

ATTILIO ANDREINI

## CATEGORIE DELLO “SPIRITO” NELLA CINA PRE-BUDDHISTA

One may now feel that Wilhelm & Jung were particularly rash in their use of distinctively European concept – logos for *hsin*, “heart and consciousness”, eros for *shen*, “kidneys and sexuality”, the “backward-flowing movement” as metanoia, the *ying erh* as puer aeternus, “the Christ who must be born in us” *pho* “soul” as anima, *hun* “soul” as animus, and so on. This is surely the way how not to do it. No one can doubt for an instant the high-mindedness of Wilhelm & Jung, their determination that “East and West are no longer to remain apart”, but each civilisation, after all, must be allowed to have its own distinctive concepts, which can be explained and understood, but not identified, especially so long as the cultures have such inadequate understanding of each other’s literature and the evolution of each other’s thoughts and actions. It is not good setting up facile equations and equivalents between the ideas of China Christendom until both have given a through chance to explain themselves<sup>1</sup>.

Does the body rule the mind or does the mind rule the body? I don’t know...  
(The Smiths, *Still III*)

In questo intervento intendo soffermarmi su alcuni valori assimilabili alla nozione di “spirito” emersi in Cina prima della diffusione del Buddismo (I-II secolo d. C.). Le fonti di cui mi avvarrò sono di natura testuale, a partire dalle più antiche testimonianze scritte a noi giunte (ovvero le iscrizioni su ossa oracolari risalenti al II millennio a. C.) fino alle opere dei cosiddetti Maestri (*zhuzi* 諸子) del periodo degli Stati Combattenti (453-221 a. C.) e ad altre testimonianze risalenti alle dinastie Qin 秦 (221-210 a. C.) e Han 漢 (206 a. C.-220 d. C.).

Siamo di fronte a un tema chiave per accedere alla dimensione più intima della cultura cinese tradizionale, presso cui la spiritualità è sempre stata capillarmente diluita e fusa nella dimensione personale, nella famiglia, nella società e nelle istituzioni politiche dello stato. Tale constatazione induce ad assumere il seguente dato come premessa: l’orientamento generale del pensiero cinese ha spesso mostrato riluttanza nel relegare in

1 J. Needham (a cura di), *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, Volume 5, part 5, pp. 246-247.

un ambito ben circoscritto ciò che, almeno per adesso, definirò “spirito”<sup>2</sup> e nel considerare separatamente realtà psichiche e fisiche, così come nel distinguere la dimensione sacra da quella secolare. Fa riflettere che il lavoro seminale di Herbert Fingarette su un pensatore spesso ritenuto laico e agnostico quale era Confucio (circa 551-479 a. C.) sia stato felicemente intitolato *The secular as sacred*<sup>3</sup>. Allo stesso modo, non è casuale che quei viaggiatori cinesi del XIX secolo che visitarono l’Europa riconobbero, sì, il primato scientifico e tecnologico del nostro continente, ma furono anche colpiti dalla scarsa tolleranza religiosa e dal ridotto numero di agnostici. Fa riflettere, inoltre, che ancora oggi gli eredi di Confucio classifichino la religiosità e le esperienze “spirituali” di culto con il termine *zongjiao* 宗教, alla lettera “dottrina, insegnamento degli antenati” (*zong* 宗 significa “antenato, clan, lignaggio”, “tempio ancestrale”)<sup>4</sup>. La ragione di ciò è lontana, come vedremo.

Nel panorama culturale cinese dell’antichità, elementi riconducibili alla dimensione dello spirito sono rintracciabili in ambiti disparati e le variazioni su un tema così ampio toccano il soffio che vivifica ogni cosa, la materia psicofisica e l’agente sottile presente nel cosmo, oppure la sostanza propria delle anime dei defunti, dei “demoni” o degli “spiriti” in quanto divinità. Lo spirito, però, s’identifica anche con le condizioni della mente e della psiche, chiamando in causa, dunque, pratiche meditative, respiratorie e terapeutiche che determinano le facoltà intellettive e i comportamenti etici. Emerge, pertanto, una pluralità di nozioni tra loro interrelate non sempre assimilabile all’altrettanto intricato insieme di valenze assunte dallo spirito nelle tradizioni greco-latine, dando così luogo a formulazioni che talora non ammettono corrispettivi. Soprattutto, vorrei risaltasse da questo intervento la ricchezza delle implicazioni semantiche proprie di quei termini tecnici che verranno trattati, sui quali pensatori e correnti culturali si sono spesso contrapposti fin dagli albori della cultura cinese classica.

Manca un’univocità di base nella trattazione dello spirito in Cina, così come non si riscontra il predominio di una nozione sulle altre. Tuttavia, dall’esame della tradizione antica nel suo insieme, emergono linee generali

2 Il termine cinese più comunemente in uso per riferirsi ancora oggi allo spirito nella sua ampia accezione, è *jingshen* 精神, che unisce “quintessenza” (*jing* 精) e *shen* 神 (“spirito, divinità, luminoso”).

3 H. Fingarette, *Confucius — The Secular as Sacred*, Harper & Row, Harper Torchbooks, New York 1972 (trad. it. a cura di A. Andreini, Neri Pozza, Vicenza 2000).

4 Il termine *zongjiao* fu in realtà importato dal giapponese nel XIX secolo a seguito di una forte esposizione con teorie provenienti dall’Occidente.

pressoché costanti, tanto da consentirci di ricondurre la speculazione sullo spirito a due presupposti fondamentali: uno di carattere cosmologico, in linea con un orientamento organicistico, prevalentemente olistico e correlativo; l'altro, forse di natura derivativa, che ha posto al centro l'essere umano e che si è caratterizzato attraverso un insieme di dottrine – tutt'altro che omogenee, a dire il vero – sottese a pratiche di “autocoltivazione” o autoperfezionamento, volte all'armonizzazione e all'integrazione di termini antonimici quali soggetto-oggetto, esterno-interno, acquisito-connaturato, spirito-materia, in vista del conseguimento di una piena conformità con i processi cosmici.

Entrambi i momenti – il primo “cosmologico” e il secondo, che chiamerò “soggettivo” – si integrano in un orizzonte relazionale e, soprattutto, rituale-cerimoniale che eleva al rango di sacralità ogni aspetto “nobilitante” dell'esperienza umana. Entrambi i paradigmi hanno prodotto teorizzazioni simili in virtù della condivisione di uno spazio correlativo dove convergenze metaforiche e metonimiche legano macrocosmo e microcosmo, uniti da una continuità strutturale derivante dalla pervasività di un'unica forma di energia psicofisica: il *qi* 氣.

### 1. *Qi* 氣, ovvero...

Consideriamo come punto di partenza proprio il concetto di *qi*. Un esempio eloquente che rivela quanto arduo sia esplicitarne la definizione è dato da Joseph Needham. Nella monumentale opera da lui curata, *Science and Civilisation in China*, lo studioso britannico finisce, suo malgrado, per ricorrere a espedienti comparatistici pur dichiarandoli, in realtà, inadeguati. Al fine di chiarire il senso di *qi*, Needham traccia similitudini con altri due concetti che più volte sono stati ritenuti sostanzialmente affini e idealmente assimilabili per la funzione svolta nelle culture indiana e greca. I due concetti sono, ovviamente, *prāna* e *pneuma*. Nel secondo volume di *Science and Civilisation in China*, Needham definisce *qi* “subtle matter, matter-energy”<sup>5</sup>, assimilandolo a *pneuma*; nel volume terzo, uscito a distanza di tre anni, lo stesso studioso parla di somiglianza generica tra *pneuma*, *prāna* e *qi*, connotazioni distinte a partire da una comune radice di origine mesopotamica<sup>6</sup>. Nei volumi quarto e quinto sono evidenziati ulteriori punti

5 J. Needham (a cura di), *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge 1956, Volume 2, pp. 22, 41, 76, 150, 238, 275, 369.

6 *Ivi*, 1959, p. 469.

di contatto tra *qi* e *prāna*, fino a culminare nell'affermazione secondo cui «that *qi* [l'autore usa la trascrizione desueta *chhi*, *n.d.a.*] means (more or less) *prāna* is obvious»<sup>7</sup>.

Seguendo la tendenza che caratterizza gli studi oggi più avanzati sulla cultura cinese antica, è preferibile intendere *qi* come una nozione intraducibile, in quanto ogni resa ne lede il senso più intimo. Come vedremo tra breve, “energia vitale psicofisica”, “vapore” risultano traduzioni tutto sommato efficaci, poiché rispettano la natura di un elemento che, pur nella sua volatilità ed eterea pervasività, mantiene comunque una irriducibile componente fisica e materiale.

L'etimologia di *qi* non sembra lasciare spazio ad alcun legame con *prāna* e pneuma. È indicativo che il dizionario etimologico *Shuowen jiezi* 說文解字 (ca. 100 d. C.) intenda *qi* come forma arcaica del termine *xi* 饌 “offrire in dono a un viandante pietanze a base di grano o riso” (l'elemento *shi* 食, il “radicale”, significa appunto “mangiare, cibo”), o anche, più semplicemente, “vivande, cibo, approvvigionamento” e così lo glossi:

Offrire in dono a un ospite pietanze in foraggio o riso. Deriva da *mi* 米 ‘riso’ e, foneticamente, da *qi* 气.<sup>8</sup>

Alla voce *qi* 气, lo stesso dizionario legge *yunqi* 雲气 “*qi* delle nubi”, da intendersi forse come “vapore delle nubi”<sup>9</sup>. Sebbene nella sua forma grafica standard completa – 氣, comprensiva della componente *mi* 米 “riso” – il carattere denoti il senso di “vapore emanato dal riso bollito”, è significativo che lo *Shuowen jiezi* assimili 氣 a 饌, parola oggi pronunciata *xi* che significa, come abbiamo visto, “offrire un dono in grano o in riso a un viandante”, “vivande, cibo, approvvigionamento”.

Non è chiaro se in origine *qi* indicasse un vapore atmosferico che, in seguito a un processo di estensione dell'ambito semantico del termine, è arrivato a identificarsi con la fonte primigenia di vita (ciò che in ambito daoista viene definito *yuan qi* 元氣 “*qi* originario, primordiale”), l'energia indifferenziata, feconda e incontenibile che contraddistingue la fase iniziale della vita del cosmo. È anche probabile che il termine *qi* inizialmente definisse quell'energia necessaria per il sostentamento che deriva dalla respirazione, dal cibo e dalle bevande e che, nel tempo, abbia finito per comprendere anche la “materia-energia” che costituisce l'intero universo vivente.

7 Ivi, 1983, p. 276.

8 *Shuowen jiezi zhu*, a cura di Duan Yucai, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1988, pp. 333-334.

9 Ivi, p. 20.

La definizione *yunqi* 雲氣 “vapori che formano le nubi” suggerisce, forse, che la prima ipotesi sopra formulata sia quella più probabile (ossia che *qi* indicasse *in primis* il vapore atmosferico e poi la fonte della vita degli esseri). Ovviamente, la “fabbricazione” del carattere *qi* 氣 (气+米) ha, come è stato sopra anticipato, favorito la cristallizzazione di un senso assimilabile a «riso bollito – il cui vapore è simile alle nubi – che contiene energia e calore, necessari per il sostentamento». Poiché in alcune iscrizioni del periodo Shang (circa 1600-1045 a. C.) e Zhou (1045-256 a. C.) *qi* 气 è intesa quale variante grafica del carattere oggi scritto *qi* 乞 “chiedere, implorare, supplicare”, sussistono indizi che depongono anche a favore dell’attinenza originaria di *qi* rispetto all’idea di “presentare, offrire cibo” (*xi* 饌), esplicitata nella grafia attuale 氣 in virtù della presenza dell’elemento *mi* 米 “riso”. L’accezione “offrire cibo” deriverebbe forse dalla pratica di donare cibo sacrificale agli dèi e agli spiriti ancestrali.

Fonti manoscritte recentemente acquisite confermano la presenza nell’antichità di un numero esteso di varianti grafiche di quella che, col tempo, è andata consolidandosi come forma standard (氣) del termine *qi*. Tra queste spiccano 炁 e 熨, dove la presenza dell’elemento *huo* 火 oppure 火 “fuoco” rinvia all’idea di un’energia impalpabile che emana calore, eterea e leggera, che si diffonde e tende a salire. Quanto appena riportato c’induce a ritenere che le accezioni più diffuse di *qi* in quanto “materia o energia psico-fisica” e soffio vitale debbano integrarsi con l’idea di «vapore in grado d’infondere la vita e il vigore attraverso calore e nutrimento». Il *qi*, infatti, vivifica. Nel *Guanzi* 管子, un testo compilato tra il IV e il II secolo a. C., leggiamo che «laddove è custodito il *qi*, c’è vita; in assenza di *qi*, sopraggiunge la morte. Gli esseri viventi sono tali in virtù di *qi*»<sup>10</sup>. Simili parole le ritroviamo nel *Zhuangzi* 莊子 (IV-II secolo a. C.):

La vita è compagna della morte e questa si affaccia sin dall’inizio della vita. Chi è capace di comprendere a quali principi esse rispondono? La vita dell’uomo deriva dall’accumulo di forme diverse di *qi*: quando esse s’incontrano, la vita sorge; quando i *qi* si disperdono, la morte sopraggiunge<sup>11</sup>.

Già nel IV secolo a. C. *qi* indicava la materia psicofisica che costituisce l’universo tutto, sottile e non sottile, oltre a riferirsi, assieme al sangue, alla sostanza energetica di base del corpo umano, essenziale per la vita, che scorre attraverso un sistema di vasi (*mai* 脈) parallelo a quello sanguigno. «L’acqua», recita ancora il *Guanzi*, «è il sangue e il *qi* (*xueqi* 血氣) della terra, assimilabile a ciò che scorre attraverso muscoli e vasi».

10 *Guanzi* 5b/49.

11 *Zhuangzi* 22/60/15.

Cosmologia, fisiologia, meditazione e autocoltivazione costruiscono attorno alla nozione di *qi* un universo di dottrine distinte eppure interrelate, a conferma della ricchezza semantica di un termine che assume tratti differenti a seconda della fonte che lo ospita.

Il *locus classicus* per indagare la natura del *qi* resta lo *Zuozhuan* 左傳 (circa VI-IV secolo a. C.):

Le norme rituali (*li* 禮) hanno il loro fondamento nel corso costante del Cielo, nei giusti principi della terra e nelle azioni degli uomini, Cielo e Terra hanno un loro corso costante, che l'uomo prende a modello. Modellandoci sui corpi luminosi del cielo e basandomi sui cicli naturali della terra, abbiamo riprodotto le loro Sei Fonti di Energia Vitale (*liu qi* 六氣) e ci siamo serviti dei loro Cinque Processi (*wu xing* 五行). Le Fonti di Energia Vitale sono diventate i Cinque Sapori e si sono manifestate come i Cinque Colori e le Cinque Note. Se si eccede, vi sarà ottusità e confusione e gli uomini non esauriranno il loro ciclo naturale della vita. È questo il motivo per cui, per andare loro in aiuto, sono state create le norme rituali. [...] Se non si perderà il senso del dolore e della felicità, allora potrà esserci equilibrio tra i cicli naturali del Cielo e della Terra e così gli uomini vivranno a lungo<sup>12</sup>.

Nel Cielo vi sono Sei Fonti di Energia Vitale (*liu qi*). Queste discendono e danno vita ai Cinque Sapori, si manifestano come i Cinque Colori e si evidenziano come le Cinque Note. Quando sono in eccesso causano l'insorgere delle Sei Malattie. Le Sei Fonti di Energia Vitale sono: *yin* e *yang*, vento e pioggia, oscurità e luce. [...] L'eccesso di *yin* causa l'insorgere delle malattie da raffreddamento, l'eccesso di *yang* causa l'insorgere delle malattie da riscaldamento, l'eccesso di vento causa l'insorgere delle malattie delle estremità, l'eccesso di pioggia causa l'insorgere delle malattie dello stomaco, l'eccesso di oscurità causa l'insorgere delle malattie della sfera emotiva, l'eccesso di luce causa l'insorgere delle malattie del cuore<sup>13</sup>.

Il testo chiama in causa sei fasi o agenti del *qi* legati a tre categorie specifiche (*yin-yang*, vento-pioggia, e oscurità-luce)<sup>14</sup>. Queste sei condizioni del *qi* determinano, nell'uomo, le facoltà intellettive, gli stati emotivi e quelli patologici, mentre nell'ambiente esterno fissano le condizioni atmosferiche e guidano l'evolversi dei fenomeni naturali. Nel mondo fenomenico, la permu-

12 *Zuozhuan* 414/Zhao 25/2 Zuo. Cfr. M. Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Cafoscarina, Venezia 1991, p. 72.

13 *Ivi*, 345/Zhao 1/7 Zuo. Per la traduzione, cfr. ancora M. Scarpari, *op. cit.*, p. 73.

14 Riguardo a questo passo, sussiste una sostanziale convergenza tra gli studiosi nell'attribuire a *yin* e *yang* il significato originario, diciamo pure "pre-filosofico", di "versante settentrionale, ombreggiato e freddo" e "versante meridionale, soleggiato e caldo" di un monte.

tazione del *qi* dà luogo a un'estesa varietà di modalità in gruppi di “cinque”: i cinque sapori, i cinque colori, le cinque tonalità musicali, i cinque visceri<sup>15</sup>.

Restando sul piano cosmogonico-cosmologico, al di là dell'importanza della testimonianza dello *Zuozhuan* vale la pena soffermarci su un manoscritto di recente acquisizione databile tra il IV e il III secolo a. C., *Hengxian* 恆先 (L'eterno primigenio) che puntualizza elementi di estrema rilevanza sulla natura del *qi*:

L'Eterno Primigenio non è presenza manifesta, bensì materia indistinta, quiete, vacuità. Materia, immensa materia; quiete, immensa quiete; vacuità, immensa vacuità. Pur bastando a se stesso, l'Eterno Primigenio non è tuttavia saturo, e l'incipienza dell'universo da qui prese avvio. All'incipienza seguì il soffio vitale; al soffio vitale, l'esistenza; all'esistenza, l'inizio; all'inizio, il procedere di ogni cosa. Ancora non esistevano Cielo e Terra, né sollecitazione al movimento, né era affiorata la vita ... Il soffio vitale si genera da sé, nella prospettiva dell'eternità nessuno può generarlo: si genera da sé e da sé si attiva. Nella prospettiva dell'eternità la nascita del soffio vitale non è un fenomeno isolato, fa parte di un sistema di fenomeni correlati [...] Il soffio vitale torbido ha generato la Terra; quello limpido, il Cielo. Nel suo diffondersi, il soffio vitale esprime davvero una potenza numinosa e divina (*shen* 神)<sup>16</sup>!

Nonostante disponessimo già di varie narrazioni cosmogoniche nelle opere cinesi antiche, questo testo rappresenta una testimonianza straordinaria proprio per gli importanti spunti che offre su *qi*:

a) innanzitutto, il *qi* viene distinto dall'Eterno primigenio principio, *hengxian*, che si caratterizza in quanto non-presenza (*wu you* 無有), massa grezza indistinta (*pu* 樸 “sostanza grezza”, oppure *zhi* 質 “materia, massa”)<sup>17</sup>, quiete (*jing* 靜)<sup>18</sup> e vacuità (*xu* 虛): il *qi* non rappresenta il momento iniziale del processo cosmogonico, bensì...

15 Per una disamina del contenuto specifico delle varie categorie, si rimanda a M. Scarpari, *La concezione dell'uomo nella filosofia cinese*, in G. Ferretti e R. Mancini (a cura di), *Essere umanità. L'antropologia nelle filosofie del mondo*, EUM, Macerata 2009, pp. 189-202, in particolare pp. 191-192. Un'eccezione che rompe questo schema bilanciato su base cinque è costituita dalle cosiddette “Sei malattie”.

16 *Hengxian*, list. 1-2 secondo l'edizione in *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu*, a cura di Ma Chengyuan, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 2003, vol. 3, pp. 285-299. Per la traduzione, cfr. M. Scarpari, *Il confucianesimo*, Einaudi, Torino 2010, pp. 67-68.

17 La grafia 樸 è un *hapax* oggetto di un'intensa discussione sulla sua reale identificazione. Nella presente sede mi limito a riportare le due lezioni che sembrano vantare maggior credito, ovvero *pu* 樸 “sostanza grezza” e *zhi* 質 “materia, massa”.

18 La grafia 清 potrebbe anche essere letta *qing* 清 “limpidezza, purezza”.

b) quella forza psicofisica autodiretta e autoalimentata che qualifica i fenomeni del cosmo e che trova in sé la risorsa prima di sostentamento. Il cenno a un “compagno” allude, forse, a quel necessario e continuo interscambio relazionale che sussiste tra gli enti, i quali rappresentano momenti transitori di aggregazione e disgregazione di *qi*;

c) infine, il dispiegarsi del *qi* è detto *shen* 神 “divino, spirituale, numinoso”, su cui ci soffermeremo più avanti.

Con la sistematizzazione progressiva di una teoria propriamente correlativa sul finire del II secolo a. C., *yin* e *yang* e le Cinque fasi (*wuxing* 五行) diventano categorie che identificano e classificano in modo perentorio le modalità secondo cui il *qi* opera e si manifesta nello spazio e nel tempo. All'interno della nozione di *wuxing*, il termine *xing* 行 “processo, fase” evidenzia un'ontologia votata al divenire, che priva ogni singola sostanza di base (i cosiddetti “Cinque elementi”, ossia terra, legno, acqua, metallo, fuoco) di proprietà esclusive, fino a renderle aspetti o condizioni transitorie dei cicli cui obbedisce il *qi* universale. Ogni singola fase obbedisce alle configurazioni determinate di volta in volta da un quadro causale normativo prettamente analogico. Come modalità cosmologica-contestuale, *qi* rappresenta quindi il *medium* necessario nella transazione tra ogni soggetto e il suo ambiente; in quanto categoria che qualifica il soggetto, *qi* ne riflette le condizioni di salute psichica e fisica e, a seconda delle fonti, richiede un potenziamento attingendo a risorse interiori o acquisendo dall'esterno l'energia atta a ripristinare o reintegrare una vitalità corrotta o lesa. Si è già sottolineato come le due modalità – cosmologica e “soggettiva” – debbano integrarsi. Mencio (Mengzi 孟子, IV secolo a. C.), non a caso, parla degli effetti benefici del *qi* del primo mattino e degli effetti del *qi* ristoratore della notte sul temperamento morale<sup>19</sup>.

Come nozione cosmologica e, per certi versi, metafisica, *qi* si rivela come una sfida, superando dicotomie quali forma e materia, essere e divenire: rappresenta, meglio, un elemento ilozoistico, dinamico, rispondente a qualità o fasi che si muovono all'interno di polarità antitetiche ma complementari, ossia *yin* e *yang*, che non designano alcuna proprietà formale degli esseri, poiché, come afferma Nathan Sivin:

*yin* is always defined with respect to *yang*, and vice versa. An old man is *yin* with respect to a young man, but *yang* with respect to a woman. The idea that *yin* or *yang* is a property – for instance, that all men are always *yang*, or conversely that *yang* is masculine – is not a Chinese idea. A relationship, if not stated, is always implied<sup>20</sup>.

19 Cfr. Mengzi 6A/ 8.

20 N. Sivin, *Traditional Medicine in Contemporary China*, Center for Chi-



In linea con quanto appena affermato, Carine Defoort suggerisce:

Events were not seen as caused by one powerful and preceding event but as woven in a network of inter-dependent nodes, a colossal pattern in which things reacted upon each other by a kind of mysterious resonance rather than mechanical impulsion<sup>21</sup>.

*Yin e yang* sono polarità opposte ma inscindibili che si cristallizzano a seguito delle relazioni tra oggetti, esseri o fenomeni (*wu* 物) e gli eventi sono puntualmente configurati in termini ciclici, produttivamente instabili e dinamici. Secondo alcune opere, come ad esempio il *Zhuangzi*, l'enfasi sulla suddetta dimensione relazionale non prevede l'esistenza di enti ontologicamente distinti tra loro e nega, in essi, la traccia di attributi strutturali irriducibili, essenziali. Sussisterebbe, pertanto, solo una continuità di *qi*, energia qualitativa in perenne trasformazione. L'uniformità di un cosmo costituito secondo questo vapore-sostanza-energia che è il *qi* è garanzia di “continuità” e “contiguità” nel processo di definizione dei caratteri distintivi delle cose. Riconfigurandosi costantemente, il *qi* è principio fondante degli attributi delle singole realtà che conservano, in se stesse, un'opposizione non lacerante secondo la polarità *yin-yang*.

Per quanto riguarda l'associazione tra *qi* e alcuni elementi eteri, spirituali, fluidi<sup>22</sup>, vale la pena soffermarci su due testi del IV secolo circa che mettono in evidenza un preciso nesso tra *qi* e l'acqua: il *Guanzi* e il

---

nese Studies University of Michigan, Ann Arbor 1987, p. 63.

21 C. Defoort, *The Pheasant Cap Master* (He guan zi): *A Rhetorical Reading*, SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture, Albany 1997, p. 167.

22 Vi è un dato ulteriore che chiama in causa *qi* in relazione alla distinzione tra gli esseri: il possesso di *xueqi* 血氣 “sangue-qi”, elemento di discriminazione che contraddistingue la vitalità, l'attività delle creature animate da quelle inanimate. *Qi* scorre con il sangue e infonde vita. Tuttavia, sussistono differenze qualitative tra gli esseri dotati di *xueqi* e ciò dipende dal grado di sottigliezza, raffinatezza del *qi*, al punto che quello di natura “grezza” contraddistingue gli animali, mentre quello più puro e sottile è tipico degli umani. Tra questi, poi, non tutti possiedono lo stesso tipo di *xueqi*, tanto è vero che mancanza di decoro e rozzezza nei costumi sembrano imputate anche a una condizione di disordine in cui versa il *xueqi*. Non a caso, le comunità tribali Rong 戎 e Di 狄 derivano la loro condotta deprecabile proprio dal cattivo assetto del loro *xueqi*. Spiriti, divinità, animali e uomini hanno tutti *xueqi*, e, in virtù di ciò, sono sensibili all'autorità morale del Saggio. Da un punto di vista cerimoniale, venivano tenuti in particolare conto quegli organi ricchi di *xueqi* degli animali sacrificati per gli spiriti o per i propri defunti: i polmoni, il cuore, il fegato, onorati in quanto “bacini” di raccolta di *xueqi*. Questi organi venivano sublimati come *media* di energia vitale attraverso un processo di trasformazione dell'animale da mera creatura animata a strumento sacrificale.

*Mengzi*. Le due opere sono strettamente correlate, in quanto si ritiene che interpretino i valori filosofici, morali e cosmologici propri del principato di Qi 齊, uno dei centri politici e culturali di spicco del periodo degli Stati Combattenti. Cominciamo dal *Mengzi*, dove la trattazione di *qi* registra una radicale svolta. L'essere umano, capace di abbracciare il bene per natura, deve essere in grado di sviluppare i cosiddetti “quattro germogli”, tratti incipienti orientati verso la moralità che dimorano nel cuore/mente (*xin* 心) e che necessitano di cure opportune per prosperare rigogliosi. Al fine di agire in piena consonanza rispetto al disegno supremo del Cielo occorre assicurare un nutrimento adatto a una forma di *qi*, presente nel corpo, che alimenta direttamente i quattro germogli: lo *haoran zhi qi* 浩然之氣 “*qi* assimilabile a un'immensa distesa d'acqua”, in grado di conferire fermezza, coraggio e vigore. Esso si manifesta attraverso una dedizione assoluta al bene, imperturbabilità e pace interiore. È la virtù (*de* 德) a stabilizzare questo tipo di *qi* ed è la volontà (*zhi* 志) a guidarlo:

È un concetto difficile da spiegare. È un tipo di *qi* immenso e straordinariamente potente; se viene nutrito dall'integrità morale (*zhi* 直) e non subisce danneggiamenti, riempie lo spazio tra Cielo e Terra. È un tipo di *qi* complementare alla rettitudine e aderente alla Via (*dao*); privato di queste, perde ogni vitalità. Viene prodotto dall'intreccio continuo di azioni rette, non lo si ottiene indossando la rettitudine come un abito finito; se il comportamento è inadeguato rispetto al proprio cuore, allora perde ogni vitalità [...] È invece necessario dedicarsi a essa concretamente, senza però condizionarla; si deve fare in modo che il cuore non la trascuri, senza però forzarla a svilupparsi [...]. (*Mengzi* 11/2A/2)<sup>23</sup>

Il capitolo *Neiye* 內業 del *Guanzi* adotta la stessa categoria, *haoran* 浩然 “come un'immensa distesa d'acqua” chiamando in causa un'altra importante categoria dello spirito, *jing* 精, che significa “chicco di grano scelto, sbucciato”, pertanto “puro, raffinato”. Il termine è spesso identificato con la quintessenza, la componente più sottile e pura del *qi*: in termini quasi tautologici, *Neiye* puntualizza proprio che «*jing* è il *jing* del *qi*», ovvero che “con ‘quintessenza’ s'intende la quintessenza del *qi*” (*jing ye zhe qi zhi jing ye* 精也者氣之精者也, *Guanzi* 2b/49). Laddove il *Mengzi* invita a «mantenere intatte le proprie intenzioni senza disseccare il proprio *qi*» (*Mengzi* 11/2A/2), il *Guanzi* esprime un concetto molto simile esortando a lasciare che il *qi* non si “prosciughi” e “inaridisca”. Le due opere concordano, inoltre, nell'affermare che alimentando questa raffinatissima forma di *qi* si potrà accedere a una forma di conoscenza sublime ed esperire la

23 Cfr. M. Scarpari, *della natura umana in Confucio e Mencio*, cit., p. 158.

portata dei processi cosmici in comunione con Cielo e Terra: «le Diecimila cose sono complete in me», leggiamo nel *Mengzi* (51/7A/4), mentre il *Guanzi* afferma che «concentrando il *qi* fino a diventare come *shen* 神 (spirito, divinità), le Diecimila cose saranno complete e presenti in noi» (*Guanzi* 5a/49).

Nei seguenti passi tratti da *Neiye* il significato di *jing* emerge in modo lampante:

Se la pura essenza (*jing* 精) viene preservata intatta e da sé infonde vitalità il suo aspetto esteriore apparirà in tutto il suo splendore.

Accumulata al nostro interno, diventa una sorgente, come un'immensa distesa d'acqua (*haoran* 浩然), armonizza e acquieta ogni cosa e forma le profondità del *qi*.

Se queste profondità non inadiriranno, le quattro parti del corpo saranno stabili, se la sorgente non prosciugherà, le aperture dei nove orifizi si conserveranno sgombre,

e allora sarà possibile spingersi ai limiti di Cielo e Terra e raggiungere ogni luogo

all'interno dei quattro mari.

Se non vi saranno dubbi all'interno, non vi saranno catastrofi all'esterno;

se il cuore sarà mantenuto intatto all'interno, la forma corporea sarà mantenuta intatta all'esterno.

Chiunque non si imbatte in calamità volute dal Cielo o in guai provocati dall'uomo, è chiamato Saggio.

Se l'uomo è capace di essere corretto e quiescente,

la sua pelle sarà eccellente, le sue orecchie e i suoi occhi avranno udito fine e vista acuta,

i suoi muscoli saranno vigorosi e le ossa robuste [...]

Se un cuore intatto dimora al nostro interno, non può essere celato,

appare evidente dalla nostra forma esteriore e dal nostro portamento, lo si vede dal nostro aspetto [...]

Quando l'energia vitale presente nel cuore (*xin qi* 心氣) si riflette nella forma fisica,

l'uomo diventa più luminoso (*ming* 明) del sole e della luna,

più perspicace di un padre o di una madre<sup>24</sup>.

È l'essenza pura (*jing* 精) presente in tutte le cose che infonde la vita:

in basso genera i Cinque Cereali, in alto le stelle ordinatamente disposte.

Quando fluttua tra Cielo e Terra, prende il nome di spirituale e divino (*gui shen* 鬼神)

Chi ne accumula in gran quantità nel proprio petto, prende il nome di Saggio.

Questa energia vitale (*qi*),

così fulgida da ascendere al Cielo,  
 così oscura da penetrare nei più profondi abissi,  
 così vasta da risiedere negli oceani,  
 così densa da risiedere in noi stessi!  
 Ecco perché questa energia vitale  
 Non può essere trattenuta dalla forza fisica,  
 Ma deve essere stabilizzata dalla virtù (*de* 德)<sup>25</sup>.

Questo ultimo brano chiama in causa un'altra categoria fondamentale, *guishen* 鬼神, la cui presenza nella letteratura cinese antica è frequentissima. L'espressione si compone di due termini, *gui* 鬼 e *shen* 神, voci autonome per quanto vicinissime. Secondo la tradizionale interpretazione dei culti statali e ancestrali dell'antica Cina, gli spiriti più elevati erano detti *shen*, quelli meno potenti, *gui*.

Dall'esame dei documenti oracolari Shang di cui disponiamo che menzionano *gui* possiamo supporre che questa categoria non identificasse gli antenati defunti del clan reale, ma spiriti maligni, gli spettri. Curiosa la chiarificazione paronomastica data dallo *Shouwen jiezi*: «Colui che 'ritorna' (*gui* 歸) è un *gui* 鬼», alludendo dunque a uno spirito inquieto. In linea con questa definizione, numerose fonti – soprattutto in epoca imperiale – hanno associato i *gui* agli spettri, ai demoni, caricando il termine di una valenza sinistra. Forme grafiche arcaiche (𪛗, 𪛘, 𪛙) evidenziano chiaramente quello che lo *Shuowen jiezi* riconosce come “un essere umano con la testa da *gui* [forse una maschera mortuaria o sciamanica, *n.d.a.*]. Il soffio *yin* (*yin qi* 陰氣) del *gui* è insidioso e pernicioso, ragion per cui si ha l'elemento *si* 𠃉 [“vizioso, sedizioso”, *n.d.a.*]<sup>26</sup>. La presenza dell'elemento *shi* 示 “altare sacrificale” in certe varianti grafiche di *gui* (si veda ad esempio 𪛚) evidenzia in modo inequivocabile il riflesso rituale e cerimoniale del termine: *gui*, infatti, significa anche “impersonificare l'antenato defunto durante la cerimonia” (Chao Fulin, 1995, p. 21).

Se guardiamo ad esempio allo *Zuozhuan*, *gui* tende in effetti a identificarsi con lo spirito dei defunti, con un nume ancestrale, privo dell'aura divina propria di *shen*<sup>27</sup>; tuttavia, è innegabile che *gui* si sovrapponga talora anche a *shen* e soprattutto al composto *guishen* per indicare l'insieme delle potenze numinose riconducibili alle anime dei defunti, agli spettri, ai genii, agli dèi<sup>28</sup>. Dobbiamo arrenderci di fronte all'evidenza che le fonti non

25 Ivi, pp. 76-77. *Guanzi* 1a/49.

26 *Shuowen jiezi*, p. 434.

27 Cfr. *Zuozhuan* 18.13; cfr. anche *Lunyu* 2.10.

28 Cfr. *Zuozhuan* 3.7, 4.24, 6.18, 12.23, 38.12, 49.12, 54.4; *Zhuoyi* 2.33; *Shangshu*

convergono nel distinguere in modo chiaro tra *gui* e *shen*. L’affermazione del *Zhouyi* 周易, o *Yijing* 易經, che separa “spiriti celesti (*tian shen* 天神)” e “*gui* umani (*rengui* 人鬼)”, è l’eccezione che conferma la regola. Tale evidenza potrebbe essere puntualmente contraddetta dalle numerose occorrenze di *tiangui* 天鬼 “*gui* celeste” che ritroviamo nel capitolo VIII del *Mozzi* 墨子 (IV-II secolo a. C.), dove pure compare la celebre affermazione secondo cui «da che mondo è mondo, non vi sono che tre tipi di *gui*: quelli celesti (*tian gui*), i *guishen* delle montagne e dei corsi d’acqua e i defunti che diventano *gui*». *Shen* non necessariamente denota entità spirituali superiori a *gui*: in alcune fonti, ad esempio, esprime la potenza numinosa che questi esercitano (*Laozi Daodejing* 老子道德經, stanza 60). Il sospetto è che *gui* si sia rivelato, sin dalla più lontana antichità, il termine più idoneo per indicare la dimensione spirituale umana, animale, naturale e divina, comprendendo indifferentemente entità nocive e benigne, anime erranti e *genii loci*. Il fatto che il *Liji* affermi che un defunto diventi *gui*<sup>29</sup> non esclude che alla categoria *gui* appartengano altri esseri, come vedremo più avanti.

Alla voce “*shen*” lo *Shuowen jiezi* riporta che “gli *shen* celesti determinano la genesi dei Diecimila esseri; deriva da *shi* “altare” e si pronuncia *shen* (*tian shen yin chu wanwu zhe ye cong shi shen sheng* 天神引出萬物者也從示申聲)”.

Appare evidente dall’uso nei testi come *shen* esprima sia le divinità che l’insieme dei poteri numinosi che le contraddistinguono, come puntualizzato da David Hall e Roger T. Ames: da una parte, *shen* indica quegli spiriti che esercitano una decisa influenza sui fenomeni naturali, dall’altra una condizione fulgida, limpida del *qi* umano. *Shen* rappresenta, infatti, una facoltà extra-umana – ma di cui gli umani possono beneficiare o, meglio, che gli umani possono esercitare – che determina perspicacia, acutezza percettiva ed è riflessa in una straordinaria forma fisica<sup>30</sup>. La tentazione, forte e dunque rischiosa, di integrare le due accezioni e concludere che la spiritualità riflessa nella nozione di *shen* contempli una contiguità strettissima tra umano e divino non sempre si rivela opportuna. “Comprimere” le valenze di un termine così ricco rischia di svilirne la portata. La questione è molto complessa e le sfumature dei cromatismi di significato proprie di *shen* c’inducono, piuttosto, alla prudenza. Non stupisce, dunque, la differente percezione del termine secondo i vari commentatori. Ad esempio A. C.

---

尚書 8.14, 13.8.

29 *Liji* 24.5/122/32.

30 *Thinking from the Han*, p. 236.

Graham traduce sovente *shen* con “daemonic”<sup>31</sup>, mentre Harold D. Roth<sup>32</sup> opta per “numen, numinous”, che allude pur sempre a una potenza arcaica, sacra, propria di demonico, benché priva di “sinistri” rimandi; inoltre, evitando riferimenti espliciti a “spirito, spirituale”, Roth allontana scontate dicotomie (mente-corpo, spirito-materia) che rischierebbero di ostacolare la comprensione. Non possiamo certo ignorare che nelle più antiche testimonianze scritte *shen* indichi sostanzialmente lo spirito ancestrale che, venerato in qualità di antenato, ascende al Cielo (*tian* 天), centro di autorità cosmica assoluta e dimora delle divinità: questo deve essere il nostro punto di partenza. Le implicazioni legate al significato di *shen* sono così intricate che ci impongono di tornare agli albori dell’esperienza devozionale in Cina, per esaminare forse la più profonda dimensione dello spirito.

## 2. La comunicazione con lo spirito (e con gli spiriti)


Quanto emerge fin dalle più antiche tracce archeologiche d’epoca neolitica tende a rafforzare la convinzione che l’*élite* esercitasse una forma di potere al contempo politico e religioso, subordinato all’esecuzione di rituali che consacravano la necessità di ricondurre l’agire umano al disegno divino. Il consolidamento di tali tradizioni cerimoniali portò, in epoca Shang (circa 1600-1045 a. C.), all’esaltazione del culto dei morti in funzione dell’esercizio del potere. Tutte le fonti Shang a noi giunte sono di carattere religioso e testimoniano la centralità della comunicazione tra vivi e morti. La suddetta valenza religiosa, occorre ribadire, va però colta nella sua dimensione più autentica, ovvero intrisa di una decisa connotazione insieme sacrificale e cerimoniale, etica e sociale e, infine, politica. Sulla relazione con l’aldilà si fondava, infatti, la legittimità per l’esercizio del governo e per il conferimento del *de* 德 “il merito”, o la virtù-potenza magico-sacrale che contraddistingueva il sovrano. L’aldilà era il luogo dove gli spiriti degli antenati appartenenti al clan reale intercedevano con le divinità più potenti e con le forze della natura. Da simili presupposti emerge in modo netto una rappresentazione dell’aldilà come dimensione amica, contigua al mondo dei vivi, in quanto la presenza di membri defunti del proprio clan consentiva di aprire canali di accesso e di negoziazione privilegiati. Le pratiche

31 Si veda, ad esempio la celebre traduzione del *Zhuangzi* del sinologo britannico: *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, George Allen & Unwin, London and Boston 1981; rist. Hackett, Indianapolis and Cambridge, Mass., 2001.

32 H. D. Roth, *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*, Columbia University Press, New York, 1999.

divinatorie costituivano così un momento centrale della vita politica, culturale, sociale e, oserei dire “familiare”, in quanto i responsi degli antenati decretavano le linee guida da seguire in ogni attività avente luogo nello stato. Ritualità, parentela, sacralità e potere erano elementi inscindibili e lo stato divenne così un’istituzione dal profilo politico-religioso-familiare totalizzante. Devozione familiare (孝 *xiao*), culto degli antenati e fedeltà verso il governo esprimevano così tre manifestazioni di un’unica impronta etica che ha forgiato la sensibilità religiosa ed etica dei cinesi. Tornando all’assetto statale Shang, la mancata separazione netta tra sfera religiosa e sfera politica ha contribuito ad avvicinare sacro e secolare, attraverso una consacrazione ritualistico-cerimoniale di relazioni socio-familiari. Risulterà finalmente chiaro adesso il motivo per cui il termine cinese che ancora oggi viene usato per intendere la “religione” sia proprio *zongjiao* “insegnamento, dottrina degli antenati”... In sostanza, le “divinità” oggetto di culto erano spesso proprio i membri del clan, verso i quali era opportuno garantire eterna devozione, assicurando una progenie in grado di onorarne la memoria e di emularne le gesta.

A seguito del ritrovamento di numerose iscrizioni su ossa oracolari, sappiamo oggi che, durante la fase finale del dominio Shang, a corte si svilupparono tecniche assai raffinate di divinazione, espressione forse più rappresentativa della comunicazione con gli spiriti. Un complesso ordinamento rituale cui faceva capo il sovrano (inteso da alcuni studiosi quale sciamano) dettava tempi e modi di pratiche divinatorie tra le quali la piromanzia rappresentava la modalità più assidua: essa consisteva nella lettura delle screpolature che venivano a crearsi a seguito dell’esposizione al calore di carapaci e piastroni pettorali di tartaruga, ossa di bovini, ovini e suini<sup>33</sup>.

33 Si trattava degli stessi animali che venivano impiegati durante i sacrifici religiosi e per le offerte sacrificali agli antenati. Vale la pena riflettere su un dato preciso: similmente ad altre civiltà, l’origine della scrittura in Cina è legata alla codificazione di una forma di comunicazione con le forze soprannaturali. Il termine *wen* 文, carattere che indica oggi il “segno scritto” e, per estensione, ogni forma di acquisizione culturale raffinata, anticamente era espresso attraverso un logogramma che ritraeva una persona con un disegno, forse un tatuaggio, sulla parte superiore del corpo (come dimostrato dai seguenti due esempi di grafie arcaiche: ). *Wen* esprime la linea, la trama decorativa, l’ornamento, ma nella sua accezione originaria indica proprio la fessura sull’osso o sul carapace. Dopo aver praticato fori sulla superficie ossea, gli esperti ritualisti divinatori applicavano una sorta di attizzatoio, rovente, in modo che dai fori praticati si producessero cretture. A questo punto erano pronti a “leggere” e interpretare il responso alle richieste pronunciate, alle interrogazioni specifiche poste agli spiriti che si presume fossero stati evocati per il rito. La screpolatura diventa così una “traccia”, un “segno”, *wen* appunto, ossia una forma cifrata

Vista l'attinenza al tema del presente intervento, un aspetto saliente che traspare dalle iscrizioni sia oracolari su ossa animali sia sacrificali su oggetti cerimoniali in bronzo è quello relativo al pantheon Shang. Pare, al di là della frammentarietà delle informazioni, che esistessero quattro tipologie di spiriti con cui i divinatori reali entravano in comunicazione:

1. I più numerosi erano gli spiriti ancestrali riconducibili al clan reale (ex-sovrani, consorti, principesse, regine...). L'assiduità dei riti e dei sacrifici a loro favore dimostra non solo la centralità di queste entità per la casata reale, ma anche il loro rilievo nell'assicurare il benessere dello stato Shang: essi, di fatto, intervenivano nella vita del paese poiché intercedevano presso divinità ancora più elevate;
2. Eroi culturali, talvolta precedenti all'affermazione stessa del dominio Shang; addirittura, in alcuni casi si presume che il culto fosse rivolto a figure oggetto di devozione presso tribù non-Shang poi asservite al dominio Shang;
3. Divinità responsabili dei fenomeni naturali, identificate talora con agenti atmosferici, oppure geni attivi presso fiumi e montagne che, stando alle iscrizioni oracolari, svolgevano un ruolo secondario in quanto rappresentavano forse uno strato culturale più antico, di forte impronta panteistica;
4. Uno spirito, singolo, che veniva identificato come Di 帝, o Shangdi 上帝 (Di il Sommo, Di che risiede in alto), le cui caratteristiche sono ardue da definire con chiarezza<sup>34</sup>. Gli studiosi sono incerti sulla caratterizzazione di questa figura: alcuni sostengono che si trattasse dell'antenato reale per eccellenza; altri, dell'unione di più antenati; altri ancora, che incarnasse una forza della natura; altri, infine, che fosse la natura stessa

---

oracolare destinata a essere interpretata. Terminata la divinazione, a tempo debito si trascriveva sull'osso stesso il testo che ripercorreva l'intero processo divinatorio (data, nome del ritualista-divinatore, nome dell'esperto deputato a interpretare – spesso il sovrano –, l'interrogazione, il pronostico e, infine, l'effettivo o il mancato riscontro della predizione). I temi delle divinazioni erano disparati: campagne militari, spedizioni di caccia, l'esito dei raccolti, il calendario dei sacrifici rituali. Gran parte delle iscrizioni su ossa oracolari concerne riti sacrificali a favore degli antenati reali Shang e di altri importanti spiriti. Durante la fase conclusiva della dinastia, ad ogni antenato era stato assegnato un giorno specifico in cui si svolgeva il sacrificio a suo favore. Tuttavia, se l'urgenza o la drammaticità degli eventi lo richiedevano, talvolta il calendario poteva anche non essere rispettato. I testi su iscrizioni oracolari confermano innanzitutto l'obbligo della consultazione degli spiriti prima di compiere qualsiasi rito di una certa rilevanza, oppure prima di attuare misure politiche aventi ricadute profonde sul clan reale o sulla vita sociale.

34 R. Eno, *Was There a High-God Ti in Shang Religion?*, "Early China", 15 (1990), pp. 1-26; Id., *Deities and Ancestors in Early Oracle Inscriptions*, in D. S. Lopez Jr. (a cura di), *Religions of China in Practice*, Princeton Readings in Religions, Princeton 1996, pp. 41-51.



sa. Responsabile della caduta della pioggia e dell’attività dei venti, Di, diversamente dai comuni spiriti, non riceveva offerte: la sua potenza, probabilmente, era incomparabile rispetto a quella degli altri antenati e forse non era l’antenato supremo. Non è ancora chiaro se Di significasse, in sé, “divinità” o se indicasse lo Spirito Sommo, oppure se fosse il nome proprio di una particolare divinità. L’origine del carattere *di* 帝 è incerta: appare nelle iscrizioni oracolari sia come titolo per i sovrani deceduti sia come “spirito della natura”. Con l’avvento dei Zhou (circa 1045-256 a. C.), Tian 天 (il Cielo, divinità dapprima dai tratti antropomorfi, che acquisì tratti sempre più impersonali fino a identificarsi con la volta celeste) rimpiazzò Di come fonte di autorità assoluta, ma non è ancora chiaro in che modo le due figure si distinguessero. Stando al contenuto dell’iscrizione battezzata *Bingbian 66* («Distruggerà, Di, questa città?»), sembra quasi che Di non fosse un antenato Shang, né l’“antenato primo” dinastico: per uno spirito, infatti, sbarazzarsi dei suoi discendenti significava pur sempre rinunciare alle offerte e alla riverenza necessaria per la sua stessa sopravvivenza<sup>35</sup>.

La corrispondenza tra legami dinastico-familiari e religiosi contribuì, dunque, a rafforzare quanto segue:

1. la mancanza di un sacerdozio indipendente in grado di vantare un accesso privilegiato a quella dimensione – propria dello spirito e degli spiriti... – preclusa a un potere prettamente secolare e politico: il sovrano era, spesso, anche “sacerdote” e, comunque, l’esperto ritualista officiante restava pur sempre subordinato, in quanto “funzionario” del rito; in più, dato che l’accesso al mondo degli spiriti era vincolato da ragioni di sangue, gli alti ranghi nobiliari non erano legati all’*expertise* di una casta di specialisti in grado di fungere da mediatori esclusivi con il mondo sottile;

---

35 Le iscrizioni su ossa oracolari rivelano che la tarda civiltà Shang era caratterizzata da una profonda stratificazione sociale e che la legittimazione del potere politico era rafforzata da un culto dei defunti assai sviluppato. I defunti, venerati come spiriti ancestrali, erano oggetto di attenzioni anche onerose. Si pensi che la tomba della concubina del potente re Wuding conteneva oltre 1600 manufatti, tra cui 468 bronzi del peso totale di una tonnellata e mezzo. Il lavoro dei vivi era dunque messo a frutto al servizio dei morti. Motivati da legami di sangue, i doni ai defunti assicuravano prosperità al clan e agli antenati veniva così riconosciuto un ruolo istituzionalizzato nello stato Shang e nella famiglia. Il potere accordato agli spiriti dei defunti del clan reale suggerisce che i vincoli di parentela esercitassero un forte senso di sacro timore sui sudditi: i morti venivano promossi a livelli di autorità sempre più alta e sempre più impersonale con il passare delle generazioni.

2. come si è visto, la celebrazione della devozione filiale quale virtù cardinale finalizzata al culto degli antenati e alla fedeltà verso la dinastia contribuì alla creazione di uno stato che assunse i tratti di un'istituzione "familiare-politico-religiosa";
3. il culto del defunto inserito in un contesto carico di implicazioni morali, familiari e politiche, raggiungeva nella sua più alta espressione rituale e cerimoniale una piena sacralizzazione, seppur intrisa di un elevato grado di secolarizzazione.

Se guardiamo alla presenza di manufatti preziosissimi atti ad accompagnare i defunti nell'aldilà e a contraddistinguere il loro *status* anche nel *post mortem*, ne evinciamo che la morte non prevedeva un'interruzione estrema e tragica. Essa, piuttosto, era intesa come elemento di rafforzamento dei vincoli familiari e culturali, poiché offriva ai superstiti l'opportunità di rinnovare e "santificare" legami identitari fondanti. La morte s'inserisce in un processo naturale coerente, controllato, perfino rassicurante: fintantoché gli antenati del sovrano abitavano il Cielo, non poteva esserci un profondo disaccordo tra dèi ed uomini, tra spiriti e umani. Al di fuori dei più elevati ranghi sociali, anche per gli strati meno elevati della popolazione i culti ancestrali costituivano un momento essenziale.

La morte e il destino di ciò che definiamo preliminarmente "anima" (o "spirito") furono pertanto elaborati in termini marcatamente operativi e impersonali, tali da inquadrare il trapasso all'interno di pratiche rituali che assicurassero ai defunti una vera partecipazione alla vita familiare e sociale.

Il quadro muta gradualmente col passare dei secoli. In tarda epoca Zhou (VI-III secolo a. C.), al vacillare dell'autorità centrale si contrappone l'emergere di nuove entità politiche, economiche e culturali regionali che imprimono impulsi decisi all'avanzamento tecnologico e all'arricchimento del dibattito intellettuale. L'idilliaco, misurato e, almeno stando alle fonti, armonioso vincolo tra l'uomo e il Cielo, che aveva caratterizzato la prima fase del dominio della casata reale, sembra messo in discussione dal proliferare di pensatori che individuano fonti diverse di autorità: chi il Cielo, chi una Natura de-umanizzata, chi l'imparzialità della legge, chi il patrimonio culturale della tradizione. Ed è proprio la gloriosa tradizione Zhou delle origini che Confucio<sup>36</sup> (circa 551-479 a. C.) intende riproporre quale

---

36 Nel parlare di Confucio intendo l'insieme delle dottrine e delle affermazioni ascritte, a torto o a ragione, a un personaggio la cui storicità si tinge di mistero. Con l'accrescere all'interno della comunità culturale Ru del ruolo paradigmatico di Saggio dei saggi, Confucio è divenuto nel tempo un simulacro di ortodossia cui ispirarsi e, soprattutto, cui ascrivere teorie e dottrine in cerca di legittimazione.

modello culturale, politico, ritualistico e, non ultimo, religioso. Riconoscere la priorità dell'elemento religioso e spirituale in Confucio significa rimettere in discussione la portata del suo presunto agnosticismo e riconsiderare la posizione dei Ru 儒 (incorrettamente definiti “confuciani”, ma che dovremmo piuttosto chiamare “classicisti”, o “letterati”) nei confronti del mondo degli spiriti che, da un riscontro sommario delle fonti, rischia di apparire come un dominio da cui era preferibile tenersi a distanza. Le seguenti affermazioni ascritte a Confucio e incluse nei *Lunyu* 論語 parrebbero, in effetti, confermare tale orientamento:

L'espressione «si compiano i sacrifici come se fossero presenti» significa «si compiano i sacrifici alle divinità (*shen* 神) 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, p. 25)

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* 鬼神) pur tenendoli a debita distanza può dirsi sapienza [...]». (6.22, p. 63)

Il Maestro non parlava mai di eventi straordinari, dell'uso della forza, di disordini e di divinità (*shen*). (7.21, 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, p. 123)<sup>37</sup>

«Si compiano i sacrifici alle divinità come se queste fossero presenti»: pare ricordare quasi la scommessa pascaliana... Significa davvero che, in nome di un formalismo rituale da salvare a ogni costo, diventa opportuno far finta che gli spiriti esistano? Oppure s'intende che, semplicemente, ciò “conviene”? In realtà, Confucio non avanza dubbi circa l'esistenza degli spiriti, né mette in discussione la loro effettiva presenza durante il rito. Il primo dei passi citati andrebbe forse così letto: il rito sacrificale a favore

---

Sul ruolo di Confucio tra storia e mito, si veda M. Scarpari, *Il Confucianesimo*, cit., e, dello stesso autore, *Zi yue*, «*The Master said... », or Didn't He?*, in A. Rigopoulos (a cura di), *Guru. The Spiritual Master in Eastern and Western Traditions: Authority and Charisma*, Cafoscarina, Venezia, 2004, pp. 437-469.

37 Le traduzioni dai *Lunyu* seguono l'edizione curata da T. Lippiello, *Confucio*. *Lunyu*, Einaudi, Torino 2003.

delle divinità ancestrali – e non solo – ha efficacia solo se vi si partecipa con sentito trasporto, nel rispetto dei ruoli, non certo fingendo di credere che le divinità esistano e che siano “fisicamente” presenti. La prospettiva va ribaltata, poiché il rito, in sé, ha il potere di stabilire un contatto con gli esseri sovrannaturali, “catturandoli” e facendoli “discendere” (*jiang shen* 降神)<sup>38</sup>. È questa la finalità ultima della celebrazione sacrificale, che gli umani portano a compimento con offerte, atti di riverenza e risposte rituali congrue accompagnate da 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 e le divinità (*gui shen*), infatti, sono entità talora volubili, anche capricciose, riluttanti a riaffacciarsi sul mondo dei vivi, comunque difficili da individuare nella dimensione sovrumana sottile. Essi accettano l’invito solo se le condizioni permettono una degna accoglienza. Ciò spiega perché il rito andrebbe piuttosto inteso come “ricerca” (*qiu* 求), localizzazione e individuazione delle entità spirituali da evocare. Mentre risulta relativamente semplice evocare gli spiriti ancestrali “minori” rappresentati sulla tavoletta (*shenzhu* 神主)<sup>39</sup>, ben più arduo compito è richiamare le potenze numinose fluttuanti tra Cielo e Terra che, per loro natura, sfuggono. 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: l’espressione «come se fossero presenti» allude perciò alla totale dedizione nell’approntare il sacrificio, affinché la speranza di poter dare il degno benvenuto agli spiriti si realizzi e il rito assolva la propria funzione. Ciò spiega perché in varie fonti si auspica 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* 荀子 (III secolo a. C.) leggiamo che «si raccolgono le offerte e si porgono in sacrificio come se veramente vi fosse qualcuno pronto a cibarsene»<sup>40</sup>. Pare quasi che,

38 R. Sterchx si è ampiamente dedicato al legame tra spiritualità e ritualità nella Cina antica. Si rimanda ai seguenti studi: *The Animal and the Daemon in Early China*, SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture, Albany 2002; (a cura di), *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*, Palgrave Macmillan, New York 2005; *Searching for Spirit: Shen and Sacrifice in Warring States and Han Philosophy and Ritual*, in “Extrême-Orient, Extrême-Occident” (De l’esprit aux esprits. Enquête sur la notion de *shen*. Of self and spirits: exploring *shen* in China), 2007, pp. 23-54.

39 S’intende, ovviamente, la tanto celebrata pratica devozionale fondata sulla registrazione del nome dell’antenato su una tavoletta.

40 *Xunzi* 19/98/8.

da una parte, sia la verosimiglianza dei comportamenti degli officianti a richiamare lo spirito, che partecipa così al rito solo quando esso si tramuta in atto concreto, autentico. Ma, d’altro canto, quella che ho definito “verosimiglianza” rivela anche un innegabile scarto tra spiriti e umani. Come si rivelano, infatti, gli spiriti e le divinità? Come ci si accorge della loro presenza? Ebbene, quel “qualcuno (o qualcosa...) pronto a cibarsi dei cibi sacrificali”, di fatto, non può che restare una presenza invisibile. Non va dimenticato, infatti, che gli spiriti abitano una dimensione arcana, il cui accesso è precluso al comune mortale, poiché le potenze numinose si sottraggono alla percezione sensoriale ordinaria, come evidenzia il seguente brano dello *Huainanzi* 淮南子 (II secolo a. C.):

Se qualcuno pensasse di scorgere spiriti e divinità, ebbene, non coglierebbe alcuna forma; se mai volesse udirli, non avvertirebbe rumore. Eppure, celebriamo i sacrifici al Cielo nelle aree adiacenti alle città, onoriamo le divinità dei monti e dei fiumi, rivolgiamo suppliche e chiediamo fortuna, celebriamo i rituali per invocare la pioggia, prendiamo decisioni secondo quanto rivelano le pratiche divinatorie utilizzando i carapaci e l’artemisia.

Recita l’Ode:

“La discesa di divinità e spiriti  
non si può prevedere!

E ancor meno la si può ignorare!”<sup>41</sup>

Alla luce di quanto appena presentato, la lettura della seconda, della terza e della quarta citazione dai *Lunyu* dovrebbe finalmente attenuare l’agnosticismo presunto del Maestro in materia di spiriti e divinità: chi è sapiente li riverisce e li teme e preferisce non disquisirne poiché essi incarnano una dimensione oscura che impone un solenne silenzio. Ciò traspare dal seguente passo del *Zhong yong* 中庸 (XVI), quasi una matrice del precedente brano dello *Huainanzi*, che non a caso chiama in causa la stessa Ode:

Il Maestro disse: “Immensa è l’efficacia di spiriti e divinità! Li cerchiamo con lo sguardo ma non li vediamo, li ascoltiamo ma non li sentiamo. Eppure pervadono tutte le cose e nulla può esistere senza di essi. Fan sì che gli uomini di tutto il mondo digiunino, si purifichino e indossino le vesti per prender parte ai sacrifici. Poi, fluttuanti, vanno ovunque: indugiano sopra di noi, a destra, a sinistra...

Recita l’Ode:

La discesa di divinità e spiriti  
non si può prevedere!

E ancor meno la si può ignorare!”<sup>42</sup>

41 *Huainanzi* 20.211/25.

42 T. Lippiello (a cura di), *La costante pratica del giusto mezzo*, Marsilio, Venezia

Al di là delle posizioni ascritte a Confucio e ai diversi esponenti Ru, il pensiero cinese preimperiale offre un'articolazione ancora più complessa sul tema dello spirito. Le prolifiche tensioni che animarono il dibattito culturale sono pienamente riflesse nelle fonti manoscritte rinvenute a seguito di scavi archeologici in contesto funerario. La restituzione di un ingente numero di testi del IV-II secolo a. C. ci consente oggi di procedere a una lenta ma inesorabile riscrittura dell'evoluzione del pensiero in Cina. Uno dei tanti elementi di novità che queste opere trasmettono è l'attestazione di un sentito interesse delle *élites* politico-culturali del periodo preimperiale e inizio-impero verso esorcismi, incantesimi e divinazioni, attività che in un passato recente identificavamo con funzioni riservate a sciamani e officianti che operavano a livelli oscuri e inestricabili da forme culturali locali e da credenze religiose sconosciute o, magari, solo ipotizzate, proprio perché non disponevamo di fonti scritte. In realtà, alcuni manoscritti recentemente scoperti ci mettono in condizione di colmare molte lacune, poiché evidenziano la centralità delle suddette attività in quanto rientravano tra le competenze di esperti operanti in centri istituzionali di potere, dove svolgevano un ruolo centrale. Fino a pochi anni or sono ritenevamo che il credo religioso degli alti ranghi politici e culturali del periodo degli Stati Combattenti fosse indirizzato esclusivamente verso pratiche di devozione ancestrale e verso l'osservanza di riti sacrificali volti a stabilizzare l'assetto dello stato. Nuove acquisizioni testuali confermano, invece, che la ricerca di un contatto stretto con l'aldilà e la richiesta dell'intervento degli spiriti erano istanze intimamente avvertite presso tutte le classi sociali. Emblematico è il ritrovamento dei cosiddetti *Rishu* 日書<sup>43</sup>, espressione che

---

2010, pp. 76-77.

43 Per quanto riguarda l'analisi dei *Rishu*, della religione e della filosofia naturale nel periodo classico, si rimanda a: M. Kalinoski, *Les traités de Shuihudi et l'hémérologie chinoise à la fin des Royaumes-Combattants*, "T'oung Pao", 72 (1986), pp. 175-228; *Warring States, Qin, and Han Manuscripts Related to Natural Philosophy and the Occult*, in M. Loewe and E. L. Shaughnessy (a cura di), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B. C.*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 223-52; Poo Mu-chou, *Ideas Concerning Death and Burial in Pre-Han and Han China*, "Asia Major" (third series), 3.2 (1990), pp. 25-62; Id., *Popular Religion in Pre-Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-hu-ti*, "T'oung Pao", 79.4-5 (1993), pp. 225-48; Id., *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*, SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture, Albany 1998; Id., *Ghost Literature: Exorcistic Ritual Texts or Daily Entertainment?*, "Asia Major" (third series), 13.1 (2000), pp. 43-64; Id., *Ritual and Ritual texts in early China*, in J. Lagerwey and M. Kalinowski (a cura di), *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, Brill, Leiden and Boston 2009, vol. 1, pp. 281-313; A.

letteralmente significa “libri – o “scritti” – dei giorni”, da taluni studiosi definiti “almanacchi”. Siamo di fronte a opere che indicano i momenti propizi per intraprendere varie attività, offrendo suggerimenti precisi da seguire nella vita quotidiana. A dispetto della differente provenienza geografica dei *Rishu* finora rinvenuti, in realtà sono numerose le somiglianze riscontrate tra il loro contenuto, tanto da indurci ad affermare che il popolo e l’aristocrazia condividevano pratiche culturali e una visione del mondo degli spiriti sostanzialmente uniformi, a dispetto delle caratterizzazioni locali e culturali proprie delle aree di rinvenimento. Letteratura raffinata, teoria politica ed etica sono argomenti pressoché ignorati nei *Rishu*. Queste fonti parlano di viaggi, di caccia, di matrimoni, di agricoltura, di relazioni tra fasce diverse della società, di divinazione. E di spiriti. Particolare interesse desta un documento su bambù rinvenuto a Shuihudi 睡虎地 e battezzato *Jie* 誡, databile intorno al 200 a. C. circa<sup>44</sup>. Si tratta di una fonte unica nel campo della demonologia e delle pratiche esorcistiche. *Jie* rivela come tenere a debita distanza esseri, definiti indifferentemente *gui* o *shen*, dotati di vita e di sembianze fisiche ben concrete. Dunque, diversamente dalle fonti sopra menzionate, non sempre gli spiriti erano “invisibili”... Oltre alle tre categorie evidenziate nel *Mozi* (spiriti celesti, spiriti dei corsi d’acqua e delle montagne, spiriti dei defunti), abbondano gli ibridi. Settanta sono le pratiche esorcistiche descritte in *Jie*: metà si rivolgono contro spiriti dai tratti antropomorfici, dieci hanno per obiettivo spettri zoomorfi, altre dieci circa chiamano in causa creature che incarnano forze della natura. Ma non è finita: anche gli oggetti inanimati possono recare fastidio agli umani, perfino *yin* e *yang* si personificano in demoni e lo stesso vale per il *qi*, sostanza psicofisica che nelle sue permutazioni infinite fa da elemento conduttore di sinistre intromissioni di creature avverse agli umani: «Quando uno degli animali domestici si mette a parlare, allora è preda del *qi* del “vento vorticoso”. Colpitelo con una fronda di pesco e tirategli una scarpa. Cesserà». Pare quasi che talora il *qi* sia oggetto di un vero e proprio cortocircuito che perturba e sovverte le facoltà e i comportamenti che gli spiriti normalmente assumono. Anziché separare un mondo naturale retto da leggi chiare e costanti da una dimensione oscura dominata dall’arbitrio di spiriti e demoni, queste testimonianze evocano, piuttosto, realtà che spesso si compenetrano. Alcuni documenti rinvenuti nelle tombe riflettono

---

Andreini, *Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti*, Litterae Caelestes, vol. 1, pp. 131-157.

44 D. Harper, *A Chinese Demonology of the Third Century B.C.*, “Harvard Journal of Asiatic Studies”, 45.2 (1985), pp. 459-98; Id., *Spellbinding*, in D. S. Lopez Jr. (a cura di), *Religions of China*, cit., pp. 241-250.

un mondo degli spiriti contiguo rispetto a quello umano. Questa prossimità determina frequenti invasioni di campo che culminano in incontri bizzarri e talvolta pericolosi. Da ciò deriva la necessità di fornire una sorta di “mappa” delle divinità e degli spiriti ad uso precauzionale. Pertanto, da una parte gli spiriti vengono inseriti in un sistema astrologico-celendario capace di misurarne e prevederne le attività e l’influenza; dall’altra, il ricorso a incantesimi e ad altre pratiche apotropaiche rispondenti a un rituale codificato si rivela congeniale al fine di contenere le forze degli spiriti. Gli “almanacchi” di Shuihudi e i testi medici di Mawangdui presentano una divinità centrale (denominata indifferentemente Tiandi 天帝 “Di del Cielo” o Shangdi) che domina un pantheon animistico. Benignità e perniciosità degli spiriti sono dettate essenzialmente dalle circostanze, nel senso che non sussistono divisioni nette tra entità buone e demoni malvagi.

Stupisce, per certi versi, che buona parte degli espedienti apotropaici siano “fai-da-te” e non sembrino richiedere l’intervento di un mediatore con il mondo dell’occulto. Il metodo più frequente è dato dal lanciare una scarpa al demone che importuna e tra gli spiriti, quelli riconducibili alla categoria *chong* 虫 “insetto-serpente” sembrano essere tra i più temuti. È degno di nota che *gui* e *shen* possano non solo essere sconfitti, ma anche uccisi e, addirittura, divorati dagli uomini. Ciò significa che non si tratta di esseri onnipotenti ed eterni: il possesso di tratti fisici e la loro stessa rappresentabilità (ad esempio, la semplice possibilità di essere nominati) sono causa della loro sventura. Il ritratto di *gui* e *shen* che emerge da queste fonti delinea, in sostanza, entità capaci di esprimere facoltà extra-umane. *Shen*, in particolare, copre l’insieme delle qualità numinose esercitate in modo “neutro”, indifferentemente nocivo o benefico per gli umani, i quali non sono oggetto delle attenzioni degli “spiriti” a seguito di un difetto morale. In sé, l’appropriatezza della condotta sembra non avere un impatto decisivo: l’intervento degli spiriti pare, piuttosto, obbedire a un puro riflesso rituale, non connotato eticamente. L’interazione tra umani e spiriti si gioca, quindi, sul piano del dominio di determinate “tecniche” o “arti” da esibire in ambiti cerimoniali.

Abbiamo forti ragioni di credere che i presupposti emergenti dai *Rishu* riflettano principi condivisi in ampie aree territoriali e da strati culturali e sociali diversificati. I fruitori dei *Rishu* comprendevano, in altri termini, un’ampia fascia della popolazione dell’epoca. E le élites? E i dignitari di più elevato rango? E i sovrani? Documenti come i *Rishu* di Shuihudi non sono certo esempi di letteratura religiosa istituzionale e “canonica”, poiché rivelano la volontà di unire attività e credenze sull’occultismo, formule esorcistiche, prescrizioni mediche, nozioni sulla filosofia della natura e sulla divinazione rispondenti a ragioni di natura funzionale, pratica, operativa. Tuttavia, ciò



non significa che tali scritti siano espressione di istanze minori o, peggio ancora, “popolari”, termine vago e, sovente, impiegato con finalità denigratorie. Occorre, onde fugare dubbi, fornire precisazioni puntuali. Le cerimonie sacrificali di stato, patrocinata dalle massime autorità politico-religiose, miravano alla prosperità del regno e dei sudditi, mentre i culti cosiddetti “popolari”, meglio “familiari” o ancestrali, erano invece finalizzati al conseguimento del benessere personale e del proprio clan. Nonostante la distanza tra le rispettive finalità, entrambe le esperienze di culto si fondavano su assunti omogenei, condividendo il disegno cosmologico correlativo *yin-yang* e lo schematismo rispondente ai Cinque Processi. A differenziarsi erano, come si può bene immaginare, le risorse profuse per le celebrazioni rituali. Da ciò si può concludere che, giunti alla fase conclusiva del periodo degli Stati Combattenti, le esperienze religiose di burocrati-dignitari, di letterati-intellettuali e dei semplici sudditi riflettevano, sostanzialmente, aspettative distinte, più che forme di culto gerarchicamente classificate, di cui alcune nobili e altre vili o, men che meno, “popolari”. Va ribadito come le diverse fasce sociali fossero comunque partecipi della medesima esigenza: potenziare un sistema di culto devozionale verso entità spirituali al fine di assicurare l’armonia sociale, la prosperità del clan e il benessere individuale.

Le pratiche riflesse nei *Rishu* non esprimevano quindi teorizzazioni a-sistematiche e instabili di natura orale, o forme di sottocultura intrise di screditate credenze magiche, ma assumono la dignità di una tradizione consolidata con una solida base scritta, codificata, parallela a quella dei cosiddetti Maestri. Si può dunque ritenere che le *élites* intellettuali compensassero la scarsa attenzione rivolta dai Maestri nei confronti del mondo degli spiriti esaminando fonti di filosofia naturale, occultismo e divinazione.

Tra i numerosi punti lasciati ancora in sospeso, quello relativo alla verifica dell’effettiva appartenenza degli spiriti e degli uomini a mondi distinti risulta decisivo, poiché può rivelarsi utile a chiarire le modalità di relazione tra le due sfere. Gli elementi che emergono dalle fonti di Shuihudi a sostegno di una compenetrazione tra il mondo umano e quello spirituale (o divino) non devono trarci in inganno, in quanto altre fonti si pronunciano in termini ben diversi. Del resto, come abbiamo già più volte ribadito, la differenziazione delle posizioni che emerge dalle fonti è legittima, per non dire scontata. Si pensi, per esempio, al *Guoyu* 國語, dove la distinzione tra il popolo e le divinità è condizione necessaria perché si realizzino pace e virtù: «In passato [in un passato certamente a-storico, mitico] il popolo e gli *shen* non venivano confusi (*guzhe min shen bu za* 古者民神不雜)»<sup>45</sup>.

---

45 *Guoyu* 6.10/105/22.

Si tratta di un'affermazione che, a sua volta, non va presa nella sua asciutta nettezza. Potrebbe, in realtà, indicare solamente che sussistono peculiarità specifiche tra umani e *shen*, senza escludere con ciò l'esistenza di canali di comunicazione adeguati<sup>46</sup>. Quanto sinora espresso non pare in contraddizione con l'idea già avanzata secondo cui *shen*, lo ricordiamo, significhi sia "spirito" (o "gli spiriti") sia l'insieme delle facoltà che l'uomo può acquisire ed esercitare in modo da diventare come uno spirito.

Queste considerazioni toccano temi su cui gli studiosi stanno confrontandosi, talvolta su posizioni distanti. Alcuni critici (K. C. Chang<sup>47</sup>, David Keightley<sup>48</sup>, Poo Mu-chou<sup>49</sup>) ritengono che le pratiche religioso-sacrificali nella Cina antica e, in particolare, durante gli Shang, si fondassero su una forma di *do ut des*, secondo cui la corretta esecuzione rituale di offerta garantiva i favori di Di e degli spiriti. In quanto razionalizzazione di aspetti magici, tali forme devozionali facevano sì che l'officiante, il proponente o il beneficiario stesso del rito, forti di un vincolo di prossimità stretta con le divinità e gli spiriti, "offrissero per ricevere qualcosa in cambio". Altri studiosi, tra cui Michael Puett<sup>50</sup>, hanno però affermato che il rito sacrificale esprime un evento trasformativo teso a rendere alcuni umani degli "spiriti", ma non certo per un semplice principio evemeristico, bensì, in realtà, per assoggettare gli spiriti stessi al rispetto di un sistema gerarchico volto a legittimare forme di dominio, sugli uomini e sulla natura. L'attività degli spiriti responsabili dei fenomeni cosmici doveva, dunque, essere posta sotto la stretta sorveglianza di un pantheon di divinità "amiche", ancestrali e non. Ciò, in fin dei conti, dimostra che non sussisteva, forse, una lineare continuità tra vivi e morti e tra umani e spiriti. Molte iscrizioni oracolari,

46 Non a caso il *Guoyu* stesso riconosce a figure specifiche, di genere maschile (*xi* 覡) e femminile (*wu* 巫), il ruolo di mediatori tra il modo umano e gli spiriti.

47 K[wang-]C[h] Chang, *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*, Harvard University Press, Cambridge 1976; Id., *Shang Civilization*, Yale University Press, New Haven and London 1980; Id., *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge 1983.

48 D. Keightley, *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, University of California Press, Berkeley 1978; Id., *The Shang State as Seen in the Oracle-Bone Inscriptions*, "Early China", 5 (1979-80), pp. 25-34; Id., *Shang Divination and Metaphysics*, "Philosophy East and West", 28.4 (1988), pp. 367-397; Id., *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200-1045 B. C.)*, Institute of East Asian Studies, Berkeley 2000.

49 In particolare Poo Mu-chou, *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*, cit.

50 M. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Harvard University Asia Center, Cambridge, Mass. 2002.

del resto, lo confermano. Non sempre, infatti, la correttezza dei sacrifici garantiva prosperità. Spesso gli spiriti erano capricciosi e richiedevano offerte supplementari. Se ignorati, non operavano certo a beneficio degli umani: sono più potenti di loro, e possono causare disastri.

### 3. *Spiriti, divinità e autodivinizzazione. Il significato di shenming 神明*

Nella notte dei tempi, prima che esistessero Cielo e Terra, v'era solo una figura senza forma distinta. Oscura, fosca, vasta e profonda – nessuno conosceva la sua porta d'accesso. Due divinità (*shen* 神), vi erano, nate insieme, che predisposero correttamente (*jing* 經) il Cielo e che orientarono (*ying* 營) la Terra. Tanto vasta era [tale figura] che non se ne conoscevano limiti e confini! (...) In seguito, [i due spiriti] si scissero e divennero *yin* e *yang*, si separarono e divennero gli otto pilastri. Il duro e il molle si completarono l'un l'altro, e i Diecimila esseri acquisirono una forma. Il *qi* 氣 più torbido andò a costituire gli insetti, quello più puro gli uomini.<sup>51</sup>

Le principali teorie cosmogoniche cinesi stentano ad articolarsi secondo lo schema della creazione *ex nihilo* e, più che contrapporre valori antitetici quali Essere e Non Essere, tendono a delineare un progressivo passaggio da una condizione di indeterminatezza, instabilità, *caos*, a una di distinzione e frammentarietà, secondo un salto che, oltre a essere ontologico, è più ancora fisico e linguistico<sup>52</sup>. Secondo la rappresentazione più comunemente data alla visione tradizionale cinese del cosmo, ogni elemento è parte di un disegno proteso verso un'uniformità suprema, nel rispetto di una continuità organicistica che incarna quell'incessante processo autogenerativo, spontaneo, che porta gli esseri a rivelare identità mutevoli e in costruzione, ma sempre “così-per-se-stesse” (*ziran* 自然, categoria spesso resa con “spontaneità, naturalezza”). Tale ricostruzione non deve, tuttavia, trarci in inganno. Ad esempio, stando al brano sopra riportato, la suddetta spontaneità dei processi cosmici non sembra certo, a guardar bene, interamente tale, in quanto sussiste solo se governata e retta da forme di controllo numinose (*shen*). In quest'ottica va forse chiarito l'intervento dei “due spiriti”, che non s'identifica necessariamente con l'attività intenzionale di demiurghi. Il loro intervento è determinante affinché il processo cosmogonico abbia luogo e la loro comparsa precede, certo, quella umana. Questa

51 *Huainanzi*, 7.1a.

52 Il mondo, infatti, appare nella sua dimensione fenomenica proprio a seguito della frammentazione dell'Uno originario in enti e oggetti, distinti e, dunque, “nominali”. L'Uno è, invece, senza nome.

ultima considerazione, in particolare, non deve portarci ad affermare che dalla dimensione *shen* “numinosa, spirituale” sia escluso l’uomo. Sempre nello *Huainanzi*<sup>53</sup>, infatti, si allude alle possibilità dell’uomo di diventare non solo immortale, ma anche numinoso (*shen*, proprio come i due succitati spiriti), al punto da essere capace di controllare vento e pioggia. Ciò detto, un cosmo così costruito non segue tanto una debordante spontaneità naturalistica: l’universo e le leggi cosmiche parrebbero, invece, “amministrate” da spiriti, il cui potere, le cui facoltà sono tali da sovrintendere ogni processo. E l’uomo? Egli è un adepto che aspira all’acquisizione di quelle stesse precise facoltà, al quale, a seguito di un adeguato apprendistato, sarà concesso di abbracciare la dimensione divina. Si tratta di un dato di grande rilevanza, poiché propone un modello alternativo rispetto alla separazione tra uomini e divinità, suggerendo una visione del cosmo in cui entrambe le categorie partecipano al dispiegarsi dei fenomeni e condividono attributi precisi. Ad esempio, *shenming* 神明.

*Shenming* è un termine che combina le valenze proprie di “spirito, divinità”, “numinoso” (*shen*) e di “risplendere, illuminare”, “illuminato, brillante”, “intelligenza, chiaroveggenza” o “evidente” (*ming* 明). Sulla complessità delle implicazioni legate a *shenming* si sono soffermati numerosi studiosi, mettendo in evidenza l’attinenza di questo concetto alle dimensioni religiosa, cosmologica ed epistemologica<sup>54</sup>. Categoria complessa, assimilabile a “intelligenza divina”, “dèi, divinità”, “conoscenza sovrumana” o “extra-umana”, essa è stata “sciolta” da molti traduttori con perifrasi più

53 *Huainanzi*, 4/33/17.

54 Si rimanda a A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle 1989, pp.101-105; J. Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford University Press, Stanford 1988, vol. 1, pp. 252-255; E. J. Machle, *The Mind and the Shen-ming in the Xunzi*, “*Journal of Chinese Philosophy*”, 19 (1992), pp. 361-386; Id. *Nature and Heaven in the Xunzi: A Study of the Tian lun*, SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture, Albany 1993, pp. 159-163; Id., *Shenming (Shen-ming): Gods or Godlike Intelligence*, in A. Cua (a cura di), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Routledge, London and New York 2002, pp. 701-702). Un importante contributo alla comprensione del senso di *shenming* è dato dal manoscritto su bambù del III secolo a. C. battezzato *Taiyi sheng shui* 太一生水, dove *shenming* interviene attivamente nel processo cosmogonico. Cfr. D. Harper, *The Nature of Taiyi in the Guodian Manuscript Taiyi sheng shui: Abstract Cosmic Principle or Supreme Cosmic Deity?*, “*Chugoku shutsudo shiryō kenkyū*”, 5 (2001), pp. 1-23; S. Allan, *The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian*, “*T’oung Pao*”, 89.4-5 (2003), pp. 237-285; A. Andreini, *Aporie di un classico taoista: L’esempio del Laozi di Guodian*, in C. Bulfoni (a cura di), *Tradizione e innovazione nella civiltà cinese*, Franco Angeli, Milano 2002, pp.141-52.

o meno estese, talora separando i due elementi costitutivi, oppure considerando *shenming* come una nozione integrata.

L'incidenza di *shenming* in opere quali il *Zhuangzi*, il *Guanzi*, lo *Heguanzi* 鶡冠子<sup>55</sup> (IV-II secolo a. C.) e *Huainanzi*<sup>56</sup> è assai elevata, a conferma del fatto che siamo di fronte a un concetto ampiamente trattato dalle principali correnti di pensiero, anche quelle di matrice Ru, in quanto è attestato nel *Xunzi*<sup>57</sup>, nel *Xiaojing* 孝經<sup>58</sup>, nel *Liji* 禮記<sup>59</sup> (dove si legge che i sovrani illuminati dell'antichità «erano servitori degli *shenming* di Cielo e Terra» *shitian di zhi shenming* 事天地之神明), così come nelle appendici al *Zhouyi*. È in quest'opera che compare la formula *yi tong shenming zhi de* 以通神明之德 “entrare in comunicazione con la potenza di *shenming*”, struttura che troviamo anche nel *Liji*, dove si legge tuttavia *jiao* 交<sup>60</sup> «incontrarsi, unirsi (con un richiamo inequivocabilmente sessuale, che in questo caso rinvia a una sorta di unione mistico-estatica con gli spiriti)» al posto di *tong* 通 “comunicare, penetrare, comprendere a fondo”; anche il *Xunzi*<sup>61</sup> e il *Xiaojing*<sup>62</sup> parlano di *tong yu shenming* 通於神明, intendendo probabilmente quanto lo *Shenzi* 慎子 (III secolo a. C.) esprime con *tong yu gui shen* 通於鬼神 «entrare in comunicazione con gli spiriti e le divinità»<sup>63</sup>.

Machle<sup>64</sup> ha individuato sei significati principali di *shenming*, a riprova della complessa etimologia del termine.

Un primo uso viene ricondotto alle nozioni basilari di spiriti e divinità, come ad esempio nello *Zuozhuan* si allude al fatto che il popolo riverisca il buon sovrano come se si trattasse di *shenming*. Nel componimento in-

55 *Heguanzi* 1/1/6, 1/1/7, 9/10/13, 10/13/19, 10/13/21, 10/13/26, 10/14/12, 10/14/18, 11/15/5, 11/15/26, 11/16/5-7, 11/16/12, 12/16/23, 14/20/20-22, 17/23/16, 18/24/26.

56 *Huainanzi* 2/14/26, 2/16/7, 4/35/2, 7/55/18, 8/62/13, 8/64/24, 12/117/1-3, 13/130/23, 15/144/3, 17.18/169/21.197206/23, 20/210/4, 20/210/23.

57 *Xunzi* 1/2/9, 8/34/2, 9/39/24, 15/71/8, 16/75/14, 21/104/10, 23/116/14.

58 *Xiaojing* 16/4/12-13.

59 *Liji* 3.69/18/3, 4.19/24/5, 11.23/71/17, 11.23/71/19, 11.23/71/22, 19.21/102/10, 21.50/114/10, 25.8/124/18, 26.5/130/15, 26.6/130/21, 26.12/131/24, 28.2/135/25. La citazione corrisponde a *Liji* 28.2/135/25.

60 *Liji* 11.23/71/17, 11.23/71/19, 11.23/71/22, 21.50/114/10.

61 *Xunzi* 8/34/2, 21/116/14.

62 *Xiaojing* 16/4/13.

63 Non è da escludere che elementi sciamanici rientrino nella definizione della natura di *shenming*. Ad esempio, nel *Guoyu* (1.12/6/13-14, 1.13/7/21) si legge che i *mingshen* 明神 (categoria di cui parleremo più avanti) appaiono, probabilmente “possedendoli”, a quegli sciamani – *xi* 覡 e *wu* 巫 – che celebrano sacrifici ai diversi *shen*.

64 E. J. Machle, *Shenming* (Shen-ming): *Gods or Godlike Intelligence*, cit., p. 701.

titolato *Xi shi* 惜誓 dei *Chuci* 楚辭 (IV-III secolo a. C.) l'autore ammette che avrebbe gradito trascorrere più tempo assieme agli *shenming* del monte Kunlun, luogo paradisiaco dove dimorano gli immortali. Nel *Zhuangzi* leggiamo che «il Cielo è alto e la Terra bassa in conformità con il rango stabilito da *shenming*»<sup>65</sup>; nel capitolo conclusivo dell'opera, l'espressione in questione compare tre volte e in due casi il riferimento suggerisce inequivocabilmente l'ambito delle divinità («... in quiete e solitudine, dimora presso *shenming*», espressione resa con “spiritual brightness” dal celebre traduttore Burton Watson; «... muoversi in compagnia di *shenming*») <sup>66</sup>.

Un secondo uso – per certi versi affine, forse derivativo del precedente – registra un significato assimilabile a quello di spiriti o divinità capaci di premiare i virtuosi o, in caso contrario, di comminare punizioni a coloro che disattendono i propri doveri morali. Mozi, non a caso, si lamenta del fatto che a spiriti (*gui* 鬼) e divinità (*shen* 神, o *guishen* 鬼神 “spiriti” nel senso ampio) non venga più riconosciuto la facoltà di ricompensare i virtuosi e di punire i malvagi<sup>67</sup>. Alla luce di quest'ultimo riscontro testuale, è rilevante l'attestazione ancora nello *Zuozhuan* dell'espressione inversa, *mingshen* 明神, che sembra riferirsi a quegli spiriti che discendono proprio per punire e ricompensare: essi vigilano, sorvegliano e giudicano, proprio come quanto auspicato da Mozi. Sempre restando in ambito moista, vale la pena segnalare che sia il *Mozi*, opera canonica della corrente di pensiero ispirata a Mo Di 墨翟 (circa 480-390 a. C.), sia un documento recentemente acquisito dal Museo di Shanghai risalente grossomodo al III secolo a. C. e battezzato dagli studiosi *Gui shen zhi ming* 鬼神之神<sup>68</sup> insistano proprio sulla capacità da parte degli spiriti e delle divinità di esercitare *ming* 明 “intelletto, chiaroveggenza”.

L'accostamento (e, come si è visto, talora l'anticipazione) di *ming* rispetto a *shen* e l'esistenza di due diverse categorie di esseri spirituali affini che le fonti non sempre distinguono – *mingshen* 明神 e *shenming* 神明 – ci portano a ipotizzare in alcuni contesti una sorta di reciproco travaso di significato tra *shen* e *ming*. Si pensi, ad esempio, al fatto che *ming* “luminoso, illuminato, radioso” compaia anche nel termine *mingqi* 明器 (alla lettera “oggetti luminosi, utensili radiosi”) che si riferisce agli utensili usati per corredi funerari consistenti in repliche in legno, terracotta o altro mate-

65 *Zhuangzi* 13/35/16.

66 *Ivi*, 33/99/27, 33/100/5.

67 *Mozi* 5/4/310.

68 Si rinvia a *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu*, a cura di Ma Chengyuan, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 2005, vol. 5, pp. 151–159, 310–321.

riale di oggetti impiegati dai vivi<sup>69</sup>. Nel *Liji* si afferma inequivocabilmente che i *mingqi* sono riservati a pratiche funerarie (*fu mingqi guiqi ye* 夫明器鬼器也 «i *mingqi* sono utensili per i *gui* [i.e., gli spiriti dei defunti]<sup>70</sup>») e il fatto che li si definisca “utensili *ming*” depone a sostegno del fatto che siano effettivamente portatori di qualità legate alla dimensione sacra e numinosa propria di *shenming* (*qi yue mingqi shenming zhi ye* 其曰明器神明之也)<sup>71</sup>.

*Ming* è a tutti gli effetti un termine tecnico che denota la specifica potenza numinosa dei divini, una proprietà che deriva da *shen* e assume la forma di emanazione radiosa: luce che ammantava la divinità e, al contempo, penetra le cose rendendole intelligibili. In quanto acutezza percettiva al suo massimo grado, *ming* è segno di finissima perspicacia, di onniscienza propria degli esseri superiori e, non ultima, di una potenza che assicura conseguimenti prodigiosi, “magici” (nell’accezione data da Herbert Fingarette)<sup>72</sup>. Lo *Heguanzi* è esplicito a tal riguardo: «La virtù genera saggezza; la saggezza, il *dao*; il *dao*, i modelli normativi; questi, *shen*; *shen*, infine, genera *ming*. *Shenming* è l’esito ultimo nel compimento della giustizia. Poiché l’esito finale conserva sempre in sé la radice [da cui scaturisce], ecco che si parla di “reciproco sostegno”»<sup>73</sup>. Il governo del saggio, in virtù di un ricorso ineccepibile a norme esemplari, raggiunge sempre esiti straordinari. Questo è il motivo per cui lo *Heguanzi* recita *fa sheng shen* 法生神 «i modelli normativi generano *shen* [effetti prodigiosi]».

Quando la sottile potenza numinosa si rende visibile, allora rientra nella dimensione *ming*, come rileviamo nel capitolo *Jiao te xing* 郊特牲 del *Liji*, che offre un dettagliato resoconto della procedura rituale in onore delle divinità. Al contrario, stando a quanto confermato dal *Xunzi*, *shen* definisce *in primis* l’attività impercettibile di ciò che produce effetti concreti<sup>74</sup>. Alla luce di quanto appena rilevato, *shenming* si candida a pieno titolo ad entrare a far parte dell’ampia lista di categorie cinesi che derivano dall’accostamento di due termini opposti ma inscindibili (come il celebre binomio *yin yang*), integrando così proprietà recondite e ineffabili (*shen*) a un’insieme di facoltà palesi, evidenti e luminose (*ming*).

69 Sul significato di *mingqi* in relazione all’arte funeraria e alla visione dell’aldilà, si rimanda al recente studio di Wu Hong, *The Art of the Yellow Springs*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2010.

70 *Liji* 3.72/18/22.

71 *Ivi*, 3.69/18/3, 4.19/24/5.

72 *Ivi*, 11.4/69/6.

73 *Heguanzi* 14/20/22.

74 *Xunzi* 17/80/6.



Quale terza accezione, Machle riconosce che *shenming* caratterizza la presenza tangibile degli spiriti attraverso le rappresentazioni iconografiche delle divinità nei templi daoisti e buddhisti. Dal punto di vista culturale, le immagini non possono definirsi *shenming* fino a quando non vengono investite di un potere arcano a seguito di una consacrazione rituale.

Un quarto uso, dal carattere più prettamente filosofico ed epistemologico, associa *shenming* ad alcune virtù dal carattere prodigioso che alcuni esseri umani acquisiscono dagli spiriti, oppure a facoltà così straordinarie da rendere coloro che le detengono pari agli spiriti (*spirit-like*, seguendo un'espressione spesso impiegata dai commentatori e traduttori in lingua inglese). Su tale presupposto si fonda, ad esempio, l'idea che *shenming* sia un attributo del saggio. Nel *Guanzi* si legge che quando regnavano i saggi sovrani dell'antichità, il popolo ne seguiva la virtù connotata come "*shenming*". Si tratta, probabilmente, di una capacità cognitiva e percettiva al di là delle comuni facoltà umane, che assume il carattere di una lucidità non viziata da sforzi consapevoli, tale da discernere ciò che ai comuni mortali sfugge. Nel *Xunzi* questa accezione è sviluppata in un passo del capitolo XXI, dove leggiamo anche che il cuore/mente, sovrano del corpo, è anche la sede che ospita e governa *shenming*<sup>75</sup>. *Shenming* diviene, pertanto, il sommo traguardo nello sviluppo mentale e cognitivo, al pari di una contemplazione mistica dei segreti dell'uomo e del cosmo, come leggiamo nello *Huainanzi*, dove compare ancora l'espressione *tong* 通 "attraversare, entrare in contatto" in relazione a *shenming*. Il testo recita che giunti all'apice della virtù, della quiete, della vacuità, della pace e della purezza si potrà infine comunicare con *shenming* e raggiungere, in tal modo, una piena realizzazione interiore<sup>76</sup>. Le essenze spirituali numinose, perspicaci e illuminate, conferiscono in virtù di un contatto, di una comunicazione (*tong* 通) le loro facoltà. Siamo di fronte a un evidente travaso metonimico, tipico dei contesti correlativi: *shenming*, infatti, rappresenta sia la sostanza numinosa impalpabile diffusa nell'universo sia la dimensione cognitiva delle divinità che, però, si rende accessibile agli umani.

Il *Xunzi* precisa, in più, che vi è spazio anche per una via morale: l'accumulo di atti di bontà e la realizzazione della virtù assicurano il conseguimento automatico di *shenming*<sup>77</sup>. La conferma di come, anche nel *Xunzi*, l'ampio respiro cosmologico connoti comunque la valenza etica di *shenming* si evidenzia in tutta la sua forza nel passo in cui (cap.VIII) si afferma che, concentrandosi senza deviare dal *dao* e allineandosi a uno standard etico

75 *Ivi*, 21/104/10.

76 *Huainanzi* 1/7/6.

77 *Xunzi* 1/2/9



ineccepibile, sarà possibile entrare in comunicazione con *shenming* e formare una triade perfetta assieme a Cielo e Terra<sup>78</sup>. Questo traguardo, prerogativa esclusiva del saggio (*shengren* 聖人), è puntualmente discusso in un altro passo del *Xunzi* che fonde, per così dire, i due momenti precedenti, tanto da indicare nell’incessante accumulo di atti di bontà (*ji shan* 積善) la condizione *sine qua non* per comunicare con *shenming* e, di nuovo, assurgere a un rango pari quello di Cielo e Terra<sup>79</sup>. In quanto vertice assoluto dell’esercizio delle facoltà cognitive, *shenming* si realizza quando il cuore/mente (*xin* 心) ha soddisfatto determinati requisiti, come il *Xunzi* conferma: vacuità (*xu* 虛, ovvero assenza di distrazioni), unità (d’intenti, o “concentrazione tesa a unificare soggetto e oggetto”, *yi* 壹) e quiete (*jing* 靜)<sup>80</sup>.

Quanto appena riportato non si discosta dal contenuto di alcune fonti ritenute espressione di un orientamento daoista, come ad esempio il già citato capitolo *Neiye* del *Guanzi*, dove accanto a un’esaltazione del potere terapeutico e taumaturgico delle virtù morali e delle discipline fondanti del pensiero confuciano (poesia, musica, riti, riverenza) si registra la preminenza proprio della quiete, a conferma di un necessario superamento dello schematismo riduttivo fondato sull’opposizione daoismo-confucianesimo.

Come quinto significato di *shenming*, Machle individua il supremo conseguimento della componente psichica *hun* 魂, presente sin dall’inizio della vita. Sostenuta dall’energia *yang* 陽 (*yang qi* 陽氣), *hun* si integra con la cosiddetta anima *po* 魄, componente ferina e istintiva radicata sin dal concepimento. *Hun* e *po* (o, come vedremo, *hunpo* 魂魄) interagiscono e, soprattutto, si servono degli oggetti materiali per giungere a una piena maturazione capace di portare a *shenming*. Le fonti, soprattutto il *Guanzi*, lasciano intendere che si tratta di un traguardo potenzialmente raggiungibile da ogni essere umano: *hun*, sfruttando la componente celeste del *qi*, attraverso concentrazione, meditazione, silenzio e studio rende possibile la realizzazione di *shenming*. Il legame tra *qi* e *shenming* – inteso come facoltà percettiva limpidissima – è sviluppato anche nello *Huainanzi*, dove leggiamo che i sensi si affinano nel momento in cui il *qi* più puro penetra in essi e li “attiva”. Tale sensibilità viene tra l’altro indicata come condizione che consente di “vivere” una comunione effettiva con i processi cosmici<sup>81</sup>.

Infine, quale ultima accezione, Machle rileva come, seppur in rare occasioni, *shenming* possa semplicemente riferirsi alla mente umana<sup>82</sup>. È il

78 Ivi 8/34/2.

79 Ivi 23/116/14.

80 Ivi 21/103/25, 21/104/6.

81 *Huainanzi* 20/210-211.

82 Si rimanda al commento di Li Disheng in *Xunzi jishi*, Xuesheng, Taibei 1979, p.

*Zhuangzi*<sup>83</sup> a prestarsi meglio, forse, a tale resa, al punto che Burton Watson segue questa opzione a livello traduttologico, adottando, ad esempio, “brain”<sup>84</sup>.

Machle conclude la sua investigazione arrivando a isolare due segmenti principali propri del senso di *shenming*: un uso “popolare”, forse più arcaico, che indica le immagini destinate al culto dotate di quel potere numinoso capace di proteggere e di punire; un riflesso più prettamente etico, “filosofico” e solo indirettamente connesso all’ambito religioso-sciamanico, secondo cui la possessione dell’adepto da parte di *shenming* avrebbe conferito capacità cognitive e percettive straordinarie, che in un secondo tempo sono state associate alla figura paradigmatica del saggio (*shengren* 聖人). Tale conseguimento nel processo di autocoltivazione si fonda, a detta di Machle, su un progressivo affinamento del *qi* cosmico, presente negli esseri umani in forma “perfezionabile”. Machle si spinge ad affermare che, affrancato da retaggi religioso-sciamanici, il pensiero cinese classico ha infine conferito a *shenming* un senso assimilabile a quello di “coscienza”, come suggerito da Li Dingsheng.

#### 4. Anima o anime? Hun 魂 e po 魄

Un esame delle categorie dello spirito in Cina non può prescindere da altri due concetti: *hun* e *po*. La visione cinese tradizionale relativa all’anima è stata sovente interpretata partendo dall’assunto che essa non sia unitaria, bensì costituita da differenti componenti psichiche, in numero variabile a seconda delle fonti, ma pur sempre suddivise in due categorie principali, ovvero *hun* e *po*. Esse si differenzierebbero sia per funzioni finché sussiste la vita biologica sia per il loro destino *post mortem*. *Hun* si esprime attraverso la capacità consapevole di condurre un’attività, di compiere un’esperienza spirituale e di elaborare facoltà intellettive. Essa rivela una natura

---

488, a proposito del passo 21/103/25 del *Xunzi* XXI in cui *shenming* viene reso proprio con “spirito” (*jingshen* 精神), o “coscienza” (*yishi* 意識). Al fine di spezzare l’implicito nesso tra divinità e umani proprio di *shenming*, Wang Chong 王充 (circa 27-97) *Lun heng* 論衡 24.71 non a caso scriverà, con acuto disincanto, che vi sono stolti convinti che «il *qi* di Cielo e Terra possa risiedere nel corpo e che ciò sarebbe ‘*shenming*’»

83 *Zhuangzi* 2/5/3.

84 B. Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, Columbia University Press, New York and London 1963, p. 41: «... to wear out your brain trying to make things into one without realizing that they are all the same».

*yang* ed è eterea, lieve, senziente, pronta al distacco, a “librarsi” in occasione della morte, del sogno, della malattia. *Po*, invece, è connotata come funzione del principio *yin*, quindi si caratterizza per la propria pesantezza, l’inerzia, l’attaccamento alla materia. Alla morte dell’individuo, la prima s’innalza verso le sfere celesti, l’altra sprofonda nel reame ctonio<sup>85</sup>. Un celebre passo del *Liji*<sup>86</sup> conferma quanto appena sostenuto ed è degno di nota che il testo leghi *hun* all’elemento leggero, volatile *qi* (*hun qi* 魂氣), mentre *po* sia associato a *xing* 形 “forma, struttura fisica, corpo” (*xing po* 形魄). “Ossa e carne”, recita un altro passo del *Liji*<sup>87</sup>, si ricongiungono alla terra, mentre l’energia vitale propria di *hun* (*hunqi*) è in grado di spaziare ovunque nel cosmo.

Quanto sinora evidenziato corrisponde, a grandi linee, all’interpretazione più diffusa presso gli studiosi fino a pochi anni or sono. Oggi, grazie a nuove e sensazionali scoperte archeologiche e in virtù di ulteriori passi avanti nell’analisi e nell’interpretazione dei testi sia trasmessi a stampa che manoscritti, possiamo affermare che il contrasto tra *hun* e *po* sia stato sensibilmente attenuato. È sufficiente osservare quanto emerge dai *Chuci* (un testo poetico intriso di una forte dominante sciamanico-estatica) per notare come il dualismo *hun-po* sia pressoché assente. Se è vero che ai *Chuci* non è richiesta la “analiticità” e la sistematicità propria dei trattati ritualistici alla stregua del *Liji*, è tuttavia innegabile che l’opera sia comunque attendibile nel definire alcune prassi cerimoniali codificate, come ad esempio la celebre invocazione dello “spirito” del defunto. In alcuni componimenti si ricorre indifferentemente ai termini *hunpo* 魂魄 e *hun* 魂 per indicare, senza dubbio alcuno, “spirito, anima”<sup>88</sup>. Anche alcuni manuali di natura terapeutico-meditativa e respiratoria rinvenuti nella tomba n. 3 di Mawangdui 馬王堆 (II secolo a. C.) non registrano un netto dualismo tra *hun* e *po*<sup>89</sup> e, soprattutto, non imputano il decesso all’estinzione dell’una o dell’altra componente. Ciò è in linea con quanto emerge dallo *Zuozhuan*,

85 M. Loewe, *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period*, George Allen and Unwin, London 1982, pp. 25-37; Id. *Ways to Paradise: the Chinese Quest for Immortality*, George Allen and Unwin, London 1979. Altri studi fondamentali per comprendere le varie teorie sull’anima nella Cina tradizionale sono i seguenti: Yü Ying-shih, “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 (1987), pp. 363-395; K. E. Brashier, *Han Thanatology and the Division of ‘Souls’*, “Early China”, 21 (1996), pp. 125-158.

86 *Liji* 11.27/72/23. Cfr. anche 9.4/60/12.

87 *Ivi*, 4.59/28/30.

88 K. E. Brashier, *Han Thanatology and the Division of ‘Souls’*, cit., p. 131.

89 *Ivi*, p. 140.

testo compilato intorno alla fine del IV sec. a. C., dove troviamo un aneddoto il cui protagonista, Zhao Tong, sopravvive benissimo all'abbandono di *po*, pur precipitando in uno stato di profonda confusione mentale.

Come è già stato rilevato nel caso di categorie affini (ad esempio *shenming* e *yinyang*), un'ipotesi assai plausibile prevede che i concetti di "anima" o di "spirito" non fossero rappresentati da un solo termine, ma da un'armonica compresenza di due elementi antitetici. Va però sottolineato come l'accentuazione del dualismo tra *hun* e *po* rifletta, con ogni probabilità, la progressiva affermazione di una teoria correlativa basata sul contrasto binario di forze opposte, *yin* e *yang*. Trattasi, cioè, di una distinzione arbitraria, "scolastica".

Il dibattito sulla relazione tra *hun* e *po* rimane, dunque, ancora aperto. Anche quel punto su cui la critica tradizionale ha sempre cercato di mantenere posizioni ferme – ossia l'idea che ognuna delle due diverse "anime" intraprende, al distacco dal corpo che avveniva con la morte, un viaggio verso dimore distinte – tende, oggi, a essere ridisegnato. Per lungo tempo si è creduto che il rito funebre dovesse consentire alle due componenti psichiche di affrontare con agio questo lungo tragitto. *Hun*, come abbiamo visto, si credeva ascendesse al Cielo; *po*, che discendesse nel mondo sotterraneo<sup>90</sup>, magari fino alle Sorgenti Gialle<sup>91</sup>. Un'ipotesi che sta lentamente affermandosi presso la comunità scientifica ammette, invece, che "l'anima", intesa indifferentemente come *hun*, *po* oppure *hunpo*, dovesse soggiornare con il cadavere nella tomba. Ecco perché venivano preparati ricchi corredi funerari, comprendenti cibo e repliche in miniatura di case, granai, barche, animali domestici, servitù: per assistere l'anima nel soggiorno sotterraneo. Addirittura, il contratto di compravendita del lotto di terra su cui veniva a trovarsi la tomba era debitamente inserito tra gli oggetti interrati, proprio

90 M. Loewe, *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period*, cit., pp. 114-126.

91 A partire dal IV secolo a. C., varie fonti testuali identificano le Sorgenti Gialle (Huangquan) come *locus infernalis*, dimora delle anime dei defunti. Le Sorgenti Gialle pare fossero localizzate a breve distanza dal mondo abitato dagli uomini, forse, addirittura, nell'area appena sottostante la crosta terrestre. Si rinvia a R. Fracasso, *Huangquan: Il mistero delle Sorgenti Gialle*, in G. G. Filippi (a cura di), *I Fiumi Sacri. Corsi celesti e correnti sotterranee: le acque vitali nel macrocosmo e nel microcosmo, atti del Convegno Nazionale omonimo, Venezia 9-10 Ott. 2008, Indoasiatica 6/2009*, Cafoscarina, Venezia 2009, pp. 253-261. Nella Cina antica erano almeno tre le principali interpretazioni della struttura del regno dei morti: una dimensione sotterranea imprecisata, generica; uno spazio ben delimitato e localizzato con dovizia di particolari; il cosiddetto "mondo *yin*", oscuro, freddo, associato all'acqua.

per evitare che gli spiriti che vantavano un precedente diritto di proprietà su quel terreno tornassero a disturbare il defunto.

La tomba, in sostanza, ospitava un corpo e un’anima senziente, *hun-po*, capace di sopravvivere alla morte “fisica”. Un’altra anima, “leggera”, ancora più “spirituale” e “inafferrabile”, *shen* 神, era, invece, destinata a fluttuare tra Cielo e Terra e a diventare oggetto di sacrifici presso l’altare ancestrale.