





La Cina I**

La Cina
a cura di Maurizio Scarpari

I*
Preistoria e origini della civiltà cinese
a cura di Roberto Ciarla e Maurizio Scarpari

I**
Dall'età del Bronzo all'impero Han
a cura di Tiziana Lippiello e Maurizio Scarpari

II
L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing
a cura di Mario Sabattini e Maurizio Scarpari

III
Verso la modernità
a cura di Guido Samarani e Maurizio Scarpari

La Cina

a cura di Maurizio Scarpari

I**

Dall'età del Bronzo all'impero Han
a cura di Tiziana Lippiello e Maurizio Scarpari



Giulio Einaudi editore

© 2013 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Redazione: Valentina Barbero.

Collaborazione redazionale: Lisa Indraccolo.

Traduzioni: Alice Antonelli, pp. 77-133; Valentina Palombi, pp. 181-259;
Micol Biondi, pp. 633-718; Amina Crisma, pp. 747-807; Lisa Indraccolo, pp. 901-73.

La casa editrice, avendo esperito tutte le pratiche relative
al corredo iconografico della presente opera, rimane a disposizione
di quanti avessero comunque a vantare diritti in proposito.

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-18511-4

Dall'età del Bronzo all'impero Han



Origine e formazione della civiltà cinese



RICCARDO FRACASSO

Dal mito alla storia: origini, sovrani pre-dinastici e dinastia Xia

Nel supremo inizio (*taichu*) c'era il Non-Essere:
assenza di Essere e assenza di Nome;
ciò da cui è sorto l'Uno.

Così inizia un celebre passo nel libro 12 del *Zhuangzi* (Maestro Zhuang) – idealmente completabile con l'*incipit* della stanza 42 del *Daodejing* (Classico della Via e della Virtù): «Il *dao* genera l'uno; l'uno genera il due; il due genera il tre; il tre genera le diecimila entità» – delineando l'origine di tutte le cose attraverso un'enunciazione metafisica tanto essenziale quanto scevra di connotazioni mitologiche, e adottando una visuale apparentemente diffusa nell'antichità e sostanzialmente affine a quella documentata, ad esempio, in altre stanze del *Daodejing* (Girardot 1983, pp. 47-76), nel *Daoyuan* (Origine della Via), quarto dei cosiddetti *Huangdi sijing* (Quattro canoni dell'Imperatore Giallo) ritrovati a Mawangdui (Yates 1997, pp. 171-77), o nel terzo trattato dello *Huainanzi* (I maestri di Huainan, 139 a.C.), che così esordisce:

Prima che cielo e terra prendessero forma, non c'era che un immenso pullulare cavernoso e indistinto, e in quanto tale chiamato «supremo inizio» (*taizhao/taishi*). Il *dao* decretò il principio nella vuota infinità, e la vuota infinità generò lo spazio e il tempo, che a loro volta generarono il soffio vitale (*qi*). Il delinearci di una separazione nel soffio vitale fece sì che quanto in esso era puro e radioso si espandesse per formare il cielo, e che il pesante e torbido si coagulasse per creare la terra.

Un ruolo di primaria importanza è invece attribuito all'acqua in testi come il *Guanzi* (Maestro Guan, 39, *Shuidi* [Acqua e terra], III-II secolo a.C.) o il manoscritto di Guodian chiamato *Taiyi sheng shui* (Il Supremo Uno generò l'acqua, IV-III secolo a.C.; Henricks 2000, pp. 123-29):

Il Supremo Uno generò l'acqua, che tornò per coadiuvare il Supremo Uno, e grazie a ciò fu completato il cielo. Il cielo tornò per coadiuvare il Supremo Uno, e grazie a ciò fu plasmata la terra.

Differenti tradizioni circolavano forse a Chu e nei territori meridionali, ma alla loro conoscenza giova ben poco la lettura dei quesiti che

aprono il *Tianwen* (Quesiti celesti, IV secolo a.C.) del *Chuci* (Canti di Chu, antologia poetica codificata da Wang Yi nel II secolo d.C.), e per i quali, piú che in altri casi, l'assenza di risposte certe e trascritte non può che risultare nefasta:

Nell'antichità piú remota, chi tramandò il racconto dell'inizio?
 In che modo si può indagare sul sopra e sul sotto ancor privi di forma?
 Chi può spingersi fino al punto in cui tenebra e luce erano indiscernibili?

Se si eccettuano gli scarni riferimenti dello *Shanhaijing* (Libro dei monti e dei mari, 15-16; Fracasso 1996a, pp. 208-9 e 216) alla generazione da parte di Xi He e Chang Xi dei dieci soli e delle dodici lune – che secondo tradizione si sarebbero alternati in cielo nel corso delle decadi e dei mesi dell'anno –, per trovare narrazioni o cosmogonie di natura piú marcatamente mitologica è necessario scendere fino al II-III secolo d.C., e anche in questo caso, purtroppo, i motivi che potrebbero spiegare la loro totale assenza nei documenti dei periodi precedenti sono difficilmente identificabili con precisione (Girardot 1976). Il primo brano, che parla della creazione degli uomini, è un frammento del *Fengsu tongyi* (Approfondimenti su usi, costumi e credenze, di Ying Shao, c. 140-206) non incluso nel testo corrente ma fortunatamente preservato nell'enciclopedia *Taiping yulan* (Letture per la consultazione imperiale dell'era Taiping, 983, libri 78 e 360), e che ha per protagonista la divinità femminile chiamata Nü Gua (o Nü Wa):

Come si narra, quando cielo e terra si separarono, l'umanità non esisteva ancora. Nü Gua prese allora della terra gialla per plasmare gli esseri umani e si prodigò senza sosta finché le forze non le vennero meno. Trascinò allora una grossa corda nel fango e creò gli uomini alzandola e scuotendola. Da ciò deriva l'idea che i ricchi e i nobili siano «uomini di terra gialla» (*huangturen*), e che i poveri e gli umili siano invece «uomini-corda» (*gengren*).

Al III secolo d.C. risalgono invece due celebri frammenti riferiti al «macrantropo» Pan Gu e in origine appartenenti ad altrettante opere perdute di Xu Zheng (Yuan Ke 1979, pp. 1-10):

Cielo e terra erano un caos in forma d'uovo di gallina, da cui nacque Pan Gu. In capo a diciottomila anni, cielo e terra si scisero. Ciò che era puro e *yang* divenne cielo, e ciò che era *yin* e torbido divenne terra. Pan Gu, fra i due, subì nove mutazioni in un giorno [che lo resero] divino in cielo e saggio sulla terra. Il cielo si innalzava di dieci piedi al giorno, e ogni giorno la terra era dieci piedi piú spessa e Pan Gu dieci piedi piú alto. In tal modo, in capo a diciottomila anni, l'altezza del cielo, la profondità della terra e la statura di Pan Gu raggiunsero il culmine; in seguito vi furono i Tre Augusti (San Huang). I numeri principiano dall'uno, si stabilizzano al tre e si completano nel cinque, fioriscono col sette e si fermano al nove. Perciò cielo e terra distano novantamila *li* (Xu Zheng, *San Wu liji* [Annali dei Tre Augusti e dei Cinque Sovrani]).

Quando sul primo nato Pan Gu calò la morte, il suo corpo si trasformò. Il soffio vitale creò venti e nubi e la voce si mutò nel boato del tuono; l'occhio sinistro divenne il sole e l'occhio destro divenne la luna; i quattro arti e le cinque membra si mutarono nei quattro limiti del mondo e nei cinque picchi sacri; sangue e liquidi crearono i grandi fiumi, i muscoli e le vene solcarono la superficie terrestre, e dalle carni nacquero campi e terreni; capelli e barba crearono le stelle, e dalla pelle e dai peli nacquero piante e alberi; denti e ossa si mutarono in metalli e rocce, il seme e il midollo in perle e giade, e il sudore e i fluidi in pioggia e specchi d'acqua. I vermi e i parassiti del corpo, sotto l'influsso del vento, si tramutarono invece nel «popolo dai capelli neri» (*limeng/limin*, ovvero l'etnia Han) (Xu Zheng, *Wuyun linianji* [Registro dei Cinque Cicli]).

L'autore è lo stesso, ma i due frammenti appaiono assai diversi, e non solo nei fatti narrati. Nel primo, ricco di spunti numerologici e ispirato allo *Huainanzi* e al «confucianesimo riformato» di Dong Zhongshu (c. 179-104 a.C.), la generazione di Pan Gu dal grembo del caos principiale per completare la Grande Triade – Cielo, Terra, Uomo – fa infatti pensare a una rielaborazione letteraria autoctona di dottrine diffuse a partire dall'inizio della dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.); nel secondo, invece, l'affinità con altre tradizioni e l'assenza di riferimenti più antichi non consentono di escludere l'ipotesi di una possibile origine non cinese del racconto, forse importato dal subcontinente indiano – attraverso l'Asia centrale o il Tibet – nelle regioni del Sud, in cui Xu Zheng visse e operò durante la fase dei Tre Regni (222-65 d.C.; Yang Kuan 1941, pp. 92-93; Mathieu 1989, p. 29; Birrell 1993, pp. 29-33). Altre versioni circolanti in vari periodi sono infine registrate nello *Shuyi ji* (Raccolta di memorie su bizzarrie e meraviglie) di Ren Fang (460-508; Yuan Ke 1979, pp. 10-15):

Nell'antichità, quando Pan Gu morì, la testa originò i quattro picchi e gli occhi divennero sole e luna. Grassi e fluidi crearono fiumi e mari, e peli e capelli divennero piante e alberi. Secondo una tradizione diffusa tra i periodi Qin e Han, la testa di Pan Gu si mutò invece nel picco orientale, il ventre nel picco centrale, il braccio sinistro nel picco del Sud e il destro nel picco del Nord; i piedi infine divennero il picco dell'Ovest. Fra gli antichi letterati si diceva che i grandi fiumi erano nati dalle lacrime di Pan Gu, e che il suo soffio vitale si era mutato in vento; la sua voce si era mutata nel tuono e dalle sue pupille era scaturita la folgore. Secondo un antico detto, «la gioia di Pan Gu generò la luce del giorno e la sua ira l'ombra e la tenebra», e nei territori di Wu e Chu si dice anche che il momento in cui Pan Gu prese moglie segnò la nascita di *yin* e *yang*. Oggigiorno, nel distretto di Nanhai c'è un tumulo di Pan Gu che misura da una estremità all'altra più di trecento *li*, e mi è stato narrato che presso quella tomba i suoi discendenti ancora officiano riti in memoria del suo spirito. Nell'area di Guilin c'è un tempio dedicato a Pan Gu, in cui ancor oggi si prega e si offrono sacrifici.

1. *L'invenzione della civiltà.*

Le principali tappe del percorso evolutivo compiuto dall'umanità nei suoi esordi e nelle fasi pre-dinastiche e proto-dinastiche sono qua e là scandite nei testi delle diverse scuole filosofiche da una serie di mitici eroi civilizzatori, che con basilari conseguimenti e ingegnose creazioni (Puett 2001, pp. 22-140) avrebbero garantito ai primi individui succubi della natura la progressiva acquisizione di una qualità di vita piú propriamente «umana». Secondo la *summa* del pensiero legista (*Han Feizi* [Maestro Han Fei] 49, *Wudu* [I cinque tarli]) tutto sarebbe iniziato grazie a due personaggi poco documentati nelle fonti disponibili ma di cui probabilmente si narravano già le gesta assai prima che fosse stilata l'opera intitolata a Han Fei (280-233 a.C.):

Nell'alta antichità, le genti erano poche, e bestie e uccelli abbondavano; gli uomini non potevano perciò avere la meglio su volatili, animali, insetti e rettili. Un saggio iniziò a operare (*you shengren zuo*), costruendo nidi sugli alberi per schivare ogni pericolo; il popolo se ne rallegrò e gli affidò il governo di ciò che sta sotto il cielo, chiamandolo Youchaoshi (Signore dei nidi). La gente si nutriva di frutta, bacche e molluschi, e di cibi rancidi e nauseabondi che causavano grave danno a ventri e stomaci e facevano ammalare molte persone. Un saggio iniziò a operare e ottenne il fuoco facendo ruotare un paletto; fu così possibile trasformare ciò che era fetido e crudo, e il popolo ne gioí, chiamando lo scopritore Suirenshi (o Suiren: Uomo del fuoco).

Tre importanti liste di successivi ideatori, inventori e antesignani possono essere ricavate dallo *Shanhaijing* (18), dal *Lüshi chunqiu* (Primavera e Autunni del Signor Lü, 17), e da ciò che rimane di una sezione dello *Shiben* (Origine delle generazioni) – attribuito a Zuo Qiuming (v secolo a.C.), andato perduto intorno all'VIII secolo e probabilmente compilato fra il 234 e il 228 a.C. (Puett 2001, pp. 252-53) –, significativamente chiamata *Zuo pian* (I «facitori»; Qi Sihe 1934). Nel primo caso, undici figure sono collegate alla creazione di campane e strumenti a corda, arie musicali, canti e danze, arti e mestieri, agricoltura, barche, arco e frecce; fra i citati, i piú celebri sono Gun e Yu il Grande (delineatori delle prime ripartizioni territoriali), il capostipite dei Zhou, Hou Ji («primo seminatore»), con il nipote Shu Jun («primo aratore»), e l'arciere Yi, noto soprattutto per aver salvato la terra dall'arsione tirando d'arco ai dieci soli che erano contemporaneamente saliti in cielo, a cui l'ignoto compilatore attribuisce il ruolo di primo soccorritore del mondo in difficoltà (Yuan Ke 1980, pp. 464-70; Birrell 1993, pp. 65-66 e 77-79; Fracasso 1996a, pp. 243-45).

Il numero sale a ventisei nel caso del *Lüshi chunqiu*, e tocca la sessantina nei frammenti del coevo *Shiben*, pazientemente ricuciti da generazioni

di studiosi in non meno di otto diverse raccolte conosciute. La meticolosa enumerazione dello *Shiben* copre un arco temporale che va dall'Uomo del fuoco (Suiren) alla metà del periodo Zhou Orientale (770-256 a.C.) e assegna circa un terzo dei meriti a Huangdi (Imperatore Giallo, che nel mondo anglosassone si preferisce oggi chiamare *Yellow Thearch* o Tearcha Giallo) e a una ventina di suoi più o meno noti collaboratori e ministri, primi addomesticatori di bovini e cavalli e creatori di imbarcazioni e mezzi di trasporto, scrittura e diagrammi, caratteri ciclici e calendario, vesti, berretti e calzature, strumenti e scale musicali, scienze numeriche e arti mediche; la lista menziona anche la fabbricazione delle prime armi in metallo (alabarde e lance) da parte di Chi You, bellicoso «ribelle» sconfitto da Huangdi e in seguito divinizzato (Puett 2001, pp. 124-26) che avrebbe anche «creato la guerra» (*zuo bing*).

A giudicare dalla presenza di altre liste nel *Mozi* (Maestro Mo, 34; 4 nomi), nel *Xunzi* (Maestro Xun, 19; 9) e nello *Huainanzi* (19; 6), tali tradizioni sembrano aver avuto ampia diffusione fra il III e il II secolo a.C., e le discrepanze ravvisabili nelle diverse fonti sono probabilmente da imputare, in questo e in altri casi, tanto a corruzioni testuali o a linee trasmissive ricollegabili a diverse aree geografiche e culturali quanto all'innata capacità del mito di generare «diversi sviluppi dello stesso tema fondamentale, uno accanto all'altro o uno dopo l'altro, simili alle diverse variazioni di un tema musicale» (introduzione di K. Kerényi a Jung e Kerényi 1941, trad. it. p. 16). A livello strutturale, l'elenco più atipico è sicuramente quello fornito nell'ultimo libro dello *Shanhaijing*, che è l'unico a riportare la genealogia degli inventori mitici e a usare sistematicamente la formula *X wei Y* in luogo dell'usuale *X zuo Y* (X «fece» Y; sugli usi del verbo *zuo* e dei suoi affini o equivalenti nelle fonti antiche vedi Puett 2001, pp. 22-91).

Unanime è invece l'attribuzione di paternità della scrittura a Cang Jie, annalista al servizio di Huangdi, nello *Shiben*, nel *Xunzi* e nello *Han Feizi*, nel *Lüshi chungiu* e nell'ottavo libro dello *Huainanzi* («Quando Cang Jie “creò la scrittura” [*zuo shu*], miglio piovve dal cielo e gli spettri emisero lamenti nella notte»; libro 19: «Quando l'augusto annalista [Cang Jie] nacque, già sapeva scrivere»). Uno schema evolutivo cronologicamente coincidente con quello dello *Shiben* (dalle origini al periodo Zhou), ma privo di liste e suddiviso in sette fasi corrispondenti ad altrettante «trasformazioni» (*hua*), compare infine in uno dei capitoli del *Guanzi* (84, I secolo a.C.) dedicati alle politiche economiche e che così esordisce, riattribuendo la paternità degli strumenti per la produzione del fuoco e collegando le prime tre trasformazioni all'operato dei cosiddetti Tre Augusti:

Fu Xi creò gli esagrammi e il calcolo del nove per nove per armonizzarsi con la via del Cielo, e il mondo ne fu trasformato.

Shen Nong creò le prime coltivazioni di piante e dei cinque grani sul versante sud del monte Qi; le genti delle nove province appresero a cibarsi di cereali, e il mondo ne fu trasformato.

Huangdi creò archetti e specchi [di bronzo] per generare il fuoco e cuocere vegetali e carni dall'odore sgradevole; il popolo se ne nutrì evitando ogni problema di stomaco, e il mondo fu da ciò trasformato.

Le successive quattro trasformazioni avrebbero poi avuto luogo con l'avvento di Shun e delle Tre Dinastie pre-imperiali o Sandai: Xia (c. XXI-XVII secolo a.C.), Shang (c. 1600-1045 a.C.) e Zhou (1045-256 a.C.).

2. Sequenze pre-dinastiche: i Tre Augusti e i Cinque Sovrani.

Le sequenze pre-dinastiche dei personaggi noti come San Huang (Tre Augusti) e Wu Di (Cinque Sovrani), che avrebbero guidato il «popolo dai capelli neri» prima di Yü il Grande e della fondazione della dinastia Xia, appaiono spesso confuse e discordanti, e registrano le varianti più sensibili negli «apocrifi» (*weishu*) del periodo Han (Gu Jiegang e Yang Xiangkui 1935, pp. 316-23; Zhou Yutong 1936). Le variazioni ravvisabili all'interno della terna primordiale sono sostanzialmente legate al doppio ruolo attribuito a Huangdi, che, a seconda dei testi, può essere il terzo dei Tre Augusti – come in uno dei «capitoli esterni» del *Zhuangzi* (16, fine III secolo a.C.) e nella sequenza citata nel precedente brano del *Guanzi*, ufficializzata dal *Diwang shiji* (Annali degli antichi sovrani) di Huangfu Mi (215-281) – oppure il primo dei Cinque Sovrani, e che, nel secondo caso, può essere rimpiazzato nella triade da Nü Gua, dall'Uomo del fuoco (Sui-*ren*), da Zhu Rong, nume tutelare del fuoco e del Sud, oppure da Yandi.

Per quanto concerne invece i successori di Huangdi, la sequenza istituzionalizzata nel capitolo d'apertura dello *Shiji* (Memorie di uno storico) di Sima Qian (c. 145-86 a.C.: Huangdi - Zhuan Xu - Di Ku - Yao - Shun) trova conferma nel *Guoyu* (Dialoghi dagli stati, *Luyu* [Dialoghi da Lu] II), nel *Lüshi chungiu* (4.3) e in testi del II secolo a.C. come il *Da Dai liji* (Memorie sui riti di Dai il Vecchio, libri 62, *Wu Di de* [Virtù dei Cinque Sovrani], e 63, *Di xi* [Genealogie dei Sovrani]) e il cinquantesimo trattato del *Guanzi*, che inserisce come Terzo Augusto Yandi; il nome di Shao Hao precede invece quello di Zhuan Xu solo nel *Zhushu jinian* (Annali su bambú) e in un secondo brano del *Guoyu* (*Chuyu* [Dialoghi da Chu] II).

Due liste quinarie e diversamente atipiche compaiono nel *Dazhuan/Xici* (Grande Commentario, III-II secolo a.C.) dell'*Yijing* (Classico dei mutamenti: Fu Xi - Shen Nong - Huangdi - Yao - Shun) e ancora una

volta nel *Guanzi* (78, II secolo a.C.: Suiren - Gong Gong - Huangdi - Yao - Shun). Particolarmente significativo nell'ultimo testo è l'inserimento di un altro famoso «ribelle» chiamato Gong Gong, figlio di Zhu Rong (*Shanbaijing* 18), descritto nello *Shenyijing* (Libro delle divine difformità, II-III secolo d.C.) come «creatura con volto umano e capelli rossi, corpo di serpente, mani e piedi d'uomo» (Fracasso 1996a, p. 211), che il *Guoyu* individua come causa scatenante di spaventose alluvioni e che il terzo trattato dello *Huainanzi* accusa d'aver danneggiato uno degli otto pilastri della volta celeste contendendosi la supremazia con Zhuan Xu (Boltz 1981; Birrell 1993, pp. 97-98). La sequenza pre-dinastica più ristretta è quella ricavabile dallo *Shujing* (Classico dei documenti), dal *Lunyu* (Dialoghi) di Confucio (551-479 a.C.) e dall'opera di Mencio (390-305 a.C.), il *Mengzi* (Maestro Meng) che riducono drasticamente l'orizzonte temporale incentrando l'attenzione sulle figure eticamente esemplari di Yao e Shun e dei successivi Tre Re (Sanwang: Yu il Grande - Cheng Tang - re Wen), fondatori delle dinastie Xia, Shang e Zhou.

L'esistenza di non meno di sei cospicue varianti grafiche e fonetiche (Birrell 1993, p. 45) rende difficile individuare l'esatto significato del nome di Fu Xi – fra gli altri, «Vittima ossequiente», «Avvolgente vapore» o, secondo gli apocrifi, «Colui che differenzia e regola» – che, a partire dal periodo Han, si andò progressivamente confondendo e identificando con una deità originariamente indipendente chiamata Tai Hao; il nome di quest'ultimo – assieme a quello di Yandi (Sovrano delle fiamme o *Flaming Emperor*, Imperatore fiammeggiante), altra entità a sé stante e nel corso del tempo sovrappostasi a Shen Nong (Henricks 1998) – apre la lista di sovrani divinizzati collegati alle «Cinque Fasi» (*wuxing*) del ciclo degli elementi e alle relative serie quinarie, ricavabili dal *Liji* (Memorie sui riti, 6, *Yueling* [Ordinanze mensili]) e dalle sezioni d'apertura dei primi dodici libri del *Lüshi chunqiu* (Karlgrén 1946, pp. 239-47) (vedi tabella 1).

Legati alla dottrina delle Cinque Fasi – e intuitivamente identificabili con Yandi, Tai Hao, Shao Hao e Zhuan Xu – sono anche i simbolici Si Di (Quattro Sovrani) di cui si parla nell'opera attribuita a Sunzi in relazione a quattro vittoriose offensive sferrate contro di loro da Huangdi (*Bingfa* [L'arte della guerra] 9, IV secolo a.C.), e che nella redazione su bambù dell'*Arte della guerra* ritrovata nel 1972 a Yinqueshan (Shandong, inizi II secolo a.C.) sono analogamente indicati da colori collegati ai punti cardinali (Fracasso 1994, pp. 59-60):

[A sud] l'Imperatore Giallo attaccò l'Imperatore Rosso (Chidi), e a est l'Imperatore [Verde] (Qingdi); a ovest attaccò l'Imperatore Bianco (Baidi) e a nord l'Imperatore Nero (Heidi).

Lo *Shiben* attribuisce a Fu Xi e a Shen Nong la costruzione dei primi strumenti a corda o «cetre» (*qinse*, poi modificati da Huangdi che avrebbe ridotto il numero delle corde da cinquanta a venticinque), e al solo Fu Xi quella dei trigrammi e degli esagrammi, attorno a cui sarebbero in seguito concresciuti l'*Yijing* e le relative appendici o «Dieci Ali» (*Shiyi*), da cui è tratto il brano successivo (*Dazhuan/Xici 2*):

Anticamente, quand'era sovrano di ciò che sta sotto il cielo, Bao Xi (Fu Xi) alzò lo sguardo e scrutò i segni nel cielo; poi lo abbassò e considerò i modelli in terra. Osservò le tracce e il manto di uccelli e animali, e la conformazione del suolo. Trasse ispirazione da ciò che è più vicino e dalla propria persona, e, allontanandosi da sé, da cose ed esseri. Grazie a ciò creò gli Otto Trigrammi (*zuo bagua*), per penetrare la virtù delle intelligenze divine e classificare le peculiarità distintive delle diecimila entità. Intrecciando cordicelle fabbricò reti per la caccia e l'uccellazione e per la pesca.

Nel prosieguo del lungo brano, ciascuna delle invenzioni di Fu Xi e dei suoi successori è collegata a un particolare esagramma, dalla cui ponderata analisi sarebbe scaturito il concetto di partenza; l'idea di imbarcazione, ad esempio, sarebbe stata suggerita «dalla riflessione sulla struttura dell'esagramma 59, che reca il trigramma corrispondente al legno sopra quello corrispondente all'acqua» (Graham 1989, pp. 368-69, trad. it. pp. 505-6). Secondo una leggenda popolare del Sichuan, l'idea di intrecciare reti e nasse, fabbricate secondo lo *Shiben* dal suo braccio destro [Gou] Mang, sarebbe stata invece suggerita al primo saggio dall'osservazione di una ragnatela fra i rami di un albero (Yang Lihui e An Deming 2005, pp. 120-21). Oltre alla già citata creazione degli

Tabella 1.

Le corrispondenze quinarie.

Fase/ Elemento	Sovrano mitico	Nome tutelare	Stagione	Punto cardinale	Numero	Colore delle vesti	Sapore
Legno	Tai Hao	Gou Mang	primavera	Est	otto	verde/blu	acido
Fuoco	Yandi	Zhu Rong	estate	Sud	sette	rosso	amaro
Terra	Huangdi	Houtu	fine estate	Centro	cinque	giallo	dolce
Metallo	Shao Hao	Ru Shou	autunno	Ovest	nove	bianco	acre/ piccante
Acqua	Zhuan Xu	Xuan Ming	inverno	Nord	sei	nero	salato

uomini da argilla e fango, nel sesto trattato dello *Huainanzi* è attribuita a Nü Gua l'impresa di aver riequilibrato il cosmo dopo un'immane catastrofe che avrebbe compromesso l'assetto della terra e della sovrastante cupola stellata:

Anticamente, le quattro estremità del mondo cedettero, e le nove regioni si staccarono l'una dall'altra. Il cielo non coprì più ogni cosa e la terra non fu più in grado di reggerlo nella sua interezza. Avvamparono incendi che non si riusciva a estinguere, e le acque dilagarono inarrestabili, mentre le belve divoravano le brave persone e i rapaci ghermivano gli anziani e i più deboli. A quel punto, Nü Gua fece fondere delle pietre di cinque colori per tappare le crepe nell'azzurro cielo, e amputò le zampe della grande tartaruga marina per stabilizzare le quattro estremità.

Fu Xi e Nü Gua sono inscindibilmente legati in ambito iconografico e soprattutto in alcuni bassorilievi di epoca Han, nei quali appaiono in veste di «coppia ofidica»: umani in vesti cerimoniali dalla cintola in su e serpenti dalle code intrecciate nella metà inferiore, stringendo in mano la squadra e il compasso. La più celebre di tali raffigurazioni occupa il primo dei dieci riquadri dedicati agli antichi sovrani nel mausoleo di Wu Liang (Shandong, II secolo d.C.; Wu Hung 1989, pp. 244-57) e assieme ad altri nove personaggi, tutti ritratti con fattezze rigorosamente umane, concorre a delineare un'ampia sequenza in cui la linea di successione da Huangdi a Shun, che collima con il primo capitolo dello *Shiji*, è preceduta da un'insolita triade di quattro elementi ispirata agli apocrifi (Fu Xi / Nü Gua - Zhu Rong - Shen Nong) e seguita dal primo e dall'ultimo re Xia come epitome dei successivi cicli dinastici. Nel culto popolare, Fu Xi e Nü Gua sono considerati fratello e sorella e hanno ancor oggi, in quanto «progenitori dell'umanità» (*renzu*), la capacità di attrarre stuoli di pellegrini in vari templi della Repubblica popolare cinese (Yang Lihui e An Deming 2005, pp. 16-20, 47-48 e 174-75).

Come evidenziato dal nome, Shen Nong (Divino agricoltore; talvolta chiamato Signore di Lieshan con riferimento al luogo di nascita) è un'entità mitica legata alla coltivazione della terra, che secondo un frammento del *Diwang shiji* avrebbe avuto «corpo umano e testa bovina»; il suo culto è ancora particolarmente vivo nell'isola di Taiwan, che ospita più di cento templi a lui intitolati. Il *Lüshi chunqiu* (6.1) raccomanda di invocarlo in caso di piogge eccessive e alluvioni, e il *Grande Commentario* dell'*Yijing* ascrive a lui la creazione del primo mercato e il merito di aver foggato l'aratro e gli attrezzi agricoli per poi insegnare al popolo a usarli; la seconda attribuzione, confermata anche da un tardo capitolo del *Guanzi* (84), sembra marcare, fra il II e il I secolo a.C., un cruciale passaggio di consegne con la riassegnazione a Shen Nong di «brevetti» in precedenza appannaggio di Hou Ji – capostipite dei Zhou, e primo semi-

natore secondo lo *Shanhaijing*, il *Xunzi*, il *Lüshi chunqiu* e lo *Huainanzi* – e al nipote Shu Jun (aratura e agricoltura; *Shanhaijing*), o agli artigiani Chui e Jiu Yao, costruttori dei primi attrezzi al tempo di Shun (*Shiben*).

Oltre alla citata fabbricazione degli strumenti a corda, lo stesso *Shiben* ascrive a Shen Nong anche l'intuizione delle proprietà curative delle piante («Shen Nong dosò le erbe officinali per soccorrere gli uomini») introducendo una serie di nuove e meritorie attività così sintetizzate nel diciannovesimo trattato dello *Huainanzi*:

Anticamente il popolo mangiava radici e piante e beveva l'acqua che trovava, cogliendo i frutti dagli alberi e cibandosi di chiocciole, insetti e molluschi, che lo funestava con frequenti malori e avvelenamenti. A quel punto, Shen Nong cominciò a insegnare alla gente come seminare e coltivare i «cinque grani» (*wugu*: cereali e legumi), a valutare la conformità dei terreni aridi e umidi, fertili e sterili, elevati e in pianura. Assaggiò di persona le cento varietà di erbe e le acque dolci e amare delle sorgenti, emanando poi ordinanze per far sapere quali evitare; e in quel periodo si imbatté anche in settanta sostanze tossiche in un sol giorno.

A partire dal tardo periodo Han – a cui risale la «materia medica» a lui intitolata (*Shen Nong bencao*, I-II secolo d.C.) – il ruolo di proto-erborista e creatore dei farmaci andò progressivamente oscurando le precedenti connotazioni agricole di Shen Nong e la radicale utopia politica da lui ispirata, che durante il periodo degli Stati Combattenti (453-221 a.C.) aveva portato alla creazione di comunità eremitiche dedite a ricreare le condizioni di vita dei suoi tempi (Graham 1989, pp. 64-74, trad. it. pp. 83-96), favorendo al contempo il diffondersi di fantasiose narrazioni e leggende popolari riguardanti tanto il luogo di nascita e la sepoltura quanto le attività e le disavventure patite nel corso delle febbrili campagne di raccolta e sperimentazione, recidendo gli steli con una portentosa frusta rossa (in origine la sua stessa coda) che assorbiva le sostanze letali e usando come cavia un ancor più portentoso cane di vetro, che gli permetteva di osservare in trasparenza gli effetti di ciascuna erba sugli organi interni (Zhong Zongxian 1994, pp. 76-79; Yang Lihui e An Deming 2005, pp. 190-99).

L'età felice della signoria di Shen Nong, durante la quale «la dolce pioggia cadeva a tempo debito e i cinque grani prosperavano rigogliosi» (*Huainanzi* 9), è così descritta nella stessa opera (II):

Le leggi di Shen Nong affermano: «Se i maschi adulti e robusti non lavorano la terra, sotto il cielo ci sarà chi patirà la fame, e se le femmine a tempo opportuno non tessono, ci sarà chi soffrirà il freddo». Perciò [Shen Nong] arò in prima persona mentre la moglie tessava, fornendo al mondo un modello nella conduzione del popolo, e non attribuì valore ai beni difficili da ottenere e agli oggetti inutili. Di conseguenza, chi non arava con vigore non aveva di che sostentarsi, e chi non tessava con lena non aveva di che coprire il proprio corpo; sovrabbondanza e carenza

dipendevano da ciascun individuo, e vestiti e cibo erano prodotti e accumulati in quantità. Vizi e perversioni non avevano modo di attecchire, pace e gioia non erano turbate dagli eventi, e sotto il cielo tutto era ben livellato e a punto.

Del periodo di Shen Nong, e soprattutto dei sostanziali mutamenti sociali sopravvenuti dopo di lui, si occupa anche un secondo brano di scuola legista, in cui l'amministrazione della giustizia è significativamente indicata dall'espressione *xing daoju* («mettere all'opera lame e seghe»: *Shangjunshu* [Libro del signore di Shang] 18, IV-III secolo a.C.):

Al tempo di Shen Nong, i maschi aravano per fornire il nutrimento e le donne tessavano per produrre vestiario. Si governava senza ricorrere alle pene o all'amministrazione, e si regnava benché non fossero ancora comparse armi e armature.

Dopo la sua scomparsa, i più forti cominciarono a prevalere sui deboli, e i molti vessarono i pochi. Perciò Huangdi creò e pose in atto (*zuowei*) i ruoli di principe e ministro e quelli di superiore e inferiore, gli obblighi rituali per padri e figli e per fratelli maggiori e minori, e l'unione in coppia come marito e moglie. Nel proprio territorio mise all'opera lame e seghe [per mutilare e smembrare i rei], e all'esterno si servì di truppe in armatura.

In questo e in altri testi, l'avvento di Huangdi, menzionato per la prima volta in un'iscrizione su bronzo del IV secolo a.C. e strettamente collegato alla dottrina delle Cinque Fasi e alla scuola Huang-Lao (Yates 1997), segna la comparsa dello stato e delle leggi avallando la legittimità del ricorso alla forza e alla repressione violenta e istituzionalizzata di crimini e trasgressioni di varia natura ed entità (Lewis 1990, pp. 165-212; Puett 2001, pp. 92-140). Fra i nomi di coloro con cui Huangdi – spesso chiamato Xuanyuan, dal nome delle alture su cui risiedeva – ebbe a scontrarsi e battere, ricompare quello di Yandi (Signore delle fiamme), che il *Xinshu* (Nuovi documenti) di Jia Yi (200-168 a.C.) identifica come suo fratellastro:

Yandi e Huangdi erano fratelli nati dalla stessa madre e da padri diversi. Ciascuno governava una metà del mondo, ma, mentre Huangdi seguiva la retta via, Yandi non prestava ascolto a nessuno. Perciò [i due] si scontrarono nella landa di Zhuolu, e il sangue colò copioso da mazze e randelli.

Il luogo dell'epico «protoscontro» è identificato con la landa di Banquan tanto nel *Da Dai liji* e nel *Liezi* (Maestro Lie) quanto nelle prime righe dello *Shiji* (cap. 1, p. 3), che situa nella landa di Zhuolu la successiva battaglia contro il già citato Chi You, dio della guerra e padre della metallurgia (Lewis 1990, pp. 183-85; Birrell 1993, pp. 50-53 e 131-34), e che fa di Yandi un discendente decaduto di Shen Nong:

Al tempo del signore di Xuanyuan (Huangdi), i discendenti di Shen Nong declinavano ormai da generazioni, e i signori dei vari territori si invadevano e attaccavano a vicenda opprimendo i Cento Clan, senza che la stirpe di Shen Nong riu-

scisse a fronteggiarli. A quel punto, il signore di Xuanyuan addestrò i suoi nell'uso di scudi e alabarde per combattere chi non si assoggettava. Tutti i signori vennero a lui per seguirlo, ma nessuno si sentiva ancora in grado di muovere contro Chi You, che era il peggiore fra gli oppressori. [Anche] Yandi desiderava invadere gli altrui possedimenti, e tutti i nobili ricorsero perciò al signore di Xuanyuan, che prese a coltivare la virtù e a organizzare l'esercito, regolando i cinque soffi e coltivando i cinque grani, confortando il popolo e regolando le terre nelle quattro direzioni. Addestrò inoltre orsi bruni e grigi, leopardi, linci e tigri, di cui si servì combattendo con Yandi nella landa di Banquan, e là, dopo tre scontri, ottenne ciò a cui ambiva. Chi You creò disordini, rigettando i comandi del nuovo sovrano, e perciò Huangdi richiamò le truppe dei suoi alleati e affrontò Chi You nella landa di Zhuolu, catturandolo e uccidendolo. [...] Huangdi mosse contro chiunque nel mondo rifiutasse di sottomettersi, andandosene solo dopo aver riportato l'ordine.

Lo scontro con Chi You è invece così narrato, in chiave decisamente più mitologica, nel diciassettesimo libro dello *Shanhaijing*, che, oltre a introdurre l'inattesa figura dell'aratore Shu Jun e riferire alcune antiche superstizioni contadine, attribuisce il successo finale all'intervento di una deità femminile di nome Ba o Nü Ba, altrove insignita del terrifico titolo di «Madre della siccità» (Han Mu; Yuan Ke 1980, pp. 430-434; Fracasso 1996a, p. 227):

Chi You mosse guerra a Huangdi, che ordinò allora [al drago alato del Sud] Ying Long di attaccarlo nelle incolte pianure centrali. Ying Long ammassò le acque [per sommergerlo], ma Chi You si rivolse al Signore della pioggia e al Maestro dei venti, che scatenarono bufere. Huangdi chiamò giù Nü Ba, e i rovesci cessarono. Ba non ottenne però di risalire in cielo, e ovunque fissasse la propria dimora non pioveva più. Shu Jun ne parlò con Huangdi, e si decise quindi di confinarla a nord del Fiume Rosso. A Shu Jun fu concesso il titolo di Tian Zu (Avo agricoltore), e Ba cercò sempre di tenersi lontana da lui. Chiunque desideri cacciarla, può intimarle: «Spirito, vattene a nord!» (*shen bei xing*), ma solo dopo aver ben ripulito e sgomberato i corsi d'acqua e i canali d'irrigazione.

Un'ultima versione, tanto laconica nel lessico quanto minacciosamente legista nell'*incipit* e nella chiusa, compare nel secondo dei *Quattro canonici dell'Imperatore Giallo* di scuola Huang-Lao (Yates 1997, pp. 114-15):

Huangdi fece allora esporre e risuonare le mannaie da esecuzione, afferrando le armi, e personalmente impugnò le bacchette per battere il tamburo e andare incontro a Chi You, riuscendo in tal modo a catturarlo. Il sovrano fece poi stilare un patto d'alleanza in cui si sanciva: «Chiunque contrasti la giustizia sovvertendo i ritmi annuali [conoscerà] la sua pena volgendo lo sguardo a Chi You; e per chiunque contrasti la giustizia incrinando i legami ancestrali la legge sarà solo morte e sterminio fino alla fine.

Secondo un fantasioso frammento del primo Medioevo, Chi You avrebbe inizialmente creato una fitta nebbia per tre giorni, e l'avversario avrebbe in risposta intimato al dio dei venti di costruire un antenato

della bussola geomantica – il *zhinanche*, letteralmente «carro che indica il Sud» – riuscendo in tal modo a orientarsi e a catturare il nemico (*Zhilin* [Foresta delle trattazioni], III-IV secolo; Yuan Ke 1979, p. 133). Dalla gogna e dai ceppi dello sconfitto, abbandonati dopo l'esecuzione nelle terre incognite del Sud, sarebbe germogliato un portentoso albero simile all'acero (*Shanhaijing* 15; Fracasso 1996a, p. 207). Una terza entità mitica annientata da Huangdi fu, secondo lo *Shanhaijing* (14), un bovino monopode chiamato Kui, ivi così presentato in forma di didascalia a un'illustrazione perduta:

Nel mare orientale c'è il monte chiamato Liubo, che si incunea tra i flutti per settemila *li*. Sul monte c'è un animale simile al bue e con corpo verde-azzurro; è privo di corna e ha una sola zampa. Quando entra in acqua e ne esce, ci sono sempre scrosci di pioggia. Splende come sole e luna e il suo muggito è simile al tuono. Si chiama Kui. Huangdi lo catturò per farsi un tamburo con la sua pelle. Quindi percosse il tamburo con un osso della «bestia del tuono» (*leishou*), e il rombo fu udito in un raggio di cinquecento *li*, incutendo rispetto sotto il cielo.

La trasformazione di Kui in saggio ministro e maestro di musica al servizio di Yao e Shun costituisce un caso esemplare di «evemerismo inverso» (*reverse euhemerism*), giustificato da un arzigogolato gioco semantico sul carattere *zu*, che a seconda dei contesti può indicare tanto il «piede» quanto «l'averne a sufficienza», e così apocrifamente ricollegato alla figura di Confucio (*Han Feizi* 33; Bodde 1961, p. 374):

Il duca Ai di Lu (494-477 a.C.) chiese a Confucio: «Ho inteso dire che Kui era un monopode; è credibile?» Il Maestro rispose: «Essendo un uomo, come avrebbe potuto avere un solo piede (*yizu*)? In realtà egli non differiva dagli altri se non nel fatto che conosceva a fondo i suoni. Perciò Yao esclamò: "Un Kui è più che sufficiente (*Kui yi er zu yi*)!", e lo impiegò come sovrintendente alla musica».

Il nome di Huangdi è ricollegato alle tradizioni assiali sul monte Kunlun (centro del mondo e residenza terrena del Sovrano Celeste; Fracasso 2010) nel secondo libro del *Mu Tianzi zhuan* (Note biografiche sul Figlio del Cielo Mu, V-IV secolo a.C.), secondo cui «il Figlio del Cielo [re Mu] scalò il massiccio del Kunlun per ammirare il palazzo ivi fatto costruire dall'Imperatore Giallo», e nel *Zhuangzi* (libro 12: «Huangdi viaggiò a nord del Fiume Rosso, salendo in vetta alle alture del Kunlun per scrutare in lontananza verso sud, e sulla via del ritorno perse la sua perla oscura»; libro 18: «Il Kunlun è il luogo in cui riposò l'Imperatore Giallo»). Il dominio di Huangdi sugli animali, già suoi alleati in battaglia, e sulle legioni degli spiriti è ribadito ancora una volta nell'opera attribuita a Han Fei (*Han Feizi* 10) e in un frammento disperso dello *Shanhaijing* preservato nel libro 65 del *Lunheng* (Bilanciamento delle discussioni) di Wang Chong (c. 27-100; Fracasso 1996a, p. xxvii):

Anticamente, Huangdi riunì spettri e spiriti sulla cima del Taishan [e giunse] su un carro d'avorio tirato da sei draghi. Uccelli *bifang* (con volto umano e una sola zampa) tenevano il passo di fianco alle ruote, e Chi You marciava davanti, mentre il Signore dei venti avanzava spazzando la via che il Maestro della pioggia aspergeva. Tigri e lupi all'avanguardia, e spettri e spiriti alla retroguardia; grovigli di serpi al suolo e voli di fenici in cielo. Nella grande adunanza degli spiriti furono create ed eseguite (*zuowei*) musiche in puro modo *jue* (terzo grado della pentatonica).

In mezzo all'oceano si eleva il monte Dushuo, su cui cresce un pesco enorme, con radici che si attorccono per tremila *li*. Tra i suoi rami, a nord-est, si apre la Porta degli spettri (Guimen), ovvero il luogo da cui escono e in cui rientrano i diecimila spettri. Sull'albero ci sono due divinità chiamate Shen Tu e Yu Lü, che sono preposte al loro controllo. Gli spettri malevolenti e nocivi sono da loro legati con giunchi intrecciati e dati in pasto alle tigri. Perciò Huangdi istituì riti (*zuo li*) per la loro cacciata in accordo con il ciclo stagionale, facendo erigere grandi statue umane in legno di pesco e dipingere sulle porte le immagini di Shen Tu e Yu Lü affiancati da tigri.

Oltre alla già citata riduzione del numero di corde nelle cetre, lo *Shiben* fa risalire a Huangdi – figura troppo importante e sfaccettata per essere qui esplorata con la dovuta minuzia (e comunque già studiata fra gli altri da Jan Yun-hua 1981; Yuan Ke 1984, pp. 153-229; Le Blanc 1985-86) – lo scavo del primo pozzo, l'arte di cuocere i cibi e la creazione di stendardi e berretti a uso ufficiale. Nell'enumerazione riportata nel *Grande Commentario* dell'*Yijing*, in cui il nome dell'Imperatore Giallo forma una sorta di «triade civilizzatrice» con Yao e Shun, si parla invece dell'uso di bovini e cavalli per trasportare merci e della creazione da parte dei tre di imbarcazioni e remi, doppie porte e ronde notturne, archi e frecce, adeguate abitazioni e sepolture, scrittura. Il brano sembra evidenziare gli inizi di un processo accentrativo culminato nel periodo Song con l'attribuzione di ogni possibile invenzione o contributo all'inesauribile genio di Huangdi, ancor oggi considerato da Cinesi di ogni classe e appartenenza come il «comune progenitore di tutti i membri dell'etnia Han» (Yang Lihui e An Deming 2005, pp. 138-46).

Quando giunse il suo momento – come si afferma in una tradizione riportata dallo *Shiji* (cap. 28) e demolita da Wang Chong nel *Lunheng* (Pregadio 1982, pp. 7-18) – l'Imperatore Giallo non morì, ma fu rapito in cielo da un drago assieme a una variegata schiera di fortunati clandestini:

Huangdi estrasse rame dal monte Shou e fece fondere un tripode ai piedi dei monti Jing. Una volta ultimato il tripode, un drago con lunga barba scese giù e andò incontro al Sovrano. Questi gli montò sul dorso, e lo seguirono una settantina di concubine e dignitari, finché il drago non se ne andò. I piccoli funzionari, non riuscendo a salire, si aggrapparono alla barba del drago, strappandone i peli e facendo cadere l'arco di Huangdi (*Lunheng* 24).

Secondo Sima Qian e il *Guoyu*, Huangdi avrebbe avuto venticinque figli, riconoscendone ufficialmente quattordici; il diritto di successione

rimase però privilegio dei due eredi maschi avuti dalla consorte principale Lei Zu, ovvero il primogenito Xuan Xiao / Shao Hao, nonno di Di Ku e talvolta annoverato fra i Cinque Sovrani (date tradizionali: 2598-2514 a.C.), e il secondogenito Chang Yi, padre di Zhuan Xu. Di un terzo figlio «pecora nera» e perciò significativamente soprannominato Hundun (Caos), si legge invece in un celeberrimo brano dello *Zuozhuan* (Commentario di Zuo [alle «Primavere e Autunni»]) in cui Huangdi è peculiarmente indicato dall'appellativo Di Hong (Glorioso Sovrano; duca Wen, anno 18):

Di Hong aveva un figlio privo di talenti, protettore di giustizia in pubblico ma segretamente una canaglia, che amava agire per sovvertire la virtù. Essendo in realtà un villano laido e odioso, cocciuto, stolto, bugiardo e per nulla amichevole, i popoli sotto il cielo lo chiamarono Hundun.

Dalla signoria di Huangdi trae avvio la cronologia tradizionale, elaborata da Liu Xin (46 a.C. - 23 d.C.) e ancora in uso in vari ambiti, che suddivide il corso del tempo in cicli di sessant'anni a partire dal 2697 a.C., e secondo cui ci troveremmo attualmente nel settantanovesimo ciclo, iniziato il 2 febbraio 1984; in realtà, la storia propriamente detta inizia invece nel tardo periodo Shang, e più precisamente con il regno di Wu Ding (? - c. 1189 a.C.), a cui risalgono le più antiche iscrizioni conosciute e datate. La suddetta cronologia, nella quale il longevo Huangdi occupa il primo secolo (2697-2597 a.C.) e a cui faranno riferimento le date tradizionali indicate nelle pagine a seguire, è solitamente definita «lunga» per distinguerla dalla meno utilizzata «cronologia breve» basata sul *Zhushu jinian* e detta breve perché, pur iniziando analogamente con Huangdi, non consente ricostruzioni cronologiche prima di Yao, la cui signoria è postdatata di oltre due secoli (2145-2046 a.C. contro il 2357-2256 a.C. della cronologia lunga).

Dopo la morte di Huangdi, lo «strappo» alla normale linea di successione rappresentato dal trasferimento di diritti al ramo cadetto e dall'ascesa alla massima carica di Zhuan Xu – sbrigativamente imputata all'incapacità da parte del primogenito e di suo figlio di garantirsi la dovuta posizione – sarebbe stato finalmente ricucito dal brillante Di Ku, che «appena nato si dimostrò di natura trascendente pronunciando il proprio nome» (*Shiji*, cap. 1, p. 14); nel *Zhushu jinian* Shao Hao appare invece regolarmente inserito fra il padre e il nipote Zhuan Xu con il titolo di Di Zhi (Sincero Sovrano), a lui attribuito anche nello *Zuozhuan*, ma altrove riferito all'erede di Di Ku (Karlgren 1946, pp. 224-27).

Oltre che come successori dell'Imperatore Giallo, Zhuan Xu e Di Ku – talvolta rispettivamente indicati dagli appellativi Gao Yang e Gao Xin – giocano un importante ruolo anche come capostipiti dei succes-

sivi lignaggi dinastici. Zhuan Xu (2514-2436 a.C.) sarebbe infatti stato, oltre che avo di Shun, padre di Gun e nonno di Yu il Grande (Xia), mentre Di Ku (2436-2366 a.C.), oltre a generare Yao, fu padre putativo di Xie e di Hou Ji, capostipiti degli Shang e dei Zhou, partoriti da due sue consorti a seguito di miracolose gravidanze causate dall'ingestione di un uovo d'uccello e dall'aver calpestato l'orma di un gigante; Di Ku è ipoteticamente identificato da alcuni con il misterioso Di Jun (Eminente Sovrano; Yuan Ke 1984, pp. 233-40), spesso citato negli ultimi libri dello *Shanhaijing* e ivi indicato anche come consorte delle già menzionate Xi He e Chang Xi, madri dei soli e delle lune. Secondo il *Lüshi chunqiu* (5.5), Di Ku avrebbe inoltre composto e fatto eseguire (*zuowe*) tre arie cantate di cui non restano che i titoli (*I nove richiami*, *Le sei fioriture* e *Le sei regolate esposizioni*), e per eseguirle avrebbe fatto costruire un'ampia gamma di strumenti a fiato e a percussione (tamburi, campane, litofoni, flauti e ocarine). Le signorie di Zhuan Xu e Di Ku sono descritte come periodi di pace e prosperità, sotto la guida di figure illuminate ma miti e dal portamento regale ma non altezzoso, interamente dedite al perfezionamento individuale e collettivo, e di fronte alle quali «non vi fu entità animata o inanimata, né spirito maggiore o minore, che ovunque splendevano il sole e la luna non si assoggettasse». Fra la scomparsa di Di Ku e l'avvento di Yao, Sima Qian inserisce un breve interregno di Di Zhi (2366-2357 a.C.), figlio di Di Ku che dopo il passaggio di consegne si sarebbe dimostrato malvagio, andando incontro a una morte prematura che ne decretò la cassazione consegnandolo all'oblio.

I nomi di Yao (2357-2257 a.C.) e Shun (2257-2207 a.C.) formano un binomio inscindibile che chiude tutte le liste pre-dinastiche, o che, come nel già citato caso dell'ortodossia confuciana, le esaurisce e compendia. La radicale scelta del primo di «abdicare» (*rangshan*; Pines 2005b) – affidando il popolo al più meritevole fra i sudditi anziché al più prossimo fra i consanguinei – divenne inoltre soggetto di prima grandezza in letteratura e nelle dispute filosofiche, e il susseguente accumularsi di riferimenti e materiali, favorito anche dalla venerazione tributata a entrambi a livello ufficiale e popolare, ha prodotto una documentazione tale da scoraggiare ogni ambizione di esaustività in spazi ristretti e ulteriormente incrementata negli ultimi anni dal ritrovamento di manoscritti del IV-III secolo a.C. – come il *Tang Yu zhi Dao* (La Via di Tang/Yao e Yu/Shun) e lo *Zi Gao*, che prende il nome da un discepolo minore di Confucio – nei quali il concetto di abdicazione risulta centrale ed è affrontato da inediti punti di vista (Defoort 2004; Pines 2005b, pp. 254-63; Allan 2009). A Yao, che il padre Di Ku chiamò alla nascita Fang Xun e che nelle fonti è talvolta

indicato dagli appellativi Tang Yao o Tao Tang, lo *Shiji* (cap. 1, p. 15) dedica un ritratto ufficiale a tinte accese, attribuendogli una «benevolenza pari a quella del Cielo e facoltà cognitive di natura divina»:

Avvicinandolo era come il sole, e osservandolo da lontano era come le nubi; ricco ma non arrogante, e nobile ma non insolente; in berretto giallo e vesti nere si spostava su un carro vermiglio tirato da bianchi cavalli.

Di ben diverso registro è il ritratto fornito dalla principale fonte legista, il cui autore, poco interessato ai dispendiosi cerimoniali dei per lui troppo pedanti confuciani, preferisce invece celebrarne l'esacerbata frugalità, sottolineata da una radicale riforma dell'abbigliamento che appare ispirata ai canoni in voga all'epoca di Fu Xi e Shen Nong (*Han Feizi* 49):

Al tempo in cui regnava su ciò che sta sotto il cielo, Yao non rasò e concìò la paglia del tetto e non ne sgrezzò le travi di quercia. Si nutriva di miglio non decorricato e di zuppe di erbe selvatiche. Nei giorni d'inverno si copriva con una pelle di cervo, e in estate indossava una semplice veste tessuta con fibre vegetali. Nemmeno l'ultimo fra i guardiani delle porte era peggio vestito e nutrito di lui.

I resoconti della secolare signoria di Yao forniti dai capitoli d'apertura dello *Shiji* e dello *Shujing* dedicano ampio spazio all'operato di due enigmatici «astronomi» chiamati Xi e He (Maspero 1924, pp. 2-47; Karlgren 1946, pp. 262-67), che permise di stilare il primo calendario accurato e di regolare ogni attività su base stagionale. L'atmosfera di pace universale instaurata da Yao sarebbe stata pesantemente turbata da due eventi catastrofici collegati al suo periodo, ovvero la conflagrante uscita in contemporanea dei Dieci Soli – risolta grazie all'intervento dell'arciere Yi; *Huainanzi* 8 – e il flagello delle «acque dilaganti» (*hongshui*; Mathieu 1992; Lewis 2006), così rievocato nel *Mengzi* (3B.8):

Al tempo di Yao, i corsi d'acqua fluirono al contrario allagando i territori centrali. Serpenti e draghi vi presero dimora e il popolo non ebbe più un luogo in cui risiedere stabilmente. Chi stava in basso si annidò sugli alberi, e chi stava in alto si scavò grotte e rifugi.

Se si eccettuano l'accusa rivolta al già citato «ribelle» Gong Gong d'aver provocato il disastro costruendo dissennati sbarramenti per deviare i grandi corsi d'acqua (*Guoyu*, *Zhouyu* [Dialoghi da Zhou] II; Boltz 1981), la causa dell'evento è in genere sottaciuta; in nessuna delle fonti disponibili si parla inoltre di piogge spedite dal Cielo per sommergere e punire una colpevole umanità, e ciò rende a dir poco ipotetico il considerare la vicenda delle «acque dilaganti» come un possibile equivalente cinese del «diluvio» (più facilmente ravvisabile a livello etnico e popolare).

Dopo animate consultazioni, secondo i primi due capitoli dello *Shiji*, l'incarico di domare le acque fu comunque conferito a Gun, figlio di

Zhuan Xu, che dopo nove anni di fallimenti fu confinato e condannato a morire sul monte Yu, o ivi sottoposto a pena capitale (*Shanhaijing* 18). Sentendo svanire le forze, e considerando non all'altezza l'erede degenero Dan Zhu, che avrebbe poi addirittura ucciso (*Zhuangzi* 29), Yao intraprese nuove e più serrate ricerche e consultazioni per garantirsi un successore di adeguata statura umana e morale, fissando infine l'attenzione su un certo Shun di Yu (Yu Shun; discendente di Zhuan Xu, chiamato alla nascita Chong Hua, «doppio fiore» o «doppie pupille», secondo l'ermeneutica apocrifa che quel tratto somatico gli attribuiva) e dandogli subito in moglie le due figlie E Huang e Nü Ying, venerate dopo la morte come divinità del fiume Xiang, in cui erano annegate (*Shanhaijing* 5; Birrell 1993, pp. 167-69; Fracasso 1996a, p. 113). Il matrimonio con le due fanciulle sarebbe però stato concordato all'insaputa del padre di Shun, che avrebbe sicuramente tramato per impedirlo e a cui il gesto del figlio fornì un'ottima scusa ufficiale per giustificare le sue mire omicide (*Mengzi* 5A.2).

Lo *Shiben* attribuisce a Shun la creazione dell'arte ceramica (*zuo tao*) e la costruzione di un flauto di Pan a dieci canne, e ai suoi già menzionati collaboratori Chui e Jiu Yao la creazione degli attrezzi agricoli; nel prosieguo di un brano dianzi citato dal *Guanzi* (84), si ascrive invece a Shun l'elevazione, come simbolico cuore dello stato, del primo «sacro tumulo centrale» (*she*) dedicato al culto del dio del suolo, permettendo così al popolo di «cominciare a conoscere la ritualità»; tumuli furono eretti anche su altrettanti monti delle dodici «province» (*zhou*) in cui il territorio era stato suddiviso, e fu introdotto l'uso «della frusta nelle aule di giustizia, della bacchetta nelle scuole e delle ammende pecuniarie per i reati riscattabili» (*Shujing*, *Shundian* [Il canone di Shun], v-iv secolo a.C.). Secondo un manoscritto intitolato a un enigmatico personaggio che apre un'ancor più enigmatica lista di antichi signori e sovrani riportata nel decimo libro del *Zhuangzi* (*Rong Cheng shi*, iv-iii secolo a.C.; Pines 2005b, pp. 263-66), Shun sarebbe stato di umili origini, e prima della chiamata si sarebbe sostenuto lavorando la terra, fabbricando vasellame e pescando nelle paludi, e solo al terzo tentativo avrebbe accettato di salire su uno dei quindici carri inviati da Yao per prelevare nei campi; a detta dello stesso testo, Yao e Shun avrebbero inoltre avuto, rispettivamente, nove e sette figli. L'abilità di Shun come vasaio è sottolineata da Sima Qian, che gli attribuisce anche la spiccata capacità di aggregare attorno a sé quantità crescenti di persone letteralmente calamitate dal suo integerrimo carisma (*Shiji*, cap. 1, p. 34); l'altro brano è invece tratto dal libro 48 del *Guanzi* (iii-ii secolo a.C.):

Quando Shun plasmava l'argilla in riva al Fiume Giallo, i manufatti allineati sulla sponda erano tutti privi di difetti. Se dimorava in un luogo, dopo un anno attorno a lui si era raccolta una folla, in capo a due anni era sorto un villaggio, e dopo tre era stata ormai edificata una città.

Trasferendosi una prima volta Shun fece sorgere un centro abitato; dopo il secondo trasferimento fu eretta una grande città, e al terzo fu creato uno stato. Shun non comminava pene severe e non imponeva gravose proibizioni, e perciò il popolo tornò a lui. Chi da lui si allontanava era infatti certo di incappare in disgrazie, mentre chi gli si avvicinava non poteva che trarne profitto.

Yao sarebbe stato particolarmente colpito dalle esemplari prove di pietà filiale esibite dal candidato dopo la precoce dipartita della madre, e a fronte di un'inaudita serie di vessazioni e tentativi di eliminazione fisica da parte del padre non vedente, che le fonti indicano col titolo di Gu Sou (Venerabile Cieco) e di cui si narra – oltre che nel *Mengzi* (5A.1-2), secondo cui Shun avrebbe trovato segreto sfogo alle sue pene familiari «andandosene fra i campi e invocando fra le lacrime il Cielo misericordioso» – nei seguenti brani dello *Shiji* (cap. 1, pp. 33-34):

Gu Sou perse la vista, e la madre di Shun morì. Il Venerabile Cieco, risposatosi con una donna e avuto da lei un figlio chiamato Xiang, prese ad amare il secondo nato e a covare un costante desiderio di uccidere Shun, che era però abile nel sottrarsi e fuggire, pur essendo pronto a subire il castigo anche per il minimo errore. [...] Se il padre era testardo, la matrigna era meschina, e il fratellastro era un presuntuoso. Tutti e tre volevano che Shun morisse, ma questi si manteneva ubbidiente e servizievole, senza mai allontanarsi dalla Via della filialità e trattando con fraterno affetto il fratellastro minore. Quando sentiva che intendevano ammazzarlo si rendeva irreperibile, ma quando chiedevano il suo aiuto compariva sempre al loro fianco. [...] Gu Sou lo fece salire sul tetto del granaio e appiccò il fuoco da sotto, ma Shun riuscì a scendere e a salvarsi proteggendosi con due ampi cappelli di bambú. Il padre gli ordinò allora di scavare un pozzo, ma Shun [con previdenza] si aprì anche una via d'uscita segreta su un lato. Giunto in profondità, Gu Sou e Xiang cominciarono a spalare terra nel pozzo, ma Shun uscì dal passaggio laterale e fuggì, mentre i due gioivano all'idea d'averlo eliminato. «Il piano è stato mio», disse Xiang spartendosi i beni con i genitori. «Mi prenderò anche le due figlie di Yao dategli in moglie e la sua cetra, ma gli armenti e i granaia li lascerò a mio padre e a mia madre».

Rientrando nella sua dimora, Shun vi trovò il fratellastro già installato e con la cetra in mano, ma senza scomporsi, dopo un paio di frasi di circostanza, «ripresero a servire il padre e ad amare Xiang con sollecitudine; perciò Yao lo mise alla prova affidandogli la responsabilità dei cinque regolamenti e delle cento funzioni ufficiali, e tutto risultò bene organizzato». Più che un gesto immediato e definitivo, l'abdicazione di Yao fu una sorta di pianificata e graduale cessione di incarichi idealmente protrattasi fino alla morte, e impose a Shun un interminabile periodo di prova segnato in particolare dalla cacciata dei rampolli di Hundun e di altri malvagi figli di sovrani – che funestavano il popolo sfidando

impunemente l'autorità di Yao (*Zuozhuan*, duca Wen, anno 18; Karlgren 1946, pp. 247-55) – e coronato dal superamento di un'ultima prova che era consistita nel non smarrirsi dopo essere stato abbandonato in una foresta durante un fortunale. La formula d'investitura ufficiale pronunciata di lí a qualche tempo e riportata nello *Shundian* è qui seguita da una possibile versione alternativa e assai meno rassicurante, che apre l'ultimo e atipico libro del *Lunyu* (20.1):

Il Sovrano disse: «Vieni a me, o Shun! Mi sono consultato con te in ogni occasione e ho analizzato i tuoi discorsi, verificando che potevano essere messi in pratica. [Ho fatto ciò] per tre anni, ed è tempo che tu ascenda al rango di Sovrano (*zhi Di wei*)».

Yao disse: «O Shun! L'ordinata sequenza decretata dal Cielo è ora a te affidata. Con saldezza mantieniti al centro. Se difficoltà e ristrettezze dovessero mai affliggere [chi vive fra] i quattro mari, l'assistenza del Cielo ti sia per sempre negata».

Ormai sulla sessantina, e afflitto per la scomparsa del suo tenace mentore, dopo il canonico triennio di lutto Shun avrebbe inizialmente accarezzato l'idea di ritirarsi abdicando a sua volta in favore del discusso primogenito di Yao (Dan Zhu), ma, acclamato da delegazioni giunte da ogni dove, si sarebbe lasciato infine convincere a rimanere in carica, circondandosi di una squadra di ventidue fidati collaboratori sottoposti a rigorosi controlli triennali e in parte già incontrati – come Xie progenitore degli Shang, incaricato di istruire il popolo, Hou Ji di Zhou, responsabile dell'agricoltura, e un redivivo e «orfico» Kui, *Konzertmeister* in grado di far danzare ogni animale al suono del suo litofono. La piú azzecata fra le scelte si rivelò essere quella di Yu figlio di Gun, che riparando all'onta paterna provvide a imbrigliare i fiumi e a ridisegnare le terre da essi solcate, e che Shun – reputando indegno il proprio erede diretto Shang Jun – designò fin da subito e con larghissimo anticipo (dicisette anni) suo successore *in pectore*. Scaduti i termini del lutto, anche Yu si sarebbe formalmente detto pronto a cedere il passo a persone piú meritevoli, ma ogni volta l'idea fu accantonata, perché contraria ai voleri del defunto sovrano, e a furor di popolo si convinse il designato a insediarsi in via definitiva. Il trionfo sulle acque e il radicale riassetto territoriale ripristinarono l'ordine segnando l'inizio di una nuova era, della quale la svolta in senso dinastico verificatasi una decina d'anni dopo avrebbe ufficialmente proclamato l'avvento.

3. Yu e la dinastia Xia.

La nascita del futuro sommo idragogo e fondatore della prima dinastia – Xia; date tradizionali: 2207-1766 a.C. – a cui i posteri avrebbero

accordato il titolo di «Grande» chiamandolo Da Yu, registra due fondamentali varianti che nelle versioni piú antiche escludono l'esistenza di una madre, e in quelle meno antiche non contemplano il ruolo di padre (Fracasso 2009, pp. 14-16 e 25-26). Nel primo caso, il testo di riferimento è il brano che conclude il diciottesimo e ultimo libro dello *Shanhaijing*:

Le acque debordanti salivano al Cielo. Gun sottrasse la «terra crescente» (*xirang*) di Di per arginarle. Non attese però il Suo mandato, e Di ordinò a Zhu Rong di giustiziare Gun nei pressi del monte Yu. Il ventre di Gun generò Yu.

Non riuscendo a tener testa all'impegno, Gun avrebbe dunque compiuto un gesto passibile della massima pena, che gli costò fatalmente la vita – su ordine di Yao o di Shun a seconda dei testi – e che ha spinto taluni ad accostarlo a Prometeo (Yuan Ke 1979, p. 295) e alla categoria universale del «briccone divino» o *trickster* (Birrell 1993, p. 79). In capo a tre anni, secondo altre fonti, dal suo ventre aperto con una daga in una sorta di inusitato cesareo maschile sarebbe tuttavia emerso, per continuarne la stirpe e l'opera, il figlio Yu, e il padre si sarebbe a quel punto trasformato in un orso dal pelo giallo tuffandosi in un vicino gorgo fluviale e divenendone lo spirito protettore. Il privilegio di attingere alle scorte della magica terra, che aveva il potere di rigenerarsi a ogni prelievo, sarebbe stato in seguito conferito ufficialmente a Yu per agevolarlo nell'impresa affidatagli (*Huainanzi* 4: «Yu si servì della “terra crescente” per arginare le acque impetuose ed elevare le grandi montagne»).

Di assenza di padre si parla invece nel sesto libro del *Wu Yue chunqiu* (Primavera e Autunni degli stati di Wu e di Yue), di Zhao Ye, del I secolo d.C., secondo cui la madre, dopo aver raccolto e ingerito dei semi di una graminacea simile all'orzo perlato (*yiyi: coix lachryma-Jobi* o «lacrime di Giobbe»), «si sentì toccata interiormente» (*gan*) e a tempo debito «aprendosi su un fianco diede alla luce Yu». Le lacrime di Giobbe sono menzionate anche nel manoscritto *Zi Gao*, che si differenzia tuttavia in tutto il resto («La madre scorse dei semi di *yiyi* e li prese; dopo una gravidanza di tre anni, la schiena le si aprì generando un neonato già in grado di parlare. Così era Yu!»: Allan 2009, pp. 127, 132-34 e 145-46); di «parto dorsale» si parla anche in una tradizione medievale, secondo cui la madre avrebbe però concepito il nascituro dopo aver ammirato una stella cadente e aver quindi sognato d'inghiottire una magica perla (Lippiello 2001, pp. 274-75). Nello *Huainanzi* (29) si legge infine che «Yu nacque dalla pietra» (*Yu sheng yu shi*), alludendo, a detta dei commentatori, al fecondante contatto con una particolare e non ben specificata superficie rocciosa; sempre da una roccia, che nel suo caso era però la madre mutata in pietra, sarebbe poi emerso anche il figlio Qi. A Gun

e a Yu lo *Shiben* attribuisce rispettivamente la creazione delle mura di cinta e delle prime grandi dimore nobiliari.

La semplicità esibita nello stile di vita e la totale dedizione al compimento dell'impresa – lavorando giorno e notte e consumando un pasto su tre, fino a perdere peli e unghie, coprendosi mani e piedi di calli e divenendo emiplegico (Mathieu 1992, pp. 175-77) – furono additate come esempio tanto da Confucio quanto dai marziali affiliati della scuola moista, come si legge in un ammirato elogio tratto dal *Lunyu* (8.21) e in un beffardo attacco antimoiista tratto dalla sezione conclusiva del *Zhuangzi* (33):

Il Maestro disse: «In Yu io non trovo alcuna falla. Era parco nel bere e nel mangiare, ed estendeva la propria pietà filiale ai defunti e agli spiriti. Indossava [di solito] vesti di infima qualità, ma pretendeva il meglio per l'abbigliamento e i copricapi rituali. Risiedeva in alloggi modesti, spendendo tutte le sue forze nello scavo di fossati e canali. Davvero in Yu io non trovo alcuna falla».

[Yu] svolse il lavoro in prima persona caricandosi ceste di terra sulle spalle, vangando e spingendo il vomere, e rimescolando i corsi d'acqua delle nove regioni sotto il cielo, fino a perdere ogni pelo sui polpacci e sugli stinchi; lavandosi con le piogge copiose e pettinandosi con le raffiche di vento operò per sistemare i diecimila territori.

La durata delle inondazioni e dei relativi lavori di contenimento è soggetta a sensibili variazioni (da cinque a tredici anni) nelle diverse fonti, ma si tratta di un dettaglio marginale a fronte dell'atteggiamento invariabilmente tenuto da Yu, che, oltre a inchinarsi con rispetto quando udiva dei buoni discorsi (*Mengzi* 2A.8), «rimase lontano da casa per otto anni – tredici secondo lo *Shiji* – e pur passando tre volte di fronte alla propria porta, non entrò» per non sprecare tempo (*Mengzi* 3A.4). Un frammento dello *Huainanzi* non incluso nel testo corrente (Yuan Ke 1979, p. 310), e in cui si narra della nascita di Qi, fa invece pensare che in quel periodo la moglie (Nü Jiao di Tushan) fosse solita recargli del cibo sul luogo di lavoro, e allude altresì alla capacità di Yu di mutarsi in orso, evidentemente ereditata da Gun; si noti anche il gioco di parole legato al nome di Qi, che significa «aprire» e che allude al fendersi della pietra:

Mentre si adoperava per regolare le acque dilaganti, aprendo loro un varco attraverso il monte Huanyuan, Yu era solito trasformarsi in orso. Disse perciò alla fanciulla di Tushan: «Se vuoi portarmi del cibo, non venire prima d'aver udito il suono del tamburo». Inciampando in una pietra, Yu colpì però il tamburo per errore; la fanciulla arrivò e, vedendolo in fattezze d'orso, fuggì via spaventata. Giunta alle pendici del monte Songgao, si mutò in una roccia mentre stava per partorire Qi. Yu gridò: «Ridammi mio figlio!» La roccia si fese allora sul fianco a nord, e fu così che Qi venne alla luce.

La più antica celebrazione dei conseguimenti di Yu è contenuta nell'iscrizione che orna l'interno di un contenitore rituale di bronzo del IX

secolo a.C. (*Sui Gong xu* [Vaso sacrificale *xu* del duca di Sui]; Yang Ping e Ren Mengqiang 2002), e che nell'*incipit*, con la formula *Tian ling Yu* «Tian ordinò a Yu», attribuisce direttamente al Cielo il conferimento dell'incarico al figlio di Gun come regolatore di acque e terre; il piú brillante fra gli apprezzamenti in ambito letterario è invece una battuta di spirito di sapore proverbiale riportata nello *Zuozhuan* (duca Zhao, anno 1) e impreziosita dall'omofonia fra Yu e «pesce» (*yu*): «Senza Yu, non saremmo che pesci!» (*wei Yu wu qi yu hu*).

Anche nel caso di Yu il Grande, l'importanza del ruolo giocato ha favorito il moltiplicarsi dei riferimenti nelle fonti letterarie, fra le quali, non potendo qui essere piú esaurienti, si segnalano in particolare il secondo capitolo dello *Shiji* (*Xia benji* [Annali di Xia]) e la sezione *Yugong* (I tributi di Yu, IV-III secolo a.C.) dello *Shujing*, che enumera prodotti e risorse delle «nove province» (*jiuzhou*), gli interventi ivi condotti e i tributi che ciascuna era tenuta a devolvere, e a cui Sima Qian attinse a piene mani nel tentativo di dare spessore all'altrimenti esigua seconda sezione del suo *opus magnum*. Parte dei metalli ottenuti sarebbe stata destinata da Yu alla fusione di nove magici calderoni a uso sacrificale e magnificamente istoriati, in seguito identificati come simbolo tangibile dell'autorità dinastica (*jiuding*, «nove tripodi»; Fracasso 1988c, pp. 92-95; *Zuozhuan*, duca Xuan, anno 3):

Un tempo, quando nelle terre di Xia regnava la virtù, dai territori lontani giunsero immagini di esseri e cose [ivi reperibili]. Con i metalli recati in tributo ai Nove Pastori [incaricati della riscossione] furono fusi dei tripodi su cui erano raffigurate al completo le «cento entità» (*baiwu*) per far sí che il popolo conoscesse ciò che era divino o maligno; addentrandosi fra paludi e corsi d'acqua, nelle foreste e sui monti, il popolo ebbe quindi modo di non incappare in sgraditi imprevisti e di evitare ogni incontro con spiriti malevoli.

I tripodi – che, oltre a cuocere le carni senza fuoco e a spostarsi in levitazione, potevano divenire inamovibilmente pesanti in regime di buon governo e viepiú leggeri al progredire della decadenza – sarebbero stati in seguito trasferiti nelle rispettive capitali dai fondatori delle dinastie Shang e Zhou, e quindi trafugati dal re di Qin un anno dopo la caduta di Zhou, nel 255 a.C., e perduti durante il trasporto fra i gorgi del fiume Si, da cui il Primo Imperatore tentò invano di recuperarli nel 219 a.C.; il *Lunheng* (26) riporta invece che furono «fusi da persone malvagie per fabbricare altri oggetti». Secondo la versione fornita dal *Mozhi* (46), in cui compare per la prima volta il numero «nove», la fusione sarebbe stata ordinata dal figlio Qi e i calderoni sarebbero stati in realtà dei «tetrapodi» rettangolari o *fangding*. Ai nove calderoni e a Yu il Grande, in qualità di riconosciuto protettore di geografi e cartografi, è stata tra-

dizionalmente collegata per secoli la genesi dello *Shanhaijing*, a detta di alcuni ispirato dai fregi sul bronzo, derivato per altri dalle annotazioni di viaggio dei due fidi scribi Yi e Bo Yi – incaricati di «cacciare animali, imporre nomi a monti e fiumi, classificare erbe e piante, e delimitare acque e terre» mentre Yu «andava di monte in monte disboscando e ricreando ordine fra gli alti picchi e i grandi corsi d'acqua», «viaggiando in carro sulla terraferma e in barca sull'acqua, su slitta nel fango e in portantina fra i monti» – oppure dettato allo scriba Yi da spiriti e numi tutelari dei luoghi attraversati, di volta in volta evocati da Yu per avere notizie su conformazione del suolo, preziosi giacimenti, specie animali e costumanze locali (Fracasso 1996a, pp. xx-xxi).

Due cruenti imprese di natura prettamente mitologica sono attribuite a Yu nello *Shanhaijing* e nel *Guoyu* e rispettivamente riferite all'uccisione di un terrificante accolito di Gong Gong in forma di serpente a nove teste e alla triplice bonifica del terreno inzuppato dal suo fetido sangue (Fracasso 1996a, pp. 146-47 e 216), e alla severissima decapitazione inflitta al gigante Fang Feng, reo di essere giunto in trafelato ritardo alla grande adunanza di spiriti e divinità indetta da Yu sulle alture di Guiji, fra le quali lo stesso Yu, spirato centenario durante uno dei suoi frequenti giri d'ispezione nel nuovo regno, sarebbe poi stato tumulato in un'umile fossa fra i campi (Mathieu 1992, pp. 183-84 e 188); nel secondo caso, la vicenda di Fang Feng è apocriefamente narrata da un surreale Confucio di fronte a un enorme osso sottoposto alla sua perizia e autenticato come reliquia dello sventurato gigante. Le fonti accennano infine, con sostanziali varianti numeriche nei risultati, anche ai due infaticabili camminatori Tai Zhang e Shu Hai incaricati da Yu di misurare la distanza fra le quattro estremità della terra, e che secondo lo *Huainanzi* (4) sarebbero prodigiosamente pervenuti al medesimo risultato in entrambi i sensi di marcia: 233 500 *li* e 75 passi [1 *li* = c. 414 m], contro i 597 000 *li* del *Lüshi chunqiu* e i 609 800 *li* dello *Shanhaijing* (Fracasso 1996a, p. 155). Misure più contenute sono invece indicate dallo stesso Yu nell'inconsueta postilla che chiude il quinto libro dello *Shanhaijing* (Yu disse: «I monti famosi che ho visitato sono 5370, su un territorio di 64 056 *li* chiamato le “cinque tesorerie”, e i monti minori sono tanto numerosi da non poter essere elencati. Cielo e terra hanno un'estensione di 28 000 *li* da Est a Ovest e di 26 000 *li* da Sud a Nord»; Fracasso 1996a, pp. 115-16).

Prima di spegnersi fra le alture di Guiji, Yu avrebbe affidato le redini dello stato a Yi, ma questi, privato del sostegno di nobili e notabili, avrebbe preferito cedere il passo a Qi allo scadere del lutto e ritirarsi fra i monti (*Shiji*, cap. 2), o sarebbe stato militarmente attaccato e sconfitto da Qi e dai suoi alleati secondo lo *Han Feizi* (34) e il *Rong Cheng shi*

(Pines 2005*b*, p. 267). La successione in linea diretta – che tracciò una radicale cesura storica e concettuale, instaurando il principio di ereditarietà su base familiare e trasformandolo nel caso in questione in un affare di pertinenza del clan Si – sarebbe invece dipesa, secondo voci riportate nel *Mengzi* (5A.6), dalla decadenza dei tempi e dalla conseguente assenza di candidati piú idonei del figlio di Yu (che avrebbe quindi legittimamente assunto il titolo di Xiahoushi: Signore di Xia).

Lo spazio concesso a Yu copre piú dell'ottanta per cento degli *Annali di Xia* di Sima Qian (cap. 2, pp. 49-83), e ciò che resta è dedicato alle attività militari interne ed esterne di Qi, alla comparsa di un sospetto domatore di draghi alla corte del quartultimo re Kong Jia, e alla caduta dell'ultimo sovrano Lü Gui / Di Gui, meglio noto con il titolo di re Jie, figlio di Fa; dei rimanenti sovrani Sima Qian si limita invece a citare poco piú che i nomi, il grado di parentela e l'ordine di successione (in soli uno o due casi temporaneamente concessa non al figlio ma al fratello minore del defunto).

Alcune informazioni supplementari, benché in quantità fin troppo contenute, possono essere raggranellate setacciando la letteratura antica o ricorrendo ai succinti e discussi regesti del *Zhushu jinian*, nei quali gli appellativi ufficiali dei sovrani, in tre casi indicati da varianti grafiche, sono sempre preceduti dal carattere *Di* «Sovrano», che nel caso del fondatore è anche accompagnato dal titolo di Signore di Xia (Di Yu Xiahoushi); per ciascun periodo di regno sono inoltre indicati, oltre ai principali eventi, la data ciclica dell'anno inaugurale e l'anno di morte in base alla cronologia «breve» – le cui date, al pari di quelle non meno ipotetiche della versione «lunga», non saranno riportate nel prosieguo se non in casi particolari. Pur presentando tre varianti grafiche nei nomi del settimo, dell'ottavo e del quindicesimo sovrano, le liste dello *Shiji* (cap. 2, pp. 84-88) e del *Zhushu jinian* coincidono nella sequenza e nelle indicazioni di parentela, fissando il numero complessivo dei re Xia a diciassette. Gli unici due casi di passaggio di consegne tra fratelli avrebbero avuto luogo fra il terzo re (Tai Kang, figlio di Qi) e il quarto – ovvero Zhong Kang, che Karlgren, riducendo così il numero a sedici, ha però proposto di espungere perché non documentato nelle fonti pre-Han (Karlgren 1946, pp. 314 e 322) – e fra l'undicesimo re (Buijiang) e il dodicesimo (Jiong). In termini di durata, i periodi di regno piú lunghi sarebbero stati quelli del già citato Buijiang – 59 anni, documentati da soli 29 caratteri – e del nono re Mang (58 anni, 37 caratteri), mentre i piú brevi sarebbero stati quelli di Tai Kang (4 anni) e del quindicesimo re Gao/Hao (3). La residenza dei re di Xia, fissata da Yu a Ji, sarebbe stata piú volte trasferita nella travagliata

fase iniziale, e definitivamente fissata a Zhenxun (già «capitale» sotto Tai Kang) dall'ultimo re Jie.

Come si può desumere da due preziose schegge di ampie dimensioni incapsulate nello *Zuozhuan*, gli immediati successori del fondatore non si sarebbero mostrati all'altezza dell'antenato, perdendo velocemente le redini del governo e rischiando di affossare la dinastia dopo un solo ventennio di regno. Dopo che Qi aveva dovuto sedare con le armi una rivolta scatenata dal figlio piú giovane, fra l'ascesa del terzo re Tai Kang (data tradizionale: 2188 a.C.) e la restaurazione definitiva da parte del sesto re Shao Kang nel 2079, si sarebbe infatti snodata una sequenza di trucculente vicende innescate da un tentativo di usurpazione da parte di un nobile chiamato Hou Yi, quasi omonimo ed emulo del grande arciere mitico (Yi). Fu infatti grazie alla sua maestria nel tiro con l'arco, sempre a detta dello *Zuozhuan*, che Hou Yi avrebbe ottenuto «l'appoggio dei sudditi di Xia impadronendosi delle funzioni di governo», trascurando però da subito ogni faccenda di pubblico interesse per dedicarsi compulsivamente alle pratiche venatorie, liberandosi dei funzionari fedeli a Xia, e accogliendo presso di sé come braccio destro un diseredato suo pari di nome Han Zhuo, che «praticando l'adulazione a palazzo e intascando somme illecite all'esterno, rese ottuso il popolo e istigò Hou Yi a praticare sempre piú la caccia».

Non soddisfatto del ruolo accordatogli, l'ambizioso Han Zhuo avrebbe quindi tramato e operato nell'ombra fino a che «tutti non si sottomisero a lui». Rimasto l'unico a non volersi adeguare, Hou Yi fu a quel punto trucidato da servi di palazzo, fatto a pezzi, cotto e offerto come cibo ai figli, che preferirono morire «trovando insopportabile l'idea di cibarsene». A ripristinare la corretta linea dinastica – dopo che Han Zhuo aveva preso possesso anche del talamo del suo ex protettore e generato dei figli con la sua consorte – avrebbe provveduto uno dei ministri esiliati, rientrando alla testa delle truppe raccolte e annientando Han Zhuo per poi riconsegnare lo scettro a Shao Kang, figlio di Xiang (duca Xiang, anno 4; Karlgren 1946, pp. 311-13). Dell'assassinio di Tai Kang e del quinto re Xiang parla una versione parallela e alternativa preservata nella stessa opera (duca Ai, anno 1), attribuendone la responsabilità ad Ao, primo dei due figli generati da Han Zhuo con la vedova di Hou Yi. Dopo aver ucciso Tai Kang, Ao avrebbe militarmente annientato re Xiang e avrebbe cercato di eliminare anche la regina Min, che recava in grembo uno scomodo erede, e che «riuscì a fuggire infilandosi in un buco nel muro, rientrando poi presso il padre Signore di Reng (You Reng); là partorì Shao Kang». La riconquista del potere avrebbe richiesto al neonato principe un tempo interminabile durante il quale avreb-

be dapprima badato agli armenti del nonno e, una volta individuato dai sicari di Ao, avrebbe trovato scampo presso il Signore di Yu (patria di Shun), che lo impiegò come sovrintendente alle cucine e che, soddisfatto di lui e ispirandosi a Yao, gli offrì poi la mano di entrambe le figlie. Stabilitosi nel minuscolo ma ben presidiato feudo avuto in dote, il figlio di Xiang avrebbe avuto modo di riprodursi e di elaborare piani in tranquillità, riunendo e rincuorando i dispersi e sfiduciati sostenitori di Xia e guidandoli infine assieme ai propri figli nella vittoriosa campagna che gli avrebbe riconsegnato la sovranità spettante ai discendenti di Yu.

In nessuna delle due versioni è menzionato il presunto quarto re Zhong Kang, espunto senza appello da Karlgren proprio in virtù di tale vistosa assenza, forse solo nominalmente succeduto al fratello maggiore e inserito da Sima Qian e da altri per coprire alla meglio il vuoto dinastico creato dalle ripetute usurpazioni. Il *Zhusu jian* gli attribuisce comunque un periodo di regno di sette anni, registrando un'eclissi di sole nel quinto e il conferimento di alcune cariche nel sesto; un'analoga o ancor più spiccata laconicità contraddistingue anche le cronache riferite a Shao Kang e ai suoi successori fino al quattordicesimo re Kong Jia, la cui ascesa sarebbe stata preceduta dalla ricomparsa in cielo dei dieci soli.

Il suo nome, benché talora avvolto da un'aura di decadenza e disolutezza, è lievemente più documentato in letteratura grazie ad alcune leggende riferite alla presenza nella sua corte di una coppia di draghi (maschio e femmina), spediti dal Cielo per ricondurre all'ordine il Signore di Xia – reo di aver sprofondato la dinastia nel caos (*Guoyu*, *Zhouyu* III) coltivando un'insana passione per spettri e spiriti (*Shiji*, cap. 2) – o a lui donati dal Sovrano Celeste come ricompensa per la fedeltà dimostrata (*Zuozhuan*, duca Zhao, anno 29). Non sapendo come prendersi cura dei nuovi arrivati, Kong Jia avrebbe quindi ingaggiato un lontano discendente di Yao chiamato Liu Lei, che pretendeva di aver appreso dagli ultimi maestri l'arte di domare i draghi, e che puntualmente causò poco dopo la morte della femmina; per cancellare le tracce, Liu Lei ne avrebbe quindi fatto a pezzi e marinato le carni, e si sarebbe dileguato dopo averle fatte assaggiare al re e averlo udito, fra un deliziato boccone e l'altro, chiedere notizie della sua introvabile «ospite». Una seconda leggenda riguarda invece un figlio adottivo che Kong Jia aveva visto nascere in una capanna dove aveva trovato riparo durante un temporale; udendo alcuni dei presenti dichiarare che sul bimbo gravava la sventura, il re l'avrebbe preso con sé per proteggerlo, ma, a dispetto di ogni precauzione, non sarebbe riuscito a impedire che l'incauto predestinato si mozzasse un giorno un piede giocando con un'accetta (*Lüshi chunqiu* 6.3).

Il quartultimo re Kong Jia avrebbe inoltre innescato un processo di inarrestabile declino morale e politico culminato poi con il lungo regno di Jie (date tradizionali: 1818-1766 a.C.), che Sima Qian sbriga abbastanza frettolosamente parlando di come si fosse inimicato tutti i feudatari «trascurando di perfezionare la propria virtù per combattere e danneggiare i Cento Clan», e accennando alla successiva rivolta, alla disfatta finale e alla sua morte in esilio. Pur senza trascurare il fatto che l'elenco di re Shang fornito nel terzo capitolo dello *Shiji* è stato quasi interamente convalidato dalle indagini paleografiche, e senza dimenticare che l'autore aveva avuto accesso a fonti a noi non pervenute, è ovviamente impossibile determinare il grado di attendibilità della sequenza dinastica fornita da Sima Qian; le questioni cronologiche e di successione che essa può sollevare risultano comunque marginali a fronte della rilevanza concettuale che la curva discendente in essa tracciata (e sintetizzata nei bassorilievi di Wu Liang) avrebbe assunto divenendo paradigmatica in termini di sviluppo dinastico – visto come progressiva erosione del bagaglio di virtù e carisma morale ereditato intatto dal protodinasta e definitivamente dilapidato da un ultimo re eticamente e umanamente agli antipodi, che con il suo tirannico operare non potrà che perdere il mandato del Cielo (*Tianming*) e giustificarne il trasferimento al più degno iniziatore del successivo ciclo di fulgore e decadenza. In assenza di iscrizioni di quel periodo – possibilmente recanti il carattere Xia, che spicca per la sua assenza anche nelle iscrizioni oracolari Shang (Cao Dingyun 1995) – anche l'effettiva esistenza storica della prima dinastia pre-imperiale è destinata a rimanere oggetto di controversie, malgrado le teorie formulate in merito alla possibilità di etichettare definitivamente come Xia alcune vestigia del sito di Erlitou (Henan, forse identificabili come resti della già citata «capitale» Zhenxun; sulla questione, troppo complessa per essere qui affrontata, vedi Chang Kwang-chih 1983, pp. 503-7; Fitzgerald-Huber 1988, pp. 46-53; Thorp 2006, pp. 21-61).

Il ruolo di tiranno sconfitto ed esautorato valse in ogni caso a Jie una fama imperitura, benché pessima, favorendo il fiorire e la diffusione di truci dettagli tanto sul suo aspetto e sull'indole quanto sui suoi nefandi crimini e sugli sprechi perpetrati ai danni delle pubbliche finanze, e attribuendogli una forza erculea che gli avrebbe permesso di spezzare corna e piegare oggetti in metallo, o di lottare vittoriosamente a mani nude con alligatori e orsi (*Huainanzi* 9). Le voci circolate sull'ultimo re Xia sono troppe per essere indagate a fondo, ma un'idea abbastanza accurata della loro natura e della loro varietà potrà essere forse colta da due brevi brani tratti dal *Guanzi* (80, II-I secolo a.C.) e dalla «biografia» della perfida favorita Mo Xi, inserita da Liu Xiang (79-8 a.C.) nel set-

timo libro del *Lienü zhuàn* (Vite di donne) e costruita con la tecnica del «centone» ri assemblando ad arte citazioni e frammenti tratti da fonti precedenti (Fracasso 2005, pp. 27-30):

Al tempo di Jie, c'erano a corte trentamila musiciste e danzatrici; all'alba i canti e gli schiamazzi ancora si udivano fino a una distanza di tre incroci di vie, e non c'era una di quelle donne che non indossasse preziose vesti ricamate. [...]

Jie proibì la costruzione di ponti e passerelle in inverno e di zattere e traghetti in estate, per poter poi guardare la gente assiderarsi e annegare; [amava inoltre] liberare le sue femmine di tigre nei mercati per godersi l'atterrito trambusto [che provocavano].

Mo Xi, consorte di re Jie di Xia, era molto bella d'aspetto, ma anche di poca virtù, intrigante, perfida e priva di principi. Pur essendo palesemente una donna, celava in sé il cuore di un uomo, e amava mostrarsi in pubblico con berretto da ufficiale e spada al fianco. Dopo il suo arrivo, re Jie rigettò i principi di ritualità e giustizia per sprofondare al suo fianco nella lussuria. Non pago, si accaparrò le donne più belle del regno e le stipò nel proprio harem, riempiendo il palazzo di cantatrici e danzatrici, teatranti, nani e crapuloni. Fece inoltre comporre musiche vivaci e abnormi e, senza mai concedersi una pausa, cominciò a ubriacarsi notte e giorno con la consorte e con le concubine di palazzo. Durante le udienze era solito far sedere Mo Xi sulle sue ginocchia e ascoltarne i consigli, fomentando così i disordini, allontanandosi dalla Via e mostrandosi arrogante e dissoluto.

Re Jie fece realizzare un laghetto di vino di riso, grande abbastanza da poter contenere delle barche, e dopo aver chiamato a raccolta i tremila migliori bevitori, ordinò loro di tuffare il capo nel vino come bufali e di bere a più non posso. Quando qualche ubriaco rotolava nel laghetto e annegava, Mo Xi lo derideva mostrandosi rallegrata dallo spettacolo.

Il dignitario Long Feng inoltrò un memoriale in cui diceva: «Il sovrano che rinnega la Via è destinato a perire». Re Jie replicò: «Può il Sole morire? Quando il Sole perirà io perirò con Lui!» Rifiutandosi di prestare ascolto al monito nefasto, ordinò quindi di mettere a morte Long Feng. Fece anche costruire una sala rivestita di pietre dure, e una torre tempestata di gemme per avvicinarsi alle nubi, dilapidando le risorse e dando fondo alle casse statali con insaziabile bramosia d'ostentazione.

Convocò poi a corte Tang di Shang e lo imprigionò nella Torre di Xia (Xiatai). Quando lo rilasciò, i feudatari insorsero. Tang ricevette il mandato celeste e ingaggiò battaglia a Mingtiao, ma le truppe di Jie rifiutarono lo scontro e fuggirono.

La rivolta che andava montando avrebbe dunque potuto essere stroncata sul nascere quando re Jie ebbe nelle sue mani il capo degli oppositori, e il rimpianto per averlo allora sottovalutato e rilasciato lo avrebbe accompagnato fino alla fine; secondo Sima Qian, l'ex tiranno di Xia – prima di spegnersi in amaro esilio – avrebbe infatti esclamato: «Mi rode non aver ucciso Tang nella Torre di Xia, perché fu quell'errore a ridurmi in questo stato» (*Shiji*, cap. 2, p. 88).

4. *Mitologia e «shenhua»: nascita e sviluppi di una nuova scienza.*

Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del secolo scorso, anche «mito» e «mitologia», come altri termini e concetti chiave della tradizione occidentale, fecero il loro ingresso nelle sfere culturali e nei lessici dell'Asia orientale, penetrando in Cina dal vicino Giappone e innescando accesi dibattiti fra studiosi e cultori della nuova branca, che, fra il 1902 e il 1903, fu ufficialmente denominata *shenhua* riprendendo il neologismo giapponese *shinwa* (Ma Changyi 1994b, vol. I, pp. 7-10; Ye Shuxian 2005, pp. 154-55); se e quanto la scelta sia stata azzeccata e se *shenhua*, traducibile con «narrazioni sul divino e sul soprannaturale», sia o meno l'esatto corrispettivo di «mito» e «mitologia» sono ovviamente questioni che, al pari di quella che concerne la reale natura e l'ideale definizione del mito stesso, sembrano destinate a rimanere aperte (Birrell 1993, pp. 2-13; Lewis 2009, pp. 549-54).

Per quanto riguarda la Cina, i primi sviluppi degli studi mitologici in senso scientifico sono legati alla figura di Gu Jiegang (1893-1980; Schneider 1971) e al gruppo di studiosi a lui vicini che contribuirono alla stesura dei sette volumi noti come *Gushi bian* (Dispute sulla storia antica; 1926-41), nei quali si cercò di liberare i sovrani pre-dinastici dall'aura di realtà storica loro imposta dall'ortodossia confuciana, ripristinandone per quanto possibile la primigenia natura mitica. Fra gli anni Venti e Trenta del secolo scorso, lo stesso Gu Jiegang dischiuse inoltre nuovi orizzonti di ricerca attraverso due importanti riviste dedicate alle tradizioni folcloriche («Geyao» [Canti popolari], 1922-25) e alla geografia antica («Yugong» [Il Tributo di Yu], 1934-37).

Nello stesso periodo la nuova scienza entusias mò anche famosi letterati come lo scrittore Shen Yanbing (Shen Dehong, 1896-1981, meglio noto con gli pseudonimi Mao Dun e Xuan Zhu) e il poeta Wen Yiduo (1899-1946), a cui si devono, rispettivamente, la prima trattazione introduttiva sull'argomento, profondamente influenzata dalle teorie antropologiche di E. B. Tylor (1832-1917), J. G. Frazer (1854-1941) e A. Lang (1844-1912), e un fondamentale studio sul sovrano mitico Fu Xi (Xuan Zhu 1929; Wen Yiduo 1948; sul periodo: Birrell 1993, pp. 14-16; Ma Changyi 1994b, vol. I, pp. 10-12; Lewis 2009, pp. 543-45).

Fra i personaggi di prima grandezza coinvolti nel dibattito si possono inoltre citare Liang Qichao (1873-1927), autore tra l'altro di un sintetico studio comparativo sul tema del diluvio e delle «acque dilaganti» (*Hongsbui*, 1922; rist. in Ma Changyi 1994a, vol. I, pp. 54-62), e Lu Xun (Zhou Shuren, 1881-1936), che a «miti e leggende» dedi-

cò il secondo capitolo della sua *Breve storia della narrativa cinese* (Lu Xun 1923).

Dopo un netto rallentamento nel periodo maoista (1949-78) – segnato dall’occasionale ripescaggio a scopo propagandistico di antichi eroi e dalla repressione delle sopravvivenze di matrice mitologica nella religiosità popolare – l’attività di ricerca è andata riprendendo corpo e nuovo impulso, cercando spunti innovativi soprattutto nell’esplorazione sistematica di miti e leggende di tutte le diverse etnie presenti sul suolo cinese, e alcuni importanti templi, distrutti durante la Rivoluzione Culturale e ricostruiti a partire dagli ultimi anni Novanta, sono oggi meta di nutriti pellegrinaggi (Ma Changyi 1994b, vol. I, pp. 13-17; Yang Lihui e An Deming 2005, pp. 14-30 e 45-56). Fra gli studiosi marxisti, il piú famoso anche all’estero è sicuramente Yuan Ke (1916-2001; Puett 2001, pp. 95-98), a cui si devono, ad esempio, un’edizione profusamente annotata dello *Shanhaijing* (1980), raccolte di saggi (1982), lavori di ricostruzione e di sintesi (1960 e 1984), un’antologia commentata (1979) e un dizionario di miti e leggende (1985). Già a partire dagli ultimi anni dell’Ottocento importanti contributi sono stati forniti anche da sinologi giapponesi (Birrell 1993, p. 16; Ye Shuxian 2005, pp. 154-58). Per quanto riguarda l’Occidente, dopo il pionieristico contributo di S. M. Georgievskij (1851-1893; Georgievskij 1892) e i primi lavori di scuola francese (Maspero 1924; Granet 1926), tedesca (Erkes 1926; Hentze 1932) e svedese (Karlgrén 1946), il dibattito, pur rimanendo sostanzialmente di nicchia nell’ambito complessivo degli studi sinologici, ha registrato cospicui contributi da parte di studiosi nordamericani ed europei; in questa seconda fase, fra il breve ma autorevole saggio introduttivo di Bodde (1961) e gli ultimi lavori di M. E. Lewis (2006 e 2009), si possono citare in particolare l’antologia annotata e la rassegna bibliografica di Birrell (1993 e 1994), il manuale di Yang Lihui e An Deming (2005; soprattutto per quanto concerne le credenze popolari) e la raccolta di saggi curata da Le Blanc e Mathieu (2007).

5. *Peculiarità distintive e natura delle fonti.*

I materiali di cui dispone chi si occupa di mitologia cinese sono caratterizzati da alcune peculiarità che ne rendono lo studio a volte esasperante e che concedono ampi margini di coesistenza a teorie interpretative fra loro divergenti e non di rado fin troppo ardite e fantasiose (sui rischi della cosiddetta *overspeculation*, vedi Fendos 1993, pp. 40-46).

Un primo aspetto saliente è costituito dalla relativa tardività delle fon-

ti, che si vanno radicalmente rarefacendo e dissolvendo a mano a mano che si risale nel tempo oltre l'arco di vita di Confucio e che accordano un ragionevole grado di documentazione scritta solo a partire dal periodo Zhou Orientale, in particolare dalla fase detta degli Stati Combattenti. In tali condizioni, pur parendo lecito presumere l'esistenza fin da un'epoca remota d'un composito *corpus* di tradizioni mitologiche oralmente trasmesse in differenti ambiti, periodi e aree geografiche, l'estrema scarsità di agganci e informazioni esibita dalle iscrizioni oracolari su osso e guscio di tartaruga di epoca Shang e da quelle celebrative sui piú antichi vasi rituali di epoca Shang e Zhou Occidentale (1045-771 a.C.) fa sí che molte delle ipotesi finora formulate (ad esempio da Chen Mengjia 1936; Chang Kwang-chih 1976; Allan 1991) siano in larga misura destinate a rimanere tali. Ciò dipende in particolare dall'aleatorietà insita nel tentativo di analizzare e interpretare alla luce di testi di molti secoli piú tardi la documentazione iconografica e i reperti forniti dall'archeologia; e i secoli non potranno che sembrare troppi laddove si cerchi di estendere e applicare analoghi procedimenti a fasi ancor piú remote, come nel caso della cosiddetta «archeomitologia» (*shenbua kaogu*; Lu Sixian 1995) e delle opinabili spiegazioni da essa avanzate in merito ad alcune grafie isolate o pittogrammi e a particolari manufatti risalenti al Neolitico (cfr. le osservazioni critiche di Xiao Farong 2005).

Un secondo aspetto concomitante e non meno cruciale è rappresentato invece dall'alto tasso di frammentarietà e contraddittorietà rilevabile nelle fonti d'epoca pre-imperiale, che rende impervio il lavoro di enucleazione dei materiali e la successiva ricostruzione di sequenze, frequenze e collegamenti (Fendos 1993, pp. 32-36). Se tale situazione sia da imputare a fattori ancora ignoti, o al fatto che la Cina non ha mai avuto o saputo produrre un suo Omero o un suo Esiodo – come sottolineato a piú riprese, e non senza un certo rammarico, da studiosi di quel paese (introduzione di Yuan Ke a Birrell 1993, p. XI; Yang Lihui e An Deming 2005, p. 12) – o se sia invece da ascrivere a radicali diversità culturali e di *forma mentis*, non è dato sapere, e ciò che la letteratura tramandata ha da offrirci non è altro, al momento, che un nudo e non sempre coerente concatenarsi di spezzoni di varia entità e rilevanza. Lo stesso *Shanhaijing* (Fracasso 1996a), che tra le fonti disponibili è sicuramente la piú enigmatica, ricca e diversificata, è in realtà una raccolta di opere in origine indipendenti, piú o meno danneggiate o interpolate e solo in parte ricollegabili alla sfera del mito, poi confluite e stratificatesi nell'edizione corrente a seguito d'intricate traversie susseguitesesi fra la stesura dei possibili *Urtex* su bambú o seta (IV-II secolo a.C.), la definitiva riorganizzazione testuale operata fra il 322 e il 324 dal primo commenta-

tore Guo Pu (276-324; Fracasso 1996b) e la prima edizione a stampa nel 1180. Per quanto concerne la *descriptio mundi* fornita dalle tre sezioni principali – e riferita a un territorio centrale e quadrangolare solcato da cinque raggruppamenti di catene montuose (libri 1-5) ed esternamente cinto dai Quattro Mari (Sihai; libri 6-13; 18) e dalle quattro Distese Selvagge (Dahuang; libri 14-17) – le schegge mitologiche sono particolarmente rare e criptiche nella prima sezione (*Wuzang shanjing* [Libri dei monti delle Cinque Tesorerie]) e tendono a prendere il sopravvento nelle altre due, sfortunatamente assai danneggiate, cronologicamente controverse e talvolta fra loro discordi (*Haijing* [Libri dei mari] e *Dahuang jing* [Libri delle distese selvagge]).

Fra le opere del periodo spicca inoltre, all'interno della variegata antologia poetica *Chuci*, l'antica e misteriosa sezione chiamata *Tianwen*, che è però interamente costituita da domande a cui non è mai agevole trovare risposte risolutive, e che, secondo la tradizione, sarebbero state ispirate al grande poeta Qu Yuan (c. 340-278 a.C.) da non sopravvissuti affreschi ammirati nei templi ancestrali dei signori di Chu.

Schegge di diverse dimensioni possono essere estratte anche da altre e più liriche sezioni del *Chuci*, dalle arcaizzanti annotazioni raccolte nel *Mu Tianzi zhuan*, dalle cronache storiche dello *Zuo zhuan*, del *Guoyu* e da ciò che rimane del *Zhushu jinian* e dello *Shiben*, o ancora da vari capitoli più o meno antichi del *Guanzi*, stilati fra il V e il I secolo a.C., dalle opere di diverse scuole filosofiche (*Zhuangzi*, *Mengzi*, *Han Feizi*, IV-III secolo a.C.) e dalle eclettiche trattazioni raccolte nel *Lüshi chungiu*, ultimato nel 239 a.C.; né vanno dimenticati i documenti originali su supporti non cartacei dei secoli V-II a.C. finora recuperati, a partire dai martoriati blocchi di testo e dalle suggestive figurazioni di divinità legate al calendario del «Manoscritto su seta di Chu» o *Chu boshu* (V-IV secolo a.C., oggi proprietà della Arthur M. Sackler Gallery, Washington; Barnard 1973; Hayashi 1974; Cook e Major 1999, pp. 171-76).

Inutile dire che, per quanto la possibilità che alcuni dei materiali appena citati contengano la codifica per iscritto di tradizioni precedentemente trasmesse in forma orale e risalenti a un passato più remoto non possa essere esclusa a priori, pare alquanto aleatorio che si riesca ad appurare se ciò sia effettivamente avvenuto e in quale misura (Chang Kwang-chih 1976, pp. 152-55). Lo stesso vale anche per le fonti del primo periodo Han e dei secoli successivi, che – sebbene progressivamente segnate da sistematizzazioni e manipolazioni genealogiche a scopi ideologici e politici, da colte rielaborazioni letterarie e da innesti e sviluppi di matrice folclorica – sono state e sono tuttora regolarmente setacciate dagli studiosi nel tentativo di ovviare ai vuoti e agli enigmi lasciati aperti da quelle

più antiche; a fronte del progressivo accrescersi della gamma dei titoli e dei settori di indagine presi in considerazione, ciò non è però sempre avvenuto adottando le debite precauzioni in termini di rigore filologico e cronologico e senza cedere alla tentazione di completare il *puzzle* iniziato con tasselli tratti da scatole non congrue; fin dagli esordi, inoltre, nessuno è mai riuscito a fissare con precisione i sempre mutevoli limiti di mito e mitologia, a fornire una lista definitiva dei requisiti per l'ammissione alla categoria, o a marcare il confine esatto fra «mito» (*shen-hua*) e «leggenda» (*chuan-shuo*). Malgrado gli innegabili rischi impliciti, e senza trascurare lo studio delle tradizioni e delle reviviscenze popolari, lo spoglio delle fonti di epoca imperiale rimane comunque un obbligo tanto indeclinabile quanto non avaro di sorprese, lungo un tracciato che va dalle fonti Han – come lo *Shiji*, lo *Huainanzi*, il *Lunheng* – al periodo Song e oltre, attraversando le fonti apocrife, i resti dello *Shenyijing* e del *Diwang shiji*, la letteratura fantastica medievale (secoli III-VI), i repertori enciclopedici Tang e Song (secoli VII-X) e le eclettiche divagazioni del *Lushi* (La grande storia) di Luo Bi (? - c. 1180).

Un'ultima peculiarità distintiva e spesso segnalata della mitologia cinese è una variante del fenomeno noto agli specialisti come «evemerismo» o «evemerizzazione» (Maspero 1924; Bodde 1961, pp. 372-76; Fendos 1993, pp. 36-40) – che trae il nome dallo scrittore greco Evemero (IV-III secolo a.C., autore della *Sacra Scrittura* / *Hierà anagrafé*, c. 270 a.C.) e dalla teoria da lui formulata, secondo cui le deità mitologiche sarebbero state in origine degli esseri umani – e per il quale, data la natura opposta dei processi di progressiva razionalizzazione e storicizzazione di originarie entità mitiche rilevabili in Cina, è stata opportunamente coniata l'espressione «evemerismo inverso» (Boltz 1981).

Non potendo, per ovvi motivi, esplorare nel dettaglio i meandri e le ramificazioni di tutto ciò che nel tempo è stato catalogato come «mito» e «mitologia» – o, ancor meno, dar conto della sterminata bibliografia di riferimento, qui funzionalmente ridotta all'essenziale, e ricostruire le discussioni filologiche e teoretiche che ogni esplorazione tentata in tal senso ha generato e continua a generare – nelle pagine precedenti, dopo alcuni cenni sul tema delle origini, l'attenzione è stata focalizzata esclusivamente sulle principali tradizioni pseudostoriche e più o meno leggendarie riguardanti le origini, gli eroi civilizzatori e i sovrani mitici, l'invasione delle acque e i successivi avvento e declino della dinastia Xia, in base alla cronologia tradizionale e lasciando parlare per quanto possibile le fonti originali e più antiche.