solamente dalla funzione di preservare e tramandare le antiche tradizioni, ma anche dall'impegno di riflettere sul significato che queste avevano all'interno di un ordine politico all'epoca precario. Alcune di queste tradizioni propagate erano conservate nei testi scritti alla corte Zhou, come ad esempio negli inni sacrificali del *Classico delle Odi* o le grandi azioni del passato presenti nel *Classico dei Documenti*. In questi testi vi era presentato il concetto di *Shangdi* 上帝, il Sovrano dell'Alto o Supremo, il quale aveva il compito di guidare il destino dell'uomo. *Li* 禮, spesso – anche se impropriamente – tradotto come "rituale", era un concetto fondamentale per una corretta condotta in contesto sociale. Anche all'interno del *Classico dei Mutamenti* vi erano delle sezioni che costituivano delle pratiche divinatorie ritualizzate, le quali assicuravano un contatto con le forze che governavano il destino dell'uomo.²⁰²

L'unica fonte senza un legame diretto con la tradizione Zhou, ma che viene considerata intimamente connessa a Confucio e alla sua scuola di pensiero, sono gli Annali delle Primavere e degli Autunni (春秋). Quest'opera descrive gli eventi storici dello stato di Lu tra il 722 e il 481 a.C. Il pensiero di Confucio e le sue successive interpretazioni hanno notevolmente contribuito alla storia del pensiero

²⁰⁰ RK. Kramers, "The development of the Confucian school" in *The Cambridge History of China* a cura di D. Twitchett e M. Loewe, Cambridge University Press, 1986, p. 747.

²⁰¹ Kramers, *The development of the Confucian school*, p. 748.

²⁰² Kramers, *The development of the Confucian school*, pp. 748-749.

cinese, poiché riflettono sull'importanza dell'ordine nei rituali antichi e sul ruolo dell'uomo al loro interno.²⁰³

Con la fondazione del primo Impero Qin 秦 (221-206 a.C.), i confuciani e altri gruppi appartenenti a diverse scuole di pensiero subirono un duro colpo, poiché la dinastia regnante ordinò nel 213 a.C. la distruzione di tutti i vecchi documenti e libri che facessero riferimento alla tradizione antica. Fortunatamente, le copie del *Classico delle Odi*, del *Classico dei Documenti* e degli *Annali delle Primavera e degli Autunni* rimasero intatte. Sotto il dominio Qin il metodo di selezione per gli eruditi di corte si basava sulla conoscenza che questi avessero degli antichi precetti, grazie alla loro partecipazione di nuove scuole di pensiero, le quali avevano il compito di formare i nuovi funzionari e i consiglieri del sovrano. Poiché è noto che il primo imperatore fosse particolarmente interessato alle pratiche spirituali, così come il suo personale desiderio verso la ricerca della longevità, è possibile che molti di questi funzionari fossero anche maestri esperti in pratiche esoteriche (*fangshi* 方士).²⁰⁴

Per quanto riguarda il primo Imperatore Han, invece, egli non mostrò particolare interesse verso nessuna scuola di pensiero, ma anzi manifestava un'evidente indifferenza verso gli scolari in generale, definendoli simili a dei parassiti.²⁰⁵ In realtà questa rappresentò una modesta vittoria per la scuola confuciana, poiché fu in grado di distinguersi dalle altre e a far valere il proprio pensiero. Ciò che caratterizzava il pensiero confuciano rispetto alle altre scuole di pensiero era soprattutto il volere iniziale del Maestro di formare degli individui, i quali poi sarebbero diventati delle figure utili all'interno dello stato. Confucio prediligeva che i suoi scolari diventassero degli uomini facoltosi con delle cariche e ruoli importanti all'interno della società piuttosto che dei semplici allievi. Quest'ultimi successivamente si sarebbero distinti solamente grazie alla provenienza della loro scuola di pensiero.²⁰⁶

Bisogna sottolineare il fatto che vi era un generale sincretismo tra le tradizioni e gli studi promossi da Confucio e le teorie già esistenti durante il periodo pre confuciano. Il filosofo e politico Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104 a.C.), per

²⁰³ Kramers, *The development of the Confucian school*, pp. 748-749.

²⁰⁴ Kramers, *The development of the Confucian school*, pp. 751-752.

²⁰⁵ Kramers, *The development of the Confucian school*, p. 754.

²⁰⁶ Fung, *Confucius*, p. 47.

esempio molto influente durante l'Impero Han, proponeva la visione di un mondo olistico secondo cui vigevano inevitabili sanzioni verso i comportamenti degli uomini. Il filosofo affermava di aver preso ispirazione dal testo degli Annali delle Primavere e degli Autunni, dando, allo stesso tempo, un'idea del ruolo che tale testo avesse durante l'operato a fianco dell'Imperatore, ovvero la promozione delle dottrine di Confucio. L'adesione dell'antica tradizione reale pre-confuciana risalente agli Zhou, la quale si basava alle sei categorie della letteratura tradizione, *Odi, Documenti, Riti, Musica, Mutamenti e Annali*, combaciava perfettamente con i concetti della scuola confuciana.²⁰⁷

La tradizione confuciana occupò saldamente la posizione di ideologia di stato solamente grazie all'Imperatore Han Wu 武 (156-87 a.C.). Tuttavia bisogna prestare attenzione al fatto che già prima dell'introduzione delle idee di Dong Zhongshu all'interno della corte imperiale, erano già presenti cerimonie religiose che non estranee all'approccio promosso dalla scuola di Confucio. Sia sul campo rituale che amministrativo erano presenti dei valori che erano stati conservati e trasmessi come antiche tradizioni reali e non come delle interpretazioni affini a qualche scuola di pensiero. Nel 136 a.C. l'Imperatore Wu effettuò un altro cambiamento all'interno del sistema tradizione, eliminando la musica tra lo studio delle sei arti, riducendole a cinque. Nel 124 a.C. sotto consiglio di Dong Zhongshu, l'imperatore fondò un'accademia imperiale in cui venivano formati dei gruppi di circa cinquanta aspiranti accademici. Quando i Cinque Classici ottennero la loro rilevante posizione grazie all'esaltazione dell'Imperatore Wu, ogni accademico aveva il compito di costruire attorno a sé un sistema interpretativo, il quale avrebbe assicurato loro il giusto riconoscimento e li avrebbe protetti da attacchi esterni.²⁰⁸

Successivamente, durante la dinastia Han Orientale (25-220 d.C.), il *Lunyu* e lo *Xiaojing* 孝經, il *Classico della pietà filiale*, dedicato a un dialogo avvenuto tra il Maestro e un discepolo riguardo alla virtù dell'amore filiale, furono aggiunti ai cinque Classici principali, formando così una serie di sette testi fondamentali. Nei decenni successivi, il territorio governato dalle dinastie imperiali cinesi subì invasioni e repentini cambi di potere e fu interessato da continui scambi

²⁰⁷ Kramers, *The development of the Confucian school*, p. 754.

²⁰⁸ Kramers, *The development of the Confucian school*, pp. 754-756.

commerciali che portarono alla diffusione di nuovi insegnamenti religiosi e alla nascita di significative produzioni letterarie. Tra questi fenomeni risalta in particolar modo l'avvento del buddismo. Quest'ultimo giunse in Cina con il declino della dinastia Han e influenzò intensamente la visione confuciana della natura umana, lasciando delle tracce indelebili anche nella letteratura dell'epoca.²⁰⁹

Nei tre secoli di dominio Tang si affermarono i tre insegnamenti (*sanjiao* 三教, ovvero confucianesimo, buddismo e taoismo), con le rispettive cosmologie, sistemi etici e dottrine. Il confucianesimo era particolarmente interessato alla posizione dell'individuo nella società e alla sua condotta morale nel contesto sociale, tuttavia, nonostante tali influenze esterne, i Classici confuciani continuarono ad avere un ruolo fondamentale sulla società di quel periodo. Essi rappresentavano a pieno quei principi e norme in grado di essere applicabili negli ambiti sociali, culturale, amministrativi e rituali dell'impero.²¹⁰

Dopo la caduta della dinastia Tang avvenuta nel 907 d.C., il territorio cinese fu frammentato in diverse unità politiche. Solo decenni dopo, con l'affermazione della dinastia Song, il territorio cinese fu riunificato sotto un'unica dinastia. Questo fu uno degli Imperi più prosperosi della storia cinese, sia in termini economici e che culturali. La cultura e la letteratura classica ebbero una rinascita e un'importanza tale da essere il centro del pensiero morale dei letterati e degli statisti. Esse furono in grado di avere un ruolo importante anche durante gli anni delle incursioni interne da parte di popolazioni barbare del nord-ovest. Durante quell'epoca ai sette classici ne furono aggiunti altri, i quali in realtà consistevano solamente in commentari o testi di sussidio, fino a comprendere una totalità di dodici Classici.²¹¹

Nel corso di quegli anni, l'importanza dei Classici e il loro messaggio giocò un ruolo fondamentale: i letterati stessi erano sempre più convinti che la conoscenza di questi testi costituissero la base per l'acquisizione della cultura millenaria cinese e in particolare per l'accesso al prestigio delle cariche imperiali. Dunque, di conseguenza, essi si dedicarono allo studio approfondito dei testi. Ma mentre i futuri letterati e aspiranti funzionari si cimentavano nell'acquisizione delle dottrine

²⁰⁹ Lippiello, *La costante pratica*, pp. 13-14.

²¹⁰ Lippiello, *La costante pratica*, pp. 13-14

²¹¹ Lippiello, *La costante pratica*, pp. 14-15.

dei Classici, altri filosofi dell'epoca, come Zhu Xi, elaborarono interpretazioni alternative dei Classici nel tentativo di ritornare – almeno nelle loro intenzioni – al messaggio originario del confucianesimo, eliminando l'influenza che taoismo e buddismo avevano esercitato su quest'ultimo nei secoli precedenti. Zhu Xi selezionò i quattro testi fondamentali per la formazione confuciana: il *Lunyu*, il *Daxue*, il *Zhongyong* e il *Mengzi*. Questa lista è il punto finale di un processo che aveva progressivamente ricavato per Mencio un posto di riguardo nella tradizione confuciana. Successivamente, Zhu Xi curò l'edizione di questi Quattro Libri, arricchendoli con note e commenti, e li pubblicò con il titolo di *Sizi* 四子, ovvero *I Quattro Maestri*.²¹²

Zhu Xi selezionò i quattro testi poiché nella sua concezione essi presentavano in modo più preciso e accessibile i principali temi delle dottrine confuciane, ovvero la natura umana e il rapporto dell'uomo con il cosmo. Zhu Xi, infatti, sottolineava l'importanza secondo cui i Quattro Libri andavano studiati ancor prima dei Cinque Classici, poiché più brevi e coincisi. Seguendo questa prospettiva, gli studiosi e gli statisti dell'Impero ricercarono in tali opere gli insegnamenti che guidassero l'individuo ad avere delle relazioni stabili con i suoi simili, regolate dalle norme etico-morali. Inoltre, il filosofo di epoca Song riteneva che i Cinque Classici potevano risultare troppo complessi per un allievo in nelle fasi iniziali della sua formazione.²¹³

Nonostante le ampie critiche da parte dei suoi contemporanei, la riforma dei Classici di Zhu Xi si concentrava in particolar modo sulla promozione dei Quattro Libri all'interno del sistema educativo, dando piena visibilità anche ai commenti dell'epoca, tra i principali vi erano quelli dei fratelli Cheng Hao 程顥 (1032-1085) e Cheng Yi 程頤 (1033-1107). A partire dalla dinastia Yuan, l'interpretazione della dottrina confuciana di Zhu Xi divenne parte dell'ortodossia sostenuta dalla corte. La formazione del futuro letterato di corte prevedeva che, giunto all'età prestabilita, ogni scolaro iniziasse a studiare a memoria i Quattro Libri per poi essere interrogato a scuola. I brani andavano recitati rivolgendo le spalle al testo che il maestro teneva dietro di lui. Se lo scolaro sbagliava, egli veniva punito e obbligato a continuare gli esercizi di mnemonica. Con questo metodo, il futuro funzionario imperiale, giunta

²¹² Lippiello, *La costante pratica*, p. 16.

²¹³ Lippiello, *La costante pratica*, p. 17.

l'età di quindici anni poteva conoscere alla perfezione i Quattro Libri e comprenderne il significato.²¹⁴

Questo sistema educativo estremamente rigido costituì la base di ogni studente il cui futuro era proiettato verso la carriera burocratica.

3.1.1. I contenuti principali del Zhongyong

Secondo la tradizione confuciana il *Zhongyong* è un testo risalente al V a.C., ma con ogni probabilità fu redatto durante il periodo compreso tra gli Stati Combattenti e i primi anni della dinastia Han, circa tra il III e il I secolo a.C. Sebbene l'autore dell'opera sia stato individuato nel nipote di Confucio, Zisi, nel corso del tempo la paternità del testo è stata messa in discussione e vi sono tutt'oggi dei dubbi a riguardo. Similmente al *Lunyu*, questo è un trattato che comprende uno scambio di massime e aneddoti tra Confucio e i suoi discepoli o altre figure storiche. Secondo un'altra ipotesi è plausibile che gli autori dell'opera siano dei maestri e discepoli di epoche successive a quella del Maestro, i quali appartenevano a scuole di pensiero diverse, poiché la struttura del testo appare alterata dalla presenza di commentari con stili differenti. In particolare il funzionario Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-172) della dinastia dei Song Settentrionali (960-1127) espresse fermamente che gli insegnamenti e le dottrine presenti all'interno del *Zhongyong* non fossero in linea con quelle di Confucio. Nonostante con gli anni si sia arrivati alla conclusione che l'opera appartenga effettivamente a Zisi, tuttavia verosimilmente alcuni storici contemporanei affermano che l'opera può essere anche riconducibile alle dottrine di Mencio.²¹⁵ Il testo del *Zhongyong*, in realtà, originariamente era parte del trentunesimo capitolo del Classico *Liji*, Memorie sui Riti.²¹⁶

Zhu Xi divise il *Zhongyong* in trentatré capitoli, corredati da dettagliati commenti. Il *Zhongyong* era da studiare come il classico finale dei Quattro Libri: il futuro letterato avrebbe iniziato con il *Daxue*, considerato più breve e accessibile, per poi passare al *Lunyu* e assimilare al meglio i suoi concetti. Successivamente il

²¹⁴ Lippiello, *La costante pratica*, p. 17.

²¹⁵ Lippiello, *La costante pratica*, pp. 35-37.

²¹⁶ A. Tosco, "Medium Constante Tenendum: la traduzione latina del *Zhongyong* a cura di Intorcetta", in *Intorcettiana* semestrale di storia, lettere, arte, società e di informazione culturale, vol. IV no. 7, (gennaio-giugno 2022), p. 38.

futuro letterato avrebbe studiato il *Mengzi*, per comprendere l'evoluzione della tradizione, per infine immergersi nello studio del *Zhongyong* allo scopo di accederne ai suoi misteri.²¹⁷

La resa italiana in “Giusto Mezzo” è un chiaro riferimento alla dottrina aristotelica delle virtù poste agli estremi del difetto e dell'eccesso. Pertanto, questa interpretazione dell'espressione *Zhongyong* porterebbe a fraintendere il contenuto dell'opera. La visione aristotelica che sostiene le virtù come abitudini che inducono l'individuo a comportarsi nel modo più corretto possibile, contrasta in modo drastico l'approccio diverso che, invece, viene presentato nel *Zhongyong*. Questo, infatti, suggerisce che le emozioni sono viste come un campo di sensibilità in cui vengono evidenziate (*zhong* 中) e portate in armonia (*he* 和) negli eventi della vita quotidiana (*yong* 庸). In poche parole, il *Zhongyong* incoraggia a mantenere un equilibrio costante delle nostre emozioni e azioni, integrandole in modo armonioso nella vita quotidiana.²¹⁸

Nell'XI secolo il filosofo Cheng Yi affermava che il carattere *zhong* si riferisce alla corretta via dell'agire umano e quindi all'imparzialità, mentre il carattere *yong* (庸) fosse il principio che lo governava, con il riferimento all'invariabilità del tempo. Secondo Zhu Xi, il carattere *zhong* esprime l'idea della centralità intesa come un equilibrio tra gli eccessi di due poli. Per quanto riguarda il carattere *yong*, invece, esso farebbe riferimento a una moltitudine di significati, tra i quali vi sarebbe la rappresentazione di una condizione ideale finalizzata al raggiungimento di un traguardo ambito dell'esperienza umana. Solo conducendo uno stile di vita ordinario e svolgendo delle mansioni quotidiane, l'individuo può raggiungere l'armonia cosmica e ottenere una posizione privilegiata. Egli sarà in grado di esercitare il pieno controllo sui propri pensieri ed emozioni, raggiungendo, di conseguenza, un benessere sia corporeo che spirituale.²¹⁹

Il *Zhongyong* inizia con una discussione sulla natura umana (*xing* 性), uno dei concetti cardine del pensiero cinese tradizionale. Essa rappresenta un dono (ma anche un imperativo, *ming* 命) che l'uomo riceve dal Cielo, il quale, nel riceverlo, si ritrova legato al Cielo e all'intero cosmo. Il compito dell'uomo sarà, dunque,

²¹⁷ R. Ames, D. Hall, “Focusing the Familiar a Translation and Philosophical Interpretation of the 'Zhongyong'”, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), p. 3.

²¹⁸ Ames, Hall, *Focusing the Familiar*, p. 151.

²¹⁹ Lippiello, *La costante pratica*, pp. 18-19

quello di conservare e promuovere la propria natura attraverso norme comportamentali, tra le quali l'apprendimento ininterrotto. Durante la crescita morale, l'individuo mantiene la propria natura grazie a un processo di perfezionamento, che gli consente di conformarsi alla Via (*dao* 道) senza mai abbandonarla. La continua analisi interiore è fondamentale, poiché solo conoscendo sé stessi e la propria natura si potrà comprendere gli altri individui. Se si raggiunge la propria pace interiore, di conseguenza si contribuirà all'armonia della comunità e del cosmo.²²⁰

La pratica del giusto mezzo sta nell'abilità dell'individuo di collocare sé stesso sempre in una posizione più favorevole a seconda delle circostanze, in questo modo egli non troverà situazioni in cui non si sentirà a proprio agio o in difficoltà. L'uomo nobile d'animo si muove sempre in relazione nel rispetto della sua posizione e riesce a ritrovare sé stesso in ogni tipo di condizione. Egli osserva, analizza e successivamente agisce di conseguenza, non imponendo mai il proprio pensiero sugli altri, poiché è sensibile ai cambiamenti delle relazioni umane. Inoltre, l'uomo nobile d'animo è in continua ricerca della disciplina: se si trova in una posizione elevata si comporta in modo responsabile, non opprime e non ambisce alla gloria, ma corregge sé stesso piuttosto che pretendere dagli altri individui. Egli varia il proprio comportamento in base ai propri simili, allontanando la concezione dell'auto-isolamento.²²¹

I rapporti sociali variano a seconda dei rapporti familiari, le cui basi poggiano su una gerarchia attualizzata attraverso regole morali, tra le quali la più prominente è la pietà filiale (*xiao* 孝). Nella società cinese tradizionale, la famiglia rappresentava un microcosmo di relazioni sociali, politiche e religiose. Infatti, secondo quanto riporta il testo del *Zhongyong*, la pietà filiale è la capacità dei figli di portare avanti la condotta dei padri attraverso le norme rituali. Solo grazie alla ritualità dei gesti è possibile tramandare il nome degli antenati e si esprime l'amore filiale. Attraverso l'adempimento dei riti funebri si tramanda l'amore per i genitori e il rispetto verso gli antenati. La pietà filiale e la benevolenza (*ren* 仁) sono strettamente correlati, poiché i riti e le cerimonie sono anche delle opportunità di interazione sociale, la quale coinvolge il rapporto familiare che si allarga agli altri

²²⁰ Lippiello, *La costante pratica*, pp. pp. 21-23.

²²¹ Lippiello, *La costante pratica*, p. 24.

mediante la benevolenza. Entrambi regolano l'equilibrio sociale e l'armonia cosmica.²²²

All'interno del *Zhongyong* vi è una parte dedicata all'importanza del sovrano all'interno della società. Il sovrano illuminato non dovrà governare basandosi solamente sul potere o fare strettamente riferimento ai ministri, ma dovrà governare secondo la propria forza morale (*de* 德), coinvolgendo tutti i sudditi del regno rispettando i loro ruoli. La pace nel Regno e l'armonia con il cosmo saranno garantiti solo se il sovrano perfezionerà sé stesso, onorerà i saggi, amerà i familiari, rispetterà i ministri e sarà indulgente con gli stranieri.²²³

All'interno del *Zhongyong*, il concetto di "creatività" si manifesta attraverso il concetto di *cheng* (誠), che indica le attività dinamiche e innovative che gli esseri umani svolgono nel processo di definire sé stessi e il mondo circostante. Il testo dell'opera sostiene che tutti gli esseri umani hanno un ruolo attivo nella creazione e nella regolamentazione della realtà circostante, facendo riferimenti a testi autoritari, come il *Classico dei Documenti*, per sostenere questa visione. Sebbene da diversi traduttori occidentali l'espressione *cheng* è stata resa con "sincerità" o "integrità", Ames e Hall giustificano la scelta di creatività, poiché la cultura cinese ha una prospettiva più orientata verso la comprensione di processi che si sviluppano nel tempo, piuttosto che di concetti statici.²²⁴

Cheng viene descritto anche come "autenticità interiore": colui che è in grado di riconoscerla in sé stessi e la coltiva ottiene il giusto mezzo e raggiunge i propri obiettivi senza nessuno sforzo. L'autenticità interiore è una condizione di coscienza che già appartiene all'individuo, è in grado di unire l'uomo e la natura, e inoltre può anche manifestarsi tramite lo studio e la pratica. La Via dell'individuo prevede che la moralità si realizzi nella vita quotidiana, praticando azioni ordinarie o esprimendo parole comuni. Nonostante ogni individuo è sempre predisposto verso il bene, tuttavia la coscienza umana è in grado di cambiare. Solo dopo aver trovato in sé stesso l'autenticità, l'individuo può raggiungere l'auto-perfezionamento morale e contribuire a quello degli altri. La pratica dell'auto-perfezionamento non riguarda solamente la sfera individuale o sociale, ma indirettamente riguarda il

²²² Lippiello, *La costante pratica*, pp. 25-26; Ames, Hall, *Focusing the Familiar*, p. 39.

²²³ Lippiello, *La costante pratica*, pp. 27-28.

²²⁴ Ames, Hall, *Focusing the Familiar*, pp. 31-32.

cosmo: solo colui che è realmente sincero potrà formare una Triade con il Cielo e la Terra.²²⁵

Infine, l'ultima parte del *Zhongyong* è dedicata all'importanza del saggio, il quale è diventato tale attraverso un processo di auto-perfezionamento morale, la realizzazione della propria autenticità e il ritrovamento dell'armonia con la natura e il cosmo. La cultura antica e le norme rituali sono la guida per la realizzazione della saggezza e risultano in una società ordinata. Per quanto riguarda il sovrano, solamente il buon governo e l'amore verso il suo popolo gli permetterà di ottenere la fiducia di questi e l'armonia nel regno. Il popolo, infatti, sarà testimone della condotta esemplare del sovrano, solo così egli potrà essere in armonia con il cosmo e non essere contraddetto nemmeno dai numi (*guishen* 鬼神).²²⁶

Il *Zhongyong* mostra alcuni tra i concetti principali del pensiero confuciano cinese. L'opera fa riferimento al concetto del giusto mezzo, rivelando come l'individuo debba adattarsi in modo armonioso al corso degli eventi, esercitando il proprio autocontrollo. Tale pratica non influisce solamente sul proprio pensiero e comportamento, ma può anche esercitare un'influenza positiva sugli altri individui, promuovendo così una società che si basa sull'equilibrio e la virtù. L'agire umano si basa su dei processi trasformativi regolati dalla natura circostante: se il sovrano sarà in grado di inserirsi in modo armonioso nel trascorrere del tempo ciclico, allora saprà governare. Il *Zhongyong* tende a porre l'accento sulla collaborazione e alle relazioni sociali, anziché alle scelte individuali, dando importanza sulla capacità di mantenere le relazioni in armonia. Il *Zhongyong* sottolinea l'importanza della flessibilità, della creatività e della cooperazione nella vita comunitaria per promuovere un benessere collettivo. Questa breve ma fondamentale opera, appartenente alla tradizione cinese, costituisce ancora oggi un'essenziale guida per far sì che si pratichi una vita esemplare.²²⁷

²²⁵ Lippiello, *La costante pratica*, pp. 28-30.

²²⁶ Lippiello, *La costante pratica*, pp. 30-31.

²²⁷ Ames, Hall, *Focusing the Familiar*, pp. 151-152; Lippiello, *La costante pratica*, p. 32.

3.2. La traduzione di Prospero Intorcetta del *Zhongyong*

Ames e Hall evidenziano una carenza di consapevolezza tra gli interpreti occidentali delle traduzioni del *Zhongyong* e dei Classici confuciani in generale, riguardo alla scelta della terminologia più adatta per tradurre determinati concetti. Nonostante il duro lavoro e la profonda dedizione che i missionari gesuiti dedicarono allo studio dei Classici confuciani e alla comprensione delle sofisticate dottrine in essi contenute, recenti studi hanno dimostrato che alcune interpretazioni potrebbero non aver completamente rispettato la loro autenticità. Come vedremo successivamente nel capitolo, è evidente che la resa di molti termini cinesi fondamentali per la comprensione della cultura e del pensiero confuciani, siano stati tradotti con delle espressioni fortemente influenzate dal cristianesimo.²²⁸

I seguenti paragrafi si concentreranno sulla traduzione del *Zhongyong* effettuata da Prospero Intorcetta. Nel dettaglio vedremo le varie interpretazioni e le diverse traduzioni del testo cinese presenti nel *Sinarum Scientia Politico-Moralis* e nel *Confucius Sinarum Philosophus*. Nonostante il testo cinese originale si presenti ambiguo e permeato di riferimenti al neoconfucianesimo, il gesuita siciliano mostra una notevole capacità interpretativa e traduttiva su tematiche che, prima di lui, gli erano completamente estranee. È certamente evidente che, mentre le culture occidentali tendono ad essere orientate verso la descrizione di oggettività e stabilità, d'altra parte questa modalità di pensiero non si adatta bene alla comprensione e all'interpretazione della visione cinese, dove la concezione del tempo, della realtà e della natura è più orientata verso la continuità.²²⁹

All'interno del *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, Prospero Intorcetta traduce il titolo dell'opera, *Zhongyong*, traslitterandolo con *Chūm Yūm* e lo traduce in latino con *Medium Costanter Tenendum*, specificando anche di aver realizzato una traduzione letterale, *versio literalis*. All'interno dell'opera è possibile percepire la consapevolezza del gesuita siciliano del suo ruolo. Egli si presenta non solo come un interprete, ma anche come un mediatore culturale, poiché egli stesso specifica

²²⁸ Ames, Hall, *Focusing the Familiar*, pp. 5-6.

²²⁹ Ames, Hall, *Focusing the Familiar*, p. 6.

in più occasioni che la sua traduzione sarà successivamente materiale didattico utile per tutti i novizi che avrebbero intrapreso le missioni gesuite nel Regno di Mezzo.²³⁰

Intorcetta, oltre ad aver attuato la scelta stilistica di presentare il testo in orizzontale anziché verticale, dedica la parte finale dell'opera alla biografia del Maestro. Inoltre accanto ai nomi propri in caratteri cinesi di Confucio inserisce anche la trascrizione fonetica. Per la stesura della sua biografia, il gesuita fa riferimento al commentario di *Zuozhuan* 左傳, risalente al IV secolo a.C., ma soprattutto al *Shiji* (*Memorie di uno Storico*) di Sima Qian. Sebbene i riferimenti a tali opere non siano espliciti, tuttavia è possibile capire il collegamento dal momento che il gesuita le descrive come tra le più importanti fonti storiche cinesi.²³¹

Benché dichiaratamente letterale, all'interno della traduzione sono presenti anche diversi commenti personali di Intorcetta, i quali avevano più che altro lo scopo di difendere la causa della missione gesuitica e di rappresentare nel miglior modo possibile la figura di Confucio al pubblico europeo. Ciò era soprattutto causato dal tumultuoso periodo che i gesuiti stavano attraversando sulla questione dei riti cinesi. Infatti, nelle ultime pagine Intorcetta accenna al fatto che i missionari dovrebbero prestare più attenzione ai termini che usano per riferirsi alla figura di Confucio, poiché la popolazione cinese potrebbe essere sensibile alle provocazioni.²³²

Durante la stesura della traduzione, tra le più grandi difficoltà incontrate da Prospero Intorcetta riguardavano soprattutto la forma e il contenuto del testo originale. Durante il suo lavoro traduttivo, nel momento in cui il gesuita si imbatteva in argomenti troppo oscuri faceva riferimenti espliciti al commentario di Zhu Xi, ma allo stesso tempo ometteva l'uso di altri commentari di riferimento, i quali non erano in conformità con il suo paradigma generale.

Per quanto riguarda l'aspetto formale, invece, egli si servì della lingua internazionale tipica del XVII secolo, ovvero il neolatino. Inoltre, secondo il filologo Lokaj, Intorcetta, durante il suo lavoro traduttivo, utilizzò alcune locuzioni latine molto in voga di quegli anni, incluse espressioni appartenenti a un registro linguistico elevato. Si pensa che ciò fosse dovuto alle nozioni apprese durante i suoi

²³⁰ Tosco, *Medium Constanter Tenendum*, p. 40.

²³¹ Tosco, *Medium Constanter Tenendum*, p. 41.

²³² Tosco, *Medium Constanter Tenendum*, p. 41.

anni di formazione al *Siculorum Gymnasyum* di Catania e successivamente al Collegio dei Gesuiti di Messina.²³³

Le scelte traduttive di Prospero Intorcetta emergono chiaramente sin dal primo paragrafo del primo capitolo, in cui il gesuita sceglie la traduzione di *natura rationalis* per riferirsi a *xing* 性, e ne spiega il significato facendo un chiaro riferimento alla *natura rationalis* di San Tommaso d'Aquino. Secondo i testi di quest'ultimo, infatti, la natura rappresenta un'attitudine innata capace di guidare l'interazione dell'individuo con l'ambiente circostante. Essa è pertanto responsabile sia della stabilità che del movimento.²³⁴ Tuttavia, la concezione cinese della natura umana si discosta nettamente da tale principio. Come già espresso in precedenza, la natura umana è ricevuta dal Cielo e dunque l'individuo è ontologicamente unito al Cielo e all'intero cosmo.²³⁵

La persistente insistenza di Intorcetta nel presentare il confucianesimo come una filosofia, si manifestava anche all'interno del suo metodo traduttivo. Questo influenzò sia le scelte morfosintattiche che quelle lessicali. Nel tredicesimo capitolo del *Zhongyong* troviamo un riferimento al concetto di *dao*. Benché dal punto di vista confuciano si colleghi alla prospettiva morale e alla visione confuciana sulla vita che ogni individuo deve praticare, tuttavia nella traduzione latina di Intorcetta tale concetto viene reso con *regula* o *institutio*, quest'ultimo inteso come istruzione ed educazione. Ancora, alcune delle qualità morali fondamentali dell'uomo esemplare (*junzi*), quali fare de proprio meglio (*zhong* 忠) e mettersi al posto degli altri (*shu* 恕), vengono totalmente allontanate dal loro significato semantico originale e vengono espresse dal gesuita siciliano con i termini cristiani di "buona fede" e "sincerità". La scelta di queste espressioni ricade nel volere di Intorcetta di essere il più vicino possibile alla futura comprensione del lettore occidentale. Tuttavia, Ames e Hall osservano che *shu* è più di una disposizione mentale, poiché si fonda sulle strutture rituali, sull'esperienza e sul comportamento, consentendo così di condividere direttamente le esperienze con gli altri individui.²³⁶

²³³ Tosco, *Medium Constanter Tenendum*, p. 41.

²³⁴ G. Tanzella-Nitti, "L'ontologia di Tommaso D'Aquino e le scienze naturali", *Acta Philosophica* vol. 13, 2004, p. 151.

²³⁵ M. Lackner, Le prime traduzioni latine del 'Giusto Mezzo' (*Zhongyong* 中庸), in *Annali di Ca' Foscari Serie Orientale* vol. 55, a cura di Friedrich-Alexander (University of Erlangen- Nürnberg, 2019), p. 344.

²³⁶ Tosco, *Medium Constanter Tenendum*, p. 42; Ames, Hall, *Focusing the Familiar*, p. 49.

Per quanto riguarda il termine *junzi*, nella traduzione di Intorcetta viene reso con l'espressione latina di *homo perfectus*. Lokaj sottolinea che tale traduzione potrebbe creare dei dubbi al lettore contemporaneo, il quale potrebbe domandarsi se *perfectus* corrisponda all'aggettivo italiano di "perfetto" o "completo", poiché potrebbe essere inteso come il participio passato del verbo latino *perficio* ("portare a termine", "rendere completo"). Tuttavia, il fatto che *perfectus* sia utilizzato nella prefazione dedicata al lettore, fa concludere che il termine debba essere inteso come "perfezionato" o "completato", e dunque "uomo nobiliato".²³⁷

Il capitolo tredici si conclude presentando la teoria delle quattro mete (*daosi* 道四), che si collega ai cinque rapporti fondamentali (*wulun* 五倫): sovrano e ministro, padre e figlio, i coniugi, i fratelli e gli amici. Secondo la dottrina confuciana, poiché gli uomini sono diversi tra loro, ognuno è destinato a contribuire in maniera unica a seconda delle proprie capacità individuali. Confucio stesso, nel passo in questione, dichiara di non aver ancora raggiunto nessuna delle quattro mete, poiché nel percorrere il *dao* si è costantemente in miglioramento. Intorcetta, con la scelta di tradurre *dao* come "regola", opta per sostituire l'affermazione di "raggiungere la meta" con "osservare la regola".²³⁸

Altre interpretazioni proposte da Intorcetta emergono, ad esempio, nella resa del termine *shi* (事) "servire", che nella concezione confuciana si riferisce all'obbligo di servire il sovrano o il capo famiglia. Tuttavia, nella sua traduzione latina, il gesuita siciliano opta per l'espressione *serviant*, traducendo il termine con "rispettare", e discostandosi, pertanto, dal significato originario. Un altro esempio si nota nella resa dell'espressione cinese *xian shi* 先施 "agire per primo" o "prendere l'iniziativa", che secondo la concezione confuciana fa un riferimento alla dottrina del "dare per primo il buon esempio". Tuttavia, anche in questo caso, Intorcetta preferisce optare per l'interpretazione dell'"offrire agli altri il meglio" (*alter alteri primas deferat*). Inoltre, una caratteristica di Prospero Intorcetta è quella di integrare delle espressioni avverbiali latine, in modo da modificare l'intensità di alcune azioni e passaggi.²³⁹

²³⁷ Tosco, *Medium Constanter Tenendum*, p. 42.

²³⁸ Tosco, *Medium Constanter Tenendum*, p. 44.

²³⁹ Tosco, *Medium Constanter Tenendum*, p. 45.

All'interno del tredicesimo capitolo è presente la massima confuciana *shi zhu yi er bu yuan, yi wu shi yu ren* 施諸己而不願，亦勿施于人. Tale passaggio enfatizza l'importanza fondamentale di praticare la benevolenza e la lealtà verso gli altri: praticare la benevolenza implica trattare gli altri con la stessa indulgenza che desideriamo ricevere. La traduzione latina di Prospero Intorcetta segue un'interpretazione biblica, riflettendo il concetto che ciò che non si desidera che sia fatto a sé stessi, non dovrebbe essere fatto agli altri. Pertanto tale traduzione potrebbe suggerire al lettore europeo un chiaro parallelismo con il cristianesimo, facendo emergere, di conseguenza, volontà del gesuita siciliano di evidenziare la presenza di alcune similitudini tra il confucianesimo e il cristianesimo.²⁴⁰

Nell'analisi del ventiseiesimo capitolo, Alessandro Tosco nota che nella traduzione latina di Prospero Intorcetta sono presenti delle parentesi tonde, che contengono dei supplementi aggiunti dal gesuita. La decisione di introdurre tali elementi supplementari enfatizza l'impegno di Intorcetta di fornire una spiegazione dettagliata dell'opera, specialmente a livello morfosintattico, cosicché possa aiutare il lettore europeo ad una comprensione più chiara del testo. Talvolta, in tali parentesi tonde, il gesuita inseriva volutamente dei periodi ipotetici non presenti in maniera esplicita all'interno del testo originale cinese. Questo è stato fatto con l'obiettivo di eludere alle libere interpretazioni da parte del lettore occidentale e garantire, inoltre, una “chiara” comprensione del contenuto.²⁴¹

Tra le espressioni che potevano destare qualche dubbio al lettore, ad esempio il concetto cinese *zhi cheng* 至誠 (“somma autenticità” o “perfetta sincerità”), il quale egli tradusse con l'espressione *summe perfectus*, ovvero “uomo assolutamente completo”. Sebbene come abbiamo detto in precedenza i gesuiti tendevano a tradurre concetti confuciani con interpretazioni cristiane, tuttavia è giusto sottolineare che, dopo i suoi anni di studio dedicati alla lingua e alla cultura cinese, Intorcetta conosceva molto bene l'importanza che tale termine avesse all'interno del pensiero confuciano. Allo stesso tempo, il gesuita era altrettanto consapevole che tale concetto, così astratto e lontano dalla concezione occidentale, avrebbe potuto creare dubbi tra i lettori europei. Perciò decise di rendere il concetto

²⁴⁰ Tosco, *Medium Constanter Tenendum*, p. 45.

²⁴¹ Tosco, *Medium Constanter Tenendum*, p. 46.

di *cheng* come una delle innate caratteristiche presenti nell'uomo perfetto, elevando la traduzione con *somme* per interpretare *zhi*.²⁴²

Un altro passo interessante è la scelta da parte di Intorcetta della traduzione di “Diecimila esseri”, *wanwu* 萬物. Sebbene questo sia un concetto collegabile al taoismo, esso è allo stesso modo importante nel pensiero confuciano, poiché il termine indica tutte le varietà di esseri viventi, ovvero l'universo. Intorcetta tradusse l'intero concetto semplicemente con “cose” (*rebus*), poiché nella consapevolezza cristiana tutto il creato è opera di Dio. Inoltre, all'interno della traduzione, Intorcetta non chiarisce con note esplicative quali siano tali “cose”, anche se nel testo si fa riferimento a mari, fiumi, montagne o anche a quadrupedi e animali marini. A questo proposito, Lokaj nota la scaltrezza di Intorcetta nel tradurre il carattere di tartaruga marina, probabilmente a lui non molto chiaro, con balena (*cete grandia*).²⁴³

Fin dalla dinastia Zhou il concetto di Mandato del Cielo (*tianming*) era alla base della legittimazione del potere del sovrano e dunque garante, almeno in bvia teorica, dell'equilibrio del sistema politico. All'interno del *Zhongyong* vi è un'ode, estrapolata dal *Classico delle Odi*, in cui si fa riferimento al re Wen della dinastia Zhou e al *tianming* come “il decreto del sommo Cielo” (*Wei Tian zhi ming* 維天之命). Tuttavia, ancora una volta la traduzione di Intorcetta altera il vero significato del concetto, usando l'espressione “virtù del cielo” (*voeli virtus*), perdendo completamente la reale connessione con la volontà del Cielo. Anche in questo caso emerge chiaramente il vero scopo dell'attività missionaria in Cina, ovvero la promozione della conversione cristiana e la diffusione del messaggio cristiano nell'Impero, piuttosto che nell'aderire alle parole del testo originale e alla concezione confuciana.²⁴⁴

Il testo originale del *Zhongyong* sottolinea come l'autenticità (*cheng*) conduca l'individuo alla profonda conoscenza di sé stesso, degli altri e del Cielo. Alcuni individui sono in possesso di questa virtù dalla nascita, mentre altri la

²⁴² Tosco, *Medium Constanter Tenendum*, p. 46.

²⁴³ Tosco, *Medium Constanter Tenendum*, p. 46.

²⁴⁴ Tosco, *Medium Constanter Tenendum*, p. 46.

possono acquisire negli anni a venire tramite lo studio e la continua pratica. Chi è in grado di trovare un equilibrio interiore, allora riuscirà a raggiungerlo anche nel rapporto con gli altri simili e con il mondo circostante. Nella traduzione di Intorcetta, a tutti questi uomini perfetti seguono coloro che partono da un'autenticità parziale (*qu* 曲) e cercano in tutti modi di arrivare a quella integrale, migliorando (*restaurare*) la propria natura. Dopo che l'individuo è riuscito a ristabilire la propria natura benevola, potrà conseguire alla totale perfezione (*solida perfectio*). Solo chi arriva al supremo grado di autenticità riuscirà a realizzare il mutamento.²⁴⁵

Secondo le dottrine confuciane il perfezionamento di sé stessi è visto come il risultato dell'autenticità come una condizione necessaria per manifestare la benevolenza e la saggezza agli altri individui. Non si tratta di perfezionamento personale, ma di un perfezionamento verso gli altri. Se l'individuo tende al perfezionamento individuale di conseguenza tende all'umanità, e quindi alla saggezza. Intorcetta interpreta questa concezione secondo cui l'uomo perfetto non si accontenta del compimento personale, ma porta alla perfezione altre cose: il perfezionamento individuale è dato dall'amore, mentre quello delle altre cose dalla provvidenza. Anche in questo caso, dunque, è possibile notare come all'interno della sua traduzione, Intorcetta inserisce elementi cristiani e interpretazioni razionali. Ciò è chiaramente visibile dalla volontà del gesuita di usare il termine "provvidenza" (*providentiae*), per spiegare al lettore occidentale come un comportamento moralmente corretto possa portare degli effetti benefici alla società.²⁴⁶

All'interno del pensiero cinese è il comportamento del saggio ad influenzare gli altri individui, guidandoli affinché possano imitarlo. Infatti, il Cielo donerà la natura umana e il saggio la trasformerà con la condotta morale. Questo processo di trasformazione coinvolgerà il saggio, il Cielo e la Terra, insieme formeranno un'unità trinitaria (*san* 參), la quale successivamente viene tradotta da Intorcetta con l'espressione latina *ternariū pricipiū constituere* (costituire principi ternari).²⁴⁷

²⁴⁵ T. Lippiello, "Il linguaggio della saggezza fra cinese e latino: Prospero Intorcetta e La costante pratica del giusto mezzo", (Venezia: Università Ca' Foscari di Venezia, 2022), p. 4.

²⁴⁶ Lippiello, *Il linguaggio della saggezza*, p. 5.

²⁴⁷ Lippiello, *Il linguaggio della saggezza*, p. 5.

Il sedicesimo capitolo del *Zhongyong* è fondamentale per capire il dibattito sulla credenza cinese negli spiriti e sul rapporto che la popolazione locale avesse con essi. Nella traduzione, Intorcetta non traccia una distinzione tra il termine *gui* 鬼 e *shen* 神, ma li traduce entrambi allo stesso modo usando l'espressione latina *spiritus*. Roger Ames traduce i termini rispettivamente “divinità” e “spiriti”; un modo per interpretare *shen* come divinità superiori, con specifiche funzioni cosmiche, mentre *gui*, “spiriti”, come entità che occupano posizioni gerarchicamente inferiori.²⁴⁸

Il gesuita siciliano, invece, all'interno della sua traduzione li descrive facendo una velata similitudine con la visione cristiana degli angeli dell'universo di San Tommaso d'Aquino. Sempre all'interno dello stesso capitolo il testo cinese menziona gli spiriti, esprimendo la connessione sensoriale secondo cui questi non sono visibili ad occhio nudo o percepibili al tatto, ma pervadono ogni aspetto della vita di ogni individuo. Nella traduzione latina, Intorcetta sottolinea la differenza tra la percezione sensoriale, “effetti” (*in effectis*) ed una percezione spirituale, “cosa reale” (*revera*). Questo cambiamento può essere attribuito al fatto che, durante quel periodo tumultuoso, il pensiero occidentale su argomenti di natura paradossale era completamente incompatibile con l'approccio cinese e le sue dottrine confuciane.²⁴⁹

Ancora, nel cinquantacinquesimo paragrafo del sedicesimo capitolo, nonostante nel testo si parli solamente di *shen* e non di *guishen*, Prospero Intorcetta fa nuovamente uso di una sua personale interpretazione. Sebbene all'interno del testo cinese gli spiriti siano considerati come delle divinità, Intorcetta fa attenzione a non menzionare mai tale termine. Nella Cina tradizione la relazione con gli spiriti comprende più che altro una relazione orizzontale, in quanto essi sono onnipresenti e si trovano nella vita di tutti i giorni. Poiché in questo universo non vi è nessuna distinzione netta tra il mondo terreno e il divino, di conseguenza il testo originale descrive l'onnipresenza degli spiriti.²⁵⁰

²⁴⁸ Ames, Hall, *Focusing the Familiar*, p. 96.

²⁴⁹ Lackner, *Le prime traduzioni latine*, pp. 353-354.

²⁵⁰ Lackner, *Le prime traduzioni latine*, pp. 355-356.

*Li cerchiamo con lo sguardo ma non li vediamo, li ascoltiamo ma non li sentiamo; eppure pervadono tutte le cose al punto che nulla può da essi prescindere.*²⁵¹

Nel capitolo ventisette, Intorcetta evoca la figura del saggio (*shengren* 聖人) con l'espressione latina *sancti viri*, ma contemporaneamente traduce *dao*, il quale si riferisce al saggio con *lex et virtus*, mitigando la sua figura cosmica. Nella cultura confuciana rappresenta l'elevata moralità, che si impegna attivamente nella perfezione personale e nell'aiutare gli altri individui a migliorare anch'essi spiritualmente e personalmente. Egli è una figura rispettata e ammirata per la sua profonda conoscenza della natura umana, in cui rappresenta l'ideale di perfezione umana. Nella traduzione di Prospero Intorcetta, il gesuita tende ad attribuire allo *shengren* un ruolo attivo nella creazione di tutti gli esseri viventi.²⁵²

Dopo una breve analisi delle scelte linguistiche operate da Prospero Intorcetta nelle sue traduzioni del *Zhongyong* presenti nel *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, si potrebbe affermare che queste abbiano svolto un ruolo fondamentale nella creazione delle basi per le traduzioni che avrebbero poi contribuito alla creazione del *Confucius Sinarum Philosophus*. Sebbene tali traduzioni abbiano costituito dei punti di partenza e di riferimento cruciali per tutti gli studiosi che succedettero il gesuita siciliano e che si dedicarono allo studio del *Zhongyong*, tuttavia Ames osserva che cercare di trovare una traduzione univoca per ogni carattere può compromettere la comprensione del testo originale. Invece di cercare di evitare ambiguità attraverso l'uso rigido di termini predefiniti, il traduttore, in questo caso Intorcetta, dovrebbe cercare di utilizzare una molteplicità di parole che possano essere in grado di catturare a pieno la ricchezza dei significati insiti nei caratteri cinesi. Tuttavia, come abbiamo anche osservato nei paragrafi precedenti, Prospero Intorcetta e i suoi confratelli gesuiti, erano abituati ad una visione e apprendimento dei concetti altamente influenzati dalle dottrine filosofiche di Tommaso D'Aquino o Aristotele. Senza tener conto del fatto che le loro

²⁵¹ *Zhongyong*: «視之而弗見, 聽之而弗聞, 體物而不可遺» cap. 16 par. 53, trad. italiana a cura di T. Lippiello in *La costante Pratica Del Giusto Mezzo: Zhongyong Con Testo a Fronte*, (Venezia, Marsilio: 2010), p. 45.

²⁵² Lackner, *Le prime traduzioni latine*, pp. 357-358.

traduzioni furono ampiamente influenzate dalle dispute interne tra gli ordini monastici riguardo alla controversia sui riti cinesi.²⁵³

3.3. Alcune differenze tra le traduzioni di Intorcetta del *Sinarum Scientia Politico-Moralis* e del *Sapientia Sinica* con il *Confucius Sinarum Philosophus*

Prima di esaminare la disparità tra le traduzioni latine delle due opere, è opportuno notare che, mentre nel *Sinarum Scientia Politico-Moralis* Prospero Intorcetta aveva svolto un lavoro in completa autonomia, nel *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinesis* emerge chiaramente il contributo editoriale dei suoi confratelli Couplet, Rougemont e Herdtrich. Nella scelta di alcune caratteristiche morfosintattiche e lessicali, presenti nella traduzione, risalta in particolar modo il notevole supporto di Philippe Couplet.

Nelle traduzioni di Intorcetta del *Confucius Sinarum Philosophus*, il gesuita tende a inserire molti punti di vista personali, che non erano mai apparsi precedentemente all'interno del *Sinarum Scientia Politico-Moralis*. Probabilmente la decisione di ciò fu stimolata dalla volontà del gesuita siciliano di esprimere più considerazioni da un punto di vista occidentale su tutto ciò che riguardasse il pensiero confuciano.²⁵⁴

Paternicò nota che le differenze traduttive tra il *Sinarum Scientia Politico-Moralis* e il *Confucius Sinarum Philosophus* possono dimostrare come la traduzione della prima opera sia servita principalmente per creare una base per la resa della seconda. La stessa fa notare, inoltre, che la prima differenza sostanziale tra le due versioni è la decisione di tradurre con una sola parola ogni termine cinese

²⁵³ Ames, Hall, *Focusing the Familiar*, p. 16.

²⁵⁴ Y. Luo, "Le traduzioni latine dei gesuiti del Zhongyong 中庸 durante il 17° e il 18° secolo", trad. italiana a cura di A. Lo Nardo in *Intorcettiana semestrale di storia, lettere, arte, società e di informazione culturale* a cura di Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, vol. IV no. 7, (gennaio-giugno 2022), p. 38.

presente nel *Zhongyong* del *Politico-Moralis* e l'uso di due parole per quanto riguarda il *Zhongyong* del *Confucius Sinarum Philosophus*. Ad esempio, nel *Politico-Moralis* il carattere *jiao* 教 (istruzione) è tradotto con *institutio*, mentre nel *Confucius Sinarum Philosophus* viene reso con l'espressione latina *institutio seu disciplina*: *wei* 位 (quiete) nel *Politico-Moralis* è espresso con la traduzione latina di *quietus*, mentre nel *Confucius Sinarum Philosophus* con *permanens ac pacificus*, e altre ancora.²⁵⁵

Se ci concentriamo sulla traduzione del *Confucius Sinarum Philosophus* tali scelte linguistiche sono sempre più evidenti. Ancora più interessanti, infatti, sono le differenze traduttive per quanto riguarda determinati concetti filosofici confuciani. Ad esempio, come espresso nel paragrafo precedente, nel *Politico-Moralis* il gesuita traduce il termine *dao* con *ratio* o *regula*; mentre per quanto riguarda il *Confucius Sinarum Philosophus* esso è reso con molteplici traduzioni, tra le quali *regula et ratio*, *regula et legge naturali*, o ancora *ratio ac virtus*.

La traduzione di *miao* 廟 (“tempio”) nel *Politico-Moralis* è espresso con *templum*, ma nel *Confucius Sinarum Philosophus* risalta la resa del termine con l'espressione latina *aulam* (“aula”, “casa”). In questo caso probabilmente Intorcetta è stato influenzato, e in un certo senso indotto, a effettuare tali modifiche causa di quegli ormai ben noti dibattiti ecclesiastici riguardo la controversia dei riti. Dunque, la scelta di “case degli antenati” piuttosto che “templi degli antenati”, appariva come un buon compromesso per la salvezza della propria traduzione, ma ancora di più per quella delle missioni gesuitiche.²⁵⁶

Tuttavia, si può generalmente affermare che le differenze traduttive non riguardavano solamente il *Zhongyong* del *Politico-Moralis* e quello del *Confucius Sinarum Philosophus*, ma comprendevano anche la precedente opera di Intorcetta, eseguita in collaborazione con il suo mentore Inácio Da Costa. Come osservato precedentemente, il *Sapientia Sinica*, includeva già la traduzione completa del *Daxue* e quella parziale del *Lunyu* e in questo caso le differenze traduttive rispetto ai testi del *Confucius Sinarum Philosophus* sono ben più visibili. Innanzitutto, è doveroso specificare che il sistema utilizzato da entrambi i gesuiti durante la

²⁵⁵ Paternicò, *Translating the Master*, p. 108.

²⁵⁶ Paternicò, *Translating the Master*, pp. 111-112.

traduzione del *Sapientia Sinica*, prevedeva di sottolineare le parole latine tradotte in maniera letterale. Inoltre, i testi dei commentari venivano lasciati senza alcun segno caratteristico che ne identificasse la natura. Per di più a differenza della traduzione del *Daxue* del *Sapientia Sinica*, nella traduzione del *Confucius Sinarum Philosophus* tutti i paragrafi sono preceduti e seguiti da commenti dell'autore di varia lunghezza.²⁵⁷

Anche in questo caso, così come precedentemente visto nel *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, molti caratteri cinesi, che nel *Sapientia Sinica* erano stati tradotti con l'utilizzo di una sola parola, ma nel caso del *Confucius Sinarum Philosophus* vengono espresse con due parole. Ad esempio, *yi* 意 (“intenzione”) nel *Daxue* del *Sapientia Sinica* è tradotto con *intentio*, mentre nel *Confucius Sinarum Philosophus* con *intentio ac voluntas*. O ancora, nel *Sapientia Sinica* il carattere *ren* 仁 (“benevolenza”, “umanità”) è stato tradotto con la parola latina *pietate*, mentre nel *Confucius Sinarum Philosophus* la traduzione è *pietate et clementia*. Ciò interessa molti altri esempi.²⁵⁸

Paternicò evidenzia che con ogni probabilità, la scelta di adottare l'uso della doppia traduzione all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus*, fu motivata dalle divergenze tra Intorcetta e i suoi confratelli. Quest'ultimi presumibilmente non volevano ignorare completamente la precedente traduzione del gesuita siciliano, decidendo dunque di includere un'ulteriore traduzione in modo da poter concordare tutti quanti.

Tuttavia, nel *Confucius Sinarum Philosophus*, alcune parole sono state interamente modificate rispetto alla traduzione originale di Intorcetta, cambiando, in questo modo, le interpretazioni fondamentali del pensiero confuciano attraverso una razionalizzazione eccessiva. Un esempio di ciò si può notare nella scelta traduttiva del carattere *xin* 心 (“mente”, “cuore-mente”) con la parola latina *animus*, anziché l'originale traduzione di Intorcetta, *cor*.

Invece, per quanto riguarda la traduzione di *junzi*, il caso diventa un po' più particolare: nel *Sapientia Sinica* le scelte di Intorcetta ricadono su *vir perfectus* o *rex probus*, con ogni probabilità le intercambiava in base al contesto del paragrafo. Nel *Confucius Sinarum Philosophus*, invece, la scelta traduttiva di utilizzare *sancti*

²⁵⁷ Paternicò, *Translating the Master*, pp. 104-105.

²⁵⁸ Paternicò, *Translating the Master*, pp. 104-105.

vir era, con ogni probabilità, influenzata dal fatto che i gesuiti facevano riferimento a più di un solo commentario, in questo modo interpretavano i testi da punti di vista differenti tra loro.²⁵⁹

Nella traduzione del *Lunyu* presente all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus* si possono notare maggiori cambiamenti rispetto alla traduzione precedente di Intorcetta del *Sapientia Sinica*. La causa di ciò potrebbe sempre ricollegarsi al fatto che i suoi collaboratori gesuiti, Couplet, Rougemont e Herdtrich, abbiano dovuto colmare le parti incomplete della prima traduzione di Intorcetta e abbiano dovuto aggiungere dei sinonimi o delle parafrasi, in modo da spiegare nel miglior modo possibile determinati concetti. Un'altra ipotesi, invece, potrebbe essere che nel tradurre il *Lunyu*, Intorcetta abbia trovato non poche difficoltà rispetto al *Daxue*. Infatti, all'interno della sua traduzione si presentano alcuni concetti non molto chiari, come ad esempio l'uso della parola "virtù" per tradurre sia *dao*, che *ren* e *de*, i quali talvolta erano accompagnati da sinonimi per cercare di distinguerli.²⁶⁰

Ancora una volta si trovano delle discordanze sulla traduzione dell'uomo nobile, il *junzi*. Nel *Sapientia Sinica*, Intorcetta tende a tradurre *jun* 君 con *rex* ("re") e *junzi* con *perfectus vir* ("uomo perfetto"). Mentre nel *Confucius Sinarum Philosophus* il primo carattere, in alternanza, viene tradotto anche con *princeps* ("principe") e *junzi*, invece, è reso con altre varianti, tra le quali *probus vir* ("uomo onesto") o *perfectus vir* (uomo perfetto).²⁶¹

Si può affermare che le precedenti traduzioni di Intorcetta presenti all'interno del *Sinarum Scientia Politico-Moralis* e del *Sapientia Sinica* abbiano costituito le basi delle traduzioni che successivamente vennero pubblicate nel *Confucius Sinarum Philosophus*. Nonostante molte espressioni abbiano subito una completa rivoluzione a causa della controversia dei riti cinesi o dall'interpretazione del testo, tuttavia i padri gesuiti furono in grado di rivedere i propri lavori non apportando grandi modifiche alle loro precedenti traduzioni letterali. Coloro che conosciamo come gli stretti collaboratori di Intorcetta, erano ben consapevoli che le traduzioni di quest'ultimo avessero dato un significativo contributo nella resa dei

²⁵⁹ Paternicò, *Translating the Master*, pp. 105-106.

²⁶⁰ Paternicò, *Translating the Master*, p. 113.

²⁶¹ Paternicò, *Translating the Master*, p. 117.

temi principali delle dottrine confuciane. Questo potrebbe essere anche un motivo per cui le traduzioni letterali del gesuita siciliano non furono alterate in modo sostanziale. Le versioni di Intorcetta furono in grado, non solo di essere oggetto di studio da parte dei nuovi missionari che arrivavano in Cina, ma anche argomenti interessanti per molti illustri studiosi europei di quegli anni.²⁶²

3.4. Confronto tra le traduzioni latine del *Zhongyong* di P. Intorcetta e quelle dei gesuiti figuristi

Le prime traduzioni latine del *Zhongyong* effettuate dai gesuiti risalgono al periodo compreso tra gli anni 1591 e 1593. Come abbiamo già affermato nei capitoli precedenti, i primi europei a tradurre i Classici confuciani furono Matteo Ricci e Michele Ruggieri, i quali stimolarono l'interesse europeo verso lo studio della lingua e del pensiero cinese. Mentre, sfortunatamente, nessuna traduzione dei Classici attribuibile a Matteo Ricci è arrivata fino a oggi, per quanto riguarda la traduzione del *Zhongyong* di Michele Ruggieri, è stata inserita in parte nella biblioteca del gesuita lombardo Antonio Possevino (1533-1611), per poi essere successivamente pubblicata.²⁶³

Benché durante il XVII secolo le traduzioni del *Zhongyong* di Prospero Intorcetta fossero quelle che riscontravano maggior successo, qualche anno dopo, nel 1711, apparve una nuova versione prodotta dal gesuita fiammingo François Noël (1651-1729), il quale si era dedicato alla traduzione dei Classici confuciani e li aveva integrati nella sua raccolta intitolata *Sinensis imperii libri classici sex, Sei Classici dell'impero cinese*. Tale opera comprendeva le traduzioni complete dei Quattro Libri, dello *Xiaojing* (il *Classico della Pietà Filiale*) e dello *Xiaoxue* (il *Piccolo Apprendimento*). Anche in questo caso, così come Intorcetta prima di lui, Noël fece riferimento ai commenti di Zhu Xi e di Zhang Juzheng.²⁶⁴

²⁶² Paternicò, *Translating the Master*, p. 117.

²⁶³ Lackner, *Le prime traduzioni latine*, p. 342.

²⁶⁴ Lackner, *Le prime traduzioni latine*, p. 342.

Prima di confrontare le traduzioni dei due gesuiti, è doveroso soffermarsi sulla figura del gesuita fiammingo, ricordato come gesuita “figurista”. I gesuiti figuristi, tra i quali annoveriamo Joachim Bouvet (1656-1730), Joseph Henri Marie de Prémare (1666–1736) e Jean-Alexis de Gollet (1664-1741) e altri ancora, cercavano di estendere e sviluppare la teoria sincretica di Matteo Ricci tra il cristianesimo e il confucianesimo, integrando il cristianesimo nella cultura e nella filosofia cinese in modo più radicale. Sebbene i figuristi fossero all’interno dello stesso ordine di Intorcetta, tuttavia Couplet e i loro confratelli gesuiti non erano ben visti dalla Congregazione della Propaganda Fide.²⁶⁵

La nascita del figurismo risale al regno dell’imperatore Kangxi. Il gesuita francese Joachim Bouvet, il quale risiedeva alla corte imperiale, dopo il suo ritorno dalla Francia apprese il grande interesse che l’imperatore aveva verso alcune pratiche buddiste. Il gesuita, dunque, dibatté a lungo con l’imperatore e gli illustrò come alcune dottrine filosofiche contenute nel *Classico dei Mutamenti* ci fossero molte similitudini con il cristianesimo. In questo modo, Bouvet tentava di dimostrare la compatibilità tra il pensiero cinese e il cristianesimo basandosi sugli insegnamenti del *Classico dei Mutamenti* come esempio di eccellenza della filosofia cinese. In base alla sua interpretazione, Bouvet si convinse del fatto che gli antichi autori del *Classico dei Mutamenti* fossero a conoscenza dell’esistenza della Trinità e, quindi, del Dio cristiano.²⁶⁶

Sulla base di queste idee, il gesuita francese creò un nuovo sistema che individuava corrispondenze dirette tra la cultura cristiana e quella cinese e che successivamente gli storici moderni definirono “figurismo”, termine che si riferiva al tentativo di trovare delle “figure” appartenenti all’Antico Testamento all’interno dei Classici cinesi. Come spiegato nel primo capitolo, i gesuiti e gli intellettuali figuristi europei del XVII secolo esponevano teorie secondo le quali la verità del cristianesimo risiedeva all’interno dei caratteri cinesi. Nonostante tali teorie siano state ampiamente criticate, sia dalla Chiesa Cattolica Romana che tra i missionari stessi, il figurismo non era un semplice esercizio teorico, poiché aveva conseguenze

²⁶⁵ A.H. Rowbotham, “The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought.” *Journal of the History of Ideas* 17, 1956, pp. 473-474; D.E. Mungello, “The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the Writings of Joseph de Prémare, S. J.” *Philosophy East and West* 26, 1976, pp. 391-392.

²⁶⁶ Willis, Twitchett, Mote, *Relations with maritime Europeans*, p. 355.

concrete sul modo in cui questi intellettuali approcciavano e interpretavano la cultura cinese e i testi antichi.²⁶⁷

Iniziando l'analisi comparativa tra la traduzione del *Zhongyong* di Prospero Intorcetta e del figurista François Noël si può notare la decisione di quest'ultimo nel non inserire i caratteri cinesi all'interno del testo. Tuttavia, all'interno del manoscritto originale era presente sia il testo originale del *Zhongyong* che il commentario di Zhu Xi, trascritti in colore più scuro. Nel testo del manoscritto in questione, si nota un'ulteriore differenza stilistica nella grafia della prima e della seconda parte dell'opera, tanto da far pensare alla possibile collaborazione di Noël insieme ad altri suoi confratelli gesuiti, oppure che qualcun altro si sia dedicato alla trascrizione dei caratteri sotto il dettato del gesuita. In ogni caso le innumerevoli modifiche all'interno del testo fanno pensare che poco prima della pubblicazione, Noël non fosse propriamente soddisfatto della traduzione e che abbia effettuato notevoli cambiamenti per una resa traduttiva migliore.²⁶⁸

Uno dei motivi per cui la traduzione di François Noël si allontana da quella di Prospero Intorcetta, sta nella sua scelta di eliminare le diverse ridondanze presenti nel testo originale ed inserire congiunzioni o particelle modali, al fine di evitare troppe ripetizioni e rendere le frasi più scorrevoli. Inoltre, nella versione di Noël, si nota la presenza di molte frasi dall'effetto retorico, mentre, per quanto riguarda le traduzioni di Intorcetta e dei suoi confratelli, si nota l'impiego frequente di sinonimi e differenti espressioni latine per tradurre uno stesso termine, così da dare risalto a interpretazioni legate al contesto.²⁶⁹

La ricca selezione di parole e di sinonimi che i gesuiti del XVI e XVII secolo usavano per le loro traduzioni, potrebbe essere dovuto a un'interpretazione più profonda dei concetti confuciani, o anche dal fatto che essi effettuassero delle analisi più dettagliate dell'argomento grazie ai loro precedenti maestri. Inoltre, l'uso di più termini all'interno delle loro traduzioni riflette anche l'idea che le dottrine confuciane comprendessero una vasta gamma di caratteristiche. Tuttavia bisogna anche tenere in considerazione che, tutte queste varianti o l'utilizzo di termini semanticamente correlati, potevano ingenerare confusione e ambiguità da parte nel

²⁶⁷ Willis, Twitchett, Mote, *Relations with maritime Europeans*, pp. 355-356.

²⁶⁸ Luo, *Le traduzioni latine dello Zhongyong*, pp. 39-40.

²⁶⁹ Luo, *Le traduzioni latine dello Zhongyong*, pp. 39-40.

lettore occidentale, soprattutto se si cimentava nella lettura dei testi confuciani per la prima volta.²⁷⁰

Anche nel caso di Noël i commenti di riferimento utili per le sue traduzioni furono quelli di Zhu Xi e Zhang Juzheng. Questi ultimi ebbero un ruolo decisivo nel processo analitico dell'autore e lo guidarono fornendogli spiegazioni dettagliate dei concetti confuciani più complessi. Quando si trattava di presentare le somiglianze tra la cultura occidentale e orientale, Noël utilizzava la stessa tecnica di Intorcetta e i suoi collaboratori. Ad esempio, all'inizio del *Zhongyong*, Noël fa riferimento alle annotazioni di Zhang Juzheng, ma nell'esprimere dei concetti confuciani si affida a scelte lessicali con implicazioni teologiche piuttosto peculiari: decise di rendere il concetto di *li* 理 con l'espressione *ratio*, strettamente collegata alla visione teologica di Tommaso D'Aquino e il concetto di *qi* 氣 con *aer*. Tuttavia, così facendo, il gesuita da una parte veniva accusato dai gesuiti non figuristi di oscurare i significati confuciani principali di tali concetti, mentre dall'altra di forzare il collegamento tra sistemi di pensiero estremamente differenti.²⁷¹

Tuttavia, prima ancora di Prospero Intorcetta, il primo a tradurre tali concetti confuciani con dei termini propri della teologia cristiana fu Matteo Ricci. Il motivo di ciò è che i gesuiti cercavano termini già diffusamente utilizzati nella cultura europea in modo da colmare la distanza culturale tra pensiero cinese ed europeo e da sostenere il lettore occidentale nella comprensione più rigorosa le dottrine confuciane.²⁷²

All'interno della sua traduzione, Noël si riferisce a *li*, usando anche l'espressione latina *principium primum* ("primo principio"). Tale espressione portava con sé implicazioni di grande rilevanza, poiché Tommaso D'Aquino la utilizzava nelle sue opere in riferimento a Dio. Il pensiero e la visione figurista di Noël è visibile anche nella traduzione di *tianming* come *lex coeli* ("legge del Cielo"), la quale è seguita dalle sue personali interpretazioni teologiche ed esemplificazioni per cercare in tutti i modi di trovare il collegamento tra la cultura cinese e quella europea.²⁷³

²⁷⁰ Luo, *Le traduzioni latine dello Zhongyong*, pp. 39-40.

²⁷¹ Luo, *Le traduzioni latine dello Zhongyong*, pp. 39-40.

²⁷² Luo, *Le traduzioni latine dello Zhongyong*, pp. 39-40.

²⁷³ Luo, *Le traduzioni latine dello Zhongyong*, p. 41.

Per quanto riguarda il punto chiave che riguardava le missioni gesuitiche, ovvero la visione degli spiriti, il gesuita francese, a differenza di Intorcetta, non faceva distinzioni tra *guishen* e *shen*. In entrambi i casi, infatti, utilizza il singolare (*spiritus*), senza riferimenti alla presenza di numerosi spiriti o divinità. Lo spirito di cui parla Noël sembra correlarsi allo Spirito Santo, al quale non sono dovuti sacrifici, ma è necessario concedergli solamente cerimonie, rispetto e offerte in suo onore (*ceremoniales et honores*). Secondo Lackner, la visione del gesuita belga verso gli spiriti, può essere un'ulteriore conferma al fatto che egli fosse un figurista. Nonostante François Noël non sia mai stato formalmente classificato come un figurista, tuttavia dal punto di vista linguistico, associare gli spiriti cinesi allo Spirito Santo lo rende vicino alle interpretazioni del movimento figurista a lui coevo.²⁷⁴

Mettendo a confronto la traduzione del *Zhongyong* di Prospero Intorcetta con quella di François Noël, si può notare come il tipo di impaginazione utilizzato del gesuita siciliano fosse molto più simile al commentario a cui egli stesso faceva riferimento, il *Sishu jizhu* di Zhu Xi, ma anche da un punto di vista stilistico. Per esempio, nella realizzazione della traduzione del *Zhongyong* del *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, Intorcetta era solito trascrivere ogni carattere riportato nel suo testo, proprio come faceva Zhu Xi. Nonostante all'interno della sua traduzione vi fossero delle inesattezze, in particolare dovuti alla resa letterale della traduzione, questo approccio aiutava comunque il gesuita siciliano ad attribuire ad ogni carattere il proprio significato.²⁷⁵

Per quanto riguarda, invece, la versione di François Noël, traspare la sua intenzione di produrre una traduzione letterale, basata su un sistema schematico e con dei perfetti riferimenti ai commentari su cui faceva ausilio. Nonostante la sua versione possa sembrare più sintetica, tuttavia dalla selezione di termini latini che utilizzò nella resa del testo si osserva che faceva comunque riferimento alle versioni dei suoi predecessori. Ciò è visibile in particolare nel modo in cui spiega la cultura cinese e il confucianesimo. Per di più nella sua versione è possibile percepire quella

²⁷⁴ Lackner, *Le prime traduzioni latine*, pp. 354.355.

²⁷⁵ Luo, *Le traduzioni latine dello Zhongyong*, p. 41.

disperata ricerca di un ponte in grado di collegare la cultura occidentale da quella orientale.²⁷⁶

Sebbene le tre versioni del *Zhongyong* rispettivamente contenute nel *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, *Confucius Sinarum Philosophus* e nel *Sinesis imperii libri classici sex* appaiano diverse tra loro, esse appartengono ai tentativi, tipici del periodo tra la fine del XVII e il XVIII secolo, di approfondire la conoscenza in ambiti nuovi e di diffonderne la conoscenza. Le diverse versioni del *Zhongyong* riflettono le varie prospettive e gli approcci di studiosi e missionari che si dedicavano a questo compito. Le tre versioni esaminate, pertanto, rappresentano a tutti gli effetti dei contributi positivi alla presentazione della lingua e della cultura cinese nel loro complesso senza precedenti.

3.4. Le traduzioni di Prospero Intorcetta sulla visione di *guishen*

Nei capitoli precedenti abbiamo esaminato l'importanza significativa che i cinesi attribuiscono ai cosiddetti *guishen* 鬼神 nella cultura e nella società cinese. Come evidenziato, quando ci riferiamo ai *guishen* nel loro insieme, includiamo gli spiriti ancestrali, quelli dei defunti e altre entità spirituali legati alla natura e alle calamità naturali. I *guishen* con cui i missionari occidentali presero familiarità in base ai loro studi e ricerche, sono considerati nella società cinese come delle influenze che possono avere un impatto sulla vita umana e sul mondo naturale. Sebbene fossero oggetto di venerazione e di culto, i *guishen* avevano una presenza significativa anche nella letteratura, nell'arte e nella cultura popolare, rappresentati in modo ambivalente.

Per esprimere al meglio la sua visione sul concetto degli spiriti cinesi, *guishen*, Prospero Intorcetta presentò un lungo commento critico, intitolato *Digressio*, nel quale espose il ruolo che questi avevano all'interno della cultura e della società cinese, esortando i lettori a prestare attenzione alle spiegazioni che riceverà dal testo. Il gesuita delucida anche il reale motivo per cui non abbia inserito

²⁷⁶ Luo, *Le traduzioni latine dello Zhongyong*, p. 41.

le digressioni all'interno della sua traduzione latina e la sua decisione nell'avergli dato un ruolo così marginale. Tuttavia la spiegazione appare abbastanza semplice: il gesuita non voleva cadere in malintesi e non ricevere critiche dalle opposizioni.²⁷⁷

Inoltre, nella parte conclusiva di tale valutazione, il gesuita inserì una breve descrizione della funzione dei riti e dei sacrifici basata sulla sua interpretazione del punto di vista confuciano. Come anticipato, Prospero Intorcetta, seguendo le orme del marchigiano Matteo Ricci, sottolineava che il termine *guishen* racchiudeva una concezione secondo cui tutti gli esseri viventi sono intrinsecamente legati.²⁷⁸

Questa articolata digressione presentata da Intorcetta si focalizza su tre aspetti. Innanzitutto, con questo testo il gesuita esorta i lettori e gli studiosi ad analizzare il reale significato del termine *guishen* e ad andare oltre la semplice traduzione letterale di “spirito”. Un altro punto fondamentale era quello di mettere in luce la visione che i figuristi avevano della concezione di spirito, poiché secondo la loro visione esso era qualcosa che poteva essere visto e percepito. Infine, Intorcetta espone anche che tale digressione era solamente la prima di altre otto, le quali approfondivano su argomenti legati alla grammatica, alla religione, alla musica ed altri aspetti importanti del pensiero e della cultura cinese.²⁷⁹

*Per dimostrare che bisogna fare uno sforzo costante per lottare per la magnifica e sublime virtù del giusto mezzo che è stata esposta sopra, Confucio trae esempio dagli spiriti: così come il loro potere intellettuale è eccellente, anche la loro efficienza operativa è grande. Dice quindi che negli spiriti è insita una virtù operativa e una potenza; quanto è eccellente e sublime quest'ultima, e quanto è eccellente e sublime la virtù operativa degli spiriti.*²⁸⁰

²⁷⁷ J. Ahn, “Il punto di vista di Intorcetta sull'idea di Gui – Xin (鬼神, spirito)”, in *Intorcettiana semestrale di storia, lettere, arte, società e di informazione culturale* a cura di Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, IV no. 7, (gennaio-giugno, 2022), p. 23.

²⁷⁸ Ahn, *Il punto di vista di Intorcetta*, p. 20.

²⁷⁹ Ahn, *Il punto di vista di Intorcetta*, p. 20.

²⁸⁰ *Digressio*: «Confucius, ut ostendat, ad supradictam medii virtutem adeo amplam et sublimam, constanti conatu enitendum esse, exemplum desumit à spiritibus, uti vis intellectiva est excellentior, ita et in operando est efficacitas magna. Sic igitur ait; spiritibus inest operativa virtus et efficacitas, et haec ò quam praestans est ò quàm sublimis! vel spirituum operativa virtus ò quàm haec pra-estans et sublimis est!» traduzione italiana a cura di A. Lo Nardo in “Il punto di vista di Intorcetta”, p. 20.

Sebbene Prospero Intorcetta avesse spiegato il reale motivo alla base della sua dedizione alla stesura delle digressioni nella parte conclusiva *Zhongyong*, tali spiegazioni non furono mai divulgate, poiché nella stampa finale del *Confucius Sinarum Philosphus*, il gesuita Philippe Couplet le escluse. Secondo Ahn, le otto digressioni dovevano rappresentare il punto di partenza per tutti coloro che in Europa avessero voluto intraprendere lo studio della sinologia perché, come anche Intorcetta stesso spiegò all'interno del *Zhongyong*, esse erano utili per illustrare più efficacemente il pensiero del Maestro.²⁸¹

Nella prima digressione Intorcetta si chiede, ma principalmente chiede ai lettori, se realmente il popolo cinese credesse nell'esistenza degli spiriti: *An Sinae cognoverint et adorarint spiritus?* (“I cinesi credevano e adoravano gli spiriti?”).²⁸² A seguire presento la prima digressione di Prospero Intorcetta:

*I cinesi credevano e adoravano gli spiriti? Sarà necessario per noi - di volta in volta - divagare da questa spiegazione per affrontare alcuni argomenti in modo più completo. Qui, in effetti immediatamente, ci sarà una discussione sugli spiriti, in altri luoghi sulla divinità e la provvidenza della divinità, sull'immortalità delle anime, e su quali nozioni e in che misura sono state tenute in tempi passati tra i cinesi. Dal momento che ci sono abbondanti e importanti prove, le useremo in modo coerente, soprattutto perché la maggior parte della luce e del potere per il nostro argomentare proviene da esse. Perciò ti chiedo gentilmente, lettore, chiunque tu sia, di conservare il desiderio di indagare su questa verità, e di leggere attentamente e giudicare diligentemente le prove che noi e altre autorità ti offriamo.*²⁸³

Al fine di spiegare il reale ruolo degli spiriti e la loro importanza all'interno della società e della cultura cinese, Intorcetta fece riferimento al commentario di Zhang Juzheng, il quale spiegava che i *guishen* sono gli esseri a cui vengono offerti

²⁸¹ Ahn, *Il punto di vista di Intorcetta*, p 23.

²⁸² Ahn, *Il punto di vista di Intorcetta*, p 23.

²⁸³ *Digressio I*, «An Sinae cognoverint et adorarint spiritus? Necessè nobis erit ab explanatione hac nostra digredi subinde et argu-menta quaedam tractare prolixius. Et hic quidem mox de spiritibus dispuabitur: alibi verò de numine, providentiâque numinis, an animorum immortalitate, etc: an scilicet harum rerum notitia, et quae quantaque Sinis olim fuerit. Quoniam autem priscorum testimonia locupletissima sunt gravissimaque, utemur nos eis identidem, propterea quod ab eis pluri-mum lucis ac roboris sententiae nostrae accedat. Rogo te igitur lector benevole quisquis veritatis huius indagandae studio teneris, ut testimonia quae diximus atque authoritates diligenter et iterum iterumque legas atque expendas» trad. italiana a cura di A. Lo Nardo in “Il punto di vista di Intorcetta”, p. 23.

dei sacrifici con l'obiettivo di ottenere ricchezze o semplicemente come atto di venerazione personale ed esclude tutti gli spiriti ritenuti malvagi. Intorcetta apprezzava la prospettiva di Zhang Juzheng sugli spiriti, poiché il filosofo stesso riconosceva chiari riferimenti alla loro utilità anche negli antichi testi confuciani. Inoltre, Zhang Juzheng affermava che gli spiriti dotati di intelligenza sono facilmente identificabili, in quanto sono quelli che vengono selezionati e a cui vengono assegnate specifiche peculiarità. La presenza di così tanti templi consacrati all'interno del Regno offriva un grande aiuto al fine di mettere in atto la pratica dei sacrifici e dei rituali.²⁸⁴

Con Guei 鬼 Xin 神, che significa "spirito", il nostro commentatore Cham Colaüs (張居正, 1525-1582) intende quegli spiriti a cui vengono offerti sacrifici per adorazione o per implorare ricchezza, mentre rifiuta le fantasie di coloro che sono intrisi di molti difetti e sono contraddittori sia al loro interno che reciprocamente tra di loro.²⁸⁵

Il commentario di Zhang Juzheng illustra che il culto dei sacrifici risale al primo e grande re Fuxi 伏羲 (2852-2738 a.C.), la cui importanza è menzionata anche nel *Lunyu*. Il re, infatti, era solito ad offrire sacrifici agli spiriti della Terra e del Cielo tutte quelle vittime solite ad immolarsi. Anche il re saggio Shun 舜 (2294-2194 a.C), che affiancò l'imperatore Yao 堯 (2324-2206 a.C.), seguì lo stesso percorso. Il primo, in linea con Fuxi, riteneva che non vi fosse pratica più grande di quella dal ricavare speranza dal sacrificio degli altri. In questi casi gli spiriti in questione solitamente erano governanti di montagne o fiumi, il cui sacrificio aveva lo scopo di purificare il Regno.²⁸⁶

Dalla quinta nota della digressione, Intorcetta illustra al futuro missionario il significato dei due caratteri che formano la parola *guishen*, così da aiutarlo a comprenderne l'effettivo significato ed essere già preparato nel momento in cui

²⁸⁴ Ahn, *Il punto di vista di Intorcetta*, p 23.

²⁸⁵ *Digressio 2*, «Per 鬼 Guei 神 Xin, id est spiritus, reiectis aliquorum interpretum, qui multis erroribus imbuti tum inter sese mutuo tum secum ipsi pugnant, commentis imaginariis, Cham Colaüs interpres noster intelligit hinc eos spiritus quorum venerationi vel opi implorandae instituta sunt sacrificia», trad. italiana a cura di A. Lo Nardo in "Il punto di vista di Intorcetta", p. 23.

²⁸⁶ Ahn, *Il punto di vista di Intorcetta*, p 23.

intraprenderà la sua missione. Innanzitutto, Intorcetta si sofferma sul carattere *gui* 鬼, presentandone la sua interpretazione. Egli, infatti, spiega che *gui* fa soprattutto riferimento a uno spirito a cui sono stati rivolti dei sacrifici e dei riti. Tuttavia, successivamente negli anni, a causa di un'eccessiva idolatria, tale carattere ha iniziato ad avere una connotazione sfavorevole, avendo una correlazione come uno spirito negativo e maligno.²⁸⁷

È un piacere spiegare qui un po' più esattamente il senso e il significato di queste parole "Guei Xin" a beneficio di coloro che - è nostro desiderio - possano, prima o poi, seguire le nostre orme e venire qui; in modo che quando inizieranno a leggere i libri cinesi, saranno in grado di comprendere facilmente i vari significati di entrambi i caratteri, e conoscere anche tutto ciò che l'uso e il testo ipotizzano, senza rischio di interpretazioni errate.²⁸⁸

Prospero Intorcetta spiegava che con il passare del tempo al pantheon spirituale si aggiunsero altri tipi di spiriti considerati inferiori come, *xie* 邪 (malvagio), e *è* 惡 (malefico), *mo* 魔 (demone). Anche se il gesuita continuava ad indicare *gui* come uno spirito malvagio e pericoloso, più comunemente lo "spirito maledetto". Intorcetta, inoltre spiega che talvolta *gui* potrebbe riferirsi ad un fantasma o allo spirito di una persona defunta, ovvero all'anima che si è separata da un corpo umano. Il gesuita nota ancora, però, che *gui* se preso alla lettera potrebbe anche significare "ritorno" oppure avere dei riferimenti ad un nome di famiglia, o ancora ad una stella.²⁸⁹

Tali spiriti sembrano, tuttavia, appartenere ad un ordine imperfetto e inferiore, e da ciò probabilmente derivò che dopo l'importazione dell'idolatria, le generazioni successive usarono questa parola per designare uno "spirito maligno", e anche se un altro personaggio, Sie

²⁸⁷ Ahn, *Il punto di vista di Intorcetta*, p 23.

²⁸⁸ *Digressio 5*, «Sed intermissis iis quae multò copiosius persequi possemus, iuvat in gratiam illorum, quos speramus huc aliquando perventuros, harum vocum Guei Xin vim et significatum paulò accuratius hoc loco exponere, ut cùm deinde nostri vovere Sinenses libros occooperint, varias ambarum vocum acceptiones in promptu habeant, et quam quisque locus textusve postulet, citra periculum aberrandi dum nostris insistent vestigiis, assequantur». trad. italiana a cura di A. Lo Nardo in "Il punto di vista di Intorcetta", p. 24.

²⁸⁹ Ahn, *Il punto di vista di Intorcetta*, p 23.

邪 (malvagio), Mo 魔 (demone), o Ngo 惡 (malefico) sarebbe stato aggiunto, egli significava malvagio e pernicioso, quindi è usato comunemente nello stesso senso della parola greca *κακοδαίμων*, che è costituita dalle due parole *κακός* e *δαίμων*; questo significa semplicemente “spirito” e unisce il senso di “cattivo” al singolo significato di “spiriti maledetti”.²⁹⁰

Nel caso di *shen*, invece, Intorcetta illustra al futuro missionario che a tale carattere appartiene un significato meno controverso. Oltre ad essere anch'esso – secondo l'autore – un nome di famiglia ed essere legato ai successivi re cinesi, egli riporta che solitamente i medici dell'impero lo interpretavano come uno spirito vitale e lo utilizzavano anche come un aggettivo quando dovevano riferirsi a qualcosa di illustre. Tuttavia, allo stesso tempo, *shen* conteneva anche dei significati meno chiari, afferenti a qualcosa di misterioso e nascosto e talvolta poteva anche riferirsi a cose o fatti terrificanti, come ad esempio le catastrofi naturali ed eventi simili. Infatti, nella società tradizionale cinese tali eventi erano spesso ricollegati agli spiriti. Secondo diverse interpretazioni, il carattere *shen* può anche essere collegabile alla vita dell'essere umano, e rappresentare quindi degli spiriti che si trovano sulla terra, nei fiumi e così via.²⁹¹

*L'altra parola Xin 神 è usata più frequentemente e il suo significato è meno dubbio. Spiegheremo il suo significato, oltre al senso della mente umana, alla fine di questo libro; è anche un nome di famiglia (...) significa qualcosa di eccellente, ma significa anche qualcosa di fisico, o qualcosa di nascosto e sottile, o avere proprietà insolite e orribili. Così, eventi straordinari e sorprendenti della natura come tuoni, fulmini e trombe d'aria sono legati metaforicamente all'aggettivo “Xin”, se non di fatto, sostanzialmente è inteso a volte come un sostantivo di causa che crea un effetto, intendo il nome di spirito. Gli antichi cinesi credevano che fosse uscito dallo spirito.*²⁹²

²⁹⁰ *Digressio 6*: «Dixi, posteri, nam, quantum ipse quidem dum libros volvo revolvoque adhuc assequi potui, nusquam priscorum textus de hisce spiritibus tanquam malignis claram mentionem facere videtur». trad. italiana a cura di A. Lo Nardo in “Il punto di vista di Intorcetta”, p. 24.

²⁹¹ Ahn, *Il punto di vista di Intorcetta*, p.24.

²⁹² *Digressio 7*: «Altera vox 神 Xin, cuius et frequentior est usus et minus dubia significatio, praeter animum hominis, quem significare in fine huius libri ostendemus, efficit quoque nomen proprium familiae (...) vel excellentiam quamdam rei significat, sed hanc quoque corpoream, vel reconditam quampiam et subtilem, vel inusitatam ac portentosam rei proprietatem. Itaque mirabiles et extraordinarios naturae effectus, cuiusmodi sunt repentini ventorum turbines, tonitura, fulmina, etc, metaphoricè Xin adiectivo sociantur, nisi reverà dicamus, substantive quandoque accipi, nomen

Intorcetta tende a specificare che, nonostante i caratteri che formano la parola *guishen* siano spesso trattati separatamente, tuttavia bisogna riferirli entrambi al senso di spirito. Inoltre, il gesuita sottolinea che all'interno dei commentari, in particolare quello di Zhang Juzheng a cui fa riferimento nella trattazione di questo argomento, non è chiaro se *guishen* debba essere inteso come un'unica parola o sia da scomporre in due caratteri distinti. Alcuni gesuiti tendono a spiegare il termine cinese unendo i due caratteri e traducendoli come "spirito". Basandosi su ciò, quindi affermano che la natura umana non identificabile è determinata da *guishen*, e questa è possibile identificarla attraverso la propria efficienza.²⁹³

Secondo Prospero Intorcetta, il popolo cinese non aveva compreso chiaramente il reale significato di questi due caratteri, poiché non comprendeva il reale significato di spirito. Per di più, non era chiaro se i testi antichi si riferissero a un solo spirito o a una moltitudine di spiriti, dato che nella lingua cinese non vi sono contrassegni che chiariscano il numero di una parola. Il popolo cinese era abituato a consacrare molti spiriti e ad affidargli nomi e funzioni differenti, tuttavia, è significativo comprendere che nella concezione di Intorcetta, e molti altri suoi confratelli gesuiti, gli individui raggiungono una profonda illuminazione, riconoscono l'origine e il significato più profondo di tutto ciò che esiste solo attribuendole a Dio. Il gesuita siciliano, infatti, era consapevole che anche i più illustri regnanti e illuministi dell'epoca avevano compreso che, solo Dio stesso può essere considerato l'origine e il creatore di tutto ciò che esiste, compreso il cielo, la terra e tutte le cause che determinano gli eventi del mondo terreno. Pertanto, all'interno della *Digressio* Intorcetta riconosce che la trascendenza avviene solamente con il rapporto tra Dio e il creato.²⁹⁴

causae tribuendo effectui, nomen inquam spiritûs, ei, quod à spiritu proficisci putant» trad. italiana a cura di A. Lo Nardo in "Il punto di vista di Intorcetta", p. 24.

²⁹³ Ahn, *Il punto di vista di Intorcetta*, p. 24.

²⁹⁴ Ahn, *Il punto di vista di Intorcetta*, p. 25.

*Per la maggior parte, tuttavia, poiché mi sembra che il popolo cinese non abbia capito queste due parole per significare il più alto sovrano delle cose, sebbene questo sia veramente uno spirito e debba essere chiamato spirito. Forse non possiamo sapere dal senso di una frase cinese se un testo riguarda un singolo spirito o diversi spiriti.*²⁹⁵

Intorcetta afferma che alcuni pensatori attribuiscono a *guishen* il significato di *Yin* 陰 e *Yang* 陽, ma tende anche a sottolineare che lui si discosta da questa interpretazione, poiché *yin* e *yang* sono concetti antitetici e indicano rispettivamente ciò che è perfetto e ciò che è imperfetto, ciò che è noto e ciò che è ignoto, la luce e l'oscurità e perciò il gesuita fatica a comprendere come questi termini possano indicare degli spiriti.²⁹⁶

La *Digressio* si conclude con delle domande che Intorcetta pone a sé stesso e al futuro missionario. Egli si chiede come sia possibile onorare e offrire dei sacrifici a delle cose prive non solo dell'intelletto, ma anche di vita, come le montagne e i fiumi. O ancora si chiede come siano nati i riti e chi ne abbia scritto le regole per la corretta celebrazione, o se esistano documenti ufficiali che possano chiarire ciò:

*Ma in effetti, chi può essere certo che ci sono persone colte e intellettuali che sono così pazze da ritenere che le montagne su cui camminano, i fiumi su cui nuotano, il caldo e il freddo, le cose chiaramente palpabili, le cose prive non solo della mente, ma anche del senso e della vita, debbano essere onorate come sublimi? (...) Dove consideravano le effigi di queste divinità conseguentemente come divinità? Dove dedicavano templi a queste qualità? Dove erano prescritte le regole dei riti e delle cerimonie che governavano il culto della pura frigidità e del calore?*²⁹⁷

²⁹⁵ *Digressio* 11: «Plerumque tamen, ut mihi quidem videtur, non intellexerunt per binas voces Guei Xin supremum rerum Dominum, quamvis hic verè sit ac dicatur spiritus. Licet enim vi phrasìs Sinicae non possimus scire, an textus de uno, an de pluribus agat spiritibus» trad. Italiana a cura di A. Lo Nardo in "Il punto di vista di Intorcetta", p. 24.

²⁹⁶ Ahn, *Il punto di vista di Intorcetta*, p. 25.

²⁹⁷ *Digressio* 16, «Et verò quis credat homines usque adeò cultos et ingeniosos adeò turpiter hallucinatos fuisse, ut ipsis, quos calcabant, montibus et quae tranabant, fluminibus, calori item et frigori, rebus sanè obviis, nec mente solum sed etiam sensu vitæque carentibus tam sublimes honores tribuendos esse putaverint? (...) Ubi simulachra horum numinum siquidem pro numinibus habuere? Ubi templa qualitatibus hisce dedicata? Ubi ritus et cerimoniae meri frigoris et caloris adorationi praescriptae? Ecquod horum vestigium in ullis priscorum libris aut monumentis usquam extat?» trad. italiana a cura di A. Lo Nardo in "Il punto di vista di Intorcetta", p. 25.

I caratteri *ji* 祭 e *si* 祀 ricevono un'analisi meno approfondita da parte del gesuita. Intorcetta dichiara che essi possono essere tradotti con “sacrificio” e “consacrare” e che hanno principalmente tre significati, ovvero possono rivolgersi a un rito, a un'adorazione politica oppure a un'offerta in onore a una persona illustre. Mentre per gli europei tali concetti potrebbero essere limitati ai culti principalmente dedicati a delle divinità, dal canto cinese, si estendono anche ai riti commemorativi dei defunti.²⁹⁸

La digressione presentata da Prospero Intorcetta rivela chiaramente la dedizione con cui il gesuita si immerse nello studio e nell'interpretazione nei Classici confuciani e dei riti menzionati. Questo impegno appassionato nella ricerca del sapere, caratteristico dei gesuiti e degli intellettuali del XVI e del XVII secolo, ha permesso di portare alla luce non solo le complesse dottrine della cultura cinese, ma anche di mettere in risalto le tradizioni di un popolo con il quale gli europei avevano avuto limitate interazioni.

Dalla *Digressio* emerge chiaramente la volontà di Prospero Intorcetta e dei suoi confratelli di presentare la cultura e la società cinese ai loro lettori europei nel modo più appropriato e lineare possibile. Tuttavia, i gesuiti furono costretti a non lasciare prove troppo esplicite su quello che sarebbe potuto essere il loro reale punto di vista a causa delle restrizioni imposte dalla comunità ecclesiastica occidentale. Come abbiamo notato, ogni carattere cinese portava con sé un significato profondamente legato alla cultura confuciana, di conseguenza la traduzione letterale, priva di un commento esplicativo, poteva sembrare fin troppo semplice e superficiale. D'altra parte le interpretazioni in chiave cristiana con riferimenti strettamente collegati alle dottrine di Tommaso D'Aquino e di Aristotele, certamente influenzavano la loro interpretazione su determinate tematiche e dottrine.

²⁹⁸ Ahn, *Il punto di vista di Intorcetta*, p. 25.

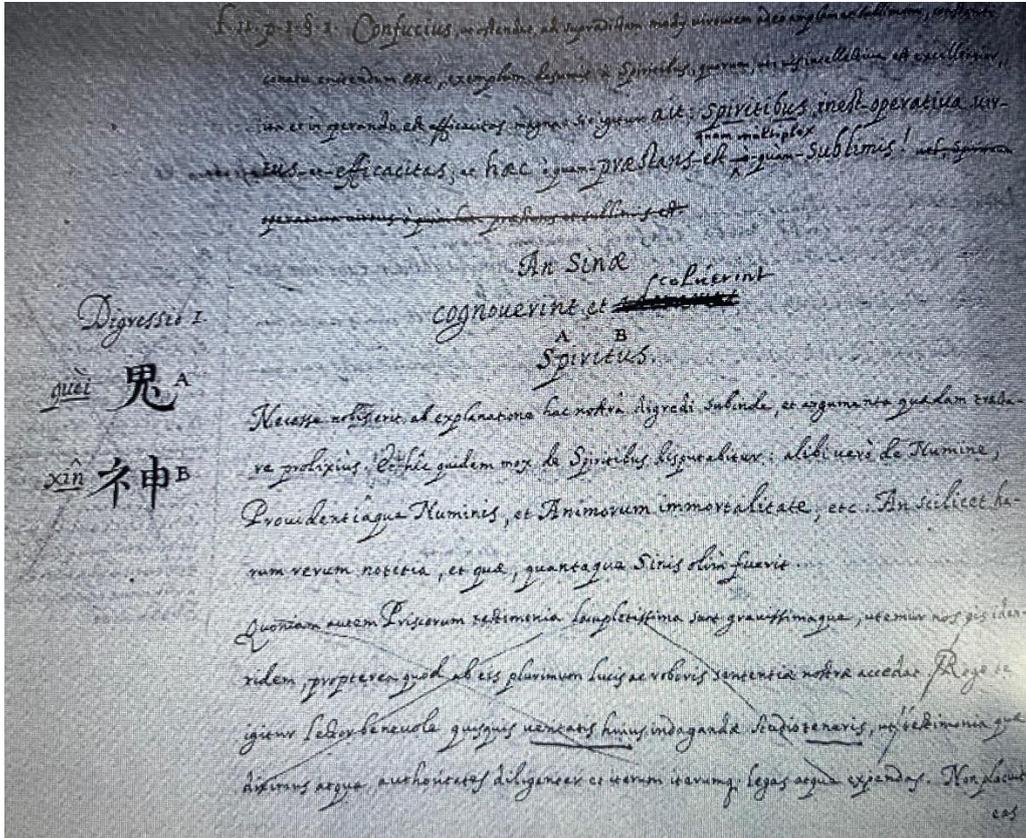


Figura 8 Digressione 1, Manoscritto di Prospero Intorcetta. Copia elettronica presso Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, Piazza Armerina.
 (chromeextension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/intorcettiana7.pdf con. in data 27/01/2024).

Conclusioni

Dalle analisi condotte all'interno dei singoli capitoli emerge il considerevole impegno missionario dei gesuiti nel processo di evangelizzazione in Cina, e lo stretto legame che questa ebbe con la loro attività di diffusione della cultura cinese in Europa. In particolare, abbiamo osservato che gli esiti positivi delle attività missionarie dei gesuiti in Cina furono influenzati e, in una certa misura, promossi anche dal metodo di accomodamento culturale introdotto da Alessandro Valignano.

Nei capitoli precedenti è stato argomentato che lo studio della lingua cinese aveva principalmente lo scopo di facilitare i missionari nel loro compito di diffusione del messaggio cristiano in Cina, rendendo le sue dottrine più accessibili e comprensibili alla popolazione locale. Durante questo processo, Matteo Ricci decise che, per evangelizzare efficacemente il territorio cinese, era fondamentale iniziare dalla classe dirigente dell'impero ovvero dai letterati di corte; quest'ultimi, infatti, rivestivano un ruolo preminente nella società cinese e nell'ordine pubblico dell'impero, essendo tra le figure più influenti e vicine all'imperatore. Sebbene la dedizione dei gesuiti allo studio del confucianesimo fosse in parte motivata dall'obiettivo di avvicinarsi alla classe dirigente imperiale, essa ebbe numerosi altri effetti, inclusi il rafforzamento delle attività missionarie della Compagnia di Gesù e la diffusione della conoscenza del pensiero e della lingua cinese in Europa.

Grazie alle fonti utilizzate, ho dimostrato che la passione di Prospero Intorcetta (e dei gesuiti che lo precedettero) nello studio e nella traduzione latina dei Classici confuciani, non era solamente motivata dalla creazione di materiali didattici utili per l'apprendimento della lingua cinese per i novizi destinati alle missioni in Cina, ma aveva anche l'obiettivo di promuovere il dialogo tra il cristianesimo e il confucianesimo, soprattutto attraverso l'analisi e lo studio dei Quattro Libri, alquanto fondamentali per l'opera gesuitica in Cina.

Le interpretazioni cristiane che Prospero Intorcetta e i suoi più stretti collaboratori imposero sui testi del canone confuciano aprirono le porte a un fervente dibattito che ebbe conseguenze sia positive che negative e destinate a riverberare per i decenni successivi. Grazie al sussidio delle fonti e degli studi condotti in precedenza da Thierry Meynard, è stato possibile cogliere le effettive

difficoltà incontrate dai gesuiti non solo nel comprendere i testi classici in sé, ma anche nel decifrare il messaggio sotteso al loro interno.

Se da un lato i commentari, in particolare quello di Zhu Xi, agevolavano Prospero Intorcetta e i suoi confratelli gesuiti nella comprensione dei testi cinesi originali, dall'altro, generarono preoccupazione tra gli ordini monastici dell'epoca per le dottrine neoconfuciane che ne emersero. Tali dottrine sollevarono interrogativi sulla compatibilità tra la dottrina confuciana e l'insegnamento cristiano tradizionale a tal punto da creare un conflitto ideologico, spingendo le istituzioni religiose a guardare con sospetto l'approccio sincretico adottato dai gesuiti nella loro opera missionaria in Cina. Certamente, i commentari di Zhu Xi giocarono un ruolo essenziale nel processo di traduzione di Prospero Intorcetta, in particolare durante la stesura del *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, contribuendo anche a conferire maggiore autenticità ai testi latini, ma, i temi eccessivamente discorsivi e la complessa metafisica nascosta nel testo, costituirono una sfida significativa, per i gesuiti, nella promozione delle loro opere.

La preferenza dei gesuiti per i commentari di Zhang Juzheng fu motivata non solo dal suo prestigioso ruolo all'interno della corte imperiale, ma anche dalla sua osservanza verso delle interpretazioni più accessibili e meno sofisticate. La sua chiarezza espositiva e l'approccio meno astratto e più concreto appariva più conforme agli scopi delle attività missionarie dei gesuiti, poiché consentiva loro di stabilire un ponte più solido e accessibile tra le dottrine confuciane e i principi cristiani.

Da questo studio possiamo concludere che la scelta dei temi trattati da Prospero Intorcetta e dai suoi collaboratori era orientata verso una reinterpretazione dei concetti in prospettiva cristiana. Pertanto, i commentari di Zhu Xi e di Zhang Juzheng svolsero un ruolo decisivo negli esordi del processo di scambio culturale tra la civiltà europea e quella cinese tardoimperiale.

È altresì emerso che l'impegno di Prospero Intorcetta nel dedicarsi alla traduzione e all'interpretazione dei Quattro Libri dipese dall'esigenza di produrre materiali didattici utili alla formazione dei nuovi missionari che giungevano in Cina. In particolare, il *Sapientia Sinica* e il *Sinarum Scientia Politico-Moralis* nacquero grazie all'attento studio di Intorcetta e alla supervisione e collaborazione di Inácio Da Costa. Se i primi manoscritti e le prime grammatiche della lingua cinese, attribuibili alle figure di Michele Ruggieri e di Martino Martini, hanno gettato le

basi per l'acquisizione dei concetti fondamentali necessari per l'apprendimento della lingua, il successivo sforzo traduttivo di Prospero Intorcetta e dei suoi collaboratori ha contribuito a suscitare l'interesse europeo verso la lingua e la cultura cinese. Nonostante le numerose critiche ricevute durante la loro attività missionaria in Cina, sia per quanto riguarda il metodo di adattamento culturale sia per le loro interpretazioni dei testi dei Classici confuciani, il fine ultimo di Prospero Intorcetta e dei suoi confratelli è sempre stato quello di creare materiali didattici utili per diffondere la conoscenza della lingua e della cultura cinese in Europa.

La fama che successivamente il *Confucius Sinarum Philosophus* ottenne nella scena illuminista del XVII secolo rappresentò uno dei risultati finali della fervente dedizione gesuita riservata all'apprendimento della lingua cinese. Questa monumentale opera pionieristica della sinologia europea nacque grazie alla fusione dell'approfondita acquisizione della lingua e della cultura cinese con la prospettiva cristiana riguardo tematiche specifiche della tradizione confuciana. Il *Confucius Sinarum Philosophus* svolse, pertanto, un ruolo cruciale nell'introduzione dell'antica saggezza cinese al pubblico europeo, poiché fu utile anche a dimostrare l'importanza che l'operato dei missionari della Compagnia di Gesù aveva all'interno del millenario impero cinese.

Dall'arrivo in Cina nel XVI secolo fino allo scioglimento della Compagnia, i gesuiti possono essere annoverati tra i più influenti studiosi e diffusori della lingua e della cultura cinese in Europa: non solo furono in grado di inserirsi nella società cinese durante anni di disordini politici, segnati dalla transizione dalla dinastia Ming a quella Qing, ma riuscirono anche a guadagnarsi il consenso e la fiducia di ambedue corti imperiali. In entrambi i casi, è opportuno sottolineare che il successo di tale impresa fu legato alla profonda conoscenza che i gesuiti possedevano della lingua cinese, dei Classici confuciani e delle relative dottrine racchiuse all'interno di questi.

Prospero Intorcetta, così come il suo collaboratore, Philippe Couplet e Matteo Ricci prima di loro, rappresentava a tutti gli effetti la figura di proto-sinologo. Ciò che ha colpito il mio interesse nell'analizzare la figura del gesuita siciliano è il suo ruolo di un divulgatore della lingua e cultura cinese. Intorcetta si impegnò, insieme a buona parte dei missionari gesuiti coinvolti nella controversia dei riti cinesi, per fornire interpretazioni alternative alla tradizione degli eruditi confuciani che rendessero quest'ultima compatibile con la dottrina cattolica. Senza

dubbio il suo tentativo di presentare la cultura confuciana come lontana da ogni tipo di idolatria è visibile anche nella lunga discussione sui *guishen* 鬼神 esposta all'interno del *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, in cui emerge la volontà di Prospero Intorcetta di proteggere il suo operato e di esporre una spiegazione adeguata e plausibile nel rispetto dei suoi studi e delle scoperte sulla cultura cinese. Sebbene il gesuita si allontani da determinati concetti e visioni dei riti e culti strettamente collegati ai *guishen*, allo stesso tempo tende a dimostrare un desiderio sincero di comprensione e di dialogo interculturale, contenendo le sfide e le restrizioni imposte dal contesto storico e religioso dell'epoca.

Le traduzioni latine dei Quattro Libri di Prospero Intorcetta, insieme alle sue opere in lingua cinese e al suo fervido impegno nella divulgazione delle dottrine confuciane, hanno esercitato un'influenza significativa durante il mio processo di elaborazione di questa tesi, poiché esse sono universalmente riconosciute come dei contributi di prim'ordine al patrimonio linguistico e culturale mondiale. La sua capacità di immergersi completamente nella lingua e nella cultura cinese, oltre al suo profondo rispetto e comprensione delle tradizioni confuciane, dimostrano una forte dedizione che ha incarnato l'essenza dell'interculturalità e della ricerca della conoscenza attraverso il dialogo e lo scambio tra le culture.

Bibliografia

- Ahn, Jaewon (2022), “Il punto di vista di Intorcetta sull’idea di Gui – Xin (鬼神, spirito).” in *Intorcettiana semestrale di storia, lettere, arte, società e di informazione culturale* a cura di Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, vol. IV no. 7. (gennaio-giugno).
- Ames, Roger T. e Hall, David T. (2001), “*Focusing the Familiar a Translation and Philosophical Interpretation of the 'Zhongyong.'*” Honolulu: University of Hawai’i Press. pp. 3-152
- Bertolucci, Giuliano (2003), “Martino Martini’s grammatica sinica.” *Monumenta Serica* vol 53. 2003.
- Brook, Timothy (1993), *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. I ed. Vol. 38. Harvard University Asia Center.
- Beonio-Brocchieri, Paolo (1973), *Confucio e il Cristianesimo*. Torino.
- Canaris, Daniel (2019) “Peace and Reason of State in the Confucius Sinarum Philosophus (1687).” *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 66, no. 2 (159).
- Castorina, Miriam (2019), "Parole, Parole, Parole... Il Contributo Della Sinologia Italiana Alla Compilazione Di Dizionari Di Lingua Cinese". in *Lea* (Firenze).
- Cranmer-Byng, John e Willis, John E. (2010), “Trade and Diplomacy with Maritime Europe, 1644–c. 1800” in *China and Maritime Europe, 1500–1800 Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 184-90.
- Criveller, Gianni (2001) “La controversia dei riti cinesi.” in *La Cina e il Cristianesimo* a cura di G. Bernardelli. Ad Gentes: Teologia e antropologia della missione, vol 1. pp. 27-42.
- Crossley, Pamela Kyle (2002), “The Conquest Elite of the Ch’ing Empire” in *The Cambridge History of China vol 9: The Ch’ing dynasty to 1800 part 1*, a cura di Willard J. Peterson. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 327-28.
- Dabringhaus, Sabine (2011) “THE MONARCH AND INNER–OUTER COURT DUALISM IN LATE IMPERIAL CHINA.” in *Royal Courts in Dynastic States and Empires: A Global Perspective*, a cura di Jeroen Duindam, Tülay Artan, e Metin Kunt. Brill. p. 265.
- D’Arelli, Francesco (1993), “ALCUNE REAZIONI AL CRISTIANESIMO IN CINA NEL CORSO DEI SECOLI XVII-XVIII.” *Cina*, no. 24.

- Dreyer, Edward L. (1998), "Military Origins of Ming China" in *Cambridge History of China vol 7: The Ming dynasty 1368-1644 part 1*, a cura di Frederick W. Mote e Denis Twitchett, Cambridge: Cambridge University Press. p. 58.
- Fontana, Michela (2011), *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Lanham: Rowman & Littlefield. pp. 49-105.
- Fung, Yu-Lan (1952), "Confucius and the rise of Confucianism", in *a History of Chinese Philosophy vol 1: The Period of the Philosophers (from the Beginnings to circa 100 B.C.* Princeton: Princeton University Press. pp. 43-47.
- Hucker, Charles O. (1978), *The Ming Dynasty: Its Origins and Evolving Institutions*. University of Michigan Press.
- Han, Qiao 韩琦 (2011), "Kangxi shidai de Jiangnan tianzhujiao tu yu 'liyi zhi zheng' 康熙时代的江南天主教徒与“礼仪之争” (I cattolici del Jiangnan durante l'epoca di Kangxi e la "Controversia dei riti"). Zhejiang, Guoji Yuxue.
- Jaluna, Agrippino (1938), "Conquiste di Apostoli." Catania: Pia Società S. Paolo. pp. 74-79.
- Geiss, James (1998), "The Chia-ching reign, 1522-1566" in *The Cambridge History of China vol 7: The Ming dynasty 1368-1644 part 1*, (a cura di) Frederick W. Mote e Denis Twitchett. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 509-11.
- Kramers, Robert P. (1986), "The development of the Confucian school." in *The Cambridge History of China: The Ch'in and Han empires 221 B.C. – A.C. 220.* (a cura di) Denis Twitchett e Michael Loewe. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 747-56.
- Lackner, Micheal (2019), "Le prima traduzioni latine del 'Giusto Mezzo' (Zhongyong 中庸)", in *Annali di Ca' Foscari Serie Orientale* vol. 55, a cura di Friedrich-Alexander. University of Erlangen- Nürnberg. pp. 344-58.
- Lippiello, Tiziana (2010), "La costante Pratica Del Giusto Mezzo: Zhongyong Con Testo a Fronte." Venezia, Marsilio. pp. 12-37.
- (2022) "Il linguaggio della saggezza fra cinese e latino: Prospero Intorcetta e la costante pratica del giusto mezzo." Venezia: Università Ca' Foscari di Venezia.
- Lokaj, Rodney, Tosco, Alessandro (2020), "Quando Confucio parlava latino: Prospero Intorcetta mediatore culturale", *Sinestesie Online: Periodico quadrimestrale di studi sulla letteratura e le arti supplemento della rivista 'Sinestesie.'* IX no. 9, (gennaio).

- Luo, Ying 罗莹 (2012), “Shiqi, shiba shiji “sishu” zai Ouzhou de yi jie yu chuban 十七、十八世紀 “四書” 在歐洲的譯介與出版”, (La traduzione, introduzione e pubblicazione dei “Quattro Libri” in Europa nei secoli XVII e XVIII), Beijing: Beijing Waiguoyu Daxue. pp. 35-37.
- Luo, Ying (2022), “Le traduzioni latine dei gesuiti del Zhongyong 中庸 durante il 17° e il 18° secolo.” trad. italiana a cura di A. Lo Nardo in *Intorcettiana: semestrale di storia, lettere, arte, società e di informazione culturale*, a cura di Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta. Vol. IV no. 7, gennaio-luglio.
- Lundbaek, Knud (1983), “The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus”, *Journal of the History of the Ideas*, Vol. 44, No. 1. p. 23.
- E. Menegon (2017), “The True Meaning of the Lord of Heaven, written by Matteo Ricci”, *Journal of Jesuit Studies* no 4.
- Meynard, Thierry (2011), “Confucius Sinarum Philosophus (1687), The first translation of the Confucian Classics”, (Nova Series 6.) *Rome: Monumenta Historica Societatis Iesu*.
 - (2015) “The Jesuit Reading of Confucius the First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West”, *Leiden: Brill*, 2015.
 - (2019), “Prospero Intorcetta e il suo contributo alla sinologia”, trad. italiana a cura di Antonino Lo Nardo in *Intorcettiana: semestrale di storia, lettere, arte, società e di informazione culturale*, a cura di Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, vol. I no. 2 (luglio-dicembre).
- Mungello, David E. (1976), “The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the Writings of Joseph de Prémare, S. J.” *Philosophy East and West* 26.
 - (1989), “Curious land: Jesuit accommodation and the origin of sinology”, *University Hawaii Press: Honolulu*, 1989, pp. 34-94.
- Paternicò, Luisa (2011), “Prospero Intorcetta e il *Confucius Sinarum Philosophus*”, Roma, Università La Sapienza.
 - (2017), “Translating the Master, The Contribution of Prospero Intorcetta to the Confucius Sinarum Philosophus”, *Monumenta serica*, 2017.
- Peiyao, Chen (2019), “The Transformation of Jesuits Strategy for Buddhism Based on the Jesuits Works in Early Modern China”, *Asian Journal of Social Science Studies* vol. 4.
- Peterson, Willard, Twitchett, Denis C., Mote Frederick W. (1998), “Confucian learning in late Ming thought” in *The Cambridge History of China vol 8:*

- The Ming dynasty 1368-1644 part 2*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 712-790.
- (1998), "Learning from Heaven: the introduction of Christianity and other Western ideas into late Ming China" in *The Cambridge History of China vol 8: The Ming dynasty 1368-1644 part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 790-805.
- Peterson, Willard, Willis John, Cranmer-Byng John, Peterson Willard e Witek John (2010), "Learning from Heaven: The Introduction of Christianity and Other Western Ideas into Late Ming China" in *China and Maritime Europe, 1500–1800: Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 78-102.
- Rowbotham, Arnold H. (1956), "The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought." *Journal of the History of Ideas* 17 no 4.
- Sebes, Joseph S. (1978), "China's Jesuit Century." *The Wilson Quarterly* vol. 2 no 1.
- Swetz, Frank J. (2003), "Leibniz, the Yijing, and the Religious Conversion of the Chinese." *Mathematics Magazine* 76, no. 4.
- Tanzanella-Nitti, Giuseppe (2004), "L'ontologia di Tommaso d'Aquino e le scienze naturali." *Acta Philosophica* vol. 13 no. 1.
- Tarocco, Francesca (2008), "*The Making of Religion in Modern China*", in *Religion, Language and Power*. Londra e New York, Routledge.
- Taylor, Romeyn (1963), "Social Origins of the Ming Dynasty 1351- 1360." in *Monumenta Serica*, Taylor & Francis, Ltd. pp. 3-5.
- Taylor, Romeyn, Twitchett, Denis e Mote, Frederick (1998), "Official Religion in the Ming" in *The Cambridge History of China vol 8: The Ming dynasty 1368-1664 part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 841-61.
- Tosco, Alessandro (2022), "Medium Constanter Tenendum: la traduzione latina del Zhongyong a cura di Intorcetta", in *Intorcettiana: semestrale di storia, lettere, arte, società e di informazione culturale* a cura di Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta. Vol. IV no. 7, (gennaio-giugno).
- Willis, John E. (2010), "Maritime Europe and the Ming", in *China and Maritime Europe, 1500-1800, Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 25-
- Willis John E., Twitchett, Denis E. Mote, Frederick W. (1998), "Relations with maritime Europeans, 1514–1662" in: *The Cambridge History of China vol*

8: *The Ming dynasty 1368-1644 part 2*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 333-64.

- Witek, John (2010), "Catholic Missions and the Expansion of Christianity, 1644–1800" in *China and Maritime Europe, 1500-1800: Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions* (a cura di John W. Willis, John Cranmer-Byng, Willard J. Peterson). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 135-45.
- (2016), "Catholic Missionaries, 1644-1800" in *The Cambridge History of China vol 9: The Ch'ing dynasty to 1800 part 2* (a cura di Willard J. Peterson). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 332-70.
- Yu, Liu (2011), "The True Pioneer of the Jesuit China Mission: Michele Ruggieri." *History of Religions* vol. 50 no 4.

Sitografia

Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia sinesis, latine exposita, Bibliothèque Nationale de France, Parigi.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8624644k.r=Confucius%2C+Sinarum+philosophus.langEN#>

Jia, Haifan 贾海燕 (2022), "Ming Qing dai zhu ji yesu hui shi bianyi zhongwen shengren chuan ji kao lun 明清之际耶稣会士编译中文圣人传集考论" (Uno studio sulle biografie cinesi dei santi compilate dai gesuiti durante le dinastie Ming e Qing), *Guoji hanxue, Sinologia Internazionale*.

<https://m.fx361.com/news/2022/0224/17854106.html>

Lo Nardo, Antonino "Lettera "Al Lettore" del P. Intorcetta in «Sinarum Scientia»", Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta.

<http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/SinarumScientia-Allettore.pdf>

Pomplun, Trent (2017), "From Missionaries to Zen Masters: The Society of Jesus and Buddhism", *Jesuits Historiography Online*, Brill.

https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/from-missionaries-to-zen-masters-the-society-of-jesus-and-buddhism-COM_204365

Sapientia Sinica, Biblioteca centrale della Regione siciliana Alberto Bombace,
Palermo.

http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/SAPIENTIA_SINICAP.I.Biblioteca_Palermo.pdf

Sinarum Scientia Politico-Moralis, Biblioteca pontificia Facoltà teologica di Sicilia,
Palermo.

<http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/BibliotecaPont.FacoltaTeologica diSicilia-Palermo.pdf>