

UNITÀ? CONFLITTO? ESTRANEITÀ? AL DI LÀ DELLE SEMPLIFICAZIONI CIRCA IL RAPPORTO TRA UOMO E NATURA NELLA CINA ANTICA

Attilio Andreini - Università Ca' Foscari Venezia

On the relationship between human beings and natural environment, early Chinese sources expressed different opinions according to the various trends of thought, although critics - especially the modern ones - wanted to stress a shared, distinctive trait, typical of an organicist tendency supported by the so-called "correlative cosmology".

The aim of the present paper is to verify to what extent the much-celebrated "harmony" between human beings and nature as it appears in early Chinese texts is really the result of an analogical-correlative approach and whether this approach really expresses a vocation towards a full integration between the two, as opposed to the anthropocentric-oriented interpretations.

All'origine della riflessione da cui questo intervento prende avvio risiedono due domande. La prima è: l'essere umano rappresenta forse una realtà peculiare, atipica rispetto a quella che potremmo definire preliminarmente "natura"? La seconda, invece, s'interroga su quale sia la vera fonte di autorità, spingendoci, così, a esplorare fino a che punto, nel contesto culturale della Cina antica, l'autorità giuridica e quella morale fossero percepite come conformi alle leggi della natura.

Le risposte a queste domande contribuiscono a definire i termini del rapporto tra uomo e natura: rapporto complesso, che, in Cina, ha dato luogo ad articolazioni non sempre omogenee, al di là dell'inevitabile prevalenza di una visione analogico-correlativa che, per secoli, ha rafforzato la convinzione che l'ontologia cinese sia intrinsecamente organicistica, votata all'armoniosa rispondenza di tratti condivisi e di dinamiche convergenti tra micro e macrocosmo.

Per meglio definire l'ambito della nostra indagine, ci concentreremo sulla seconda fase del periodo di dominio Zhou 周 (1045-256 a.C.) - che coincide con i periodi delle Primavere e Autunni (770-453 a.C.) e degli Stati Combattenti (453-221 a.C.) - fino alle prime due dinastie imperiali, ovvero quella dei Qin 秦 (221-206 a.C.) e quella degli Han Occidentali (Xi Han 西漢, 206 a.C. - 9 d.C.).

Partiamo dalla prima domanda. Nello *Shangshu* 尚書 (Venerabili documenti, ancor più noto come *Shujing* 書經, Classico dei documenti) si legge che "Firmamento (Tian 天) e Terra (Di 地) fungono da padre e madre dei Diecimila esseri (*wanwu* 萬物) e, tra questi, l'uomo si distingue per la propria natura spirituale e numinosa (*ling* 靈)" (*Shangshu* 27/23/13). La datazione dell'opera è controversa e, a seconda delle sezioni, oscilla tra il V secolo a.C. e il IV secolo d.C. Una simile posizione è elaborata nel *Mozzi* 墨子 (Il Maestro Mo, compilato tra il IV e II secolo a.C.), secondo cui, diversamente dagli altri animali, l'uomo sopporta a evidenti limitazioni fisiche, adattandosi all'ambiente attraverso l'adozione di artifici tecnologici che si esprimono nel "lavoro", inteso come attività produttiva che, modificando l'*habitat* naturale, consente al soggetto di proteggersi - dai propri simili e, soprattutto, dall'ambiente naturale stesso - e di procacciarsi i mezzi di sostentamento (*Mozzi* 55/32/30-33). Il termine impiegato nel testo che caratterizza la dimensione del lavoro è *li* 力 "forza fisica, tenacia, vigore, nerbo", parola che sempre il *Mozzi* (65/40/8) definisce "ciò grazie a cui una persona riesce a sostenere un determinato sforzo". La mera sopravvivenza e, successivamente, la strutturazione di una comunità sociale integrata nel contesto naturale - anche se forse sarebbe meglio dire "a difesa", se non "in opposizione" ad esso - passano attraverso l'addomesticamento di condizioni imposte, decretate (*ming* 命), che solo in virtù dell'intelletto e del vigoroso e oneroso impegno nel lavoro l'uomo riesce ad alterare nel profondo.

Pur incarnando posizioni filosofiche ben distinte rispetto al *Mozzi*, il *Xunzi* 荀子 (Il Maestro Xun) ne condivide l'assunto secondo cui l'uomo rappresenta un'eccezione tra gli esseri viventi. L'opera riflette il pensiero di Xun Qing 荀卿 (circa 310-230 a.C.) e segue il solco tracciato dalla tradizione dei Ru 儒 "classicisti", cui lo stesso Confucio (circa 479-551 a.C.) apparteneva. Secondo il



Lu Zhi, Zhuangzi sognando una farfalla, dinastia Ming, metà XVI secolo, dipinto su seta, Alamy

Xunzi, i saggi sovrani dell'antichità istituirono i *li* 禮, ovvero norme di comportamento esemplare cristallizzate nel tempo su cui ergere un patrimonio di valori di riferimento volto a esaltare l'eccellenza morale. Il fondamento e la legittimazione di tali norme risiedono nella loro valenza di acquisizione consapevole (*wei* 偽), frutto di un lungo processo di perfezionamento reso possibile dalla trasformazione radicale (*hua* 化) della natura umana (*xing* 性) che, dall'essere dapprima incline alla parzialità e all'egoismo, si affranca poi esprimendo una bontà indotta dall'acquisizione di valori morali che sono contro-natura. Nel chiedersi "cosa sia a rendere veramente tale un essere umano" (*ren zhi suoyi wei ren zhe* 人之所以為人者, 5/4/1), il *Xunzi* elegge la capacità di "tracciare distinzioni" (*bian* 辨) quale elemento che marca un discrimine netto rispetto alle altre specie. *Bian*, più precisamente, definisce l'avvio dell'elaborazione graduale di norme specifiche, tipicamente umane, tese a superare la dinamica mossa dalla gratificazione degli appetiti (*hao* 好) e dalla repulsione (*wu* 惡), per mirare a un traguardo ben più elevato: l'affermazione della virtù. L'istinto, ispirando risposte non mediate da filtri culturali, rivela quell'insieme di bisogni elementari che accomunano stolti e sapienti, bestie e saggi. Eppure l'uomo, nonostante sia, al pari delle scimmie antropomorfe *xingxing* 狺狺, "un bipede privo di pelliccia" (*Xunzi* 5/4/2), è capace d'imprimere una valenza etica a ogni relazione che allaccia con i propri simili (*Xunzi* 9/16/4). L'attitudine a tracciare distinzioni elevata al massimo grado si risolve nell'atto perentorio di divisione (*fen* 分) della popolazione in classi sociali, secondo un processo che riconosce all'apparato rituale-cerimoniale la doppia funzione di causa e di effetto: i riti, in buona sostanza, sono il prodotto (ovvero l'effetto) di distinzioni gerarchiche "necessarie" e funzionali al mantenimento dell'armonia della comunità sociale, nonché la causa, l'impulso primo nell'atto fondativo di una comunità umana con-

trapposta al mondo naturale.

Vi sono, tuttavia, alcuni testi che esprimono una netta critica verso l'esperienza del mondo e la gestione del potere politico secondo valori che in realtà sono frutto della storicizzazione di assetti culturali e che, contrapponendosi alle leggi di natura, si fondano, piuttosto, sulla discrezionalità e l'inautenticità. Opere come il *Laozi* 老子 e il *Zhuangzi* 莊子 ribadiscono, attraverso una retorica iperbolica e sovente estrema, come l'attitudine "autentica" - ovvero pre-culturale - degli esseri umani potrebbe dar luogo ad esiti ben diversi da quanto previsto dal disegno dei Ru. Non l'accumulo di conoscenza, bensì sottrazione di sapere e oblio dovrebbero ispirare una condotta veramente esemplare, ovvero quella che si risolve in un abbandono all'ineffabile realtà incondizionata - il Dao 道 - che, a dire il vero, risponde solo a un automatismo (*ziran* 自然) dettato dall'assenza di prerogative finalizzate alla realizzazione di disegni personali e egoistici: un "non adoprarsi" (*wuwei* 無為) mosso dall'assenza di moventi (*wei wuwei* 為無為). Così "opera" il Dao nella funzione di Madre dei Diecimila esseri (*wanwu zhi mu* 萬物之母) e così dovrebbe operare nel mondo il Saggio (*shengren* 聖人), che ad Esso s'ispira. Al di là dell'insistenza con cui buona parte dei critici ha sottolineato l'aderenza di simili presupposti a ideali politici primitivisti, anarcoidi e vagamente "naturalisti", resta il fatto che il loro più evidente adattamento in ambito politico è riscontrato nello *Hanfeizi* 韓非子, testo compilato sul finire del periodo degli Stati Combattenti, che non predica certo la derivazione diretta delle norme sociali e del sistema giuridico dalle leggi di natura. Piuttosto, quest'opera assume come baricentro la trasposizione sul piano politico-istituzionale dei soli automatismi sopra menzionati che nel *Laozi* caratterizzano il Dao - e, volendo, i fenomeni naturali nel loro complesso. Il Sovrano, fulcro della teorizzazione secondo lo *Hanfeizi*, non interviene direttamente nell'azione di governo,



Cheng Yi, Zhu Xi, Hu Guang, Pagina del *Zhou yi zhuan yi da quan*, commentario allo *Yi Jing*, 1440, inchiostro su carta, University of Edinburgh



sottraendo così discrezionalità e, dunque, arbitrio, a un automatismo perfetto garantito dall'applicazione ferrea di modelli normativi (*fa* 法) artificiali, ovvero non mutuati delle forme dell'essere secondo i processi naturali.

Sorge spontaneo chiedersi, ora che ci apprestiamo ad affrontare il secondo dei quesiti iniziali, fino a che punto una società così concepita entri in collisione con il disegno espresso da Tian, l'entità responsabile di tutti i processi aventi luogo nel cosmo. Tian, ovviamente, entra a pieno titolo nel nostro discorso, al punto che, se trasponessimo la distinzione introdotta da Averroè e poi acquisita da Spinoza di *natura naturans* o *naturante* e *natura naturata* nel contesto cinese antico, innescheremmo un efficace processo di ripartizione di senso tra due delle categorie che meglio si candidano a essere associate a "natura": Tian - *natura naturante* in quanto fondamento dell'esistenza del complesso totale degli esseri viventi, sia animali che vegetali, e delle cose inanimate - e *wanwu* "Diecimila esseri" - *natura naturata*, che somma l'insieme delle cose particolari e finite che abitano la realtà fenomenica e derivano necessariamente dalla potenza genitrice di Tian. In quanto, *mutatis mutandis*, "Cielo", "firmamento", Tian costituisce assieme a Di "Terra" la coppia di forze extraumane da cui i Diecimila esseri dipendono. Dalle fonti traspare l'incommensurabilità tra le forze naturali e la realtà umana, al punto tale da lasciar supporre, inevitabilmente, l'ammissione di una frattura insanabile: eppure non è così, poiché se guardiamo all'orientamento dominante dell'ontologia cinese antica, prevale l'idea che fenomeni naturali e vicende umane siano intimamente uniti. Ciò trova conferma già in quello che, ad oggi, si candida a essere il più antico testo sulla divinazione con l'achillea, ovvero il *Zhouyi* 周易 (Il Classico dei Mutamenti secondo i Zhou, ancor più noto come *Yijing* 易經, databile attorno all'VIII secolo a.C.), che poggia sull'interpretazione di un insieme di figurazioni basate su otto trigrammi e sessantaquattro esagrammi.

Ben al di là delle implicazioni legate alla pratica divinatoria, l'opera fornisce una lettura dei segni manifestati da Tian, Di e nello spazio intermedio abitato dai Diecimila esseri, tra cui gli umani, unendo le tre dimensioni all'interno di un sistema nel quale le nostre azioni provocano la comparsa di anomalie e portenti, oppure di condizioni favorevoli. Già a partire dall'epoca Han, l'interpretazione degli *omina* secondo l'*Yijing* poggiava su presupposti teorici stringenti, secondo cui esseri umani e fenomeni naturali convergono all'interno di un orizzonte analogico-correlativo omnicomprensivo, totalizzante, nel quale sono iscritti tutti gli eventi che hanno luogo in un cosmo "omogeneo", pervaso dalla medesima entità energetico-psicofisica di base: il *qi* 氣. La retorica altamente suggestiva, nonché tendenziosamente posticcia, che celebra l'unità d'intenti tra Tian e l'uomo racchiusa nell'abusato slogan *Tian ren heyi* 天人合一¹ mira proprio a esaltare una concordia che solo in parte ha attraversato la lunghissima tradizione del pensiero cinese, una tradizione in realtà segmentata, frazionata, che la critica moderna ha invece preferito dipingere come ininterrottamente coesa, solidale, all'insegna di un incedere sincronico tra uomo e natura.

Tra la fine del periodo Zhou e l'avvento delle dinastie Qin e Han andò progressivamente sistematizzandosi un principio di concausalità alla base delle leggi naturali attraverso cui misurare in che proporzione l'operato umano contribuisse ad agevolare oppure a ostacolare l'equilibrio tra il singolo, la società e il cosmo. L'*Yijing* aveva fornito le premesse teoriche affinché i concetti di *yin yang* 陰陽 "alternanza oppositiva e complementare", *wucai* 五材 (Cinque Sostanze, o Cinque Elementi, ovvero Acqua, Fuoco, Legno, Metallo e Terra), associati al *qi*, provvedessero gradualmente a creare un sistema pentadico di risposdenze basate su sollecitazioni e risposte continue (*gangying* 感應) tra gli elementi che abitano il mondo, dove gli effetti del comportamento umano erano ca-



Chen Hongshou, Laozi a cavallo di un bue, dinastia Ming, XVII secolo, dipinto su seta, Cleveland Museum of Art



pacì di suscitare, come riflesso automatico, manifestazioni di approvazione oppure di contrarietà da parte di Tian. La cosiddetta “cosmologia correlativa”, ovvero l’elaborazione ontologica che tanto contraddistingue il pensiero cinese (tipica, peraltro, di molte altre civiltà), prevede una mappatura analogica del mondo a partire dalla classificazione bipolare *yin-yang* che definisce sequenze di coppie di termini opposti e complementari, unita a una teoria secondo cui i fenomeni rispondono a processi di permutazione perenne del *qi*.

La formulazione matura della cosmologia correlativa del periodo Han fu capace di spiegare i cicli del *qi* cosmico e universale secondo il dualismo *yin-yang* e la visione pentadica all’interno della quale hanno luogo le trasformazioni dei Cinque Agenti (*wuxing* 五行). Così facendo, processi astro-calendari, teorie mediche e principi di natura giuridico-politica trovarono piena chiarificazione secondo le indicazioni orientative rispondenti alle dinamiche indotte dalle funzioni *yin-yang* e dai Cinque Agenti, che definivano le modalità secondo cui il *qi* operava nel cosmo. Pertanto, la politica di governo, le investigazioni del mondo naturale e le previsioni dei fenomeni atmosferici, così come le diagnosi mediche e le risoluzioni di vertenze giuridiche, contrassegnavano gli ambiti settoriali specifici in cui calare concretamente questa teoria totalizzante che era capace di rispondere coerentemente e uniformemente a bisogni personali, sociali, politici e cosmici. A questo punto, anche la seconda domanda sembra aver trovato una risposta.

Il consolidarsi progressivo, tra il I secolo a.C. e il I d.C., di una teoria della natura basata su *qi*, *yin-yang* e Cinque Agenti contribuì senza dubbio a caratterizzare la visione del mondo sotto gli Han, determinando sia il quadro politico - garantendo quindi la “tenuta” di una giustificazione cosmica dei presupposti su cui poggiava l’ortodossia imperiale, secondo cui la funzione morale dell’imperatore era fondamentale nell’ottica

del raggiungimento dell’armonia nel mondo - sia la vita sociale. Durante tutto il periodo Han la validità delle suddette teorie fu raramente messa in dubbio e, cosa alquanto inusuale, dalla condivisione dei medesimi principi ideologici gemmarono orientamenti speculativi e applicazioni pratiche ben distinti tra loro, tant’è che la pluralità delle visioni fu un tratto tipico delle scienze di questa feconda fase storica.

A monte, una puntualizzazione necessaria riguarda però l’assenza di steccati netti tra le teorie sulla natura - e con “natura” s’intende quell’insieme di eventi e processi cosmici rispondenti ai paradigmi *yin-yang* e ai Cinque Agenti - e alcune visioni fondate sul riconoscimento di un *continuum* tra la natura stessa, la società umana, il mondo degli spiriti e altri fenomeni più o meno legati a dimensioni “occulte”. A tal riguardo, si rende necessario chiamare in causa la categoria dei *fangshi* 方士, che possiamo definire esperti di arti esoteriche e ricette mediche, figure chiave per comprendere l’entità delle teorie sulla natura nel periodo a cavallo tra le fine degli Stati Combattenti e l’avvio dell’età imperiale. Legami con l’occultismo e con forme di conoscenza esoterica assicurarono ai *fangshi* il favore di una buona porzione dell’élite politica e culturale Han, come dimostrato dall’interesse dell’imperatore Wu 武 (r. 141-87 a.C.), che promosse attività legate alla ricerca di elisir della longevità ricorrendo, anch’egli, ai *fangshi* (*Shiji* 史記, 28.1385).² Questi coincidevano con esperti dal profilo sostanzialmente anomalo, poiché, diversamente da medici e astrologi che intervenivano all’interno di ambiti ben specifici, essi dominavano settori contigui, contribuendo a smorzare i confini tra un occultismo che rischiava di confliggere con le basi cosmologiche su cui si reggeva l’autorità imperiale, da una parte, e l’ortodossia, dall’altra, nonostante entrambi i domini rispondessero ugualmente ai principi delle dottrine *yin-yang* e dei Cinque Agenti.

Al di là dei dubbi espressi da alcuni in-



Utagawa Kuniyoshi, Ritratto dell'astronomo Zhiduoxing (Wu Yong), 1827–1830, stampa *ukiyo-e*, Oxford University



tellettuale, resta il fatto che durante l'intero arco del potere Han pratiche divinatorie che potremmo definire "eterodosse" e teorie sul mondo naturale ispirate alle categorie *yin-yang* e Cinque Agenti furono comunque adottate in ambienti élitari della società, a testimonianza del fatto che l'investigazione dei fenomeni naturali mal si prestava a distinzioni tra cultura "alta" e cultura "bassa", oppure tra "ortodossia" ed "eterodossia". Una simile prospettiva è pienamente riflessa nei codici manoscritti rinvenuti negli ultimi quarant'anni, che confermano l'interesse da parte delle élite nei confronti del mondo naturale "sottile", cui era consentito accedere attraverso il puntuale ricorso a manuali che trattavano di pratiche incantatorie, esorcistiche e divinatorie. Simili attività, in un passato recente, erano state impropriamente attribuite a sciamani e officianti cui risultava pressoché impossibile risalire, poiché associati a espressioni di culto e a idee ignorate dalle fonti scritte.³ Finalmente le evidenze testuali oggi disponibili ci consentono di affermare come non solo astrologi, medici, divinatori, ma anche magistrati e funzionari attivi presso le sedi istituzionali "ufficiali" mettessero a frutto simili competenze. Lungi dall'essere identificabili con "arti minori", asistematiche e "irrazionali", simili credenze e le pratiche da cui derivavano costituivano vere e proprie tradizioni saldamente ancorate a codificazioni scritte, parallele a quelle degli *xi* 子 "maestri" o, come certi critici li definiscono, "filosofi". Non è da escludere, come altrove puntualizzato,⁴ che le élite abbiano risposto all'insistente silenzio da parte dei maestri nei confronti delle dinamiche del mondo naturale e di quello "sottile" rivolgendosi, all'evenienza, a manuali di divinazione e di esorcismo, nonché consultando esperti, perlopiù medici e astrologi,⁵ capaci di soddisfare richieste specifiche. Vale la pena puntualizzare come alcuni dei manoscritti in nostro possesso si basino su un approccio pragmatico, prettamente funzionale e operativo, che prescinde dalla necessità dell'intervento di soggetti legitti-

mamente autorizzati a esercitare prerogative esclusive sulle teorie ivi espresse. Le riserve mosse, ad esempio, da Sima Tan 司馬談 (m. 110 a.C.), Gran Scriba e Astrologo di Corte (Taishigong 太史公), nei confronti dei *fangshi* vanno lette, per certo, anche alla luce di questo elemento destabilizzante, legato al rischio che si aprissero, al di fuori del controllo censorio della corte, spazi interpretativi dei fenomeni naturali derivanti da un accesso diretto a manuali simili a quelli oggi riacquisiti dopo millenni, sottraendo così all'autorità politica il privilegio esclusivo di porsi come garante dell'armonia sociale e cosmica (*Shiji*, 130. 3288-3289).

Si ha l'impressione, attraverso queste fonti, che intorno alla fase conclusiva degli Stati Combattenti gli strumenti per accedere alle dimensioni del sacro e del mondo naturale accessibili ai più elevati ranghi di burocrati-dignitari non si distinguessero poi così tanto da quelli adottati dai letterati-intellettuali e anche dai più semplici sudditi. A differire erano, piuttosto, le finalità e le risorse profuse: infatti, mentre le cerimonie sacrificali di stato, patrocinata dalle massime autorità politico-religiose, miravano alla prosperità del regno e all'armonia con gli spiriti della natura, i culti "popolari", che meglio faremmo a dire "familiari" o ancestrali, erano invece ispirati dal bisogno di raggiungere il benessere personale e dei propri consanguinei. Le diverse fasce della popolazione erano, probabilmente, compartecipi della medesima esigenza: potenziare un sistema rituale e sacrificale al fine di assicurare il rispetto dei fondamentali cicli naturali, l'armonia sociale, la prosperità del clan e la propria salute psicofisica. Il quadro cosmologico correlativo *yin-yang* rispondente ai Cinque Agenti era valido per ognuna di queste istanze.

A conclusione del presente intervento, altre due domande si aggiungono. La comunità umana, alla quale alcune delle fonti antiche qui esaminate riconoscono la peculiarità di essersi affrancata dal resto degli esseri viventi e di aver abbandonato una condizione "secondo natura", è integrata e, al contempo, compartecipa della produzione dei fenomeni che avvengono nel cosmo, un cosmo strutturalmente omoge-



Yuan Jiang, Veduta dell'isola di Penglai, dinastia Qing, 1708, dipinto su seta, Pechino, Palace Museum



neo nella sua dinamica composizione, animato da continue risposdenze (*gangying*) tra i vari fenomeni che ne fanno un universo eternamente instabile, contraddistinto dalla ridefinizione di equilibri sempre emergenti. Ebbene, fino a che punto è ravvisabile un discrimine che faccia dell'intervento umano un sopruso, un oltraggio a ciò che, si è visto, dovrebbe fungere da paradigma di risposdenza alla volontà di un'autorità assoluta, ovvero Tian? E, in aggiunta, la prevalenza di un approccio correlativo in che modo può aver condizionato le teorizzazioni che nella Cina antica sono state elaborate circa il rapporto tra uomo e natura?

Da una parte, il riconoscimento dell'unitarietà delle configurazioni - *yin-yang, qi*, Cinque Agenti - che plasmano tanto la vita umana che quella della restante realtà fenomenica, sembrerebbe marcare un'aderenza salda tra uomo e natura, tracciando un destino indissolubile tra i due. Dall'altra, però, l'integrazione piena dell'essere umano nello schema correlativo rende possibile un suo intervento diretto nei cicli cosmici. Da semplice adepto che prende a modello Tian e persegue discipline prescrittive per perfezionare se stesso, il soggetto può aspirare all'acquisizione di facoltà che gli consentono di spingersi fino alla soglia della dimensione divina.⁶ Alla luce di questa considerazione, si delinea una prospettiva speculativa dove si assottiglia il discrimine tra umano e divino - e, dunque, tra umano e naturale - tratteggiando una visione del cosmo in cui la "compartecipazione" nel dispiegarsi dei processi è pressoché piena.

Nel corso della storia cinese, la rivendicazione strumentale di una legittimazione celeste nel caso di interventi tutt'altro che rispettosi dell'armonia naturale evidenzia, come rileva impeccabilmente Mark Elvin,⁷ quanto facile sia stato, pur sempre all'interno del quadro correlativo, ritoccare gli equilibri in modo tale che dietro la summenzionata "compartecipazione" si celassero, invece, prevaricazione e arbitrio.

Bibliografia

- Andreini, Attilio, "Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti", *Litterae Caelestes*, 1,1, 2005, pp. 131-156.
- Andreini, Attilio, "Categorie dello 'spirito' nella Cina pre-buddhista", in Pagano, Maurizio, *Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture* (Milano, Udine, Mimesis), pp. 71-107.
- Elvin, Mark, "The Environmental Legacy of Imperial China", *The China Quarterly* No. 156, *Special Issue: China's Environment*, 1998, pp. 733-756.
- Elvin, Mark, "Three thousand years of unsustainable growth: China's environment from archaic times to the present", *East Asian History*, No. 6, 1993, pp. 7-46.
- Elvin, Mark, *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China*, New Haven, Yale University Press, 2004.
- Elvin, Mark, "Social Rights to the Use of Nature", *Environmental History*, Vol. 10, No. 4, 2005, pp. 684-686.
- Harper, Donald, "Scienza e mondo naturale", in Tiziana Lippiello, Maurizio Scarpari (a cura di), *La Cina. Dall'età del Bronzo all'impero Han* (Torino, Einaudi, 2013) I**, pp. 633-718.
- Poo Mu-chou, *In Search of Personal Welfare: A view of Ancient Chinese Religion* (Albany, SUNY, 1998).
- Puett, Michael, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China* (Cambridge, Mass., Harvard University Asia Center, 2002).
- Scarpari, Maurizio, "Riscrivere la storia e la cultura della Cina antica: credenze religiose, correnti di pensiero e società alla luce delle recenti scoperte archeologiche", in Lionello Lanciotti (a cura di), *Conoscere la Cina* (Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 2000), pp. 113-126.



Ritratto di Mencio, dinastia Yuan, XIV secolo, dipinto su carta, Taipei, National Palace Museum



Note

¹ *Tian ren heyi* 天人合一 “La Concordia e l’unità tra Tian e genere umano”, lungi all’essere un principio formulato nel periodo classico, deriva da Zhang Zai 張載 (1020–1077), cfr. Zhang Zai, *Zhang Zai ji*, p. 65.

² Sul ruolo dei *fangshi*, rinviamo a Kenneth J. DeWoskin, “A Source Guide to the Lives and Techniques of Han and Six Dynasties *Fangshi*”, *Society for the Study of Chinese Religion Bulletin*, 9, 1981, pp.79-105; *Id.*, *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Fangshi* (New York, Columbia University Press, 1983).

³ Un quadro che tenga conto delle fonti manoscritte di recente acquisizione è fornito da Andreini, “Nuove prospettive”; Poo, “Popular Religion” e, dello stesso autore, *In Search of Personal Welfare*; segnaliamo, poi, Donald Harper, “Warring States Natural Philosophy and Occult Thought”, in Michael Loewe, Edward L. Shaughnessy (a cura di), *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C* (Cambridge - New York - Melbourne, Cambridge University Press, 1999), pp. 813-884 e, dello stesso autore, “Scienza e mondo naturale”. Inoltre, va menzionato il superbo volume curato da Donald Harper e Marc Kalinowski, *Books of Fate and Popular Culture in Early China: The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin, and Han* (Leiden, Brill, 2017), imprescindibile per ulteriori ap-

profondimenti sui temi qui trattati. Per una disamina limitata alla realtà culturale del Regno di Chu 楚, si rimanda a Noel Barnard, *The Ch’u Silk Manuscript, Parts I and II* (Camberra, Australian National University, 1972 e 1973) e a Constance A. Cook, John S. Major (a cura di), *Defining Chu* (Honolulu, University of Hawai’i Press, 1999).

⁴ Rinviamo ad Andreini, “Nuove prospettive” e a Scarpari, “Riscrivere la storia”.

⁵ Gli studi di Donald Harper sono fondamentali per l’approfondimento di questa serie di aspetti. Oltre ai contributi già indicati, per ragioni di spazio ci limitiamo a segnalare “Warring States, Qin, and Han Manuscripts Related to Natural Philosophy and the Occult”, in Edward L. Shaughnessy (a cura di), *New Sources of Early Chinese History. An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts* (Berkeley, Society for the Study of Early China and Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1997), pp. 223-52; *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts* (London, Kegan Paul International, 1998).

⁶ Tale lettura emerge da Andreini, “Categorie”, e da Michael Puett, *To Become a God*.

⁷ Segnaliamo Elvin, “Three thousand years” e, in particolare, *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China*.