

Sommario

Il volume è stato pubblicato grazie al contributo dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro, nel quadro del Progetto di ricerca *Definire la morte*, Programma IDEA "Giovani Ricercatori 2011".

Il volume è stato sottoposto a peer review.

Introduzione. Definire i confini <i>di Francesco Paolo de Caglia</i>	Pag. 9
Parte prima	
La morte nelle civiltà antiche	
La morte nelle culture dell'antica Mesopotamia <i>di Lorenzo Verderame</i>	» 21
La morte nella cultura egizia <i>di Emanuele M. Ciampini</i>	» 39
La morte nella cultura indiana <i>di Gian Giuseppe Filippi</i>	» 57
La morte nella cultura della Cina classica <i>di Attilio Andreini</i>	» 71
La morte nella medicina greca e romana <i>di Antonietta D'Alessandro</i>	» 97
Morti due volte. Per una definizione antropologica della morte nel mondo bizantino e slavo <i>di Tommaso Braccini</i>	» 123

In copertina: I don't know, foto di Vito Rahò

Copyright © 2014 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Ristampa	Anno										
	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	
						2014	2014	2014	2015	2016	2017 2018 2019 2020 2021

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore. Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali (www.clearedi.org; e-mail autorizzazioni@clearedi.org).

Stampa: Digital Print Service srl - sede legale: via dell'Annunciata 27, 20121 Milano; sedi operative: via Torricelli 9, 20090 Segrate (MI) e via Merano 18, 20127 Milano

La morte nella cultura della Cina classica

di Attilio Andreini

Occorre partire dalla premessa realistica di ciò che significa per noi "essere morti". Impartecipazione al mondo esterno, insensibilità, indifferenza. Stabilito che la morte è questo, si conclude che la vita le assomiglia, il divario essenziale, puramente quantitativo [...]. Consideri la cecità di un morto e la cecità di un vivente. Che differenza c'è? La nostra ignoranza e quindi indifferenza, impassibilità, rispetto alla quasi totalità dei "dati" possibili, o anche rispetto alle effettive esperienze altrui, ossia dei nostri simili, è autentica occlusione. Quei dati, quelle esperienze, "non ci sono" per noi, e noi non ci siamo per essi. Non importa che, per altri individui, essi costituiscano la trama del "quotidiano": noi, qui, siamo morti, e non c'è ragione di chiamare tale morte "metaforica". È morte parziale, ma reale.

Guido Morselli, *Dissipatio* H.G. (1977)

La morte e l'orizzonte analogico-correlativo

Il passaggio dalla vita alla morte, più che un pertugio fosco, è una landa rigogliosa, dove prosperano elementi culturali che toccano il sacro, la visione dell'aldilà, la ritualità, la filosofia, le arti, la fisiologia, la medicina (Olbering, Ivanhoe, 2011). Nella Cina cosiddetta "classica" (ovvero tra il VI e il II secolo circa a.C.) l'insieme di queste componenti ha dato luogo a elaborazioni divergenti e ricchissime, che hanno ereditato visioni e pratiche del passato e che, gradualmente, si sono consolidate in quel sistema di valori considerato "tipicamente cinese", per quanto approssimativa sia tale definizione. Nella fattispecie, è opinione condivisa che il tratto saliente del pensiero cinese tradizionale corrisponda proprio alla cosiddetta "cosmologia correlativa", secondo cui la mutua dipendenza tra i fenomeni è la chiave per interpretare il mondo.

L'orientamento ontologico prevalente in Cina è "correlativo" poiché tende a rispondere a un principio organicistico, secondo cui le leggi naturali e quelle umane seguono logiche uniformi. Non è un caso che i pensatori cinesi dell'antichità (*zhuzi*, "maestri") indipendentemente dalla loro affiliazione, abbiano sovente adottato forme espressive analogiche tratte dal mondo naturale, soprattutto da quello vegetale (Allan, 1997), ricorrendo a figure retoriche e tropi che allacciano i fenomeni cosmici a quelli fisiologici, psicologici, politici e sociali. Una teoria propriamente correlativa andò sistematizzandosi sul finire del II secolo a.C., quando *yin* e *yang* e le cinque fasi (*wuxing*) divennero le categorie identificative delle modalità secondo cui il *qi*, la sostanza psicofisica che permea l'universo tutto, opera e si manifesta nello spazio e nel tempo. L'aspetto che meglio caratterizza il concetto

- Filippi G.G. (2004). The Guru and Death. In A. Rigopoulos (Ed.), *Guru. Indoasiatica* (2) (pp. 61-79). Venezia: Cafoscina VAIS.
- Filippi G.G. (2005-2006). Note sul terrore della morte. In G. Marchionò (Ed.), *Elénire* (pp. 61-79).
- Filippi G.G. (2006). Conservazione delle ceneri umane nell'India tradizionale. La dottrina *Zolla dalla morte alla vita*, numero speciale di *Vidator* (9, n.s.), pp. 51-60.
- Filippi G.G. (2006). *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi* (pp. 311-327). Milano: Bruno Mondadori.
- Filippi G.G. (2006). Considerazioni sull'Inno 135. *Rgveda*, X *maṇḍala*, dedicato a Yama dal re Kumāra Yāmāyana, in versi *anustubh*. *Annali di Ca' Foscari*, 45 (3, SO 37), pp. 201-213.
- Filippi G.G. (2010). Il mistero della morte nell'India tradizionale. Vicenza-Bassano: Itinera Progetti Indoasiatica.
- Filippi G.G. (2011). Posizione dell'Umanità nella scala degli esseri secondo il *Viṣṇu Purāṇa*. In G.G. Filippi (Ed.), *Il concetto di uomo nelle società del Vicino Oriente e dell'Asia Meridionale* (pp. 71-89). Venezia: Cafoscina Eurasiatica.
- Ghosh Sh. (1989). *Hindu Concept of Life and Death*. New Delhi: Munshiram Manoharlal pbs.
- Lazzeroni R. (1988). Il nettare e l'ambrosia. Su alcune rappresentazioni indoeuropee della morte. *Studi e Saggi linguistici*, suppl. de *L'Italia dialettale*, 51 (28 n.s.), pp. 177-195.
- Misra S. P. V., Agnirāyana Sv.P. (Eds.) (1988). *Preta Marjari* [*Garuḍa Purāṇa*]. Vārāṇasi: Samkrt Pustakālaya.
- Parry J.P. (1989). The End of the Body. In M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi (Eds.), *Fragments to a History of the Human Body* (3, pp. 491-518). New York: M. Feyer ed. Urzone. Inc.
- Satavalekar S. S. D. (Ed.) (1957). *Rg Veda Samhitā*. Bombay: Nirṇaya Sagar Press.
- Śāstrī M. A. (1938). *Brahma Sūtra Sāṅkara Bhāṣya*. Bombay: Nirṇaya Sagar Press.
- Śāstrī Parīkar W.L. (1936). *Srimadbhagavadgītā* [*Bhagavad Gītā*]. Bombay: Nirṇaya Sagar Press.
- Śāstrī P. J. (Ed.) (1970). *Upaniṣad Saṃgraha*. Dillī: Motilāla Banarsidāsa.
- Sharma P. (Ed.) (1981). *Caraka Saṃhitā*. (Vols. 1-3). Varanasi: Chaukambha Sanskrit Series.
- Veda Vyasa (1892). *Srimad Bhāgavatam*. Bombay: Gopal Narayan Co.
- Varenne J. (1997). *Le Tantrisme. Mythes, rites, métaphysique*. Paris: Albin Michel.

“[colui che] non può più sbrigare le proprie mansioni” (*Shiji*, Memorie di uno storico, 96.2689). Altre forme ampiamente attestate erano *cushi*, “dipartire”, *wang*, “scompare”, oppure *zu*, “concludere”, *zhong*, “finire, terminare”.

Dal punto di vista lessicale, registriamo l'utilizzo di una ricca varietà di espressioni capaci di differenziare la morte nelle sue diverse forme, secondo accezioni che riflettono, come vedremo nel brano che segue tratto dal *Ljiji*, livelli distinti di gerarchia e prestigio:

Nel caso della morte (*si*) del Figlio del Cielo (ovvero il sovrano) si parla di *beng*, “cadere, crollare” [come nel caso del “collasso o crollo di una montagna”]; per un funzionario, *hong*, “essere colto d'improvviso, rapidamente”; per un alto funzionario, di *zu*, “giungere a conclusione”; per un funzionario di basso rango, di *bu lu*, “restare senza salario”; per un comune suddito, di *si*, “morire”. Quando il defunto è deposto sul proprio letto, è detto *shi*, “cadavere”, mentre nel momento in cui viene adagiato nella bara è detto *jiu*, “essere accolto nella cassa di legno che lo custodirà in eterno”. La morte di un volatile piumato è detta *jiang*, “precipitare, scendere”; quella di un quadrupede, *zi*, “essere madido”. Nel caso avvenga per mano del nemico in battaglia, trattasi di *bing*, “essere colpito da un'arma” (*Liji*, 1b.121; 32.2).

Partendo dal presupposto che una cosa, se nominata, veniva evocata, ne discendeva che anche i nomi propri rappresentavano, talora, tabù lessicali, soprattutto quando erano legati all'esperienza della morte. Sebbene, dapprima, restrizioni fossero applicate prevalentemente ai nomi dei sovrani (*hui zi*) e al giorno della loro morte (*ji ri*), in epoca Han (206 a.C.-220 d.C.) si presume che tali divieti venissero adottati anche dalle élites politiche e culturali, come dimostrato da varie iscrizioni su stele funerarie (Brown, 2007; Gao Wen 1985). Sempre il *Liji* riporta:

Terminata la cerimonia funebre, scatta *hui* (l'interdizione del nome del defunto), che non si applica alle parole omofone o comunque simili (*xian ming*) [...]. L'interdizione non vale per la fruizione e la trasmissione tanto delle *Odi* (ovvero il "Classico delle odi" *Shijing*) quanto dei *Documenti* (ovvero il "Classico dei documenti" *Shujing*), così come per la stesura di atti ufficiali. Nel tempio ancestrale non sussistono interdizioni [...]. Qualora intendiate varcare i confini di un paese, chiedete quali siano le proibizioni vigenti; prima di entrare in un regno, chiedete quali siano i costumi e gli usi; se volete fare ingresso in una dimora, informatevi bene di quali siano i nomi interdetti (*Liji*, 1a.73).

La relazione tra tabù linguistici e morte discendeva, con ogni probabilità, dalla convinzione che il defunto dovesse essere considerato alla stregua di una divinità o, quantomeno, di uno spirito, i cui nomi potevano essere evocati solo quando se ne rendeva necessaria la presenza durante la celebrazione dei riti. Lo *Zuozhuan* (Commentario di Zuo Qiumin), a conferma di ciò, attesta come “Zhou celebrassero i sacrifici agli spiriti ottemperando le interdizioni convenute (*hui*)” (*Zuozhuan*, Huan Gong 6). Il rispetto dei defunti si accompagnava al timore, se non addirittura

73

di *wuxing* deriva proprio da *xing*, "processo, fase", poiché *xing* contraddistingue le sostanze di base (i cosiddetti cinque elementi, ossia terra, legno, acqua, metallo, fuoco) e i fenomeni non sono detentori di proprietà esclusive individuali, bensì coincidono con condizioni transitorie all'interno di permutazioni cicliche del *qi* universale. Le fasi obbediscono alle condizioni determinate di volta in volta da un quadro in perenne trasformazione, figurazioni determinate il *medium* che definisce tanto la transazione tra ogni soggetto e l'ambiente che lo circonda, quanto il criterio per determinare le condizioni di salute psichica e fisica. Da simili premesse consegue che il cosiddetto "ottimismo epistemologico" cinese (Metzger, 1985-1987, pp. 66-72; Keightley, 1994, p. 38; Andreini, 2006) – elemento che ha un impatto decisivo sull'oggetto della nostra riflessione – non possa non dipendere dall'aver calato la condizione umana in un universo sostanzialmente "amico", in cui le lacerazioni derivanti da dilemmi tragici e lo sgomento di fronte alla morte sono attenuati dal riconoscimento della conformità d'intenti tra il Cielo e gli umani (*T'ian ren he yi*), che trova la propria solenne manifestazione grazie a un'elaborazione rituale (li) sofisticata e bilanciata, capace di

Quello che abbiamo definito "ottimismo epistemologico" non deve, tuttavia, ammorbidire il rapporto tra vivi, defunti, spirito e natura. Il rapporto tra i vivi e i defunti, infatti, non deve, tuttavia, ammorbidire il rapporto tra vivi, defunti, spirito e natura. Il rapporto tra i vivi e i defunti, infatti, non deve, tuttavia, ammorbidire il rapporto tra vivi, defunti, spirito e natura.

al terrore, nei loro confronti, proprio perché la violazione del protocollo sacrificale poteva indurre gli spiriti (*shen gui*) a vessare gli umani. Alcuni documenti rinvenuti in tombe del IV-II secolo a.C. riflettono la credenza in un regno degli spiriti contigui a quello terreno, al punto che la prossimità tra i due mondi generava invasioni di campo, che davano luogo a incontri quantomeno rischiosi. Ciò richiedeva una sorta di "mappatura" di riferimento delle divinità e degli spiriti ad uso precauzionale, come nel caso di un documento su bambù databile intorno al 200 a.C., rinvenuto a Shuihudi e battezzato *Jie* (Esorcismi; v. Andreini, 2011; Harper, 1985 e 1996). Si tratta di una fonte unica nel campo della demonologia e delle pratiche esorcistiche, proprio perché rivela come tenere a debita distanza e, in alcuni casi, anche ad annientare esseri bizzarri oppure anime errabonde capaci di gettare lo scompiglio tra gli umani.

La cerimonia funebre svolgeva un ruolo centrale nel processo di definizione dei rispettivi spazi e *fuoli*. Essa coincideva con l'espressione somma di rispetto filiale (*xiao*) e offriva l'occasione per rinsaldare i legami all'interno del clan tra i vivi e gli spiriti ancestrali. Nondimeno, la cerimonia contribuiva alla sacralizzazione di quei processi volti a regolamentare i rapporti tra i partecipanti al rito, i defunti, gli esseri spirituali e l'aldilà. Risulta evidente, ciò detto, il motivo del richiamo costante, soprattutto presso i Ru (i "Confuciani", meglio ancora "Classicisti"), a distinguere con nettezza tra vivi e morti: essi dimorano spazi contigui, sì, ma doverosamente separati, poiché ai primi pertiene l'universo *yang*, mentre agli altri quello *yin*.

La morte, nella sua inestricabile complessità, segna il momento cruciale di passaggio verso una condizione di alterità radicale e irreversibile (con qualche eccezione, come vedremo). Esaminando le diverse percezioni della morte e del destino dei defunti diffuse nella Cina antica, riscontriamo un tratto condiviso, che, curiosamente, accomuna il mondo fenomenico all'aldilà: la "burocratizzazione" della morte e dell'oltretomba. Simile visione, almeno a partire dal V-IV secolo a.C., risale a vistosamente e dà corpo a una dimensione speculare rispetto all'universo dei vivi: sovrani e funzionari esercitano il loro potere attraverso organi di governo che riflettono logiche e leggi simmetriche. Si pensi, ad esempio, alla pratica ampiamente attestata di accludere al corredo funebre "notifiche indirizzate alle autorità del mondo ctonio" (*gaodishu*), come quelle rinvenute in alcune tombe nell'area di Jiangling, ad esempio a Fenghuangshan e a Gaotai. Si tratta di documenti dall'articolazione tipicamente burocratico-amministrativa, che fungevano da passaporto o collazione per il defunto, nei quali venivano registrati i beni che lo avrebbero salvacondotto per il defunto, nel 153 a.C., rinvenuto nel sepolcro n. 10 di Fenghuangshan, è indirizzato proprio al Sovrano del Mondo Sotterraneo (Dixia) accompagnato nell'aldilà. Un testo del 153 a.C., rinvenuto nelle vesti, dei preziosi recipienti in bronzo e degli altri beni interrati di proprietà del defunto. La via epistolare, dunque, esprimeva la modalità privilegiata per comunicare con la burocrazia dell'aldilà.

Alla luce delle summenzionate considerazioni, riteniamo opportuno anticipare le due principali tendenze che emergono dalle fonti archeologiche e testuali cinesi antiche circa la relazione tra i vivi e i defunti, da una parte, e tra la vita e la morte,

dall'altra. Il quadro culturale inerente il tema oggetto della nostra analisi è complesso e riluttante a convergere su punti ampiamente condivisi, ma tende, tuttavia, a focalizzarsi su due approcci fondamentali: uno filosofico-ritualistico, l'altro cosmologico-medico-fisiologico. Il primo approccio accomuna i Ru – sostenitori di una cerimonialità fortemente accentuata – ai principali Maestri, i quali, al di là dell'inconciliabilità di certe premesse ideologiche, ritenevano che vita e morte esprimessero comunque realtà ben distinte, da circoscrivere e regolamentare. L'altro approccio, al contrario, è incline a ridurre la perentorietà delle due condizioni, caratterizzando la vita e la morte alla stregua di flussi energetici cosmici che, in proporzioni oscillanti, temporaneamente albergano nei soggetti.

Le due attitudini possono essere ridotte, nell'ordine, alle metafore del "confine" e della "dispersione". Prima di entrare nello specifico si rendono però necessarie una breve disamina della dinamica tra soggetto e morte nella Cina antica e, soprattutto, una descrizione delle realtà psichiche che si presumeva fossero destinate a varcare quel confine o a fluttuare tra Cielo e Terra.

Soggetto, psiche e morte

La visione cinese tradizionale relativa alla psiche umana è stata spesso interpretata partendo dal presupposto che essa non sia unitaria, bensì costituita da differenti componenti, il cui numero varia a seconda delle fonti. Al di là della diversità del quadro che emerge dai testi, il dato su cui le fonti convergono riguarda proprio le due categorie, *hun* e *po*, secondo cui la realtà psichica risulta strutturata: esse si differenzerebbero sia per funzioni durante il corso della vita sia per il rispettivo destino *post mortem*. Le attività deliberativa e consapevole, nonché l'intelletto, sono ricondotte a *hun*, che rivela una natura *yang* dunque eterea, leggera, senziente e votata al distacco (definitivo o parziale, sia dal corpo che da *po*) durante le esperienze oniriche, patologiche e al sopraggiungere della morte. Secondo Machle (2002), il sommo conseguimento della componente psichica *hun* coincide con l'esercizio di *shenming*, facoltà precipua delle divinità e degli esseri spiritualmente più elevati. Sostenuta dall'energia *yang* (*yang qi*), *hun* si integra con *po*, componente ctonia, ferina e istintiva. *Hun* e *po* (o *hunpo*) interagiscono e, soprattutto, si servono degli oggetti materiali per giungere alla realizzazione di *shenming*, traguardo che, come leggiamo nel *Guanzi* (Libro del Maestro Guan, IV-III secolo a.C.), è potenzialmente raggiungibile da ogni essere umano, poiché grazie a *hun* – componente celeste del *qi* – la meditazione e lo studio rendono possibile la realizzazione di *shenming*. *Po*, considerata separatamente, esprime una connotazione *yin* ed è caratterizzata da pesantezza, inerzia e aderenza al mondo fisico.

La morte è stata solitamente fatta coincidere con l'ascesa di *hun* verso le sfere celesti e lo sprofondare di *po* nel reame ctonio (Andreini, 2011; Brashier, 1996; Loewe, 1979 e 1982; Yü Ying-shih, 1987). Due celebri passi del *Liji* (9.4/60/12 e 11.27/72/23) rafforzano tale convinzione, legando l'energia *hun* all'elemento leggero, volatile del *qi* (*hun qi*), mentre *po* è associato a *xing*, "forma, struttura

fisica, corpo" (*xing po*). Come attesta il *Liji*, "ossa e carne si ricongiungono alla terra, mentre l'energia vitale propria di *hun* (*hunqi*) è in grado di spaziare ovunque nel cosmo" (*Liji* 4.59/28/30). L'interpretazione sin qui offerta è stata la più accreditata presso gli studiosi, almeno fino a pochi anni or sono. Il quadro appare oggi, assai più complesso. L'acquisizione di dati che derivano da scoperte archeologiche ha aperto nuove frontiere di ricerca e l'aumento degli indizi di carattere testuale sia iconografico offre ulteriori spunti di riflessione, al punto da portarci a supporre che il contrasto tra *hun* e *po* non fosse, nell'antichità, così tanto marcato come credevamo. Ad esempio, nel *Chuci* (Le *Elegie di Chu*, una raccolta poetica dominata da tendenze sciamanico-estatiche del IV-III secolo a.C.) non compare alcun rigido dualismo tra *hun* e *po*, tant'è che alcuni componimenti adottano indifferentemente le categorie *hunpo* e *hun* per indicare "spirito, anima", sulla falsariga di quanto riscontrato in alcuni manuali di natura terapeutico-meditativa e respiratoria rinvenuti nella tomba n. 3 di Mawangdui (II secolo a.C.), che, tra l'altro, non imputano il decesso né all'estinzione né al distacco dell'una o dell'altra componente. Vi è, dunque, una sostanziale convergenza rispetto a quanto emerge dallo *Zuozhuan* (V-IV secolo a.C.), in cui si narra che un certo Zhao Tong riuscì a sopravvivere a un temporaneo abbandono di *po*, pur precipitando in uno stato di confusione mentale. "La quintessenza del vigore che alimenta il cuore", recita ancora lo *Zuozhuan*, "è ciò che s'intende con *hunpo* (oppure *hun* e *po*): nel caso in cui dovessero abbandonare [il corpo], come potrebbe mai una persona riuscire a sopravvivere a lungo?" (*Zuozhuan* 10.25.1).



Fig. 1 - Stendardo funebre in seta dipinta (31.2x23.2 cm), databile intorno al IV-III sec. a.C., rinvenuto in una tomba a Chenjiadashan presso Changsha, Hunan. La figura femminile, accompagnata da una fenice e da un drago, ritrae probabilmente la defunta.

Stando a quanto sopra indicato, il distacco di *hun* e/o *po* non comporta irrimediabilmente la morte. Il brano succitato, in realtà, rivela altro. Così come nel caso di altre categorie (ad esempio *shenming* e *yin-yang*), *hunpo* andrebbe forse inteso come una funzione complessa, la cui natura trae vigore dall'interazione di elementi antitetici. *Harmonia*, nell'accezione pitagorica, è, non a caso, l'espressione che Brashier (1996) propone al posto di "soul". L'ipotesi più probabile è che l'accentuazione del dualismo tra *hun* e *po* rifletta l'affermazione di una teoria correlativa "matura", consolidatasi intorno al II secolo a.C. e basata sul contrasto binario di forze opposte: *yin* e *yang*. Il dibattito sulla relazione tra *hun* e *po* resta, quindi, ancora aperto. Su quei punti che la critica tradizionale aveva ritenuto inamovibili – in particolare l'idea che ognuna delle due diverse "anime" intraprendesse, al distacco dal corpo che avveniva con la morte, un viaggio verso dimore distinte – si tende, oggi, a essere meno rigidi. Per lungo tempo la cerimonia funebre è stata fatta coincidere con il momento cruciale che sanciva la morte e, conseguentemente, la dipartita delle due componenti psichiche verso destinazioni distinte: *hun* sarebbe ascesa al Cielo, mentre *po* sarebbe discesa nel mondo sotterraneo (Loewe, 1982, pp. 114-126) fino alle Sorgenti Gialle (Huangquan), *locus infernalis* che, a partire dal IV secolo a.C., varie fonti identificano a breve distanza dal mondo abitato dagli uomini, se non addirittura nell'area appena sottostante la crosta terrestre (Fracasso, 2009). Durante i lavori di scavo per la costruzione di una tomba, una delle maggiori preoccupazioni era, non a caso, quella di evitare di raggiungere una falda freatica sotterranea, proprio per non violare uno dei punti di accesso al Regno dei Morti.

Da un esame delle fonti emergono differenti descrizioni dell'Ade nella Cina antica, che rispondono a tre principali linee interpretative: la prima contempla l'esistenza di una dimensione sotterranea imprecisata, generica; la seconda, invece, uno spazio ben delimitato e localizzato con dovizia di particolari; la terza, infine, allude al cosiddetto "mondo *yin*", oscuro, freddo, associato all'acqua e al nord (Bonazzi, 2001). Dimensione antitetica rispetto alla vita, l'universo *yin* è stato identificato più volte con le già menzionate Sorgenti Gialle, tra le aree di maggior espansione del soffio *yin* (*yinqi*), stando almeno a quanto riporta lo *Huainanzi* (Libro dei Maestri di Huainan, 3.1.97.2-3, ca. 140 a.C.). Il settentrione, altro emblema *yin*, ha giocato da sempre un ruolo decisivo nell'individuazione degli Inferi. La rilevanza attribuita ai cosiddetti "Territori Settentrionali" influenzò di certo anche l'architettura tombale, in quanto il defunto veniva inumato con la testa rivolta a nord, direzione verso cui alcuni critici presumono che lo spirito avrebbe dovuto mettersi in viaggio dopo aver abbandonato le spoglie mortali. Il sovrano, al contrario, rivolgeva il proprio sguardo a sud, direzione associata alla polarità *yang* e alla potenza generatrice e luminosa del sole. Se guardiamo, ancora, all'architettura tradizionale cinese, le abitazioni disponevano di un'entrata rivolta a sud, mentre le tavolette degli antenati (l'elemento di tramite con il reame ultraterreno) erano in genere poste su un altare domestico adiacente alla parete settentrionale. Simili elementi ci inducono a concludere che la rappresentazione della morte dovesse riflettere un ribaltamento delle manifestazioni e delle leggi associate alla vita (Granet, 2001, p. 116).

Il più conosciuto dei domini settentrionali è senza dubbio Youdu, la "Capitale Tenebrosa", citata talora a indicare un'imprescisa città degli spiriti – come nel *Zhuo hun* del Chuici – ma che, in altre testimonianze (*Shanhuajing*, Il Classico dei Monti e dei Mari, 3/23/1; *Lishi chunqiu*, 13.1.63.5-7), si riferisce a luoghi geograficamente determinati. L'Ade era dislocato, secondo altre fonti, su alture o rilievi montuosi, tra i quali il Monte Tai. La tradizione che identificò in tale picco la residenza dei morti si consolidò in epoca relativamente tarda, ovvero intorno al II secolo dell'era volgare, quando, con l'emergere dei registri della vita e della morte, fu associato anche al luogo che custodiva i registri della vita e della morte.

I dati sin qui proposti rafforzano l'idea che, nella complessa visione dell'aldilà della Cina antica, coabitassero credenze assai diversificate. Il processo di elaborazione teorica non subì certo un'interruzione dopo gli Han: anzi, con l'arrivo del buddhismo durante il primo secolo dell'era volgare, l'aldilà assunse un tratto sempre più terrifico, fino a trasformare le dimore dei defunti in luoghi di tortura ed espiazione karmica. Mentre durante l'antichità classica l'oltretomba tendeva ad essere identificato con alcune aree ipogee i cui criteri di accesso erano in valenza sociali, in epoche più tarde prevalse una rappresentazione dell'aldilà in termini eticamente polarizzati, in cui i condannati erano rinchiusi e costretti a patire indicibili sofferenze.

Tra quanti sostengono che la destinazione finale di almeno una delle componenti spirituali del defunto fosse al di fuori del sepolcro, ricordiamo Lai Guo-long (1987), che ha seguito la scia di Michael Loewe (1979) e Yü Ying-shih (1987), avvalendosi però prevalentemente di codici rinvenuti in tempi recenti per provare la fondatezza del modello del "viaggio" dello spirito verso mete ben distanti dalla tomba. Un testo, in particolare, ha fornito significativi spunti a Lai Guo-long: si tratta di un manoscritto ritrovato nel sito sepolcrale di Jiudian (tomba S6, presso Jiangling, Hubei), databile al 316 a.C. e assimilabile a un testo incantatorio per gli spiriti dei caduti in battaglia. L'opera in questione lascia intendere che la tomba fosse solo un luogo di transizione, avente la funzione di preparare il defunto ad affrontare un faticoso viaggio attraverso lande insidiose. In tal senso, alcuni oggetti specifici tumulati assieme al cadavere – ad esempio cosmografi, testi con diagrammi e mappe, oppure i cosiddetti "almanacchi" (*rishu*), capaci d'indicare giorni fausti e infausti per intraprendere determinate attività, tra cui, non a caso, viaggi – avrebbero avuto la funzione di orientare e assistere lo spirito che prendeva congedo dalla tomba.

Al modello che associa la morte al viaggio verso un mondo lontano da quello umano si affianca, oggi, una linea d'interpretazione alternativa, secondo cui "l'anima" (indifferentemente *hun*, *po* oppure *hunpo*) dovesse soggiornare con il cadavere nella tomba (Andreini, 2011; Brashier, 1996; Wang E.Y., 2011; Wu Hong, 1992, 1994, 1998, 2009; Jue Guo, 2011). Ciò spiega, forse, il motivo per cui venissero preparati ricchi corredi funerari, comprendenti cibo, gioielli e repliche di terracotta di abitazioni, granai, barche, animali domestici, serviti: simili oggetti, detentori di un potere spirituale e numinoso (*mingqi*) avrebbero assistito il defunto nel suo soggiorno sotterraneo. Addirittura, era prassi ampiamente riscontrata che il cor-

tratto di compravendita (*diquan*) del lotto di terra dove sorgeva la tomba fosse debitamente inserito tra gli oggetti interrati, proprio per evitare che gli spiriti potessero accampare un diritto di proprietà (Cedzich, 1993; Siedel, 1987). La stessa strutturazione della tomba più frequentemente adottata in epoca Han, ovvero una fossa verticale e una camera sepolcrale in mattoni, concorreva a riprodurre un ambiente familiare al defunto: una dimora, in sostanza, che avrebbe ospitato un corpo e un'anima senziente, *hunpo*, capace di sopravvivere alla morte "fisica". Un'altra componente spirituale, più etera e "inafferrabile", *shen*, era destinata invece a fluttuare tra Cielo e Terra e a diventare oggetto di sacrifici presso il tempio ancestrale.

Ritualità e "confini"

Dalla fase degli Stati Combattenti (453-221 a.C.) fino alla dinastia Han l'espressione *sangli* veniva impiegata per rappresentare l'insieme di pratiche rituali e devozionali associabili al lutto e alla sua elaborazione. Durante la cerimonia funebre, tra i parenti più stretti del defunto spiccava il congiunto, che assumeva il ruolo principale nel rito, non tanto come parte attiva, quanto, piuttosto, quale soggetto che, nel ricevere le condoglianze, tendeva a identificarsi, per certi versi, con il defunto stesso: la cessazione, seppur temporanea, delle attività fisiologiche e comunitarie convenute e più elementari (assunzione di cibo, riduzione del sonno, assolvimento delle responsabilità e degli obblighi sociali) era tale da simulare la condizione di "immobilità" e di "alterità" del compianto. Tale ruolo era svolto da uno dei figli del defunto, ma non erano escluse le figlie oppure altri congiunti ed eredi, se le necessità lo imponevano.

Marcel Granet (1975, p. 15) sottolinea come i vari momenti della cerimonia funebre fossero caratterizzati dall'assenza di spontaneità e dal rigore. In realtà, nuove evidenze archeologico-testuali tendono a fornire un quadro assai più articolato e, per certi versi, flessibile in relazione alla ritualistica funeraria nella Cina antica, poiché vivevano, contemporaneamente, prassi diffusi (Poo Mu-chou, 2011). L'elemento costante, al di là delle differenti espressioni di cordoglio e delle distinte visioni della morte e dell'aldilà, è rappresentato dal fatto che, alla cessazione dell'attività respiratoria da parte del congiunto, i parenti, affranti, articolavano le proprie risposte in modo da assicurare alla comunità e al defunto un'armoniosa esistenza della morte e, soprattutto, un limpido fluire del percorso intermedio tra la vita e la morte. Percorso, questo, caratterizzato dalla trasformazione graduale del defunto in "antenato", ovvero in oggetto di culto presso il tempio ancestrale.

Non appena la respirazione cessava, il soggetto veniva compianto e aveva inizio il rito definito *zhao hun*, "evocazione di *hun*", o, semplicemente, *fu*, "far tornare, riportare indietro, richiamare" (Lippello, 2013). Secondo uno schema che ritroviamo anche in alcune iscrizioni di epoca Han, il *Liji* cattura lo sgomento e il dolore dei partecipanti nei seguenti termini:

Lo cercano, invano; varcano la soglia di casa, senza però vederlo; salgono fino agli appartamenti superiori, ma, ancora, egli si sottrae alla loro vista. È scomparso (*wang*), defunto (*sang*). Non sarà più possibile scorgerlo. Ecco che, allora, piangono, singhiozzano, si colpiscono il petto e battono i piedi per terra, fin quando il loro dolore non si è pienamente espresso (*Liji*, 31.3).

Alcuni studiosi tendono a distinguere il rituale funebre *stricto sensu* dal cerimoniale *fu*, che in passato si pensava coincidesse con il tentativo estremo di riportare in vita il defunto. Il riferimento normativo che convenzionalmente viene preso ad esempio nella ricostruzione del *fu* deriva da quanto descritto nel *Zhouli* (1 riti dei Zhou, 5.16.20-22), nello *Yili* (Cerimoniale, 26-2-6) e, soprattutto, nel *Liji* (4.20b, 21.9b-11a, 44.3a-5a), opere databili tra il VI e il II secolo a.C. Non appena un soggetto aveva esalato l'ultimo respiro, un officiante (*fuzhe*, letteralmente "colui che riporta indietro, che richiama [*hun*"]") saliva sul lato orientale del tetto dell'abitazione del compianto, portando con sé alcuni indumenti appartenuti a quest'ultimo: rivolgendosi a nord, il *fuzhe* ne ostendeva le vesti, scuotendole e lanciando tre volte un accorato grido volto a richiamare lo spirito del defunto. Ciò fatto, l'officiante gettava dal tetto gli indumenti, che venivano raccolti da un assistente, il quale li avrebbe deposti sul corpo esanime. Il *Liji* specifica che le vesti erano diverse da quelle in cui il cadavere sarebbe poi stato avvolto durante il rito funebre vero e proprio (De Groot, 1964, p. 246). Il *fuzhe*, quindi, ridiscendeva, stavolta dalla parte occidentale dell'edificio e, almeno secondo Yü Ying-Shih (1987, p. 365), solo a questo punto il decesso poteva essere acclarato, ovvero quando il rituale *fu* si fosse concluso senza aver restituito la vita al defunto, che, infine, veniva posto sul letto della propria stanza e avvolto nel sudario, chiamato *hu* o *fu*. Wu Hong (1992, p. 112-114) ritiene, diversamente da Yü Ying-Shih, che il rituale *fu* non facesse parte della cerimonia funebre, poiché il compianto non era propriamente "defunto", bensì privo di coscienza: la morte, in realtà, sarebbe stata acclarata solo al terzo giorno dalla cessazione dell'attività respiratoria. Durante questo lasso di tempo restava ancora la speranza che le funzioni biologiche potessero riprendere, sottraendo così alla morte il proprio caro. In realtà, i tre giorni avrebbero consentito, alla famiglia, di organizzare il funerale, pianificando le spese da sostenere e, ai parenti e ai conoscenti più intimi, di raggiungere il luogo del commiato. Tornando brevemente al rituale *fu*, più che l'estremo atto volto a strappare alla morte un congiunto, esso probabilmente costituiva, *in primis*, una necessità cerimoniale da espletare anche a decesso avvenuto, proprio perché la sua conclusione avrebbe consentito alle procedure cerimoniali successive di riportare alla vita il proprio caro, bensì di dare prova del fatto che la sua condizione stava trasformandosi e, salvo imprevisti o inadempienze, sarebbe giunta ad assumere lo status di "antenato". In altri termini, non è ancora chiaro se il mancato successo del rituale *fu* decretasse, di fatto, il decesso, oppure se l'intera procedura costituisse un obbligo cerimoniale propedeutico al rito funebre.

Abbiamo ottime ragioni per presumere che il *fu* fosse sostanzialmente assimilabile a quanto definito *zhao hun*, "richiamo, evocazione di *hun*", espressione sovente resa con "richiamo dell'anima". L'omonima lirica inclusa nel *Chuci* precede un altro componimento intitolato *Da zhao* (Evocazione Maggiore), dai contenuti simili. Entrambe le odi furono probabilmente compilate in onore di sovrani dell'antico regno di Chu e si contraddistinguono per l'insistenza con cui, forse nel riproporre le parole dello sciamano-officiante, intimano a *hun* – in alcuni casi a *hunpo* (*Da zhao*, 31, 36) – di fare ritorno (*gui lai*) e di desistere dall'intraprendere un viaggio costellato da fatali insidie in corrispondenza dei quattro punti cardinali: ad attendere *hun* vi sarebbero stati solo luoghi insospitati, abitati da fiere ed esseri mostruosi. Sulla terra, invece, nessuna delizia sarebbe stata preclusa: "Fai presto ritorno, *hun*: indicibili piaceri [ti attendono]" (*Da zhao*, 37).

È probabile che l'invocazione fosse motivata dall'auspicio che lo spirito si ricongiungesse al corpo non solo (o "non tanto") per riportare così in vita il defunto, ma anche per consentirgli di aderire alle spoglie mortali almeno fino al termine del rituale funebre, che poteva richiedere tempi lunghissimi, direttamente proporzionali allo status del compianto. Dal momento in cui il cadavere veniva posto nella bara alla sepoltura trascorrevano, a volte, mesi, poiché erano necessari atti sacrificali e riti onerosi (Brown, 2007, p. 16). La sola scelta del luogo di sepoltura imponeva offerte e complesse consultazioni divinatorie; la costruzione della tomba – talora assimilabile a una reggia sotterranea – e la sontuosità di alcuni corredi funerari richiedevano, poi, un investimento ancora maggiore di risorse. Simili considerazioni concorrono a farci credere che l'invocazione di *hun* fosse motivata dalla convinzione che il viaggio che probabilmente avrebbe intrapreso a seguito dal suo distacco dal corpo sarebbe dovuto iniziare con i migliori auspici, ovvero una volta concluse le procedure rituali necessarie.

La morte segnava un momento cruciale per la comunità familiare, che, va ammesso, soprattutto nella fase immediatamente successiva al decesso si trovava in un rapporto ambiguo con lo spirito del defunto. Questo, infatti, non poteva ancora essere considerato un vero e proprio antenato, al quale erano dovute offerte sacrificali in determinati periodi dell'anno, ma sostava ancora in una sorta di limbo. Simile condizione di morte pare fosse particolarmente pericolosa per lo spirito del defunto, in quanto esso risultava più vulnerabile, ad esempio, all'attacco di entità sinistre, come gli spiriti di quei defunti che non sono stati gratificati da alcuna offerta.

Per favorire il passaggio dallo status di spirito a quello di antenato e per purificare la famiglia intera, contaminata dal lutto (Li Jianmin, 1999; Yates, 1997), era necessario ricorrere a rituali molto precisi, nei quali il cibo viene a caricarsi di ricchissime valenze simboliche. È importante notare come anche gli spiriti affamati venissero placati dall'offerta di cibi rituali durante la cerimonia di sepoltura, per evitare che tormentassero lo spirito del defunto e recassero, così facendo, danni e sventure ai suoi discendenti. Gli spiriti che vagano nelle campagne o nei pressi dei cimiteri sono considerati elementi estranei al nucleo familiare e quindi potenzialmente pericolosi, alla stregua di banditi e mendicanti. Il più delle volte questi spiriti definiti *gui* desistevano soltanto dopo aver ottenuto cibo, offerte o ciò che più desidera-

vano, esattamente allo stesso modo in cui i banditi taglieggiano gli sventurati o i

Il cibo ha assunto una rilevanza primaria all'interno della complessa ritualità dei manducanti chiedono ripetutamente un'offerta ai passanti.

Il cibo ha assunto una rilevanza primaria all'interno della complessa ritualità cinese fin da tempi antichissimi. Lo dimostra, ad esempio, il *Zhouli*, che fornisce una descrizione puntuale del sistema amministrativo del primo periodo della dinastia Zhou (1045-256 a.C.). La sezione con cui prende avvio l'opera fa un resoconto dettagliato di tutti gli inservienti di palazzo addetti alla preparazione di cibi e bevande e alle attività legate in qualche modo alla cucina. Pare che circa il 55 per cento dei dipendenti che prestavano servizio presso la corte dei Zhou svolgesse incarichi legati alla preparazione degli alimenti e questo esprime chiaramente l'importanza dell'alimentazione nella civiltà cinese.

Le cerimonie di inumazione si suddividono in diverse fasi e in ognuna di esse tanta che il cibo assumeva, e assume ancora oggi, all'interno della cultura, un ruolo importante. Le offerte alimentari, che si differenziano in base al sesso del defunto, sono state registrate in diverse tombe. Le offerte alimentari per i defunti sono state registrate in diverse tombe. Le offerte alimentari per i defunti sono state registrate in diverse tombe.

Il termine utilizzato per indicare il riso usato durante il suddetto rituale è *(jani, shiqin)*, elemento che, apparentemente, con il significato di "pasto, consumare un pasto", indica uno scopo nutrizionale. Dai suggerisce l'idea che il cibo rituale fosse offerto proprio al pasto durante il rituale funerario fosse resoconti tratti dallo *Yili* è evidente come il pasto durante il rituale del banchetto che si attestato sin dal periodo Zhou. In particolare, la descrizione del banchetto rende palese svolgeva durante le esequie di un funzionario di medio-basso livello rende palese come i partecipanti alla cerimonia agissero secondo modelli altamente ipostatizzati, ma l'atto di offerta del cibo e il successivo assaggio da parte da parte di chi personificava il defunto (*shui*) seguivano la prassi convenuta per qualunque altro comune

[illegible]

te sul posto: le pietanze, specialmente oggi, non vengono mai distrutte, bensì consumate dai partecipanti al rito. Durante il periodo arcaico, i cibi sacrificali andavano a incrementare i ricchi corredi delle sepolture dei membri dell'aristocrazia, come testimoniano dalla grande quantità di vasi sacrificali in bronzo e contenitori in legno rinvenuti nelle tombe. Questi oggetti servivano, presumibilmente, a raccogliere i cibi posti accanto al feretro, per garantire al defunto un abbondante nutrimento nell'aldilà (Sterckx, 2011).

Cosmologia e medicina: la morte come "dispersione"

Colui che comprende il significato della gioia celeste, vive agendo in conformità con il Cielo e muore seguendo quel processo di trasformazione che vale per tutti gli esseri (*Zhuangzi*, 13/34/27).

I manoscritti di natura medico-macrobiotica di Mawangdui (circa II secolo a.C.) menzionano con una certa frequenza la possibilità di “uscire dalla dimensione della morte per entrare in quella della vita” (*chū si ru sheng*; Harper, 1997, p. 3396; Mawangdui Hanmu boshu zhengli xiaozu, 1985, 4:147; Wang, 2011, pp. 51-52). È indicativo che in queste opere la morte non definisca né un’irreversibilità assoluta né la totale cessazione delle attività sensoriali e della coscienza. Sussiste, a tal riguardo, una profonda differenza rispetto a quanto registrato nel *Lüshi chunqiu* (Annali di Lü Buwei, circa 240 a.C.), opera enciclopedica in cui, per bocca del pensatore Zi Huazi (380-320 a.C.), viene affermato come

sia preferibile una condizione nella quale non avvertiamo alcuna percezione (*bu zhi*) piuttosto che non avere scelta e percepire ciò che più ripugna. Quella condizione caratterizzata dall'assenza di ogni possibilità di percezione è definita 'morte' (*si*). Ecco che, allora, una vita repressa è peggiore della morte (*Lüshi chungju*, 2.2/8/14).

Sul tema della natura senziente dei defunti e degli spiriti, le posizioni erano differenti, in particolare tra i Ru e i Moisti. Questi, ispirati a Mo Di, o Mozi (Maestro Mo, 480-390 a.C.), imputavano ai seguaci di Confucio di negare il ruolo decisivo del Cielo e delle creature sovranaturali nelle vicende umane nonché di assumere un atteggiamento passivo e fatalista dovuto alla convinzione che ogni creatura, tra cui l'uomo, rispondesse a un destino immutabile. Lo scontro più aspro verteva, tuttavia, sulla priorità – ingiustificata agli occhi dei Moisti – che i Ru riconoscevano a cerimonie funebri e riti così sfarzosi da mettere in serio pericolo l'economia dello stato:

Quattro sono gli aspetti della dottrina confuciana sufficienti a rovinare il mondo. I confuciani ritengono che il Cielo sia privo di intelligenza e che gli spiriti non siano divini. Cielo e spiriti ne sono dispiaciuti. Questo è sufficiente a rovinare il mondo. Ci sono poi i funerali sontuosi e i lutti prolungati: sono necessarie diverse

Il Maestro non parlava mai di eventi straordinari, dell'uso della forza, di disordini e di divinità (*shen*). (7.21, tr. Lippiello, 2003, p. 75).

Jilu domandò come si dovessero onorare le spiriti e divinità (*gui shen*). Il Maestro disse: "Se non sai onorare gli uomini, come puoi pensare di onorare gli spiriti (*gui*)?". Allora Jilu chiese: "Mi permetto di interrogarvi sulla morte". Il Maestro disse: "Se non hai ancora compreso la vita come puoi pensare di comprendere la morte?" (11.12, tr. Lippiello, 2003, p. 123).

L'esperienza Ru si fondava sul profondo rispetto per la gloriosa tradizione della prima dinastia Zhou, modello culturale imprescindibile a livello politico, ritualistico e, non ultimo, religioso. Non possiamo ignorare lo spessore dell'elemento spirituale Ru (Scarpari, 2010, pp. 63-161) e va certamente riconsiderata la posizione di questa tradizione di pensiero nei confronti del mondo degli spiriti, che, da un riscontro sommario delle fonti, pare quasi fosse considerato un dominio da cui era preferibile tenersi a distanza, se non, addirittura, da ignorare. Ad esempio, un'affermazione quale "si celebrino i sacrifici alle divinità come se queste fossero presenti" è, quantomeno, di dubbia interpretazione... Significa davvero che, in nome di un formalismo rituale da salvare a ogni costo, sarebbe preferibile far finta che gli spiriti esistano? Oppure s'intende che, semplicemente, ciò "conviene"? In realtà, Confucio non dubitava dell'esistenza degli spiriti, né metteva in discussione la loro efficacia durante il rito. Il primo dei passi citati andrebbe forse interpretato in questi termini: il rito sacrificale a favore delle divinità ancestrali – e non solo – ha efficacia solo se vi si partecipa con sentito trasporto. Non basta fingere di credere che le divinità esistano e che siano "fisicamente" presenti. La prospettiva va ribaltata, poiché il rito ha il potere di far "discendere" gli spiriti (*jiang shen*). In ciò risiede la finalità della celebrazione sacrificale, che gli umani devono portare a compimento con offerte, musica, danze, libagioni, pietanze, secondo un protocollo ineccepibile. Ciò detto, sembra riaffacciarsi la minaccia di un pedissequo formalismo rituale cui obbedire, ma così non è. Gli spiriti celesti, in particolare, ma anche gli spiriti dei defunti e le divinità minori, sono entità volubili, talora riluttanti a riaffacciarsi sul mondo dei vivi: accettano l'invito solo se le condizioni permettono una degna accoglienza. Ciò spiega perché il rito andrebbe inteso come "ricerca" (*qiu*), localizzazione e individuazione delle entità spirituali da evocare. Nell'interpretare il rito alla luce della sua necessità di "ricercare" e "invitare" le forze numinose che vanno ricondotte all'interno dello spazio sacro, ecco che ogni atto tende alla predisposizione di una corretta accoglienza: "come se fossero presenti" allude, perciò, alla piena dedizione nell'approntare il sacrificio, affinché questo assolva la propria funzione. Ciò è confermato in varie fonti, attraverso l'auspicio che il contegno e le espressioni facciali siano tali da risultare autentiche, come se l'officiante stesse davvero vedendo colui al quale il sacrificio è dedicato. Per lo stesso motivo nel *Xunzi* (III secolo a.C.) leggiamo che "si raccolgono le offerte e si porgono in sacrificio come se veramente vi fosse qualcuno pronto a cibarsene" (*Xunzi*, 19/98/8).

bare, una interna e una esterna, e molti sudari e vesti funebri; la processione funeraria sembra un vero e proprio trasloco; per ben tre anni si versano lacrime, ci si regge in piedi solo se sostenuti, si cammina solo con il bastone, le orecchie non sentono e gli occhi non vedono. Questo è sufficiente a rovinare il mondo. Poi ci sono gli strumenti musicali, le canzoni e le danze con cui i confuciani eseguono canti e musiche. Questo è sufficiente a rovinare il mondo. Infine, essi credono che esista il destino, che povertà o ricchezza, morte in vecchiaia o in gioventù, ordine o disordine, tutto sia predeterminato e che nulla possa essere modificato. In base a ciò, coloro che stanno in alto non assolvono i loro doveri di governo e coloro che stanno in basso non si impegnano nel loro lavoro. Questo è sufficiente a rovinare il mondo (*Mozi*, 48; la traduzione è tratta da Scarpari, 2010, pp. 22-23).

Il capitolo XXXI del *Mozi*, testo che riporta i principali insegnamenti Moisti, è dedicato alla natura "illuminata, perspicace" (*ming*) di spiriti (*gui*) e, ovviamente, divinità (*shen*), che puniscono gli infami e ricompensano i meritevoli. Alcuni passi dell'opera evidenziano quale sia realmente la natura di certe categorie di *gui* e *shen*: figurano, infatti, "defunti" (*sizhe* o *siren*) che, avendo subito ingiustizie e, addirittura, essendo stati messi a morte senza aver commesso crimine alcuno, si vedremo dei carnefici entro un termine di tre anni (elemento importante, per chi ne ignora, è un termine di tre anni "scomparsa", ovvio, è un termine improprio per ingiustizia dalla loro "scomparsa". "Scomparsa", dunque, esseri senzienti (you zhi, *Mozi* 31.6) che, stando almeno al *Mozi*, rispondono a tre diverse categorie: spiriti dei defunti, spiriti celesti, spiriti dei corsi d'acqua e delle montagne. La tenacia con cui i Moisti affermarono non solo l'esistenza, ma soprattutto la perspicacia e l'attenzione con cui gli spiriti sorvegliano l'operato umano era, con ogni probabilità, diretta a condannare il sistema etico-ritualistico Ru e, soprattutto, l'agnosticismo e il distacco – più apparente che reale, in verità – mostrato da Confucio, stando almeno alle seguenti testimonianze tratte dai *Lunyu* (Dialoghi [di Confucio]):

L'espressione "si celebrino i sacrifici come se fossero presenti" significa «si celebrino i sacrifici alle divinità come se queste fossero presenti». Il Maestro disse: "Persino per me, se non mi unissi al rito sarebbe come se il sacrificio non venisse celebrato" (3.12, tr. Lippiello, 2003, p. 25, con alcune modifiche).

Fan Chi domandò in che cosa consistesse la sapienza. Il Maestro disse: "Dedicarsi a ciò che è giusto per il popolo e manifestare riverenza per gli spiriti e divinità (*gui shen*) pur tenendoli a debita distanza può dirsi sapienza [...]" (6.22, tr. Lippiello, 2003, p. 63).

il tessuto epiteliale) ristagnano e i visceri diventano perciò "impermeabili" all'irruzione del flusso vitale di *qi* (*Su Wen*, 43; Unschuld, 2003, pp. 162-167). Una dettagliata sintomatologia pre-morte è indicata sia nello *Yin yang mai shiyou* sia, con lievi varianti, in un manoscritto su bambù rinvenuto nella tomba 247 di Zhangjiaoshan (Hubei): il *Maishu* (Scritti sul sistema vascolare, Harper, 1997 e 2013). Entrambe le opere isolano cinque espressioni del processo di tanatogenesi:

- 1) labbra estroflesse e solco naso-labiale riempito (segni di una tanatogenesi che principia da *rou*, "carne");
- 2) gengive che recedono e denti "allungati", cioè "esposti" (segni di una tanatogenesi che principia da *gu*, "ossa");
- 3) cianosi del volto, terrore negli occhi, sguardo obliquo (segni di una tanatogenesi che principia dal *qi*, "energia, soffio vitale");
- 4) rivoli di sudore come bava di seta che aderiscono alla pelle senza scorrere via (segni di una tanatogenesi che principia da *xue*, "sangue");
- 5) lingua "legata" e scroto ritratto (manifestazione che trova conferma nel passo 10, 3.7b della sezione *Lingshu* – Il Perno Numinoso – dello *Huangdi neijing*; si tratta di segni di una tanatogenesi che principia da *jini*, "muscoli").

La compresenza di tali sintomi decreta, secondo lo *Yin yang mai shiyou* e il *Maishu*, una morte imminente. Tale constatazione ci offre lo spunto per mettere in risalto una caratteristica tipica della letteratura medica cinese delle origini, che si concentra sulla definizione di una chiara sintomatologia della fase terminale della vita o, meglio ancora, del depotenziamento progressivo del principio vitale e predilige la determinazione di criteri inequivocabili per una predizione del momento preciso entro cui il decesso avverrà se perdureranno certe forme patologiche. Le fonti di cui disponiamo, vale la pena ribadirlo, non forniscono dati in grado di sancire con nettezza i modi e i tempi in cui si consuma il passaggio dalla vita alla morte. Il sospetto, tuttavia, è che la *mancata* risposta derivi, in realtà, dalla *mancata* percezione della centralità del problema su cui stiamo indagando. Il quadro generale assume una leggibilità diversa se partiamo dal presupposto fondativo di una visione del corpo come microcosmo pervaso da polarità energetiche opposte, che oscillano senza posa e che prevalgono secondo fasi alterne. La fluttuazione tra la vita e la morte qui siamo costantemente esposti fa sì che entrambe le suddette condizioni siano processi integrati, destinati a convivere e a confliggere senza, tuttavia, che l'uno preveda l'annullamento irreversibile dell'altro: in termini più precisi, la salute è data dall'equilibrio di queste due forze, non dalla prevaricazione totale e dalla cancellazione dell'una da parte dell'altra. Eccetto quei casi in cui le condizioni si rivelano disperate, la morte è, piuttosto, una dimensione dalla quale è dato "uscire" espellendo i vapori nocivi custoditi nel corpo, oppure seguendo pratiche respiratorie, meditative e macrobiotiche atte a ripristinare un equilibrio psicofisico che restituisca la salute al paziente. Raramente la morte è quella condizione irreversibile di assoluta "non-vita", proprio perché prevale l'idea che, almeno in certe fonti, essa sia un fattore complementare alla vita stessa, con la quale interagisce e coabita nel medesimo corpo. Coabita e "convive", fin dalla nascita del soggetto. Si pensi, ad esempio, alla visione generale soggiacente le nozioni di Tre cadaveri e di Nove

La riluttanza confuciana ad affrontare apertamente il tema della morte rivela non certo l'indifferenza verso una questione così centrale, ma il senso di sacro rispetto per una dimensione che sfugge all'umano intelletto ed esige, piuttosto, il silenzio. L'articolazione di risposte rivela, non a caso, un'apparente contraddittorietà di atteggiamenti in seno ai Ru, che trovano però una naturale soluzione grazie al riconoscimento della priorità di una corretta elaborazione rituale. Confucio, regista il *Liji* (2.75), esprime l'augurio che la morte portasse a una rapida decomposizione del cadavere (*su xiu*), in opposizione a quanto, invece, la letteratura e la pratica funeraria cinesi evidenziano a sostegno dell'elaborazione di tecniche sofisticate per cercare di preservare l'integrità del corpo del defunto. La questione è complicata per cercare di preservare l'attenta disamina. Pur convinto che la decomposizione rapida del cadavere fosse ineluttabile, Confucio, stando alle affermazioni del discepolo Zengzi (505-436 a.C.), nondimeno dette disposizione che le bare interne fossero costruite con legno di quattro pollici e quelle esterne di cinque. La certezza che il corpo si decomponesse non doveva comunque ostacolare un'elaborazione del lutto rigorosa e sufficientemente articolata, proprio perché, a un solido mente da quanto ritenevano i Moisti, solo attraverso l'adesione piena a sostenere il peso complesso di norme cerimoniali gli uomini sarebbero riusciti a garantire il loro assetto stabile alla coerenza del dramma e del mistero della morte e a garantire così un assetto stabile alla comunità sociale.

I Maestri, al di là della diversità delle concezioni sulla morte da loro espresse (Poo Mu-chou, 1990; Riegel, 1995), mantenevano per certo posizioni ben più nette rispetto alla visione che emerge da alcune fonti manoscritte medico-macrobiotiche, che rivelano un approccio ben più mitigato, secondo cui la morte consiste in una progressiva perdita d'intensità della potenza vitale. Categorie quali *jing*, "quintessenza", e *shen*, "spirito, facoltà numinose", definiscono la capacità di quelle componenti più raffinate e pure del *qi* d'infondere energia e, dunque, vita al corpo (*xing*). Abbiamo visto come l'espressione di massima numinosa che pervade il delle facoltà umane fosse definita *shenming*, una potenza numinosa propria degli spiriti corpo e consente agli umani di condividere la dimensione propria degli spiriti celesti.

Un testo su seta intitolato *Yin yang mai shiyou* (Segni di morte dei vasi *yin* e dei vasi *yang*, Harper, 1997, pp. 219-220), rinvenuto nel complesso sepolcrale di Mawangdui nel 1973 e databile intorno al 168 a.C., definisce tre vasi *yang*, in cui scorre il vapore energetico celeste (*Tian qi*), e tre vasi *yin*, che raccolgono quello terrestre (*Di qi*) e sono anche definiti *mai* "vasi [responsabili] della morte", secondo uno schema che riscontriamo nelle principali fonti mediche cinesi antiche. Il decesso è dovuto ad affezioni in corrispondenza dei vasi *yin*, che provocano la putrefazione dei cinque visceri (cuore, polmoni, fegato, reni, milza) e degli intestini. Ciò trova piena rispondenza nel *Su Wen* (Questiti essenziali), sezione di cui si afferma *Huangdi neijing* (Classico dell'Imperatore Giallo, sezione prima), in cui si afferma che la morte sopraggiunge nel momento in cui il *qi* "accampato" (*yingqi*, ovvero quella forma di *qi* che scorre nei vasi e, mutando una metafora dal gergo militare, si "accampa" e risiede in essi) e il *qi* "protettivo" (*weiqi*, ossia il *qi* che scorre solo tra

un'altra forma di esistenza. La vita biologica (*sheng*) altro non è che il risultato di un'aggregazione (*ju*) di *qi*, "energia vitale", mentre la morte deriva dalla dispersione (*san*) del *qi*. Tanto l'apprezzamento per i fenomeni spirituali e straordinari (*shen qi*, simboli della potenza *yang*), quanto il disprezzo per ciò che è ammorbante e putrido (*chou xiu*, emblemi *yin*, legati alla morte), sono infondati, dato che vi è, in realtà, una sola forma di energia che pervade il cosmo, in perenne trasformazione, alla quale la moltitudine degli esseri obbedisce. *Shen qi* e *chou xiu* si generano reciprocamente e partecipano entrambi alla completezza delle cose (*Zhuangzi*, 22/60/15).

L'eco di Zhuang Zhou risuona nelle parole di Yang Wangsun (II-I secolo a.C.), che denunciò lo spreco di risorse destinato alle cerimonie funebri ed espresse la volontà sacrilega di essere sepolto nudo. Negando ogni possibilità di sopravvivenza individuale *post mortem*, Yang Wangsun affermò quanto segue, stando alla testimonianza di Ban Gu (32-92):

La morte (*si*) coincide con il processo di trasformazione (*hua*) che ha luogo al termine dell'esistenza (*sheng*) e rappresenta il luogo verso cui gli esseri fanno ritorno (*gui*). "Giungere a destinazione durante il percorso di ritorno" e "mutare nel processo di trasformazione" significa, per ogni essere, tornare la propria condizione di Perfezione Originaria (*Hanshu*, Libro degli Han, 67).

Vivere, morire, risorgere

Se fossi in grado di persuadere il Magistrato del Destino a riportare in vita il vostro corpo, a ridarvi ossa, carne, muscoli, pelle per restituirvi all'affetto dei vostri genitori, di vostra moglie, della vostra prole e godere così, ancora, della compagnia dei conoscenti che dimorano nel vostro villaggio, ebbene, acconsentireste? (*Zhuangzi*, 18/48/23).

Nuove prospettive d'indagine sulle fasi di passaggio tra la vita e la morte nella Cina antica si sono aperte dopo il ritrovamento di due manoscritti che lasciano intravedere come il fenomeno della risurrezione fosse attestato ancora prima dell'emergere di ampi e circostanziati resoconti letterari risalenti al periodo delle Sei Dinastie (222-589). Già in epoca Han, però, stando allo *Hanshu* (*Hanshu buzhu*, 27C-1.19b), era stato registrato un caso di ritorno alla vita a sei giorni dal decesso da parte di una donna; un episodio simile compare anche nel *Lixianzhuan* (Biografie di esseri trascendenti esemplari, circa I secolo a.C.) e ha per protagonista Gu Chun, il quale a tre anni dalla sepoltura ricomparve presso la porta principale del distretto in cui un tempo dimorava e, tre giorni dopo, si diresse verso Chang'an.

In questa sede ci occuperemo di due evidenze ben più antiche di quelle appena menzionate e, vale la pena sottolinearlo, non è ancora chiaro se queste fonti recenti

temente riportate alla luce debbano essere considerate alla stregua di esempi di narrativa "fantastica" aventi come tema la risurrezione oppure se riflettano precise credenze religiose e culturali sconosciute fino a pochi anni fa. Se così fosse, i documenti in questione ci consentirebbero di acquisire dati determinanti per investigare certi aspetti della natura della religione popolare tra il III e il II secolo a.C. dei quali ignoravamo l'esistenza e che dimostrano l'avvio di un profondo processo di burocratizzazione dell'aldilà già in epoca preimperiale.

La prima testimonianza oggetto della nostra disamina è anche la più antica in nostro possesso a riferire di un caso di risurrezione: si tratta di un manoscritto su bambù, purtroppo mutilo, rinvenuto nella Tomba 1 del sito di Fangmatan (Provincia del Gansu) nel 1986 (He Shuangquan, 1989; Li Xueqin, 1990; Harper, 1994; Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo, 2009). La narrazione, circostanziata puntualmente con date e luoghi degli eventi, verte su quanto accaduto a un certo Dan, che, sconvolto a seguito di un omicidio di cui si era reso responsabile, decise di suicidarsi. Il suo corpo, nel pieno rispetto della prassi convenuta in occasioni simili, subì l'umiliazione di essere esibito sulla pubblica piazza prima della sepoltura. A tre anni di distanza Dan tornò in vita (*fu sheng*). A registrare l'evento, che ebbe luogo nel 269 a.C., fu Chi, funzionario responsabile dell'amministrazione del territorio di Di, distretto del regno di Qin, il quale, presumiamo, trasmise il resoconto della risurrezione di Dan allo Scriba reale di Qin. Non siamo in grado di comprendere perché un testimone manoscritto di tale documento sia finito nella tomba di Fangmatan. Il frammento riferisce che Dan tornò tra i vivi grazie all'intercessione nell'oltretomba di Gongsun Qiang, Scriba (*shi*) del Magistrato del Destino (*Siming*), potente divinità dell'aldilà in grado di determinare gli anni da accordare agli uomini. Xi Wu (m. 293 a.C.), celebre generale di Qin, presso cui Dan lavorava, avanzò richiesta formale (*gao*) a Gongsun Qiang in cui contestava (*lun*) la morte prematura del suo servitore. *Shi*, "scriba", sta a indicare quella categoria di funzionari che assistevano i ministri e il sovrano, stilando atti pubblici e redigendo resoconti che documentavano le attività nei vari centri di potere. Loro incarico era anche quello di occuparsi della corrispondenza con gli ufficiali dislocati nelle diverse aree del territorio, inviando dispacci in cui li si informava delle disposizioni emanate dal sovrano. Trasponendo nell'aldilà la propria funzione nel mondo dei vivi, lo Scriba del Magistrato del Destino doveva presumibilmente modificare i Registri del Fato e rettificare i casi ambigui. Già nel III secolo a.C., dunque, la morte implicava l'iscrizione nei registri celesti, che attestavano il cambiamento di *status* di quanti varcavano la soglia dell'aldilà. Viceversa, quando, come nel caso di Dan, un "deceduto" tornava tra i vivi, il suo nome doveva essere cancellato dal registro dei morti. La letteratura del periodo delle Sei Dinastie è ricca di narrazioni in cui il *Siming* decreta la morte di una persona prima che questa abbia terminato il tempo accordato dal fato: l'errore viene ovviato emendando l'apposito registro e rimanendo sulla terra il malcapitato. Come nel caso del frammento di Fangmatan, siamo di fronte a veri e propri casi giudiziari.

Stando alle evidenze testuali, un altro dato emerge, di carattere numerologico: tre erano, con ogni probabilità, i giorni intercorsi tra il suicidio di Dan e la sua se-

politura; tre gli anni che egli attese, nell'aldilà, prima di tornare in vita; tre i giorni in cui sostò presso la propria tomba prima di fare ritorno tra i vivi. La centralità della simbologia del numero tre è pienamente confermata da altre fonti (Granet, 1953), tra cui la testimonianza del *Liexianzhuan* sulla risurrezione di Gu Chun cui abbiamo fatto già allusione. Il numero tre contrassegna l'unità di misura che scandisce la ritualità legata alla vita e alla morte: a tre giorni dal rituale *fu* il cadavere veniva posto nella bara, dopo tre mesi aveva luogo la sepoltura e prendeva così avvio il periodo di lutto che sarebbe durato tre anni. Altri elementi cruciali del testo di Fangmatan danno conto delle condizioni fisiche di Dan al momento del ritorno dall'oltretomba: il suo corpo era livido, coperto da sparsa peluria; la cicatrice sul collo, traccia del suicidio, era ancora visibile; i suoi arti erano privi di funzionalità. Furono necessari quattro anni perché potesse riacquistare l'udito e la vista e, trascorso questo lungo periodo, riprese anche a cibarsi delle pietanze che gli umani sono soliti consumare. Il testo si chiude con alcuni commenti di Dan sugli usi funerari e le celebrazioni rituali per gli spiriti degli antenati: considerazioni brevi e incisive, quasi un elenco di suggerimenti rivolto a quanti già sono conoscitori della materia e non necessitano di spiegazioni ulteriori. Il commento di apertura riguarda il fatto che i defunti non avanzino, contrariamente a quanto si crede, grosse pretese per quel che concerne le vesti in cui dovevano essere avvolti al momento della sepoltura. Non è da escludere che, su questo specifico punto, il frammento si riallacci al dibattito, così vivace nel periodo degli Stati Combattenti, sulla legittimità o no di promuovere e tributare funerali sontuosi. Dan raccomandava, inoltre, di non spulare i suoi sepolcri, per evitare che gli spiriti fuggano; le tombe, afferma, devono essere pulite e purificate con riti appropriati. Egli si sofferma inoltre sul cibo sacrificale, che deve essere consumato interamente e, al momento della preparazione, va tenuto ben separato dalle pietanze dei vivi.

Il secondo testo di cui intendiamo occuparci è un manoscritto su listarelle di legno di epoca Qin (221-206 a.C.), custodito dall'Università di Pechino (Beida, Beijing Daxue) e battezzato *Taiyuan you si zhe* (C'era un tale di Taiyuan che morì...). Anche in questo caso, si tratta del resoconto di una "risurrezione" (*fu sheng*) a tre anni dal decesso (Li Ling, 2012). Si narra che il soggetto in questione, il cui nome è taciuto, venne condotto a Xianyang, capitale dell'Impero, elemento determinante in quanto dà la misura della straordinarietà dell'accaduto. Presumiamo che il testo voglia alludere al fatto che il protagonista di questa eccezionale esperienza fosse accompagnato a Xianyang da funzionari locali, affinché riferisse riportando direttamente le parole dello sconosciuto, il quale, al pari di Dan, si sofferma su considerazioni relative alla buona o alla cattiva accettazione da parte dei morti di determinate offerte rituali. Le vesti riservate ai defunti dovevano, in realtà, essere state prima mostrate al soggetto quando era ancora in vita: se ciò non fosse avvenuto, lo spirito del defunto (*hun gui*) avrebbe portato via tali indumenti, consegnandoli a uno dei funzionari dell'aldilà. Come nel testo di Fangmatan, la visione "burocratica" nella rappresentazione dell'oltretomba è presente anche per quanto pertiene il ruolo di altri oggetti donati al defunto: stando alle parole del risorto, i

congiunti possono finalmente dare sfogo alla propria commozione soltanto dopo che il defunto abbia goduto di cibi, bevande e degli altri beni che gli sono stati donati, poiché se il pianto ha luogo non appena sopraggiunge la morte, lo spirito del morto dovrà dare quanto donatogli al funzionario dell'aldilà preposto alle cucine. Particolari cibi e vegetali sembrano godere del favore dei morti, perché ritenuti emblemi di una ricchezza di cui godere nell'aldilà: "involtini di soia" (*huangjuan*), ad esempio, che simboleggiano l'oro; il miglio e altri cereali non decorticati (*shu su*) rappresentano, invece, monete; il falasco bianco (*bai mao*), pianta selvatica commestibile la cui radice è frequentemente impiegata in medicina, che si associa alla seta.

Le scarpe da far indossare al defunto vanno tenute in gran cura, così come gli altri oggetti di cui si serviva in vita; il cadavere, in più, va lasciato in posizione supina, in modo che la componente spirituale *po* non subisca offesa.

Il manoscritto di Beida dà anche prova di un'antica tradizione definita *minghun* "matrimonio dell'oltretomba", che concedeva a quanti erano morti illibati di unirsi in matrimonio. Nello specifico, il testo riporta che, a tre anni dal decesso, una donna era in condizione di sposarsi ed essere così sepolta insieme alle spoglie del proprio marito-spirito, al fine di godere delle offerte sacrificali nel tempio ancestrale come membro del nucleo agnatico del congiunto.

I dati archeologici in nostro possesso e i testi compilati tra il VI e il II secolo a.C. ci consentono di delineare un quadro relativo alla rappresentazione della morte nella Cina antica che si distingue per complessità e pluralità di visioni. Partendo da simili presupposti, i manoscritti di Fangmatan e di Beida concorrono ad arricchire ulteriormente le nostre conoscenze, poiché queste fonti rivestono una priorità assoluta nel definire in modo assai peculiare la metafora del "confine" cui abbiamo fatto riferimento, e dimostrano come, già nel III secolo a.C., le fasi di transizione dalla vita alla morte e dalla morte alla vita fossero assimilabili *in toto* a procedure burocratiche e il decesso, talora, fosse imputabile alla svista di un funzionario dell'aldilà, il quale, previa formale richiesta da parte di un congiunto o di un conoscente, poteva comunque rimediare all'errore compiuto restituendo alla vita lo sventurato.

Bibliografia essenziale

- Allan S. (1997). *The Way of Water and Sprouts of Virtue*. Albany: State University of New York Press.
- Andreini A. (2004). *Laos. Genesi del Dao*. Torino: Einaudi.
- Andreini A. (2011). *Categorie dello "spirito" nella Cina pre-buddhista*. In M. Pagano (Ed.), *Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture* (pp. 71-107). Milano, Udine: Mimesis.
- Bonazzi B. (2001). *La geografia degli Inferi nelle fonti pre-Han e Han*. In A. Cadonna, F. Gatti (Eds.), *Cina: miti e realtà* (pp. 315-337). Venezia: Cafoscina.

La morte nella medicina greca e romana

di Antonietta D'Alessandro

I poemi omerici

"Ultima meta di un rapido percorso [...] che colpisce il corpo e non risparmia l'anima" (Seneca, *Troades*, vv. 397-401, trad. Giardina, 1987, p. 187), la morte, il più feroce scacco alla *hybris* umana, è una realtà che, per quanto si possa indagare, sembra sfuggire alle possibilità di totale comprensione e spiegazione, forse perché ad un tempo completamente estranea alla vita, ma anche inestricabilmente legata ad essa. La coesenziale presenza nel vivente di due principi così antinomici è stata posta in luce dai primi filosofi. "La stessa cosa sono il vivente e il morto", diceva Eraclito nel VI secolo a.C. E Senofane prima di lui: "Tutto ciò che nasce è mortale" (D.K. 21 A 1). Non ci può essere morte se non c'è vita e non c'è vita senza morte: "Chi nasce deve morire" (Seneca, *Ep.*, 99). Se, tuttavia, potrebbe risultare abbastanza semplice cogliere, seppure intuitivamente e senza alcuna pretesa di scientificità, che cosa sia il vivere, poiché ognuno lo sperimenta ogni giorno su se stesso, nessuno può avere cognizione della morte. Chi, infatti, "potrà mai credere che si possa avere sensazione di essa per il cui intervento nulla si sente?" (Seneca, *Ep.*, 30); "Quando c'è la morte noi non siamo più" (Epicuro, *Ep. ad Men.*, 125, 5); "Per noi è nulla" (Lucrezio, *De rer. nat.*, III, 829).

La morte, dunque, non ci appartiene e la consapevolezza del suo "esistere" si ha, come dicevano gli antichi, solo nell'incontro con l'altro, con chi, ormai cadavere, mostra la progressiva consunzione e nullificazione dell'essere (o perlomeno, seguendo alcune teorie, delle sue materiali e corrutibili sembianze). Dallo sguardo lanciato sulla salma, di solito emotivamente accompagnato da senso di perdita, angoscia, timore, impotenza, rifiuto e persino ripugnanza (Eraclito, come si evince dal fr. 96, era convinto che bisognasse, più che il letame, buttar via i cadaveri), si sono generate innumerevoli domande sull'essenza, le cause e la decisione di quale debba considerarsi il momento preciso in cui ha termine il vivere.

Fin dai primordi della civiltà greca il tema della morte è stato quindi oggetto di riflessione e studio di letterati e uomini di scienza. Un'opinione diffusa vuole che filosofi e teologi si siano soffermati soprattutto sul significato della morte, sul suo *fi* *esit*, mentre i medici abbiano rivolto prevalentemente la loro attenzione verso gli aspetti pratici, abbiano cioè pensato soprattutto a come "combatte

- Wang E.Y. (2011). Ascend to Heaven or Stay in the Tomb? Paintings in Mawangdui Tomb 1 and the Virtual Ritual of Revival in Second-Century B.C.E. China. In A. Olbering, P.J. Ivanhoe (Eds.), *Mortality in Traditional Chinese Thought* (pp. 37-84). Albany: State University of New York Press.
- Wu Hung [Wu Hong] (1988). From Temple to Tomb: Ancient Chinese Art and Religion in Transition. *Early China*, 13, pp. 78-115.
- Wu Hung [Wu Hong] (1992). Art in its Ritual Context: Rethinking Mawangdui. *Early China*, 17, pp. 111-45.
- Wu Hung [Wu Hong] (1994). Beyond the Great Boundary: Funerary Narrative in Early Chinese Art. In J. Hay (Ed.), *Boundaries in China* (pp. 81-104). London: Reaktion.
- Wu Hung [Wu Hong] (1998). Where are They Going? Where Did They Come From? Hearse and "Soul-carriage" in Han Dynasty Tomb Art. *Orientalizations*, 29.6, pp. 22-31.
- Wu Hung [Wu Hong] (2009). *Ethnology Enlivening the Soul in Chinese Tomb*. In RES: *Anthropology and Aesthetics*, 55/56 (Spring-Autumn), pp. 21-41.
- Yates R.D.S. (1997). Purity and Pollution in Early China. In *Chung-kuo k'ao-ku-hsieh yü li-shih-hsieh cheng-ho yen-chiu* (Integrated Studies of Chinese Archaeology and History), Symposium Series of the Institute of History and Philology, *Academia Sinica*, 4, pp. 479-536.
- Yü Ying-shih (1987). "O Soul Come Back!" A Study of the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47(2), pp. 363-395.