

ELISA DELLA CALCE

CICERONE NEL *CONFUCIUS SINARUM PHILOSOPHUS* (1687).
DISCUSSIONE DI ALCUNI CASI EMBLEMATICI
TRA FILOSOFIA, RELIGIONE E MORALE*

L'associazione "Cicerone-Confucio" può sembrare ardua, almeno a un primo impatto, data la distanza – innanzitutto geografica e cronologica – tra queste due figure. Se però adottiamo un livello di analisi più profondo e ci interroghiamo sul ruolo del latino quale lingua di intermediazione tra Oriente e Occidente, in particolare nel periodo delle missioni gesuitiche tra il XVI e il XVIII secolo, quest'associazione assume contorni più familiari¹. La composizione e la circolazione di testi latini che i padri gesuiti, specialmente a partire dalle esperienze di Michele Ruggieri (1543-1607) e di Matteo Ricci (1552-1610), dedicarono alla cultura e alla civiltà cinese, nonché all'esposizione della morale confuciana, rappresentano un patrimonio da cui non si può prescindere per indagare la diffusione del Confucianesimo in Europa dal XVI secolo in avanti.

Un testo fondamentale, in questo senso, è il *Confucius Sinarum Philosophus* (d'ora in avanti CSP), «a magnificently printed folio», per citare K. Lundbaek², pubblicato a Parigi nel 1687³ e comprendente la

* Desidero ringraziare Andrea Balbo, Ermanno Malaspina, Simone Mollea e i revisori anonimi della rivista per i preziosi suggerimenti che mi hanno fornito. Ciò detto, sono la sola responsabile degli errori o delle imprecisioni eventualmente presenti in queste pagine.

¹ Una comparazione generale tra Confucio e Cicerone si è rivelata piuttosto feconda negli ultimi anni, come testimonia, ad esempio, il volume *Confucius and Cicero. Old Ideas for a New World, New Ideas for an Old World* (2019). L'attenzione rivolta sia al confronto tra i concetti di valore tradizionali del mondo romano con quelli caratterizzanti la cultura cinese (un esempio per tutti, il confronto tra i *Wertbegriffe pietas-xiao; humanitas-ren*) sia alla traduzione latina dei classici confuciani ha consentito di tracciare alcuni punti di contatto a livello filosofico ed etico tra queste due figure, malgrado le inevitabili differenze riguardanti il contesto culturale, cronologico e politico in cui essi hanno vissuto e operato: cf. ad esempio Ferrero 2019 e 2022; Kim 2019; Takada 2019; Balbo-Della Calce-Mollea 2023.

² Lundbaek 1991, 37.

³ Così recita il frontespizio: *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine exposita, studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Iesu, iussu Ludovici Magni, Eximio Missionum Orientalium et Litterariae Reipublicae bono e Bibliotheca Regia in lucem prodit. Adiecta est tabula chronologica Sinicae Monarchiae ab huius exordium ad haec usque tempora*, Parisiis, apud Danielelem Horthemels, 1687. La trascrizione dei passi



traduzione latina commentata di tre dei *Quattro Libri* che, a loro volta, si configurano come fonti del Confucianesimo (*Daxue*, *Zhongyong*, *Lunyu*, titoli tradotti rispettivamente come *Scientiae Sinicae Liber Primus*, *Scientiae Sinicae Liber Secundus*, *Scientiae Sinicae Liber Tertius*)⁴. Dal punto di vista della successione testuale, essi sono preceduti da un'epistola prefatoria indirizzata al re francese Luigi XIV⁵, da un'introduzione, nota come *Proëmialis Declaratio* (d'ora in avanti PD) – divisa in due parti e con l'indicazione, alla fine della seconda, del nome di Philippe Couplet⁶ – e da una vita di Confucio⁷. Il CSP, inoltre, rispecchia la collaborazione di più autori: anche se non è questa la sede per ripercorrere le fasi della sua lunga gestazione che culmina, appunto, con l'edizione del 1687, dal frontespizio emergono le responsabilità dei gesuiti Prospero Intorcetta, Christian Herdrich, François de Rougemont, Philippe Couplet⁸.

latini rispecchia appunto tale edizione – consultata nella versione digitalizzata reperibile su [Internet Archive](#) – pur con alcune normalizzazioni secondo standard formali-tipografici correnti (ma sull'uso delle maiuscole si è privilegiato un approccio essenzialmente conservativo, salvo adattamenti all'inizio di una pericope testuale citata). Per ragioni di uniformità redazionale, inoltre, non è stata riprodotta la distinzione tra carattere “corsivo” e “tondo” adottata nell'originale. Il grassetto, infine, è stato inserito soltanto a scopo di evidenziazione.

⁴ Nel CSP non è inclusa la traduzione del *Mencius*. Secondo Lippiello 2022, 15-16, «l'importanza della sequenza nella lettura era così illustrata da Zhu Xi [1130-1200]: *La grande scienza* [*Daxue*] per fissare il modello degli antichi, i *Dialoghi* [*Lunyu*] per stabilire i fondamenti, il *Mencio* per osservare la loro evoluzione e *La costante pratica del giusto mezzo* [*Zhongyong*] per scoprire i misteri degli antichi». Tuttavia, nell'opera di traduzione dei *Quattro Libri* per mano dei Gesuiti – continua Lippiello 2022, 16 – l'ordine non fu sempre lo stesso: in altri due testi, entrambi antecedenti al CSP, ossia la *Sapientia Sinica* (1662) e la *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (1667-1669), furono tradotti, nel primo caso, il *Daxue* e parte del *Lunyu*, mentre, nel secondo, solo lo *Zhongyong*.

⁵ Sull'interesse politico-economico della Francia, nonché di Luigi XIV, verso la Cina mi limito qui a Balbo-Della Calce-Mollea 2023, 19-20 (con ulteriore bibliografia alla n. 2).

⁶ Sulla responsabilità autoriale di Couplet si vedano almeno Mungello 1985, 259; Lundbaek 1991, 37-38; Meynard 2011, 15-18; Luo 2016, 10; Balbo 2023, 34.

⁷ Chiudono il volume i seguenti apparati, rispetto ai quali riprendo la sintesi di Huang 2024, 52: una *Tabula chronologica Monarchiae Sinicae iuxta cyclos annorum LX. Ab anno ante Christum 2952 ad annum post Christum 1683* (la prima parte, *Ante Christum*, corrisponde alle pp. 1-20, con una *praefatio*, III-XIX, cui segue la p. XX dedicata ai *Primi Sinarum Conditores*; la seconda parte, *Post Christum*, sempre corredata da una *praefatio*, 23-36, corrisponde alle pp. 37-106); una *Tabula genealogica trium familiarum imperialium Monarchiae Sinicae* (1-8), interposta tra le due parti della *Tabula chronologica*; una mappa di 15 province e 155 città principali della Cina (più precisamente: *paradigma XV provinciarum et CLV urbium capitalium Sinensis imperii cum templis quae cruce [...] signantur et domiciliis S.I.*); una *Imperii Sinarum et rerum in eo notabilium synopsis* (105-108). Un *Extrait du Privilege du Roy*, redatto in francese, conclude definitivamente il volume.

⁸ Sulla genesi storico-compositiva del CSP (1687), con riferimento anche ai già citati testi della *Sapientia Sinica* e della *Sinarum Scientia Politico-moralis* (n. 4), e

Rispetto al lavoro di composizione e di traduzione, come è stato ampiamente posto in rilievo, il debito dei Gesuiti verso i commentari cinesi dei *Quattro Libri* è piuttosto marcato⁹. Ciò va naturalmente integrato al loro retroterra di formazione, all'insegna della classicità occidentale e nei termini consentiti dalla *Ratio studiorum* (1599)¹⁰. Di conseguenza, soprattutto nelle parti di carattere introduttivo, *in primis* nella PD, e in quelle dedicate ad accogliere le notazioni di commento al testo (spesso inserite nella modalità tipografica "in corsivo")¹¹, i traduttori gesuiti introducono riferimenti e citazioni attinti da un bacino culturale classico, e latino in particolar modo.

In questo contributo, vorrei perciò concentrarmi su Cicerone come caso di studio e, alla luce della bibliografia più recente sul tema (§ 1), discutere alcuni esempi di sue citazioni nel CSP (§§ 2-3), in modo da fornire ulteriori elementi di riflessione sulle propaggini della conoscenza dell'oratore presso i missionari gesuiti nel XVII secolo. In virtù di tali obiettivi, nonché dal punto di vista di una competenza filologico-letteraria latina più che sinologica, l'esposizione di alcuni concetti chiave del Confucianesimo sarà solo condotta per sommi capi, ai fini di una contestualizzazione di massima delle tematiche qui trattate.

sulla preparazione del testo per la stampa, mi limito a menzionare i seguenti titoli: oltre all'importante studio di Golvers 1998 che, nell'indagare «the growth-process of the CSP edition in the 1680s» (1141), dedica particolare attenzione all'analisi del manoscritto del CSP (ms. Lat. 6277/1 e 2), conservato a Parigi, presso la Bibliothèque Nationale de France, rimando a Mungello 1985, 247-260; Lundbaek 1991, 37-39; Meynard 2011, 3-27 e 2015, 2-19; Luo 2016 (in particolare 10-14); Benedetti 2018, 126-132; Huang 2024, 51-60.

⁹ I lavori di Zhu Xi e di Zhang Juzheng, che vissero rispettivamente nel XII e nel XVI secolo, rappresentano due testi di riferimento in tal senso. Su questo tema e, in particolare, sul ricorso al commentario di Zhang Juzheng nel CSP, si rimanda a Lundbaek 1981; Mungello 1981 e 1985, 261-271, 278-283. Un'ampia disamina si trova anche in Meynard 2011, 29-37, secondo il quale «the *Sinarum Philosophus* follows the wording of Zhang's commentary, using it as the main reference. But, Zhang himself adopted most of Zhu's interpretations» (36). Cf. infine Meynard 2015, 19-50 e Luo 2016, 11.

¹⁰ Oltre a Mungello 1985, 252-297, cf. al riguardo Meynard 2011, 24-39 e 2015, 15-50; Huang 2024, 22-23.

¹¹ Così Meynard 2011, 39 e, specialmente, la n. 24: «Couplet did not always follow that rule, and we find some "notes" written within the main text. Sometimes, the reader may have a hint of the insertion, with such words as "what we call", "what our Philosophers call"». In generale, sull'impostazione tipografica del CSP, cf. Mungello 1981, 18-19; Dew 2009, 210-211; Meynard 2011, 37 e 2015, 51-54.

1. Indagare la presenza di Cicerone nel CSP: status quaestionis e osservazioni metodologiche preliminari

La presenza di Cicerone nel CSP è stata spesso osservata in studi di più ampia prospettiva, che hanno consentito di sottolineare la centralità della produzione ciceroniana nella cultura gesuitica, ma non hanno condotto un'analisi sistematica del CSP in quest'ottica¹².

Le note di commento nelle edizioni di T. Meynard (2011 e 2015), che forniscono da un lato una traduzione inglese dell'epistola prefatoria, della PD, del I libro (*Daxue*) e, dall'altro lato, del III libro (*Lunyu*), si limitano a rilevare alcuni echi o riscontri ciceroniani, privilegiando però una prospettiva interpretativa più ancorata agli studi sinologici che alla ricezione del latino classico *tout court*.

Già in un precedente lavoro, condotto insieme con A. Balbo e S. Mollea, ho avuto modo di osservare come alcuni *Wertbegriffe* (*pietas* e *iustitia* nello specifico), cruciali nella tradizione classica pagana e cristiana, siano stati adoperati e adattati nel CSP, e più precisamente nella PD, per presentare alcuni capisaldi del Confucianesimo¹³. E ancora in alcuni recenti contributi di A. Balbo viene indagata la presenza di tracce della cultura greco-romana all'interno della PD e della lettera a Luigi XIV, con particolare attenzione, in quest'ultimo caso, all'influsso di schemi e stilemi della retorica ciceroniana nella composizione dell'epistola¹⁴.

Tenendo conto di questi precedenti e del lavoro di ricerca condotto, in questi ultimi anni, all'interno del progetto SERICA¹⁵, mi propongo qui di continuare la riflessione su una selezione di passi del CSP che o sono già stati ritenuti emblematici per il *Fortleben* ciceroniano¹⁶ o non sono ancora stati, a mio avviso, oggetto di un'attenzione esclusiva e, pertanto, meritano di essere presi in esame. Data la maggioranza di esempi da essa ricavabili, la PD rappresenta non solo un repertorio di testimonianze ciceroniane privilegiato, ma costituisce anche il principale punto di riferi-

¹² Cf. ad esempio Golvers 2015, 427-440; Golvers 2018. In particolare, a proposito dell'importanza di Cicerone nella formazione gesuitica, si veda *infra*, n. 17 e n. 20.

¹³ Balbo-Della Calce-Mollea 2023.

¹⁴ Balbo 2020, 2021, 2022. Cf. Balbo 2023, in cui l'influenza ciceroniana, soprattutto da un punto di vista retorico, viene rilevata, oltre che in alcuni esempi dell'epistola prefatoria e della PD, anche a proposito di alcuni passi tratti dal *Lunyu* (37-40).

¹⁵ La denominazione completa è la seguente: *Sino-European Religious Intersections in Central Asia. Interactive Texts and Intelligent Networks (Principal Investigators: Andrea Balbo, Università di Torino, e Chiara Ombretta Tommasi, Università di Pisa)*.

¹⁶ Ad esempio, Cic. *Mil.* 11, su cui cf. Balbo 2020, 167-168 e *infra*, 284-286.

mento per stabilire alcuni collegamenti tematici con il I e il II libro confuciani, in modo da indagare, a titolo comparativo, quali aspetti e opere del pensiero ciceroniano ritornino nella trattazione di argomenti relativi all'ambito filosofico-morale e religioso. Più che considerare ogni testo singolarmente, e seguire quindi l'ordine delle sezioni in cui è strutturato il CSP, è mia intenzione suddividere i passi in base a un criterio tematico, che mi permetta di spaziare, attraverso i riscontri ciceroniani, dalla filosofia, alla morale, alla religione: i passi scelti gravitano infatti intorno alla definizione del concetto filosofico di "giusto mezzo", alla contrapposizione tra un "passato" virtuoso e un "presente" corrotto dalle azioni umane, alla rappresentazione del "divino" e alla concezione di un'anima immortale.

Prima di entrare nel dettaglio dell'analisi, vorrei però soffermarmi su un'ultima questione metodologica. Se la presenza di riferimenti a Cicerone nel CSP debba essere imputata alla mediazione di autori successivi, dai Padri della Chiesa agli intellettuali di epoca umanistico-rinascimentale, oppure alla conoscenza diretta dell'oratore, non ritengo possa ricevere una risposta univoca e valida in assoluto: da un lato, infatti, alcuni passi di Cicerone, come vedremo, hanno acquisito nel corso del tempo una statura proverbiale tale da essere citati anche nei testi cristiani, dall'altro lato, come detto, il percorso di istruzione dei Gesuiti prevedeva la lettura e l'interiorizzazione di testi della produzione ciceroniana. Nella versione definitiva della *Ratio studiorum* (1599) non viene solo raccomandata la conoscenza di Cicerone, ma i testi delle sue opere diventano un vero e proprio "banco di prova" per le lezioni nei collegi gesuitici¹⁷. Sebbene il ricorso a enciclopedie e ad antologie fosse piuttosto frequente nella temperie culturale tra il XVI e il XVII secolo, la conoscenza dei testi classici, e specialmente di Cicerone, rappresentava un'alternativa parimenti contemplata nell'*iter* di formazione dei Gesuiti, agevolando

¹⁷ Si considerino solo alcuni casi esemplificativi – riferiti a varie fasi e classi dell'istruzione gesuitica e tratti dall'edizione, con traduzione italiana, di Bianchi 2021: *scribendi argumentum non dictandum ex tempore, sed meditato et fere descripto, quod ad imitationem Ciceronis, quantum fieri potest (Regulae Communes Professoribus Classium Inferiorum, n. 30, Scribendi argumentum); unus enim Cicero ad orationes, ad praecepta praeter Ciceronem Aristoteles adhibendus est (Regulae Professoris Rhetoricae, n. 6, Praelectio); ad cognitionem linguae, quae in proprietate maxime et copia consistit, in quotidianis praelectionibus explicetur; ex oratoribus unus Cicero iis fere libris, qui philosophiam de moribus continent (Regulae Professoris Humanitatis, n. 1, Gradus); quod ad lectiones pertinet, ex oratoribus quidem explicari poterunt primo semestri gravissimae quaeque Ciceronis ad Familiares, ad Atticum, ad Quintum fratrem epistolae; altero vero liber de Amicitia, de Senectute, Paradoxa, et alia huiusmodi (Regulae Professoris Supremae Classis Grammaticae, n. 1, Gradus)*. Ulteriori riferimenti a Cicerone nella *Ratio studiorum* in Della Calce 2023, 91 n. 46. Cf. inoltre Cherchi 2000.

l'apprendimento di strutture sintattiche ed espressive rilevanti da un punto di vista grammaticale, ma anche sapienziale. Un aspetto, dunque, non esclude necessariamente l'altro, anzi, credo che entrambi debbano essere considerati in parallelo per comprendere al meglio il processo di elaborazione di un'opera composita come il CSP¹⁸.

Ai fini di questo lavoro, perciò, non interessa tanto speculare sulla "storia" della fortuna di una citazione ciceroniana, quanto concentrarsi su dati che concretamente emergono dalla lettura complessiva del CSP e che consentono, in definitiva, di indagare le finalità ideologiche che sono sottese alla presenza di echi o di riferimenti a Cicerone e soprattutto il modo in cui essi possono essere stati verosimilmente accolti da parte dell'*Europaes Lector* (PD, IX)¹⁹.

2. Non solo orazioni: il prestigio di Cicerone filosofo

Oltre all'aspetto retorico e stilistico, Cicerone esercita una certa risonanza nel pensiero gesuitico anche a livello filosofico, come emerge dalla *Ratio studiorum* e come è stato già rilevato nella storia degli studi²⁰. In particolare, il *De natura deorum*, il *Cato Maior*, il *Laelius*, il *De officiis*, accanto al cosiddetto *Somnium Scipionis*, rappresentano alcune delle opere più autorevoli per quanto riguarda la trattazione di tematiche pertinenti alla sfera morale e religiosa.

Il CSP annovera riferimenti impliciti o espliciti a tali opere, come vedremo meglio in questa sezione (§ 2) per il primo ambito e in quella successiva per il secondo (§ 3).

Un primo richiamo al *De officiis* – tanto più rilevante in quanto collocato in apertura del II libro (*Chum yum* secondo il titolo indicato nel CSP) – testimonia il ruolo di Cicerone quale "anello di congiunzione" tra culture differenti rispetto a un concetto etico-filosofico fondamentale: la definizione del "giusto mezzo":

¹⁸ Analoghe considerazioni, seppur in relazione alla *Bibliotheca selecta* di A. Possevino (1593), sono state anticipate in Della Calce 2023, 84 e 90-92 (con ulteriore bibliografia).

¹⁹ Riguardo alla ricerca dei passi latini paralleli al CSP, nello specifico per quelli non inclusi nel database del PHI *Latin Texts*, si è fatto ricorso alla piattaforma LLT (*Library of Latin Texts* – <https://www.brepols.net/series/LLT-O>).

²⁰ Cf. *supra*, n. 17 e, più in generale, mi limito a ricordare Maryks 2008, 83-105; Dunkle 2009, 42-46; Golvers 2015, 437-440 e 2018, 60-62; Kainulainen 2018; Balbo 2020; Balbo 2022, 113-115, 119-130 e 2023, 30-34.

[Liber hic] agit [...] de medio sempiterno, sive de **aurea mediocritate illa, quae est, ut ait Cicero, inter nimium et parum**, constanter et omnibus in rebus tenenda (CSP II, 40).

Prohibenda autem maxime est ira puniendo; numquam enim iratus qui accedet ad poenam **mediocritatem illam tenebit, quae est inter nimium et parum**, quae placet Peripateticis et recte placet, modo ne laudarent iracundiam et dicerent utiliter a natura datam (*off.* 1, 89).

Nella PD il titolo viene spiegato in termini simili: *alterius libri Chum yum dicti, titulus et argumentum est, medium sempiternum seu medii vel aureae mediocritatis constantia* (XXI). E anche l'introduzione *Ad lectorem della Sinarum Scientia Politico-Moralis* di Intorcetta (1667-1669) presenta una formulazione analoga²¹. I commentatori moderni, perciò, non hanno esitato a riconoscere nel testo una ben nota allusione oraziana²², nello specifico ai celebri versi di Hor. *carm.* 2, 10, 5-6 (***auream quisquis mediocritatem / diligit***).

Nel CSP, tuttavia, al nesso *aurea mediocritas*, di oraziana memoria e non attestato nella produzione ciceroniana, segue senza soluzione di continuità la citazione dal *De officiis*²³: se infatti ci atteniamo alla lettera materiale del testo, Cicerone qui si limita a definire il concetto di “medietà” ribadendo l'importanza dell'equilibrio *inter nimium et parum* sulla scorta dell'idea aristotelica della μεσότης (EN 1106 a 25-1106 b 7)²⁴. Sebbene l'ideale di *aurea mediocritas* potesse essere percepito come una “cristallizzazione” di una massima morale (come del resto testimonia la sua ricezione in Ausonio e in Erasmo da Rotterdam)²⁵, il fatto stesso che tale nesso fosse giustapposto al passo del *De officiis*, e che venisse quindi spiega-

²¹ *Opusculi vero titulus et argumentum est, CHVM YVM, MEDII scilicet, seu AVREAE MEOCROTATIS CONSTANTIA*. Rispetto al testo della *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, si veda l'edizione anastatica, con annessa traduzione italiana, a cura di P. Beonio-Brocchieri, che è stata riedita nel 2017 (cf. Beonio-Brocchieri 2017, 90-91 per il passo in questione). Per il nesso *aurea mediocritas* cito inoltre alcuni passi del *Lunyu: est hic tamen quod prudenter non facias, sive quod vitare te oporteat, velut extremum quoddam ab aurea mediocritatis regula aberrans* (CSP III, *Pars prima*, 7); *Confucius ait: Aurea mediocritas, seu medium tenere in omnibus etiam quotidianis et ordinariis actionibus, haec demum est verae perfectaeque virtutis* (CSP III, *Pars tertia*, 34). Cf. al riguardo Benedetti 2014, 182 (soprattutto la n. 40).

²² Benedetti 2017, 112-113 e Lippiello 2020, 120.

²³ Cf. Benedetti 2017, 112, che si sofferma sull'*incipit* del II libro mettendo in rilievo la mediazione di Cicerone.

²⁴ Harrison 2017, 131 (che istituisce un parallelo tra il passo ciceroniano e Hor. *carm.* 2, 10, 5). Cf. anche Nisbet-Hubbard 1978, 160-161 e, più in generale, Citti 2000, 80-81.

²⁵ Auson. *Grat. act.* 28 e gli *Adagia* erasmiani (1, 9, 95). Per una panoramica generale sulla ricezione delle odi oraziane, cf. almeno Tarrant 2020, 190-217.

to e approfondito tramite una citazione ciceroniana, credo contribuisca a rafforzare ulteriormente la visione di Cicerone come *auctoritas*. Inoltre, in un'ottica di interpretazione più generale, Cicerone rappresentava un riferimento senz'altro più efficace, nonché moralmente rassicurante, rispetto ad Orazio, la cui produzione presso i Gesuiti era raccomandata a condizione che fosse debitamente “purgata” dagli elementi considerati dannosi per il credo cattolico²⁶.

Accanto alla definizione di “giusto mezzo” e alla presenza di Cicerone nell'*incipit* del II libro, un'altra tematica, ben radicata nel pensiero ciceroniano, consente di mettere ulteriormente a fuoco i punti di contatto tra la cultura latina classica e quella confuciana nel CSP: si tratta dell'antitesi tra un “passato” virtuoso e un “presente” connotato dal declino e dalla negligenza dei costumi e dei valori tradizionali. Due esempi, rispettivamente dalla PD e dal I libro, sono in tal senso rilevanti.

Nel primo paragrafo della PD, gli autori si interrogano su una questione piuttosto delicata, ossia indicare ai lettori europei del CSP quali siano i testi e le letture più autorevoli nell'ambito della cultura confuciana. Prima che quest'obiettivo venga perseguito, però, si impone all'attenzione una chiara frattura tra “passato” e “presente”:

cum ipsis Confucii temporibus et fides, et pietas, et familiae Imperatoriae maiestas a multis negligeretur, et multum sane **deflexisset de spatio curriculoque suo consuetudo Maiorum**; nec multo post civilia Regulorum bella alia ex aliis exardescerent, quibus deinde regiae domus prope omnes implicatae fuerunt; commune etiam maximeque atrox librorum incendium extitisset, quale nec Alexandria, nec ulla pars orbis vel sensit unquam, vel audivit: **Silentibus**, uti fit, **inter arma legibus**, et in magna armorum vitiorumque **licentia et impunitate**, credi vix potest, quot Sectae, quot errores, et haereses, quot opinionum monstra, pestesque superstitionum in hoc medio terrarum horto (sic namque Imperium suum Sinae vocant) ceu inutiles noxiaeque herbae in agro iam neglecto desertoque succreverint, uti infra uberius declarabitur (PD, XV).

²⁶ Si veda un estratto dalla *Ratio studiorum* (1599), precisamente dalle *Regulae Professoris humanitatis*, n. 1 (nell'edizione di Bianchi 2021): *ad cognitionem linguae, quae in proprietate maxime et copia consistit, in quotidianis praelectionibus explicetur [...] ex poetis praecipue Virgilius, exceptis Eclogis et quarto Aeneidos; praeterea odae Horatii selectae, item elegiae, epigrammata et alia poemata illustrium poetarum antiquorum, modo sint ab omni obscaenitate expurgati*. In generale, sulla “censura” operante sulla produzione oraziana presso i Gesuiti, mi limito qui a McDonald 1935; Fabre 1995, 65; Carlsmith 2013, 970; Tarrant 2020, 203-204; Bianchi 2021, 56-58 (con bibliografia, in particolare 57 n. 100).

Pur non potendo entrare nel merito della storia cinese ai tempi di Confucio (VI-V secolo a.C.), è significativo comunque rilevare come l'apologia del passato e, nella fattispecie, della *consuetudo Maiorum* venga giustapposta alla corruzione dei tempi più recenti, quelli in cui lo stesso filosofo insegna²⁷. Ed è proprio un'allusione ciceroniana che contribuisce a veicolare tale declino: *deflexit iam aliquantum de spatio curriculoque consuetudo maiorum* (*Lael.* 40)²⁸. A differenza dell'esempio precedente, in cui il riferimento a Cicerone è espresso in forma esplicita, qui il lettore è chiamato ad attingere al suo *background* di conoscenze. Il contesto del *Laelius*, da cui appunto è tratta la citazione, risulta peraltro coerente con la dialettica tra passato e presente recepita nel brano del CSP. Cicerone, nello specifico, disapprova il comportamento di coloro che sono pronti ad assecondare qualsivoglia disegno dei propri amici, anche a costo di nuocere alla *res publica*. I risvolti di quest'affermazione sono essenzialmente politici, dal momento che l'Arpinate pare volgersi contro quanti hanno compiuto una pericolosa deviazione dal solco tracciato dai padri: probabilmente, tenendo conto dell'*exemplum* di Tiberio Gracco inserito subito dopo (*Lael.* 41), Cicerone può porre in rilievo la gravità del tentativo di "ambire al regno" attribuito al tribuno – uno dei più gravi crimini contro la *libertas* repubblicana – e rimproverare, di riflesso, i sostenitori di simili iniziative sovversive verso la stabilità della *res publica*, quali, ad esempio, sono le riforme di Tiberio e di suo fratello Gaio, descritto secondo un pari *standard* di pericolosità (41, *de C. Gracchi autem tribunatu quid expectem, non lubet augurari*)²⁹.

Il tradimento della *consuetudo maiorum* rappresenta quindi il *trait d'union* che mette insieme testi cronologicamente lontani, ma accomunati dalla stessa importanza conferita al valore moralizzante del passato.

Poco più avanti, continuano le allusioni a Cicerone, con una citazione dalla *Pro Milone* (11, *silent enim leges inter arma*), che è sì funzionale ad indicare lo stato di crisi e di corruzione morale in cui versa lo stato cinese, ma, grazie al ricorso all'oratore, consente di cogliere in filigrana l'instabilità politica che serpeggia nella repubblica romana nel I secolo a.C.³⁰. Anche l'associazione *licentia-impunitas* nella letteratura latina

²⁷ Cf. Meynard 2011, 97 n. 3.

²⁸ Su quest'allusione cf. un breve accenno in Balbo-Della Calce-Mollea 2023, 30.

²⁹ Cf. al riguardo Bellincioni 1970, 193-205 (in particolare, 197-205 per il giudizio severo su Tiberio Gracco); Narducci 2022, 42; Konstan 2023, 112-113.

³⁰ Su quest'espressione nel CSP, cf. già Balbo 2020, 167: «here we find a quasi-verbal quotation of Cic. *Mil.* 11, *silent enim leges inter arma*. The Ciceronian proverbial

(almeno fino al II secolo d.C.) ha poche attestazioni e, tranne qualche esempio in Tacito (*ann.* 3, 60) e Gellio (11, 18, 18), viene adoperata prevalentemente da Cicerone (ad esempio, *Cic. Mil.* 84; *Brut.* 316).

La metafora delle erbe nocive, usata per esprimere il pericolo di dottrine eretiche e opinioni moralmente fuorvianti, non solo era piuttosto ricorrente nella produzione letteraria all'epoca della Controriforma, come dimostra un'ampia casistica riscontrabile nella *Bibliotheca selecta* del gesuita Antonio Possevino (1593), ma aveva anche un retroterra letterario classico e, in particolare, ciceroniano³¹.

Tornando invece alla contrapposizione “passato-presente”, anche altri passi consentono di approfondire questo aspetto. Nella PD, infatti, la *prima aetas Romanorum* è descritta secondo un *topos* comune nella prosa storiografica e retorica latina:

quoties ipsimet apud nos praedicant Priscorum temporum innocentiam, fidem, sanctitatem! cito nimirum consenescit virtus omnis, et imbecillitas humana suapte sponte ruit in peius, tametsi nemo sit qui impellat: satis severa simplex et innocens prima aetas Romanorum, at quanta deinde **morum corruptela** cum triumphis Asiaticis in urbem invecta est! Quid? ipsa Christi Ecclesia, quot et quantas vicissitudines subiit? Quam cito deferbuit ardor ille spiritus sancti, quo in ortu suo rapiebatur inflammata? Id ergo quod nunc iacet, haud recte dicas stetisse nunquam. Humanum quid esse et natura sua caducum recte quidem dixeris. Depravata gens est, sit sane. **Corruptissimi mores**, non inficior; sed vel hinc liquere dico, synceri quid integrique habuisse aliquando. Omnino sic res habet: non ea fuit olim China, quam nunc videmus esse, sed quod extremis hisce temporibus usuvenit Europae nostrae, ut post insignem corruptelam opinionum simul ac morum, post tot haeresum quotidie hydrarum instar pullulantium examina, Atheismus quoque nonnullos infecerit, hoc usuvenit et Chinae, lue tam execrabili grassante hic tanto saevius, quanto minus adest remedii, et plus suppetit semper alimenti (PD, LXIII).

La transizione verso un peggioramento della condizione antica è imputata alla *morum corruptela*. Questo nesso viene ripreso, in forma legger-

expression is still used today by jurists to recall that, when the differences are resolved with arms and violence, there is no place for either reason or right». Cf. Keeline 2021, 112 che, oltre a rilevare il carattere proverbiale dell'espressione, non esclude che essa possa riferirsi al clima in cui si è svolto il processo stesso nel 52 a.C. («if these words were added in revision, they could be a pointed meta-reference to the trial itself»).

³¹ Cf. ad es. *orat.* 48. Su questo argomento rinvio a Della Calce 2023 per una discussione più approfondita.

mente variata, nel sintagma *corruptissimi mores*, a cui, a sua volta, è contrapposta un'attitudine morale tanto passata (*aliquando*) quanto rimpianata, tramite la formulazione *synceri quid integrique*. È significativo, inoltre, come il discorso viri dall'età romana ai tempi del Cristianesimo e poi, senza soluzione di continuità, tocchi il mondo cinese e, infine, si soffermi sull'Europa, prestandosi quindi ad essere adattato a svariate epoche e contesti, tutti parimenti connotati dall'antitesi *olim – nunc* e, soprattutto, funestati dalla corruzione e dalla pericolosa diffusione di comportamenti eretici, idolatri o atei³².

Venendo infine all'inizio del I libro del CSP, in una sezione in cui viene trattata la modalità di gestione delle liti e contese giudiziarie nella cultura tradizionale cinese, un estratto dalle note di commento dei traduttori ripropone nuovamente il confronto tra la moralità dei tempi passati e la corruzione di quelli presenti:

tam longe ab hac aurea Magistri sui doctrina hodie absunt Sinenses, ut merito inclamare possim Tullianum illud, o tempora! o mores! infinitus enim litium et litigantium in China hodie est numerus; tantumque iam invaluit horum temporum **perditus mos**, ut plurimos ubique locorum invenias, qui scribendarum aut fingendarum litium mercatu vivant. Unde mille passim fallendi fingendive artes quibus Tribunalia omnia plena sunt. Porro ut videat Lector quanta olim in Sinensibus Tribunalibus cautela, quantusve in audientis litibus rigor fuerit (CSP I, 12).

L'allontanamento dalla dottrina confuciana viene posto in rilievo attraverso l'esclamazione *o tempora! o mores!*, riscontrabile in diversi luoghi della produzione ciceroniana (*Verr.* 2, 4, 56; *Catil.* 1, 2; *dom.* 137; *Deiot.* 31). Nella *Sapientia Sinica* (1662), a cura di P. Intorcetta, troviamo la traduzione del pensiero confuciano, senza l'inserzione di simili commenti e annotazioni³³. Che si tratti di integrazioni si può intuire anche dalla presenza del corsivo nell'edizione del CSP e dalla mancanza degli

³² Cf. Canaris 2019, 95 («the CSP upholds the view of earlier Jesuit writers on China that peace and the respect for customs and laws was the foremost aim of ancient Chinese political philosophy») e 105-106, in riferimento a PD, LXIII, in particolare 105: «thanks to its toleration of heresy, China is now a country awash with idolatry and atheism, even though in its remote antiquity the country had been united by an orthodox system of political and moral philosophy. Europeans should take heed».

³³ Cf. Beonio-Brocchieri 2017, 28-31 (su cui si veda *supra*, n. 21) anche rispetto alla *Sapientia Sinica*. Più specificamente sull'opera, nonché sul ruolo di Intorcetta quale interprete e traduttore, cf. Mungello 1985, 250-251 e Benedetti 2014.

esponenti numerici al testo latino tradotto che, secondo una precedente impostazione tipografica, avrebbero dovuto corrispondere ai caratteri cinesi che, alla fine, non furono inseriti nell'opera³⁴.

Sebbene l'uso del dimostrativo *illud* enfatizzi il carattere proverbiale di *o tempora! o mores!*³⁵, il nesso non sempre è stato adeguatamente rilevato³⁶. Inoltre, anche l'associazione *perditus mos* evoca un passo ciceroniano delle *Epistulae ad familiares*, in cui l'oratore rammenta al suo destinatario (Curione) l'importanza di sottrarre la *res publica* all'attuale decadenza morale (la lettera è del 53 a.C.)³⁷ per riportarla agli onori e alla libertà di un tempo (*fam.* 5, 2, 2, *in eo civi ac viro [...] qui sit rem publicam adflictam et oppressam miseris temporibus ac perditis moribus in veterem dignitatem et libertatem vindicaturus*).

Attraverso questo intarsio di riferimenti ciceroniani, i traduttori possono allora rafforzare, ai fini di una migliore comprensione da parte dei lettori occidentali, l'efficacia della contrapposizione tra "passato" e "presente", anche riguardo ai precetti che dovrebbero governare la risoluzione dei conflitti giudiziari. In ossequio all'umanesimo confuciano, in una società ideale, liti e contenziosi si dovrebbero evitare sulla base del principio dell'amore e del rispetto reciproco tra esseri umani³⁸. Tuttavia, il cosiddetto *Vir sanctus*, cioè colui che ha fatto della virtù il suo principio morale³⁹, fa in modo, in funzione del suo essere virtuoso, che uomini *excordes ac subdoli* siano tenuti a freno e non gettino il seme di

³⁴ Dew 2009, 210. Cf. inoltre a tal proposito Mungello 1981, 18 e 1985, 287; Meynard 2015, 53-54; Luo 2016, 10; Benedetti 2017, 96-97; Huang 2024, 52.

³⁵ Già per gli autori cristiani, in realtà, l'uso di quest'espressione in senso proverbiale si può considerare codificato (cf. ad es. Aug. *c. Iulian.* 6, 34-35).

³⁶ Cf. Meynard 2011, 362 («the Chinese people today have moved so far away from this golden teaching of the Master that this Tullianum could rightly cry out: oh the times! oh the morals!») e la n. 106, con il riferimento al carcere Tulliano della Roma antica.

³⁷ Shackleton Bailey 1977, 109.

³⁸ Cf. CSP I, 12, a proposito degli insegnamenti di Confucio su questo punto: *audire et decidere lites ego possum perinde ac alius quilibet homo: verum quod foret necessarium, esset efficere ut populus, caeterique homines mutuo sese honore et amore prosequentes abstinerent a litibus: quod utique maioris faciendum*. Cf. anche sul tema Liu 2020, 503-504.

³⁹ Cf. Meynard 2011, 361 n. 101 e, più in generale, Mungello 1985, 286. Si veda anche Meynard 2015, 60-64 e 295 (con la n. 11) sull'attribuzione, piuttosto problematica nella temperie culturale del XVII secolo, di quest'appellativo a Confucio: «the Jesuits were very much aware of the theological difficulties in making Confucius a saint, and so they emphasized that he was a philosopher and also a very religious man, who humbly recognized the power of heaven. Despite the precautions taken by the Jesuits, the affirmation that Confucius was a saint was condemned by the Sorbonne in 1700» (64).

liti e discordie. Solo se queste vengono meno, è possibile realizzare una vera e propria *renovatio populi*⁴⁰.

Nulla di quest'auspicabile previsione, però, è destinato a compiersi, come indicato dal commento iniziale *supra* riportato (*tam longe ab hac aurea Magistri sui doctrina hodie absunt Sinenses*); anzi, il numero di cause legali si è progressivamente moltiplicato e la stessa procedura giudiziaria spesso non è esente da inganni o ragioni pretestuose. Di qui, il ragguaglio al lettore, affinché sia informato che, nei tempi passati, gli ideali di *cautela* e di *rigor* nei tribunali cinesi fossero tutt'altro che assenti. Qualche riga dopo, infatti, viene illustrata la procedura secondo la quale il giudice faceva ricorso a "Cinque regole" (ricordate nel cosiddetto "Libro dei Riti" della dinastia Zhou, XII-III secolo a.C.) per discernere l'attendibilità o meno di una lite (CSP I, 12-13, *ad dignoscendum [...] an lis quam actor intendebat, syncera et vera; an malitiosa et subreptitia esset*)⁴¹.

3. Cicerone: una auctoritas in campo religioso?

La trattazione di alcune tematiche legate all'ambito religioso rappresenta un terreno delicato, e allo stesso tempo problematico, della mediazione dei Gesuiti in Cina. Nel CSP viene esaltata la dimensione filosofico-pratica della dottrina confuciana più che quella spirituale, onde evitare pericolose interferenze con il credo cristiano che, per l'appunto, non avrebbe potuto essere compromesso nel suo *status* di religione portatrice di verità da un punto di vista sacrale. Il modo di esprimere in cinese il "nome di Dio" e la definizione della natura dell'anima sono due casi particolarmente adatti a mettere in evidenza le difficoltà terminologiche e il lavoro concettuale che i padri gesuiti furono chiamati a intraprendere nel CSP. L'uso del latino come *medium* per veicolare tali contenuti li indusse perciò a far uso di una terminologia che – come abbiamo già visto nel paragrafo precedente – contempla talora un precedente ciceroniano.

⁴⁰ Cf. CSP I, 5, *ubi denique recte institueris domesticam familiam, Regnum tuum privatum, ac demum universum Imperium; iam renovatio populi etiam obtinuerit finem suum in quo tandem sistat.*

⁴¹ Meynard 2011, 362 n. 107 e Johnson-Twitchett 1993, 125-126, in particolare 125 sulla procedura: «famous throughout Chinese history as a technique for eliciting the facts of a case, this method is first mentioned in the *Rites of Chou*. While questioning a person before him, the magistrate would look closely for five kinds of behavior: the person's statements, expression, breathing, reaction to the words of the judge, and eyes». Cf. ancora Cheng 1948, 466.

Innanzitutto, nella PD, Cicerone non solo viene ricordato attraverso la mediazione di Lattanzio⁴², ma viene altresì annoverato, insieme con Varone e Seneca, in un elenco di *auctoritates* filosofiche che, rispetto al panorama greco e latino, *de Deo multa recte senserunt*⁴³.

3.1. Parlare di Dio...

La resa in cinese del nome di “Dio”⁴⁴ viene trattata nella seconda parte della PD e, più nello specifico, nell’ottavo paragrafo.

Verum alia nobis hic superest quaestio discutienda; de nomine illa quidem, haudquaquam tamen sic, ut illae, quae vulgo dicuntur esse de nomine, contemnenda: Etenim si primis illis temporibus et diluvio proximis Sinae verum Numen cognoverunt, cognitumque adoraverunt (quod omnes opinor, iam facile mihi concedent) equo tandem nomine, quo vocabulo, quibus litteris Numen illud supremum Prisci adoratores expresserunt? Certe si nulla unquam natio quantumvis barbara extitit, quae non aliquo nomine appellarit Numen, quod coluit, seu verum seu falsum (**quot enim, teste Tullio, hominum linguae, tot nomina Deorum**) quo pacto tandem gens Sinica tam civilis, et culta, et accurata caruerit, quo Deum, quem colebat, nuncuparet? (PD, LXXXIX).

L’opera ciceroniana che pone a disposizione un bacino citazionale più congeniale a questa tematica è il *De natura deorum* e, precisamente, la sezione in cui Gaio Aurelio Cotta si scaglia contro la concezione antropomorfica degli dèi sostenuta dagli epicurei e presentata dal suo interlo-

⁴² Mi riferisco a PD, LVIII: *adeoque ab Evangelico praecone rationum armis ac telis quam acerrime, uti semper factum, oppugnandos esse novatores istos, et vel ex ipsismet ipsorum Commentariis adeo inter se pugnantis, errorum suorum convinci posse, et quemadmodum Lactantius dicebat a nullo Ciceronem, quam ab ipso Cicerone vehementius posse refutari, ita nec hos novatores a nullis certius, quam a seipsis refutari posse*. Il riferimento è a Lact. inst. 2, 8, 13 (*nec enim ab ullo poterit Cicero, quam a Cicerone vehementius refutari*). Su questo passo della PD, cf. Balbo 2020, 171. Più in generale, sull’uso di Cicerone da parte di Lattanzio, cf. Gassman 2020, 19-47 e sulle citazioni di Lattanzio da parte di Couplet, cf. invece von Collani 1990, 41-42.

⁴³ PD, LXXVII, *sed neque hic cum de Religione agitur, quaerimus, quid privati olim Philosophi ac sapientes de Deo senserint; nam et inter Aegyptios Trismegistus, et apud Graecos Socrates, Pythagoras, Plato, Epictetus; et apud Latinos, Varro, Tullius, Seneca aliique Philosophi de Deo multa recte senserunt, atque scripserunt, tametsi gens tota, cuius et ipsi pars erant, gravissimorum errorum, necnon idololatriae tenebris iaceret involuta*.

⁴⁴ Tra le soluzioni più comuni, e più discusse, riscontriamo *Tian*, *Tianzhu*, *Shangdi*: i primi due, e mi riferisco a Ferrero 2019, 91, significano rispettivamente «Heaven» e «Lord of Heaven», mentre *Shangdi* «was the word used in Chinese antiquity to refer to a higher spirit». Oltre a Ferrero 2019, 91-94, cf. anche Mungello 1985, 61-62; Meynard 2011, 6-9, 203 n. 3 e 2015, 47, 61-62.

cutore, Gaio Velleio (come si evince soprattutto da *nat. deor.* 1, 76-84). Il discorso tocca anche la questione dei “nomi”:

at primum quot hominum linguae tot nomina deorum; non enim ut tu Velleius quocumque veneris sic idem in Italia Volcanus idem in Africa idem in Hispania. Deinde nominum non magnus numerus ne in pontificiis quidem nostris, deorum autem innumerabilis. An sine nominibus sunt? Istud quidem ita vobis dicere necesse est; quid enim attinet, cum una facies sit, plura esse nomina? (*nat. deor.* 1, 84).

Cotta constata che una stessa divinità è invocata con nomi diversi, in relazione al luogo in cui viene venerata e, di conseguenza, sottolinea che anche i libri dei pontefici⁴⁵ non avrebbero potuto contenere tutte le denominazioni relative agli dèi, se queste cambiano a seconda dei popoli⁴⁶. È qui sottintesa – come è stato osservato – la prassi comunemente definita *interpretatio Romana*, grazie alla quale i Romani possono identificare le caratteristiche di un dio venerato da altri popoli con quelle che connotano una divinità del proprio *pantheon*⁴⁷. Questa concezione quanto più sta alla base del politeismo romano tanto più è diventata un facile bersaglio polemico per gli autori cristiani: Agostino, in un passo del *De civitate Dei*, non senza pungente sarcasmo, critica la natura politeista e articolata della religione romana⁴⁸ e, più nello specifico, Arnobio, nel III libro dell’*Adversus nationes*, si sofferma sulla questione onomastica della *plebs numinum* venerata dai pagani⁴⁹:

sed et illud rursus desideramus audire, a vobis ne inposita habeant haec nomina quibus eos vocatis an ipsi haec sibi diebus imposuerint lustricis. Si

⁴⁵ «As *pontifex* himself [...] Cotta can refer to these as “ours”; the archive contained all rules and prescriptions for offerings and other cult acts» (Dyck 2003, 166).

⁴⁶ Su quest’aspetto rimando più diffusamente a Pease 1955, 426-427 e a Dyck 2003, 166.

⁴⁷ Cf. Dyck 2003, 166 e, più in generale, Ando 2005. Sulla varietà e sulla valenza dei nomi delle divinità nella cultura romana si veda anche Lentano 2018, 135-161.

⁴⁸ Aug. civ. 4, 8, *deinde quaeramus, si placet, ex tanta deorum turba, quam Romani colebant, quem potissimum vel quos deos credant illud imperium dilatasse atque servasse. [...] Quando autem possunt uno loco libri huius commemorari omnia nomina deorum et deorum, quae illi grandibus voluminibus vix comprehendere potuerunt singulis rebus propria disperientes officia numinum? [...] Nec omnia commemoro, quia me piget quod illos non pudet. Haec autem paucissima ideo dixi, ut intellegeretur nullo modo eos dicere audere ista numina imperium constituisse auxisse conservasse Romanum, quae ita suis quaeque adhibebantur officiiis, ut nihil universum uni alicui crederetur.*

⁴⁹ Cf. Pease 1955, 426 su questo passo di Arnobio, che viene citato a proposito di Cic. *nat. deor.* 1, 83. Sull’uso, da parte di Arnobio, del *De natura deorum* per polemizzare contro il politeismo si veda anche Le Bonniec 1984.

divina haec sunt et caelestia nomina, quis detuli ad vos ea? Sin autem a vobis appositae appellationes has habent, quemadmodum potuistis vocabula his dare quos neque videbatis aliquando neque quales aut qui essent in ulla cognitione noratis? (*nat.* 3, 4).

Ma torniamo a Cicerone. Prima di tutto, la citazione nella PD è privata del suo contesto originario di riferimento – non rappresenta più un'affermazione critica verso una peculiare concezione filosofica, come nelle intenzioni di Cotta – e tantomeno è usata in ottica anti-pagana, ossia come spunto per contestare il politeismo. Inserita in una sorta di ragionamento sillogistico, tale citazione ha una funzione retorico-psicagogica: se tutti i popoli – persino i barbari – hanno sempre conosciuto un modo per appellarsi al Dio da loro venerato, a maggior ragione i Cinesi, che si distinguono per civiltà e cultura, non possono essere estranei a questa pratica, per quanto, nel corso del tempo, come sarà chiarito nel prosieguo della PD, non sarà adoperata una parola univoca a tale scopo. È vero che si fa riferimento al Dio cristiano, ma è altrettanto vero che si usano categorie di pensiero “classiche”, ben radicate nella romanità tradizionale pagana, per contraddistinguere la *gens Sinica* dagli altri popoli, a prescindere dal loro grado di barbarie. D'altra parte, il discrimine fondamentale tra *Romani* e *barbari* è stato sempre individuato nella capacità dei primi di superare i secondi in termini di cultura, raffinatezza dei costumi ed efficace organizzazione politico-istituzionale⁵⁰. Il lettore della PD avrebbe perciò potuto cogliere in filigrana questa sovrapposizione, portando così realmente a compimento una sintesi ideale tra temi attinenti alla classicità pagana e alla religione cristiana, nei termini consentiti dalla *Ratio studiorum*. Non a caso, infatti, in un paragrafo precedente (*Paragraphus* III), sempre all'interno della seconda parte della

⁵⁰ Per citare un esempio emblematico, ma solo a titolo di approfondimento, si veda il noto passo di Tac. *Agr.* 21: come è stato osservato, esso «takes the form a history of civilisation [...] in miniature». Tacito la proietta tra i Britanni, che «quickly acquire the characteristics of civilised (that is to say, Roman), life such as houses, speech and clothing» (Woodman-Kraus 2014, 199): *namque ut homines dispersi ac rudes eoque in bella faciles quieti et otio per voluptates adsuescerent, hortari privatim, adiuvere publice, ut templa fora domos extruerent, laudando promptos, castigando segnīs: ita honoris aemulatio pro necessitate erat. Iam vero principum filios liberalibus artibus erudire, et ingenia Britannorum studiis Gallorum anteferre, ut qui modo linguam Romanam abnuebant, eloquentiam concupiscerent. Inde etiam habitus nostri honor et frequens toga; paulatimque discessum ad delenimenta vitiorum, porticus et balinea et convivorum elegantiam. Idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset.* Cf. ancora Woodman-Kraus 2014, 200-207 per un commento generale sul passo e Della Calce-Mollea 2022, 135-136 (con bibliografia, specialmente nelle nn. 12 e 13).

PD, la testimonianza di Cicerone è chiamata nuovamente in causa con un'espressione simile: *an ignoravisse numen omne tam verum quam falsum? Quod quidem de gente quantumvis immani ac barbara (teste Tullio) vix est auditum* (PD, LXIII)⁵¹. Nonostante la differenza a livello di contesto generale rispetto al passo *supra* riportato – qui gli autori si concentrano su Matteo Ricci e sulla sua predicazione del Vangelo in Cina⁵² – la citazione di Cicerone precede, senza soluzione di continuità, il riferimento ad altre *auctoritates*, tra cui San Paolo e Agostino⁵³, in un sincretico incontro tra paganesimo e cristianesimo che, come detto, è possibile nella misura in cui il primo può essere conciliato senza turbamenti con il secondo⁵⁴. E quale autore della latinità classica sarebbe stato più “consono” nel panorama dell'educazione gesuitica, se non Cicerone? Un'ulteriore conferma di tale preferenza si può dedurre anche a livello linguistico-lessicale, considerando che l'associazione *immanis-barbarus* ricorre piuttosto frequentemente nella produzione dell'Arpinate, ad esempio per descrivere la feroce usanza dei Galli di compiere sacrifici umani (*Font.* 31), per biasimare le scellerate abitudini “religiose” di Vatinio (*Vat.* 14) o ancora per sottolineare le caratteristiche negative dei popoli “altri” o dei personaggi che si discostano dai valori tradizionali romani, tanto nelle orazioni (*Verr.* 2, 4, 25; *Sull.* 76; *dom.* 140; *prov.* 33) quanto nelle lettere e nella produzione filosofica (*ad Q. fr.* 1, 1, 27; *Tusc.* 2, 65).

3.2. ... e dell'immortalità dell'anima

Anche dal II libro e, più precisamente, dalle pagine finali, quando la traduzione del *Chum yum* si può ormai considerare conclusa⁵⁵, emergono

⁵¹ Ringrazio Andrea Balbo per la discussione e il confronto a proposito dell'espressione *teste Tullio* in questo contesto.

⁵² Sulla figura e sulla predicazione di Ricci la bibliografia è vasta: cf., ad esempio, Mungello 1985, 40-73 e 2009, 21-25; D'Arelli 2014.

⁵³ *Vox illa generis humani Numen est aliquod an sola fugerit aures Sinarum? Soli Sinae ad lucem illam, speciemque et magnitudinem creaturae, per quam Paulo teste, tam cognoscibiliter Creator omnium potest videri, soli, inquam, Sinae caeteroqui tam perspicaces semper caecutiverint? An insania ista, et intestinum murmur dicentium in corde suo: Non est Deus, quam Augustinus paucorum esse dicit, omnium omnino Sinarum mentem semper occupaverit?*

⁵⁴ Cf. Meynard 2011, 169 n. 1: «the *Sinarum Philosophus* refers to the authorities of pagan writers like Cicero, of a Church Father like Augustine, and of the Bible itself, in order to support the idea of a “natural religion” present in the whole humanity».

⁵⁵ Cf. CSP II, 94, *caeterum qualescunque demum sint expositiones istae: certa est res una, quod ex hac Libri Chum yum postrema sententia ternae videntur elici posse veritates, ac Sinensibus, quamvis Ethnicis, probari; scilicet unius et supremi Numinis existentiam et immortales esse mortalium animos: sua denique praemia cuiusque meritis*

riferimenti che ci riconducono al *Cato Maior* o al *Laelius*. Il tema di discussione riguarda ancora l'ambito religioso e, in particolare, si dipana in una serie di disquisizioni intorno all'anima e alla sua natura immortale.

Quod si essent e priscis illis (nam de modernis hic non ago) qui aperte nobis adversarentur, existimantes, nullam recte factis mercedem, neque poenas noxis rependi, cum vita hominis finiri omnia. (In qua quidem sententia fuerunt ex Europaeis Philosophis aliqui; **quos tamen sapiens ille Cato apud Ciceronem minutos vocat: apud eundem vero Lelius: Non assentior iis, inquit, qui haec nuper disserere coeperunt, cum corporibus simul animos interire, atque omnia morte deleri, plus apud me antiquorum auctoritas valet vel nostrorum Maiorum, etc.**) (CSP II, 95-96).

Che nel CSP la questione dell'immortalità dell'anima dovesse essere trattata in forme conciliabili con il credo cristiano rappresenta una sfida costante per i missionari gesuiti sin dall'epoca di Matteo Ricci⁵⁶. Così, infatti, sintetizza M. Catto:

according to Ricci, Confucianism is the ancient law that rules China. [...] In ancient times, Confucians believed in "Divine Punishment", in the "rewards to be given to the bad and the good", and in the immortality of the soul. Even the rites performed for ancestors and Confucian rites, not all of which Ricci considers religious, bring the Chinese closer to the Christians⁵⁷.

Già Ricci aveva fatto riferimento al pensiero greco-romano paragonando, in una lettera indirizzata al preposito generale Acquaviva, le sette della Cina ai filosofi epicurei e pitagorici per la loro rispettiva credenza nella

post hanc vitam respondere. [...] Quod vero de animarum immortalitate censuerunt prisci Sinae hic superest breviter examinandum: nam quid de supremi Numinis existentia et Providentia tum variis huius operis locis quadantenus exposuimus et in singularem et copiosiore tractatum reservamus.

⁵⁶ Non senza incontrare difficoltà: cf. Mungello, 1985, 61: «Ricci claimed that although the ancient Chinese believed in the immortality of the soul, many modern literati taught that the soul ceased to exist along with or shortly after the death of the body». Cf. al riguardo la lettera di Matteo Ricci a Giambattista Román – Macao (Zhaoqing, 13 settembre 1584), *Lettera 9* in D'Arelli 2001, 84-85. Sulle forzature della conciliazione, cf. Zhang 1999, 364: «the centrality of the problem of soul to their mission was dictated by an intellectual dilemma: the contemporary Chinese, especially the Confucian literati, did not believe in the immortality of soul. In order to save the souls of the Chinese, therefore, the Jesuits had to convince them that there *are* souls to be saved in the first place». Non è questa la sede per affrontare un discorso più ampio sull'idea di "immortalità" rispetto alla Cina (mi limito perciò a segnalare, a titolo d'esempio, Smith 1958; Lippiello 2013, 619-632; Chung 2018).

⁵⁷ Catto 2018, 76. Cf. anche Meynard 2015, 40.

mortalità e nell'immortalità dell'anima⁵⁸. Possiamo allora osservare una simile scelta di conciliazione nel ravvisare la presenza di riferimenti alle opere ciceroniane nel II libro del CSP: la loro valenza esemplificativa ed esplicativa avrebbe infatti consentito di rendere in modo più familiare i contenuti ai lettori europei.

Nel caso in questione, l'intersezione con *Cato* 85 avviene tramite il giudizio spregiativo sui *minuti philosophi*, che corrispondono ai filosofi epicurei, di cui viene contestata la credenza in un'anima che si dissolve con la morte del corpo⁵⁹. A questo riferimento si salda quello tratto dal *Laelius*, che serve principalmente a suffragare la tesi precedente⁶⁰.

Ciononostante, svolgendo la funzione di repertorio citazionale, il pensiero ciceroniano viene per certi versi privato di quelle "spigolature" e ambiguità, che invece sono state messe ben in evidenza proprio in relazione al tema dell'immortalità dell'anima⁶¹. Nel *Cato Maior* Cicerone sembra pronunciarsi a favore di un'anima immortale, riprendendo le argomentazioni del *Somnium Scipionis* a proposito delle anime di coloro che hanno giovato alla *res publica*, e che sono quindi destinate a formare un *divinum [...] concilium* dopo la morte (*Cato* 84)⁶², ma, alla fine dell'ultimo capitolo, non manca di insinuare qualche perplessità:

quodsi in hoc erro, qui animos hominum immortales esse credam, libenter erro nec mihi hunc errorem quo delector, dum vivo, extorqueri volo; sin mortuus, ut quidam minuti philosophi censent, nihil sentiam, non vereor ne hunc errorem meum philosophi mortui irrideant (*Cato* 85).

⁵⁸ Matteo Ricci (al p. Claudio Acquaviva S.I., Preposito Generale – Roma, Zhaoqing, 20 ottobre 1585), *Lettera 11*, in D'Arelli 2001, 100: «non voglio consumare in questa la carta in darli conto delle sette della Cina per essere cosa molto lunga. In breve le dico che i grandi tutti sono della setta epicurea, non già di nome, ma con le leggi e opinioni [scil. la "setta de' letterati", 100 n. 4]; gli altri più bassi, che confessano l'immortalità dell'anima, sono pitagorici, perché tengono scrupolo di mangiare carne di animali e pesci, dicendo che ha transmigrato di animali tra gli uomini et anco nelli animali».

⁵⁹ Cf. Powell 1988, 265: «without doubt referring principally to Epicureans. [...] *Minuti* means "insignificant", not "over-subtle"».

⁶⁰ *Lael.* 13, *neque enim adsentior iis, qui haec nuper disserere coeperunt, cum corporibus simul animos interire atque omnia morte deleri; plus apud me antiquorum auctoritas valet, vel nostrorum maiorum.*

⁶¹ Cf. al riguardo Narducci 1983, 95-104; Fuà 1995, 197-210; Setaioli 2013; Prost 2021, 81-82.

⁶² Powell 1988, 238 rileva che «the immortality of the soul is a familiar Ciceronian topic, and his discussion of it here [*Cato* 66 ff.] bears a resemblance to those in *Tusculans* 1, the *Somnium Scipionis*, and the fragments of the *Hortensius* and *Consolatio*». Cf. anche Prost 2021, 81-82 e Watton 2022, 640-642 (specialmente n. 5 a proposito del *Cato Maior*).

Per quanto Cicerone sia incline, nel corso dell'opera, ad abbracciare la tesi dell'immortalità dell'anima, essa viene paragonata a un *error* (come già in *Tusc.* 1, 39) e declassata alla forma di "ipotesi"⁶³. Per di più, in altri luoghi della sua produzione, soprattutto nell'epistolario, Cicerone non esclude nemmeno la possibilità della morte come annichilimento totale⁶⁴.

Nella citazione del CSP, invece, non vi è naturalmente traccia di questa "sfasatura": un uso funzionale e selettivo di Cicerone consente, da un lato, di esaltare il ruolo di Catone come *sapiens* e oppositore dei *minuti philosophi*, e delle loro erronee dottrine sull'anima; e dall'altro lato, di istituire un *fil rouge* con altre affermazioni simili, come dimostra l'estratto del *Laelius* menzionato subito dopo. Emerge allora un intreccio di riferimenti ciceroniani che, secondo una prassi piuttosto consueta in quest'epoca, nonché ben radicata nella composizione cinquecentesca di florilegi⁶⁵, si saldano tematicamente tra loro, a prescindere dall'originale di provenienza e dall'ordine in cui le singole argomentazioni sono trattate all'interno dell'opera stessa. Un esempio, in tal senso, si trova anche nelle pagine successive:

Tullianum istud, quo dicitur **natura commorandi nobis diversorium disside, non habitandi locum**. Quocirca paratos esse debere secum **ex vita ista discedere, tanquam hospitio, non tanquam ex domo** (CSP II, 98).

Neque me vixisse paenitet, quoniam ita vixi, ut non frustra me natum existumem, et **ex vita ita discedo tanquam ex hospitio, non tanquam domo**. **Commorandi enim natura devorsorium nobis, non habitandi dedit** (*Cato* 84).

Nel rilevare che la vita umana rappresenta una sorta di periodo transitorio, culminante con la morte fisica a seguito della quale, per l'appunto, l'anima si distacca dal corpo, affiora una nuova eco ciceroniana, sempre tratta dal *Cato Maior*⁶⁶. Tuttavia, ciò che qui interessa rilevare è la mani-

⁶³ Setaioli 2013, 461 e, inoltre, Prost 2021, 82.

⁶⁴ Cf. Fuà 1995, 208 riguardo a *Cic. fam.* 5, 21, 4 e 6, 4, 4; *Att.* 12, 18, 1.

⁶⁵ Si pensi, ad esempio, alla *Polyanthea* di Domenico Nani Mirabelli (1503), su cui si vedano almeno Quondam 2003 e Barbieri 2020.

⁶⁶ Cf. ad esempio la sua presenza nello *Speculum doctrinale* (libro V, cap. 113, *et ex hac vita discedit tanquam ex hospitio, non ex domo: commorandi enim diversorium natura nobis dedit, non habitandi*) di Vincent de Beauvais (XIII secolo) e nel II libro (cap. 93) dei *Flores philosophorum et poetarum* (elaborati dai libri V e VI dello *Speculum doctrinale*), su cui si veda Villarroel Fernández 2020. Sulla presenza di "massime" morali nel CSP e sull'influsso che potrebbero aver esercitato raccolte di *sententiae* o antologie sulla composizione dell'opera, cf. *supra*, 281-282.

polazione del testo ciceroniano *tout court*. L'ordine degli argomenti non corrisponde infatti a quello dell'originale, poiché quello che in Cicerone rappresenta la logica conclusione di un assunto, come si evince dall'uso di *enim* (*commorandi enim natura devorsorium nobis, non habitandi dedit*), nel CSP assume la funzione di premessa, cosicché il lettore possa comprendere più a fondo, grazie al riferimento ciceroniano, l'idea di *diversorium* e la sua contrapposizione con il concetto di *reditus*, che era stato introdotto qualche riga prima, presumibilmente sottintendendo l'ascesa dello *spiritus*⁶⁷.

E ancora più avanti nel testo il discorso sulla natura dell'anima dischiude altri riferimenti ciceroniani:

cum doceant igitur (ut ad priorem ratiocinationem nostram revertamur) rationalem hominis naturam, sive Animam, a coelo nobis esse infusam; sive, **ut Tullianis verbis hic utar, quod coelestis animus ex altissimo domicilio sit depressus et quasi demersus in terram, locum divinae naturae aeternitatisque contrarium**. Rursus cum sic a coelo venisse Animum doceant, ut donis suis ornatus, et prudentiae, pietatis, aliarumque virtutum praesidio munitus, tantoque comitatu veluti circumseptus venerit: cumque adeo, quemadmodum praeclare probat ac docet Memcius, passimque pueri cum suis literarum elementis addiscunt, cum nativa quadam propensione ad id quod rectum est atque ex virtute, procreatus fuerit: Imo quicumque Sancti sunt (vetus haec Sinicae gentis opinio est) proprio quodam praecipuoque coeli beneficio Sancti nascantur omnes. Cum sic (inquam) non modo senserint Prisci, verum etiam docuerint, non est profecto quod miremur si putaverint, Animos e coelo profectos in coelum reverti; quando antiquissimus ille Trismegistus dicebat: piorum Animos a morte in naturam Deorum transire a quo nec ii forte dissenserint Philosophi, quos, Cicero scribit, **nunquam dubitasse quin ex universa mente divina delibatos Animos haberemus. Multis certe quidem post saeculis sequutus hos Africanus, cum narrasset (apud eundem Ciceronem) Animum nobis datum, ex sempiternis coelorum ignibus, quae sydera et stellas vocamus; quos etiam dicit, divinis esse mentibus animatos; mox**

⁶⁷ Si veda il passo esteso, CSP II, 98, *interpretes certe, et quidem Ethnici, quos inter Colaous noster suffragantur hic nobis, ac mirabili sententiarum consensu, sic voces illas exponunt, ut dicant, id quod in altum subeat esse spiritum, quod deorsum feratur atque concidat corpus esse. Procul dubio nec istis, neque tot verbis usuri, si meram corporis resolutionem vitaeque finem significare voluissent. Hinc nimirum illa nunquam satis depraedicata vox et oratio Yu Regis (de quo supra mentionem fecimus) qua ipse consolaturus suos in praesenti subitoque vitae discrimine: sem ki ye (inquit) su quei ye, vita haec nostra, Proceres, depositi est instar: mors ergo depositi restitutio erit. Imo quoniam ki et quei binae voces, haec reditum quoque significat, illa diversorium, videtur eodem Laconismo suo vir sapiens complecti etiam voluisse Tullianum istud.*

addit, eos qui iustitiam colant et pietatem in coelum pergere, et in coetum eorum qui iam vixerunt, quique corpore laxati locum incolant splendidissimo candore conspicuum (CSP II, 101-102).

In questo lungo estratto ci imbattiamo in una composizione “a mosaico” di citazioni, desunte, in forma parzialmente variata, da due testi, quali il *Cato Maior* e il *Somnium Scipionis*.

Si tratta, innanzitutto, di *Cato* 77-78:

est enim animus caelestis ex altissimo domicilio depressus et quasi demersus in terram, locum divinae naturae aeternitatisque contrarium [...]. Audiebam Pythagoram Pythagoreosque incolas paene nostros, qui essent Italici philosophi quondam nominati, numquam dubitasse quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus.

Nel secondo caso, ci troviamo dinanzi a *rep.* 6, 15-16:

homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur, iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circulos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili. [...] Scipio [*scil.* P. Cornelius Scipio Africanus Aemilianus] ut avus hic tuus [*scil.* P. Cornelius Scipio Africanus Maior], ut ego [*scil.* L. Aemilius Paullus], qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est; ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides, (erat autem is splendidissimo candore inter flammam circus elucens) quem vos, ut a Graiis accepistis, orbem lacteum nuncupatis⁶⁸.

Nei passi sopra citati, Cicerone, come è ben noto, non solo fa riferimento a una concezione filosofica di matrice platonico-pitagorica – sottolineando l’origine celeste dell’anima, emanata *ex universa mente divina*, e con-

⁶⁸ Può aver contribuito alla fortuna di questi passi anche il testo di Macrobio: cf. *somn.* 1, 13, 4, *homines enim sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum, quem in templo hoc medium vides, quae terra dicitur: hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili*, e 1, 4, 4-5, *Scipio, ut avus hic tuus, ut ego qui te genui, iustitiam cole et pietatem quae cum magna in parentibus et propinquis tum in patria maxima est. Ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum qui iam vixere et corpore laxati illum incolunt locum quem vides, significans γαλαξίαν*. [...] *Erat autem is splendidissimo candore inter flammam circus elucens, quem vos ut a Graiis accepistis orbem lacteum nuncupatis*. Sulla fortuna del *Somnium* tra antichità e Medioevo rinvio soprattutto a Courcelle 1958; Ronconi 1967, 37-40; Caldini Montanari 2002, 361-376.

traipponendola al corpo, che ne rappresenta la “prigione” – ma si appella anche ad elementi del credo stoico: nel *Somnium Scipionis*, quando prende la parola Lucio Emilio Paolo⁶⁹, l’anima viene descritta come costituita da una sostanza ignea, in accordo con la filosofia stoica⁷⁰. Proprio in ragione di quest’origine celeste l’anima non può non indurre l’uomo – chiamato a svolgere un preciso compito sulla terra che, nell’ottica di Cicerone corrisponde al ritratto del buon cittadino e del buon governante, virtuoso e rispettoso della tradizione dei padri – a fare del bene⁷¹. A tempo debito, e solo dopo la morte corporea, l’anima umana si può così ricongiungere alla sua sede primigenia⁷². Il concetto è ulteriormente ribadito, tramite le parole dell’Africano maggiore, in chiusura del *Somnium* (*rep.* 6, 29) e, non a caso, ripreso quasi letteralmente poche righe più avanti sempre in questa medesima sezione del CSP:

diceres [...] horum libros pervoluisse Romanum Oratorem cum dixit: Optimis curis ac studiis agitatum et exercitatum Animum velocius in beatorum Sedem et domum suam pervolvere: **idque ocyus facturum, si iam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras, et ea quae extra sunt contemplans, quam maxime se a corpore abstrahet**⁷³ (CSP II, 102).

⁶⁹ Nel testo del CSP non viene menzionato Lucio Emilio Paolo, ma troviamo un riferimento al personaggio dell’*Africanus*: si tratta forse di un’imprecisione citazionale (che comunque non inficia i contenuti in tal caso presentati) oppure di una generalizzazione, che avrebbe consentito di esaltare, anche se non possiamo sapere quanto consapevolmente, o il ruolo di Scipione l’Emiliano quale narratore generale del sogno da lui stesso compiuto, o ancora quello del suo avo, l’Africano maggiore che, per l’appunto, sarebbe apparso in sogno facendo importanti rivelazioni di natura filosofica ed escatologica. Cf. ad esempio *rep.* 6, 14, in cui l’Africano maggiore, interpellato dall’Emiliano (*hic ego [...] quaesivi [...] viveretne ipse et Paulus pater et alii, quos nos extinctos arbitraremur*), risponde in questi termini: *immo vero [...] hi vivunt, qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero, quae dicitur, vita mors est. Quin tu aspicias ad te venientem Paulum patrem?*

⁷⁰ Cf. su questi aspetti Boyancé 1970, 242-247; Powell 1988, 252 («the idea of the descent of the soul from an original heavenly state derives from *Timaeus* 41d-e, and was much elaborated in later Platonism»); 254 (sull’idea dell’anima quale emanazione dalla mente divina che, oltre a un sostrato pitagorico rilevato da D.L. 8, 28, «it appealed particularly to Stoics») e Volk 2015, 43-49 (sulla diffusione del pitagorismo presso i Romani). In particolare, a proposito del commistione di elementi platonici e stoici nel pensiero ciceroniano intorno all’anima, rimando a Ronconi 1967, 24. Cf. anche Büchner 1984, 463-464; Powell 1988, 253-254 e Zetzel 1995, 223-224.

⁷¹ Su quest’aspetto la bibliografia è estesa: rinvio perciò, per un inquadramento generale, a Ronconi 1967, 22-23 (con riferimento anche a *Cato* 77) e a Zetzel 2022, 241-264 (sul ritratto e le virtù del governante ideale).

⁷² Cf. al riguardo Ronconi 1967, 90-91; Büchner 1984, 466-470; Zetzel 1995, 234-235.

⁷³ *Cic. rep.* 6, 29, *sunt autem optima curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit; idque ocyus faciet, si iam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras et ea, quae extra erunt,*

In questo caso, l'attribuzione della citazione a Cicerone avviene tramite la perifrasi di *Romanus Orator*, che contribuisce a enfatizzarne il ruolo di *auctoritas* indiscussa.

Ciononostante, la figura di Cicerone non risulta isolata. I riferimenti agli scritti ciceroniani, precisamente *Cato* 78 e i *loci* del *Somnium Scipionis*, si saldano con quelli riconducibili alla dottrina ermetica, centrata sul personaggio leggendario di Ermete Trismegisto, il quale, secondo la tradizione, era «an Egyptian priest who was said to have lived several generations after Moses. He was known as Thoth among the Egyptians and Trismegistus among the Greeks. “Trismegistus” meant “thrice great”, i.e. greatest philosopher, priest and king»⁷⁴. Pur essendo note sin dal Cristianesimo (come del resto testimoniano Lattanzio e Agostino), le credenze ermetiche rivestono un ruolo significativo in epoca rinascimentale, specialmente grazie alla traduzione latina del *Corpus Hermeticum* curata, intorno al 1463, da Marsilio Ficino (su incarico di Cosimo De' Medici)⁷⁵. Ai fini della contestualizzazione di questo riferimento diretto a Trismegisto, mi limito ad accennare ai capisaldi della sua dottrina intorno all'anima, riprendendo quanto sintetizzato da A.-J. Festugière:

le dogme de l'origine céleste de l'âme revêt, chez Hermès, deux aspects. L'âme est divine, soit parce qu'elle est littéralement fille de Dieu (C.H. I) ou détachée de la substance de Dieu par une sorte d'émanation (C.H. XII 1), soit parce qu'elle a été créée par Dieu à l'aide d'un mélange “psychique” qui, parmi ses éléments, comporte quelque chose de Dieu lui-même⁷⁶.

Come si può osservare, sono evidenti i punti di contatto con la concezione dell'anima prima discussa e, d'altra parte, l'idea del ritorno “al cielo” rappresenta uno degli aspetti radicati nella fede cristiana (Gv. 3, 13)⁷⁷. Di conseguenza, in questa parte del CSP, si intrecciano, o meglio si stratificano diverse componenti, dal pensiero ciceroniano, che è fortemente de-

contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. Cf. Ronconi 1967, 146 e Zetzel 1995, 252: «having proved that the soul is immortal and divine, Africanus returns in his conclusion to summarize its proper uses in public service. Here alone C. gives some indication that an alternative fate awaits those who do not act properly in their lives».

⁷⁴ Mungello 1985, 29.

⁷⁵ Si segnalano, in vista una discussione più approfondita al riguardo, Purnell 1977; Mungello 1985, 29-31; Festugière 1990, 27-36; Campanelli 2011 (specialmente la sezione intitolata «Ermete secondo Ficino», XXIII-LX, e tratta dall'introduzione all'edizione del *Pimander*); Gersh 2022, 17-24.

⁷⁶ Festugière 1990, 34. Sulla caduta dell'anima si vedano ancora 63-96.

⁷⁷ Festugière 1990, 33.

bitore alla filosofia antica, al credo cristiano e alla dottrina ermetica. Su questa base, il nesso con la tradizione cinese diventa esplicito: analogamente a quanto asserito nel *Somnium*, l'anima, data la sua natura celeste, conferisce all'uomo un'inclinazione innata verso la virtù morale, cosicché *quicumque Sancti sunt (vetus haec Sinicae gentis opinio est) proprio quodam praecipuoque coeli beneficio Sancti nascantur omnes*⁷⁸.

Al di là di queste affinità tematiche, la presenza di Trismegisto nel CSP si giustifica anche perché le credenze ermetiche rappresentavano un *trait d'union* tra filosofia pagana e il Cristianesimo ed esercitavano ancora qualche influsso nella temperie culturale del XVII secolo, sulla scorta della concezione della *prisca theologia*, promossa da Ficino e diffusasi soprattutto a partire dal XV secolo⁷⁹. Trismegisto, in effetti, figura pure nell'elenco di *auctoritates* filosofiche prima ricordate a proposito della definizione del nome di "Dio" nella PD (LXXVII)⁸⁰. I Gesuiti attingono perciò, come ha ben puntualizzato Meynard⁸¹, a un simile retroterra filosofico per legittimare il ruolo di Confucio, quale filosofo e pensatore, dinanzi agli occhi dei lettori europei e per incanalarne la dottrina entro parametri che non fossero in contrasto con il Cattolicesimo⁸².

Conclusioni

La presenza di Cicerone nel CSP non è certamente da valutare in forma "isolata", ma insieme con altre *auctoritates* del pensiero occidentale e

⁷⁸ Cf. Mungello 1985, 285-286 (sull'immortalità dell'anima nel *Chum yum*).

⁷⁹ Cf. Mungello 1985, 134-138, 307-308, soprattutto in riferimento alla figura di Athanasius Kircher, autore della *China illustrata* (edita in latino nel 1667): «the work relied heavily upon accommodative missionary sources, but Fr. Kircher's work as a proto-sinologist was dominated by European Hermetism rather than Jesuit accommodation» (134). Cf. anche Israel 2013, 186-187 e, più in generale sul concetto di *prisca theologia* e Ficino, Celenza 1999, 675-681 (con bibliografia, 675 n. 32).

⁸⁰ Cf. *supra*, 290.

⁸¹ Meynard 2015, 63: «for the Jesuits, Confucius knew about the coming of the Messiah, not because of a private revelation addressed directly to him but because he had inherited the primitive revelation coming from Noah and transmitted to the ancient Chinese. Confucius could therefore be called a saint in the sense that he preserved the authentic faith and expounded it through natural reason. [...] The Fathers of the Church recognized among pagans like Trismegistus, Plato, and the Sybils some mystical truths which went beyond the power of natural reason, and were transmitted historically to them. The idea was revived during the Renaissance, and the Jesuits applied it for the first time to a Chinese, Confucius».

⁸² Cf. anche *supra*, 288-290.

orientale; eppure, il ricorso ad allusioni o a nessi più espliciti (del tipo *Tullianum illud, Tullianum istud* o ancora *ut Tullianis verbis [...] utar*) ha permesso di gettare nuova luce sulla ricezione e sull'incidenza di Cicerone in un'opera di riferimento per la diffusione della cultura confuciana in Europa, quale è il CSP, tenendo parallelamente in considerazione l'influsso esercitato dalla precettistica della *Ratio studiorum*.

Dalla casistica di esempi presa in esame, le opere filosofiche e politiche, con particolare riguardo al *Cato Maior*, al *Laelius* e al *Somnium Scipionis* – che peraltro ben si presta all'innesto con le credenze ermetiche, oltre che cristiane – rappresentano il bacino ciceroniano di riferimento, complice, naturalmente, il taglio degli argomenti trattati e relativi, da un lato, alla descrizione di alcuni principi etici fondamentali (dal concetto di “giusto mezzo” alla divaricazione tra “passato” incontaminato e “presente” in balia della decadenza dei costumi) e, dall'altro lato, al “divino” e alla concezione dell'immortalità dell'anima.

Alcune espressioni di statura proverbiale (ad esempio, *o tempora, o mores!*), seppur già affermatesi negli autori cristiani (come Agostino), sembrano per certi versi “rivitalizzate” in un contesto nuovo come quello del CSP. Le citazioni ciceroniane non sfuggono allora a un certo grado di adattamento formale e ideologico, spesso reso possibile dall'intenzione di enfatizzare il ruolo di Cicerone come *auctoritas*, dall'intersezione di passi tratti da opere diverse, ma tematicamente affini, o dallo stravolgimento dell'ordine citazionale all'interno di un singolo passo menzionato, o ancora da un “livellamento” del pensiero ciceroniano, in cui *nuances* e ambiguità rimangono sopite. L'intarsio di riferimenti e di echi che ne consegue contribuisce a presentare alcuni assunti di un pensiero “altro”, come il Confucianesimo, non solo in forme accettate dalla dottrina cristiana, ma anche più familiari per il retroterra culturale dell'*Europaeus Lector*.

Bibliografia

- Ando 2005: C. Ando, *Interpretatio Romana*, «CPh» 100, 1, 2005, 41-51.
- Balbo 2020: A. Balbo, *Classics, Latin and Greek Authors in the «Proemialis Declaratio of Confucius Sinarum Philosophus» (1687)*, «Itineraria» 19, 2020, 153-172.
- Balbo 2021: A. Balbo, *Some thoughts on the importance of Cicero in the Confucius Sinarum Philosophus*, in AA.VV., *Tongsö munmyöng kyoryu. Chijunghae-esö T'aep'yöngyang-kkaji kürigo tasi Chijunghae-ro* [Relazioni culturali fra Oriente e Occidente. Dal Mediterraneo al Pacifico e di nuovo al Mediterraneo], Seoul 2021, 177-192.
- Balbo 2022: A. Balbo, *The Epistula praefatoria of the Confucius Sinarum Philosophus: A Rhetorical Analysis in Search of Cicero and Seneca*, in Balbo-Ahn-Kim 2022, 111-130.
- Balbo 2023: A. Balbo, *Confucius Speaks Latin. Rhetoric as a Bridge between Eastern and Western Civilizations*, «JGRS» 62, 3, 2023, 29-42.
- Balbo-Ahn 2019: A. Balbo, J. Ahn (eds.), *Confucius and Cicero. Old Ideas for a New World, New Ideas for an Old World*, Berlin-Boston 2019.
- Balbo-Ahn-Kim 2022: A. Balbo, J. Ahn, K. Kim (eds.), *Empire and Politics in the Eastern and Western Civilizations. Searching for a Respublica Romanosinica*, Berlin-Boston 2022.
- Balbo-Della Calce-Mollea 2023: A. Balbo, E. Della Calce, S. Mollea, *Towards an Unusual speculum principis? Virtues in the Confucius Sinarum Philosophus's Proemialis Declaratio*, «SCI» 42, 2023, 19-39.
- Barbieri 2020: E. Barbieri, *Le trasformazioni di un libro: Domenico Nani Mirabelli e la sua «Polyanthea»*. Auctor, Auctoritates, Bibliopolae, in N. López-Souto, I. Velázquez Puerto (eds.), *Libros, imprenta y censura en la Europa meridional del siglo XV al XVII*, Salamanca 2020, 9-42.
- Bellincioni 1970: M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, Brescia 1970.
- Benedetti 2014: S. Benedetti, *Sapientia Sinica (1662): sulla prima traduzione a stampa dei Dialoghi confuciani ad opera di Prospero Intorcetta*, «AMArc» 3, 2014, 167-208.
- Benedetti 2017: S. Benedetti, *Prospero Intorcetta S. J. (1625-1696), Translator, Editor and Commentator of the Zhongyong*, in F. Guardiani, G. Zhang, S. Banchieri (eds.), *Italy and China. Centuries of Dialogue*, Firenze 2017, 91-121.
- Benedetti 2018: S. Benedetti, *Confucio latino dai manoscritti alla stampa: appunti sulle carte autografe intorcettiane*, in A. Lo Nardo, V. V. Giunta, G. Portogallo (eds.), *Prospero Intorcetta S. J. Un Siculus Platiensis nella Cina del XVII secolo*, Piazza Armerina 2018, 125-140.

- Beonio-Brocchieri 2017: P. Beonio-Brocchieri, *Confucio e il cristianesimo. Traduzione di opere di Prospero Intorcetta S. J.*, Milano 2017 [1972-1973¹].
- Bianchi 2021: A. Bianchi (a cura di), *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu. Ordinamento degli studi della Compagnia di Gesù*, Testo latino a fronte, Brescia 2021.
- Boyancé 1970: P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970.
- Büchner 1984: K. Büchner (hrsg.), *M. Tullius Cicero. De re publica. Kommentar*, Heidelberg 1984.
- Caldini Montanari 2002: R. Caldini Montanari, *Tradizione medievale ed edizione critica del Somnium Scipionis*, Firenze 2002.
- Campanelli 2011: M. Campanelli (a cura di), *Mercurio Trismegisto, Pimander sive de potestate et sapientia Dei*, «Ficinus Novus. Opere di Marsilio Ficino», 1, Torino 2011.
- Canaris 2019: D. Canaris, *Peace and Reason of State in the Confucius Sinarum philosophus (1687)*, «A Journal of Social and Political Theory» 66, 2, 2019, 91-116.
- Carlsmith 2013: C. Carlsmith, *A Roman Poet in the Venetian Republic: The Reception of Horace in Sixteenth-Century Bergamo*, «The Sixteenth Century Journal» 44, 4, 2013, 963-984.
- Catto 2018: M. Catto, *Atheism: A Word Travelling To and Fro Between Europe and China*, in I. G. Županov, P. A. Fabre (eds.), *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden-Boston 2018, 68-88.
- Celenza 1999: C. S. Celenza, *Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly» 52, 3, 1999, 667-711.
- Cheng 1948: C.-Y. Cheng, *The Chinese Theory of Criminal Law*, «Journal of Criminal Law and Criminology» 39, 4, 1948, 461-470.
- Cherchi 2000: P. Cherchi, *Le "spoglie d'Egitto": il canone dei classici nella Ratio studiorum*, «Critica del testo» 3, 1, 2000, 215-252.
- Chung 2018: S.-Y. Chung, *Individuality and Immortality in Confucian Spirituality*, «Journal of Korean Religions» 9, 2, 2018, 83-109.
- Citti 2000: F. Citti, *Studi oraziani. Tematica e intertestualità*, Bologna 2000.
- von Collani 1990: C. von Collani, *Philippe Couplet's Missionary Attitude Towards the Chinese in Confucius Sinarum Philosophus*, in J. Heyndrickx (ed.), *Philippe Couplet, S. J. (1623-1693). The Man Who Brought China to Europe*, Nettetal 1990, 37-54.
- Courcelle 1958: P. Courcelle, *La postérité chrétienne du Songe de Scipion*, «REL» 36, 1958, 205-234.
- D'Arelli 2001: F. D'Arelli (a cura di), *Matteo Ricci, Lettere (1580-1609)*, Macerata 2001.
- D'Arelli 2014: F. D'Arelli, *Matteo Ricci. L'altro e diverso mondo della Cina*, Milano 2014.

- Della Calce 2023: E. Della Calce, *Dall'ager all'animus: reminiscenze classiche in Antonio Possevino?*, «BStudLat» 53, 1, 2023, 83-106.
- Della Calce-Mollea 2022: E. Della Calce, S. Mollea, *Humanitas liviana e imperium Romanum: una relazione possibile*, in P. Duchêne, C. Guittard, M. Miquel, M. Simon, E. Wolff, avec la collaboration de F. Cailleux (éds), *Relire Tite-Live, 2000 ans après*, Actes du colloque tenu à l'Université Paris Nanterre et à l'École Normale Supérieure de Paris, 5-6 octobre 2017, Bordeaux 2022, 133-141.
- Dew 2009: N. Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford-New York 2009.
- Dunkle 2009: B. Dunkle, *Classics, Patristics, and the Development of the Jesuit Ratio Studiorum*, in E. P. Cueva, S. N. Byrne, F. Benda S. J. (eds.), *Jesuit Education and The Classics*, Cambridge 2009, 41-54.
- Dyck 2003: A. R. Dyck (ed.), *Cicero. De natura deorum. Liber I*, Cambridge 2003.
- Fabre 1995: P. A. Fabre, *Dépouilles d'Égypte. L'expurgation des auteurs latins dans les collèges jésuites*, in L. Giard (éd.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris 1995, 55-78.
- Ferrero 2019: M. Ferrero, *The Latin translations of Confucius' Dialogues (Lun Yu). A comparison of key concepts*, in Balbo-Ahn 2019, 73-108.
- Ferrero 2022: M. Ferrero, *The Latin Translations of Confucian Terminology on Government and Rule in a 16th Century Manuscript of Michele Ruggieri, S. J.*, in Balbo-Ahn-Kim 2022, 83-109.
- Festugière 1990: A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, III. Les doctrines de l'âme*, Paris 1990.
- Fuà 1995: O. Fuà, *Da Cicerone a Seneca*, in U. Mattioli (a cura di), *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico. Vol. II: Roma*, Bologna 1995, 183-238.
- Gassman 2020: M. P. Gassman, *Worshippers of the Gods. Debating Paganism in the Fourth-Century Roman West*, Oxford-New York 2020.
- Gersh 2022: S. Gersh, *Styles and Methods of Philosophical Interpretation in Marsilio Ficino's Commentary on Plotinus*, in A. Corrias, E. Del Soldato (eds.), *Harmony and Contrast: Plato and Aristotle in the Early Modern Period*, London 2022, 17-40.
- Golvers 1998: N. Golvers, *The Development of the Confucius Sinarum Philosophus Reconsidered in the Light of New Material*, in R. Malek (ed.), *Western Learning and Christianity in China: the Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592-1666)*, Nettetal 1998, 1141-1164.
- Golvers 2015: N. Golvers, *Libraries of Western Learning for China. Circulation of Western Books between Europe and China in the Jesuit Mission (ca. 1650-1750). Volume 3. Of Books and Readers*, Leuven 2015.
- Golvers 2018: N. Golvers, *Reading Classical Latin Authors in the Jesuit Mission in China: Seventeenth to Eighteenth Centuries*, in A.-B. Renger, X. Fan (eds.), *Receptions of Greek and Roman Antiquity in East Asia*, Leiden-Boston 2018, 50-72.
- Harrison 2017: S. Harrison (ed.), *Horace. Odes. Book II*, Cambridge 2017.

- Huang 2024: B. C.-Y. Huang, *Confucius Latinus. Contribution à l'étude des traductions latines des Entretiens de Confucius par les Jésuites (XVII^e-XIX^e siècle)*, Paris 2024.
- Israel 2013: J. Israel, *The Battle over Confucius and Classical Chinese Philosophy in European Early Enlightenment Thought (1670-1730)*, «Frontiers of Philosophy in China» 8, 2, 2013, 183-198.
- Johnson-Twitchett 1993: W. Johnson, D. Twitchett, *Criminal Procedure in T'ang China*, «Asia Major» 6, 2, 1993, 113-146.
- Kainulainen 2018: J. Kainulainen, *Virtue and Civic Values in Early Modern Jesuit Education*, «Journal of Jesuit Studies» 5, 4, 2018, 530-548.
- Keeline 2021: T. J. Keeline (ed.), *Cicero. Pro Milone*, Cambridge 2021.
- Kim 2019: K. Kim, *Pietas in pro Sexto Roscio of Cicero and Confucian 孝(xiao)*, in Balbo-Ahn 2019, 155-169.
- Konstan 2023: D. Konstan, *Philosophers and Roman Friendship*, in M. Garani, D. Konstan, G. Reydam-Schils (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Philosophy*, New York 2023, 108-118.
- Le Bonniec 1984: H. Le Bonniec, *L'exploitation apologétique par Arnobe du De natura deorum de Cicéron*, in R. Chevallier (éd.), *Présence de Cicéron. Hommage au R. P. M. Testard*, Paris 1984, 89-101.
- Lentano 2018: M. Lentano, *Nomen. Il nome arcaico nella cultura romana*, Bologna 2018.
- Lippiello 2013: T. Lippiello, *Pensiero e religione in epoca Zhou*, in T. Lippiello, M. Scarpari (a cura di), *La Cina. Dall'età del Bronzo all'impero Han, Volume 1.2*, Torino 2013, 573-632.
- Lippiello 2020: T. Lippiello, "China too has its Aristotle": the Zhongyong (Sinarum Scientia Politico-moralis) and the Jesuits' Fascination with Confucius, «Itineraria» 19, 2020, 105-125.
- Lippiello 2022: T. Lippiello, *Il linguaggio della saggezza fra cinese e latino: Prospero Intorcetta e La costante pratica del giusto mezzo*, in M. Lackner (a cura di), *Le prime traduzioni latine del "Giusto mezzo" (Zhongyong)*, Piazza Armerina 2022, 13-22.
- Liu 2020: C. Liu, *Confucius and the Chinese Legal Tradition*, «Michigan State International Law Review» 28, 3, 2020, 479-533.
- Lundbaek 1981: K. Lundbaek, *Chief Grand Secretary Chang Chü-Cheng & the Early China Jesuits*, «China Mission Studies (1550-1800) Bulletin» 3, 1981, 2-11.
- Lundbaek 1991: K. Lundbaek, *The First European Translations of Chinese Historical and Philosophical Works*, in T. H. C. Lee (ed.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong 1991, 29-43.
- Luo 2016: Y. Luo, *The Jesuits Latin Translations of the Zhongyong 中庸 during the 17th and 18th Centuries*, «Journal of Confucian Philosophy and Culture» 26, 2016, 1-24.

- Maryks 2008: R. A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Aldershot 2008.
- McDonald 1935: I. T. McDonald, *Horace in Jesuit Education (1569-1820)*, «CB» 11, 1935, 25-27.
- Meynard 2011: T. Meynard S. J. (ed.), *Confucius Sinarum Philosophus (1687). The First Translation of the Confucian Classics*, Roma 2011.
- Meynard 2015: T. Meynard S. J. (ed.), *The Jesuit Reading of Confucius. The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden-Boston 2015.
- Mungello 1981: D. Mungello, *The Jesuits' Use of Chang Chü-Cheng's Commentary in Their Translation of the Confucian Four Books (1687)*, «China Mission Studies (1550-1800) Bulletin» 3, 1981, 12-22.
- Mungello 1985: D. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart 1985.
- Mungello 2009: D. Mungello, *The Great Encounter of China and the West 1500-1800*, Plymouth 2009.
- Narducci 1983: E. Narducci, *Il Cato Maior, o la vecchiezza dell'aristocrazia romana*, in E. Narducci, C. Saggio (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. La vecchiezza*, Milano 1983, 5-104.
- Narducci 2022: E. Narducci, *Le ambiguità della amicitia*, in E. Narducci, C. Saggio (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. L'amicizia*, Milano 2022¹¹ [1985¹], 5-52.
- Nisbet-Hubbard 1978: R. G. M. Nisbet, M. Hubbard (eds.), *A Commentary on Horace: Odes, Book II*, Oxford 1978.
- Pease 1955: A. S. Pease (ed.), *M. Tulli Ciceronis De natura Deorum. Liber Primus*, Cambridge 1955.
- Powell 1988: J. G. F. Powell (ed.), *Cicero. Cato Maior de senectute*, Cambridge 1988.
- Prost 2021: F. Prost, *La vieillesse dans le Cato Maior de senectute de Cicéron*, «ArchPhilos» 84, 2, 2021, 69-86.
- Purnell 1977: F. Purnell, Jr., *Hermes and the Sibyl: A Note on Ficino's Pimander*, «Renaissance Quarterly» 30, 3, 1977, 305-310.
- Quondam 2003: A. Quondam, *Strumenti dell'officina classicistica: Polyanthea & Co.*, «Modern Philology» 101, 2, 2003, 316-335.
- Ronconi 1967: A. Ronconi (a cura di), *Cicerone, Somnium Scipionis. Introduzione e commento*, Firenze 1967.
- Setaioli 2013: A. Setaioli, *Cicero and Seneca on the Fate of the Soul: Private Feelings and Philosophical Doctrines*, in J. Rüpke (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford 2013, 455-488.
- Shackleton Bailey 1977: D. R. Shackleton Bailey (ed.), *Cicero: Epistulae ad familiares*, Vol. I, 62-47 B.C., Cambridge 1977.

- Smith 1958: D. H. Smith, *Chinese Concepts of the Soul*, «Numen» 5, 3, 1958, 165-179.
- Takada 2019: Y. Takada, *Cicero and Confucius: Similitude in Disguise*, in Balbo-Ahn 2019, 189-199.
- Tarrant 2020: R. Tarrant, *Horace's Odes*, Oxford 2020.
- Villarroel Fernández 2020: I. Villarroel Fernández (ed.), *Flores philosophorum et poetarum: tras la huella del Speculum doctrinale de Vicente de Beauvais*, Basel 2020.
- Volk 2015: K. Volk, *Roman Pythagoras*, in G. D. Williams, K. Volk (eds.), *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy*, Oxford 2015, 33-49.
- Watton 2022: M. Watton, *A Platonic Argument for the Immortality of the Soul in Cicero* (Tusculanae Disputationes 1.39-49), «CQ» 72, 2, 2022, 640-657.
- Woodman-Kraus 2014: A. J. Woodman, C. S. Kraus (eds.), *Tacitus. Agricola*, Cambridge 2014.
- Zetzel 1995: J. E. G. Zetzel (ed.), *Cicero. De re publica. Selections*, Cambridge 1995.
- Zetzel 2022: J. E. G. Zetzel, *The Lost Republic. Cicero's De oratore and De re publica*, New York-Oxford 2022.
- Zhang 1999: Q. Zhang, *Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature*, in J. W. O'Malley S. J., G. A. Bailey, S. J. Harris, T. F. Kennedy S. J. (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto-Buffalo-London 1999, 364-379.