Titolo originale
dell'edizione alfabetica americana in sedici volumi
*The Encyclopedia of Religion*

© 1986
by Macmillan Publishing Company,
a Division of Macmillan, Inc., New York

All rights reserved. No part of this book may be reproduced
or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical,
including photocopying, recording or by any information storage
and retrieval system, without permission in writing from the Publisher

Translated and published in the Italian language
by special arrangement with Macmillan Publishing Company,
a Division of Macmillan, Inc., New York

© 1993, 2007
Editoriale Jaca Book SpA, Milano
per l'Edizione Tematica, per l'organizzazione in volumi
costituiti ognuno come dizionario autonomo
e per l'edizione italiana

prima edizione italiana
novembre 2007
Editoriale Jaca Book SpA, Milano
Città Nuova Editrice, Roma

Le voci di questo volume sono state tradotte da:
Erica Baffelli, Emanuela Braid, Luca Capponcelli,
Matteo Cestari, Simona Destefanis, Paolo Villani.
Ha collaborato alla revisione
Riccardo Mercati

copertina e grafica
Ufficio grafico Jaca Book

in sovraccoperta
Tempio del Cielo, Pechino, xvi–xix secolo.

ISBN 978-88-16-41013-8 (Jaca Book)

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma ci si può rivolgere a
Editoriale Jaca Book SpA, Servizio lettori, via Frua 11, 20146 Milano
Tel. 02/48561520/29 - Fax 02/48193361
e-mail: serviziolettori@jacobook.it - sito Internet: www.jacobook.it

oppure a
Città Nuova Editrice, via degli Scipioni 265, 00192 Roma
Tel. 06/3216212 - Fax 06/3207185
sito Internet: www.cittanuova.it - e-mail: comm.editrice@cittanuova.it
CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

DIREZIONE
Mircea Eliade
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORI
Charles J. Adams
Professore di Studi Islamicici, McGill University

Joseph M. Kitagawa
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School e Dipartimento di Lingue e Civiltà Estremo-Orientali, University of Chicago

Martin E. Marty
Professore di Storia Moderna del Cristianesimo, Divinity School, University of Chicago

Richard P. McBrien
Professore di Teologia per la Cattedra Crowley-O'Brien-Walter e Preside del Dipartimento di Teologia, University of Notre Dame

Jacob Needleman
Professore di Filosofia, San Francisco State University

Annemarie Schimmel
Professore di Cultura Indomusulmana, Harvard University

Robert M. Seltzer
Professore di Storia, Hunter College e Graduate School, City University of New York

Victor Turner
Professore di Antropologia per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

CONSULENTI
Robert M. Baum
Instructor al Centro Studi di Scienze Umanistiche, Comprate, Ohio State University, Columbus

Ronald M. Berndt
Professore di Antropologia, University of Western Australia

Ralph Wendall Burhoe
Editor al Centro Studi Superiori di Religione e Scienza, Chicago

J.G. Davies
Professore di Teologia per la Cattedra Edward Cadbury e Direttore dell'Istituto di Studi Liturgici e Architettura Religiosa, University of Birmingham

J. Joseph Errington
Professore assistente di Antropologia, Yale University

Jean Guiart
Direttore del Laboratorio di Etnologia, Musée de l’Homme, Parigi

CURATORE ASSOCIATO
Lawrence E. Sullivan
Professore associato di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORE ASSISTENTE
William K. Mahony
Professore assistente di Religione, Davidson College
William W. Hallo  
Professore di Assirologia e Letteratura Babilonese per la Cattedra William M. Laffen, Yale University

John Middleton  
Professore di Antropologia, Yale University

Tibetano e Sanscrito, Biblioteca dell’Indiana University, Indiana University

Stanley Samuel Harakas  
Professore di Teologia Ortodossa per la Cattedra Arcivescovovo Iakovos, Scuola di Teologia Greco-Ortodossa Holy Cross

Wendy Doniger O’Flaherty  
Professore di Storia delle Religioni per la Cattedra Mircea Eliade, University of Chicago

CURATORI DELL’EDIZIONE TEMA ITALIANA

Richard Schechner  
Professore di Arti Dinamiche, Tisch School of the Arts, New York University

Dario M. Cosi  
Laureato in Lettere Classiche presso l’Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell’imperatore Giuliano.

Nathan A. Scott Jr.  
Professore di Studi Religiosi per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

Anna-Leena Siikala  
Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto

Luigi Saibene  
Laureato in Lettere Classiche presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.

Stanley Jaki  
Distinguished University Professor di Fisica, Seton Hall University

Denis Sinor  
Distinguished Professor di Studi Uralici e Altaici e Direttore del Centro Patrimonio Nazionale dell’Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John Saibene  
Laureato in Filosofia presso l’Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l’altro, l’edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.

Åke Hultkrantz  
Professore di Storia delle Religioni e Direttore dell’Istituto di Religioni Comparative, Stockholms Universitet

Anne Leena Siikala  
Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto

H.G. Kippenberg  
Professore di Teologia e Direttore dell’Istituto di Iconografia Religiosa, Rijksuniversiteit te Groningen

John E. Smith  
Professore di Filosofia per la Cattedra Clark, Yale University

Roberto Scagno  
Laureato in Filosofia presso l’Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l’altro, l’edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.

Adrienne Kaepppler  
Conservatore di Etnologia Oceanica, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Pita Kelekna  
Professore assistente aggiunto di Antropologia, Fordham University, Lincoln Center

Johanna Spector  
Seminario Professor di Musicologia, Seminario Teologico Ebraico d’America

John Meyendorff  
Rettore del Seminario Teologico Ortodosso San Vladimiro

Stanley J. Tambiah  
Professore di Antropologia, Harvard University

Michael L. Walter  
Catalogatore del Fondo

Edith Turner  
Lecturer di Antropologia, University of Virginia
Anche per questo volume, che tratta dei temi religiosi, o variamente legati alla religione, che si sono sviluppati lungo una storia plurimillenaria nell’area geografica dell’Estremo Oriente, in particolare per illustrare la scelta delle voci che lo compongono, si impone un cenno alla struttura complessiva di questa Edizione Tematica Europea della Enciclopedia delle religioni. Essa è suddivisa in due grandi sezioni: «I temi e gli studi» e «Le grandi religioni e i mondi religiosi». Mentre la seconda sezione, a cui appartiene il presente volume e che è ancora in corso di stampa, tratta monograficamente in ciascun dizionario una specifica tradizione religiosa oppure un gruppo di tradizioni religiose omogenee per collocazione geografica o cronologica, la prima sezione, formata da 5 dizionari già pubblicati (e dedicati rispettivamente a: oggetto e modalità della credenza religiosa; il rito; l’esperienza; il pensiero, concezioni e simboli; lo studio delle religioni), rappresenta una sorta di grande trattazione sistematica, metodologica e introduttiva, che raccoglie tematiche di grande universalità e generalità. Per questo motivo alcune voci, o parti di esse (per esempio «Alchimia cinese», «Buddhismo nell’Estremo Oriente», «Islam nell’Estremo Oriente»...), che avrebbero dovuto comparire nel presente volume sono già state pubblicate in uno dei dizionari della prima sezione, oppure in uno di quelli già editi della seconda sezione.

Ogni dizionario è comunque correlato, oltre che dall’indice delle voci che lo compongono (siano esse trattate nel dizionario medesimo, oppure rinvio ad altri dizionari), dall’elenco delle voci contenute nei primi cinque volumi, in maniera da offrire al lettore una visione d’insieme della materia e un utile quadro di riferimento. Le singole voci e sottovoci di ogni dizionario, inoltre, riportano in genere rimandi ad altre voci (contenute nello stesso dizionario o negli altri), che rappresentano già un fondamentale strumento per muoversi all’interno dell’Enciclopedia, in attesa dell’ultimo volume, che conterrà tutti gli indici.

Tra le convenzioni adottate per il presente volume, si ritiene utile segnalare al lettore specialmente la resa italiana del nome Daoismo (e per analogia di numerosi termini correlati), in luogo del più tradizionale Taoismo, e del nome Shintō (e derivati), in luogo di Scintoismo: la scelta appare maggiormente corretta dal punto di vista scientifico e più in sintonia con il recente uso editoriale italiano.

Poiché questo volume è costruito su base essenzialmente geografica e presenta le numerosissime e disparate tradizioni religiose che si sono nel tempo manifestate nell’Estremo Oriente (Buddhismo, Shintō, Confucianesimo, Daoismo, Induismo, Islam, ecc., ma anche molte tradizioni religiose locali o etnologiche), esso fa riferimento ad altrettanto numerose e diverse tradizioni linguistiche. I problemi di trascrizione e di trasliterazione (e anche di pronuncia) dei termini sono stati, dunque, assai complessi e rilevanti. Per semplificare, indichiamo comunque al lettore che per i termini di lingue e dialetti del subcontinente indiano sono stati adottati i criteri già indicati nell’Avvertenza premessa al volume 10, Buddhismo. Per la romanizzazione del cinese si è trasformato il sistema Wade-Giles
nel più moderno sistema Hanyu Pinyin, anche se per qualche toponimo si è preferita la più diffusa forma italiana (Pechino per Beijing; Nanchino per Nanjing...). Per il giapponese si è utilizzato il consueto sistema Hepburn. Per la trascrizione del tibetano si è adottato il sistema Wylie, spesso proponendo anche una trascrizione fonetica e adottando in genere la forma più comune per i più diffusi nomi di persona, di luogo, oppure di scuole o ordini religiosi. I nomi propri tibetani sono stati trascritti con l’iniziale maiuscola. Per il coreano, infine, si è utilizzato il recente (2002) sistema ufficiale della Romanizzazione rivista in luogo del sistema Yale o del sistema McCune-Reischauer.

Le bibliografie di ciascuna voce sono state riviste e aggiornate dai curatori, che hanno dedicato particolare attenzione alla segnalazione accurata delle edizioni originali e delle eventuali traduzioni italiane. I nomi di autori moderni giapponesi, cinesi e coreani che compaiono nel testo, e soprattutto nelle bibliografie, sono stati scritti secondo la consuetudine orientale, per la quale il cognome precede il nome.

Un particolare ringraziamento va al dottor Riccardo Mercati, per l’accurato e attento lavoro redazionale.

DARIO M. COSI
LUIGI SAIBENE
ROBERTO SCAGNO
ACEH, RELIGIONE DI. Aceh, provincia dell'Indonesia nella punta settentrionale di Sumatra, contava negli anni '80 del XX secolo una popolazione di 2.610.000 abitanti, 2.548.000 dei quali di religione musulmana. Oltre il 90% degli abitanti parlava acehnese; tra le altre lingue figurano il gayo, l'idioma degli abitanti delle montagne centrali, e l'alas, un dialetto batak parlato da un popolo che vive a sud dei Gayo. La maggior parte degli abitanti di Aceh è bilingue e parla anche indonesiano, la lingua nazionale. Nel XIX secolo veniva usato, nelle aree costiere, il malese, che era anche la lingua della corte di Aceh e della letteratura che vi veniva prodotta. Tuttavia, nelle campagne l'acehnese era sia lingua popolare che letteraria e sono stati ritrovati testi religiosi sia in acehnese che in malese.

Aceh costituiva un tempo un principato musulmano. Quando, nel 1345, Ibn Battūta visitò Pasè, sulla costa orientale, trovò l'Islam ormai ben consolidato. Aceh divenne esempio di conversione all'Islam per altre parti dell'arcipelago indonesiano e ospitò anche studiosi musulmani provenienti da India, Siria ed Egitto.


Da quel momento, l'Islam di Aceh tornò alle forme della tradizione ortodossa. In questa regione i movimenti mystici non conobbero la stessa intensità che caratterizzò altre parti dell'arcipelago indonesiano. Tuttavia, quando poterono svilupparsi essi presentarono forme peculiari anziché condividere il classico percorso delle tarekat (arabo, ṭariqa), nonostante il fatto che, in particolare nel XIX secolo, molti abitanti di Aceh si stanziarono a Mecca aderendo a questi ordini, solitamente la Qādirīyya o la Naqšbandiyya.

La campagna di Aceh venne governata soltanto nominalmente dalla corte. La nobiltà locale (uleebelang) amministrava la legge con, e talvolta senza, l'aiuto dei kāli (giudici). Al loro potere si opposeva spesso quello degli 'ulamāʾ (dotti religiosi), che dirigevano le scuole di formazione religiosa note con il nome di rāngkāng.

Nei villaggi, le pratiche religiose si svolgevano in due diversi ambienti. Il primo è la meunasab. Ancor oggi, come nel XIX secolo, la meunasab è un dormitorio che ospita ragazzi adolescenti e anche alcuni uomini adulti. Durante il mese del digiuno è il luogo in cui si recitano le preghiere volontarie, dette trawe'h, e dove gli uomini recitano il Corano. Nel XIX secolo, il responsabile della meunasab, il teungku meunasab, raccoglieva le tasse religiose (zakāt e fitra), compito che oggi spetta solitamente a un comitato composto da membri del villaggio. Nel 1906, Snouck Hurgronje riferiva che il teungku meunasab viveva appunto dei proventi della zakāt e della fitra da lui raccolti, insieme con gli introiti che gli ve-
nivano dalla celebrazione dei matrimoni e dai tributi per la sepolture. Oggi, la zakât e la fitra vengono distribuite ai poveri del villaggio, mentre l’ufficio locale del Ministero Nazionale per gli Affari Religiosi è deputato alla registrazione dei matrimoni. La meunasah è spesso anche il luogo in cui viene impartita l’istruzione elementare di recitazione coranica, benché essa si possa anche tenere in casa dei maestri.

I rituali medici e i riti di passaggio si svolgono invece nell’altro luogo deputato alla pratica religiosa, la casa. Una serie di rituali presiede ai vari momenti della vita, a cominciare dalla gravidanza. Snouck Hurgronje li descrive come pratiche ancora in uso alla fine del XIX secolo ed esse sopravvivono ancor oggi, anche se talvolta le varie formalità dei rituali non vengono più ottemperate.

Nondimeno, questi rituali assolvono a importanti funzioni che possono essere colte al meglio schematizzando le varie tappe della vita di uomini e donne. Nato nella casa che appartiene alla madre, un adolescente maschio si reca a dormire nella meunasah. Verso la fine dell’adolescenza, è bene che egli lasci il proprio villaggio per raggiungere luoghi distanti da esso, per esempio per cercare zone adatte a coltivare prodotti di scambio o convenienti opportunità di commercio. Anche dopo il matrimonio, non è considerato appropriato restare a casa per tempi troppo lunghi. La casa in cui vive la sua famiglia è quella dei suoceri, che passerà più tardi alla moglie, alla quale è dovuto anche un certo quantitativo di riso per il suo mantenimento. Il marito è tenuto poi a fornire denaro guadagnato lontano da casa per il sostentamento dei figli. Questo sistema è seguito in modo assai rigoroso soprattutto nelle regioni di Pidie, sulla costa orientale, ed è forse meno prevalente sulla costa occidentale, dove i prodotti di scambio vengono coltivati presso i villaggi.

Per i maschi, i riti di passaggio segnano molti punti di transizione, dall’uscita dalla casa materna al precario ritorno alla casa della moglie. La qualità negativa di questi rituali, termine con il quale intende indicare il fatto che essi accompagnano gli uomini fuori dagli ambienti familiari in cui sono nati, senza però ristabilirli mai pienamente in ambienti nuovi, è parzialmente responsabile della mancanza di un’esegesi dei rituali di Aceh. Il maschio stesso è definito, in essi, dalla sua azione di allontanarsi dalle donne. I rituali troncano dei legami che dovrebbero essere ristabiliti non attraverso il rituale, bensì attraverso mezzi economici. Un uomo diventa marito e padre soltanto quando fornisce denaro alla sua famiglia. Persino la cerimonia stessa del matrimonio è incentrata non sulla sua relazione con la donna, bensì sulle relazioni che intercorrono tra i suoi genitori e i genitori della sposa. Queste cerimonie implicano la negazione dei segni che testimoniano il passato del ragazzo, anziché essere l’opportunità per una loro spiegazione.

L’islamizzazione di Aceh deve rientrare all’interno di questo contesto. Snouck Hurgronje scriveva che le scuole religiose si trovavano di solito lontano dai villaggi. Gli ‘ulama, ossia gli insegnanti, che gestivano queste scuole erano talvolta i capi di movimenti riformatori, che insistevano sulla necessità di osservare la preghiera quotidiana e il mese di digiuno, e si proponevano di combattere le pratiche immoralì. La risposta popolare a tali movimenti fu entusiastica, ma una vera riforma non venne mai portata a termine. Paradossalmente, gli abitanti di Aceh aderivano all’Islam fino al punto di voler addirittura morire per esso, come prova la lunga guerra di Aceh (1873-1914?), ma soltanto sporadicamente ne osservavano i doveri principali. Tuttavia, il profondo desiderio di morire in una guerra contro gli infedeli, tanto spesso testimoniato dagli Olandesi che tentarono di «pacificare» il popolo di Aceh, risiede in un certo senso nel contesto dei riti di passaggio. La costruzione di sé attraverso la negazione della propria storia culmina nella morte in una guerra santa.


In seguito alla depressione economica mondiale degli anni ’30, agli uomini di Aceh divenne impossibile provvedere di denaro i loro nuclei familiari com’era loro dovere. Fu in questo contesto che il movimento di riforma ottenne una vittoria duratura. Il movimento promise infatti la costruzione di una nuova società se solo gli uomini avessero seguito il rituale religioso. La preghiera, in modo particolare, venne intesa come il modo per consentire agli uomini di mantenere un atteggiamento razionale (akal) nel quale la loro natura passionale (bawà nafsu) sarebbe stata imbrigliata e canalata a fini sanzionati dalla religione.
La riforma portò con sé una nuova interpretazione degli schemi di vita maschili, secondo la quale l'allontanamento dalla propria casa veniva associato a un corretto incanalamento dell' *bawā nafs*. A ciò si accompagnò una istituzionalizzazione del credo e della pratica islamiche che si impose nelle relazioni quotidiane sia tra uomini al mercato, sia nella vita domestica con le loro mogli e madri.

Anche nella vita delle donne il rituale non aveva tanto lo scopo di integrare la persona nel proprio ruolo, quanto di separarla dalle influenze che le avrebbero impedito di adempiere le funzioni imposte. Nel XIX secolo, ad Aceh erano comuni delle credenze sugli spiriti, simili a quelle che si ritrovano a Giava. Si credeva che gli spiriti, in particolare quelli chiamati *burong* e che sembravano personificare i desideri insoddisfatti, potessero sconvolgere la vita. Come i rituali medici, i riti di passaggio femminili prevenivano o rendevano favorevoli le azioni di questi spiriti.

Con il successo della riforma islamica, la credenza in questi spiriti perse la sua importanza tra gli uomini e anche tra le donne le critiche dei riformatori provocarono una modifica nel loro atteggiamento. Tuttavia, queste credenze svolgono ancora un ruolo importante tra le donne in una forma alquanto travisata. Si crede ora che gli spiriti portino i sogni. Le donne, quando ricordano il sogno, ricordano anche di essere state visitate dagli spiriti, che poi le hanno lasciate. Libere da questi spiriti, esse sentono di aver conseguito una certa competenza e autorità nei loro ruoli domestici.

La guerra di Aceh diede agli *ulama* un'importanza che prima non avevano mai raggiunto. Alla fine della guerra, quest'influenza venne ristretta a quel che gli Olandesi ritenevano competenza della religione e si cercò di depoliticizzarne gli esponenti. Tuttavia, il maggior successo degli *ulama* fu l'adesione popolare alla riforma religiosa, che pose le basi anche per l'ulteriore attività politica. Gruppi di giovani, composti da ex studenti delle scuole moderniste, si misero a capo della rivoluzione del 1945-1946, che portò all'eliminazione della nobiltà di Aceh. Lo stesso Daud Beureuh divenne governatore militare della provincia durante la rivoluzione e dedicò i propri sforzi a consolidare ulteriormente i risultati religiosi modernisti. Dal 1953 al 1961, però, egli si mise a capo di una ribellione contro il governo centrale; uno degli scopi di tale ribellione era quello di imporre la legge islamica come legge della provincia. L'impresa fallì, ma i tentativi di istituzionalizzare la legge islamica ripresero negli anni '80.

Oggi Aceh è sede di una università islamica, ma la forma che l'Islam ha preso continua a essere motivo di perplessità. Il successo ottenuto dal movimento di riforma ha scatenato le opposizioni. I movimenti mistici si sono diffusi in aree in cui, per via della possibilità di creare mercati agricoli locali, la tendenza maschile a lasciare il villaggio alla ricerca di guadagno non era così pronunciata. La *tarekat* Naqisbandiya, alla quale aderirono soprattutto gli anziani dei villaggi, godette di vasto successo popolare negli anni '50 e '60 sulla costa occidentale di Aceh e da lì si diffuse in altre zone. Nel corso degli anni '70 nacquero numerose sette mistiche eternodose, che incontrarono però la vigorosa opposizione degli *ulama*.

[Vedi anche ISLAM, articolo *Islam in Asia sudorientale*, vol. 8].

**BIBLIOGRAFIA**


**JAMES T. SIEGEL**

**AINU, RELIGIONE DEGLI**. Gli Ainu sono una popolazione da sempre presente nell'isola di Hokkaido, nella parte meridionale dell'isola di Sakhalin, e nelle isole Curili, ma il loro territorio un tempo comprendeva anche la Kamchatka meridionale e la parte settën-
trionale della maggiore delle isole del Giapponese (Honshu). Rimane insolita la controversa questione della loro identità culturale, razziale e linguistica. Il loro stile di vita, tipico delle culture di cacciatori e raccoltori, è stato sconvolto dalle conquiste territoriali russe e giapponese, tra la metà del XIX secolo e la metà del XX. Ogni generalizzazione a proposito della cultura e della religione degli Ainu è assai rischiosa, in quanto non soltanto si riscontrano numerose varianti intraculturali fra gli abitanti di diverse regioni, ma importanti differenze sussistono anche all'interno di ciascun gruppo. Per questo la presente trattazione, essendo rivolta a cogliere, nei limiti del possibile, soprattutto gli elementi comuni, potrebbe non adattarsi perfettamente alla religione di qualche particolare gruppo Ainu.

Una delle concezioni più importanti nel sistema di credenze degli Ainu è quella riguardante l'anima. La maggior parte degli esseri attivi nell'universo possiede un'anima, che manifesta la sua presenza soprattutto allorché abbandona il corpo al quale era unita. Durante il sonno, per esempio, l'anima esce dal corpo addormentato e si reca, nel sogno, in territori a lei sconosciuti. E i defunti compaiono nei sogni perché la loro anima può viaggiare dal mondo dei morti a quello dei vivi. Nel corso delle pratiche sciamaniche, infine, l'anima dello sciamano viaggia fino al mondo dei morti per recuperare l'anima di un defunto e riportarla in vita.

Questa credenza si collega all'attenzione che gli Ainu riservano al corretto trattamento dei cadaveri, sia degli uomini come di tutti gli altri esseri che posseggono un'anima. Ne conseguono elaborati riti funerari, che vanno dalla cerimonia dell'orso fino all'attenta cura per le lische di pesce (che rappresentano il loro corpo morto). Senza un trattamento adeguato del cadavere, infatti, l'anima non può riposare in pace nel mondo dei morti. Perciò gli Ainu credono che le malattie siano le conseguenze di una cattiva condotta nei confronti dei defunti: per ottenere diagnosi e cure consultano gli sciamani.

Un'anima ha il potere di punire soltanto se è stata trascurata. Le divinità, invece, possono punire e premiare a loro piacimento. Alcuni studiosi pensano che gli Ainu identifichino l'intera natura con le divinità, mentre altri ritengono che soltanto alcune parti dell'universo siano divinizzate. Questa differente opinione dipende, in parte, dall'uso estensivo che gli Ainu fanno del termine kamuy, che significa «divinità». A questo proposito va ricordata l'interpretazione di Chiri Mushinghi, che ritiene che per gli Ainu tutte le divinità animali abbiani sembianze perfettamente umane e agiscano nel mondo come fanno gli uomini. Così gli dei assumono nel mondo degli Ainu un aspetto che consente loro di portare in dono agli uomini carni e pelli, proprio come fanno gli ospiti in visita. L'orso, che in genere è considerato la divinità suprema, non è altro che il dio della montagna sotto altre spoglie.

Tra le divinità (o kamuy) principali troviamo, oltre agli orsi, volpi, gufi (considerati divinità degli insediamenti abitati), foche e numerosi altri animali, marini, terrestri e uccelli, la cui importanza varia da luogo a luogo. Nel pantheon degli Ainu è presente anche la dea del fuoco (Iresu Huchi), la dea del sole e della luna (in alcune regioni divinità separate), la divinità drago del cielo, la divinità della casa, la divinità del nusa (l'altare con i bastoni rituali inaw), la divinità dei boschi, la divinità dell'acqua.

Demoni e spiriti del male, variamente chiamati oyasi o wen kamuy («divinità del male»), costituiscono un altro gruppo di esseri, più potenti degli uomini, che possono attivare le loro facoltà distruttrici per provocare disgrazie ed epidemie (ne è un esempio la divinità del vaiolo). Alcuni sono stati da sempre esseri demoniaci, altri lo sono diventati. Un’anima, per esempio, diventa un demone quando, dopo la morte di colui al quale apparteneva, non viene onorata in maniera opportuna. Gli Ainu dedicano grande attenzione ai demoni e agli spiriti maligni, osservando rigidamente le regole religiose e celebrando riti di esorcismo. Il combattimento degli uomini contro i demoni è, del resto, un tema fondamentale della poesia epica degli Ainu. Le divinità, di solito, non hanno mai a che fare direttamente con i demoni: esse preferiscono aiutare gli uomini se si comportano correttamente nei loro confronti.

La cerimonia dell’orso è certamente la festa più elaborata della cultura degli Ainu. È la sola che si celebra in tutte le regioni e che coinvolge formalmente non soltanto i membri del gruppo locale, ma anche quelli di molti altri gruppi, facilitando così i rapporti fra le diverse comunità. Nell’occasione i maschi anziani hanno l’opportunità di mostrare ai membri degli altri gruppi la loro ricchezza, simbolo di potere politico. Quel che più conta, dal punto di vista degli Ainu, è l’aspetto funerario della cerimonia, la sua funzione di guidare l’anima dell’orso attraverso un rituale capace di farlo rinascere di nuovo, in modo da assicurare ancora una volta agli uomini carni e pelliccia.

La sequenza rituale dura complessivamente almeno due anni e si articola in tre fasi. I cacciatori catturano e allevano un cucciolo d’orso. Durante la cerimonia principale l’orso viene ucciso secondo precise regole rituali e la sua anima viene restituita alle montagne. Gli Ainu dell’isola di Sakhalin celebrano, dopo numerosi mesi, una seconda festa. Un orsacchiotto, catturato ancora nella sua tana o alle sue prime uscite, viene allevato per circa un anno e mezzo, talora addirittura allattato dalle donne. L’epoca della cerimonia varia da regione a re-
zione, ma si colloca spesso all’inizio della stagione fred-
da. A Sakhalin la cerimonia si svolge immediatamente prima della migrazione dalla costa verso l’entroterra, in occasione della stagione fredda.

La festa mescola alcuni elementi autenticamente religiosi con i piaceri materiali del bere, del mangiare e del danzare. Tutti i partecipanti indossano i loro abiti e i loro ornamenti migliori. La cerimonia si rivolge principalmente alla divinità delle montagne, che si crede mandi l’orso in dono agli uomini, ma vengono elevate preghie re anche alla dea del fuoco e alla divinità della casa. L’or so viene prelevato dalla «casa dell’orso», collocata a sud-ovest della «casa dell’ospite», e viene ucciso a Sakhalin con due frecce appuntite. Gli Ainu dell’isola di Hokkaid o adoperano invece delle frecce spunte prima di colpire l’orso con frecce mortali; poi strangolano l’animale, già morto o morente, fra due ceppi. I maschi anziani scuoiano e preparano l’animale, che viene posto davanti a un altare addobbato di oggetti preziosi, di solito merci (come spade e lacche) ottenute attraverso gli scambi con i Giapponesi, che si considerano offerte alle divinità e hanno la funzione di esibire la posizione sociale dei loro proprietari. Dopo un banchetto preliminare che si svolge all’aperto presso l’altare, gli Ainu introducono l’orso, fatto a pezzi, nella «casa dell’ospite» attraverso la finestra sacra e continuano a banchettare. Fra gli Ainu di Hokkaido la cerimonia termina quando la testa dell’orso viene collocata, presso l’altare, su un palo decorato con gli inaw. Allora gli anziani, pronunciando una preghiera che augura un buon viaggio, scagliano una freccia verso il cielo, a oriente, a significare la partenza sicura e tranquilla della divinità. Gli Ainu di Sakhalin depongono infine il cranio dell’orso, ricomposto con i suoi peli e con gli occhi, e il suo pene (se l’orso è maschio) in un cumulo di ossa sacre sulle montagne. Sacrificano inoltre due cani, scelti con molta cura, che dovranno fungere da messi e servitori alle divinità orso. Benché appaia francamente crudele, la cerimonia dell’orso è l’azione rituale con cui gli Ainu esprimono la massima venerazione per la loro divinità.

La cerimonia dell’orso è un evento decisamente maschile, dal momento che gli officianti sono maschi anziani e le donne devono allontanarsi quando l’orso viene ucciso e scuoiato. Lo sciamanismo, invece, non è esclusivamente maschile. Si tratta di un fenomeno che ha caratteristiche differenti a Sakhalin e a Hokkaido. Gli Ainu dell’isola di Sakhalin apprezzano molto lo sciamanismo, che può essere indifferentemente praticato da uomini e da donne, anche di estrazione sociale elevata. Gli sciamani praticano talora riti di divinazione e di magia di vario tipo, ma si occupano soprattutto della diagnosi e della cura delle malattie. Raggiunto lo stato di trance, danno voce attraverso la loro bocca a uno spirito, che fornisce ai clienti informazioni sulle cause della malattia e sui metodi per guarirla, oppure sui luoghi in cui è possibile ritrovare gli oggetti che sono andati perduti. Fra gli Ainu dell’isola di Hokkaido, dove la pratica dello sciamanismo non è ben documentata, gli sciamani sono invece quasi sempre donne, la cui posizione sociale è nel complesso inferiore a quella degli uomini. Si sa però che sono esistiti anche sciamani maschi. Anche a Hokkaido lo sciamano donna entra in trance, ma soltanto a condizione che lo stato di sessione sia indotto dalle preghiere indirizzate alle divinità da un maschio anziano. Inoltre la sua funzione nei confronti delle malattie si limita alla diagnosi, dal momento che la guarigione è riservata ai maschi anziani. Costoro, comunque, devono sempre consultare uno sciamano donna prima di prendere qualunque decisione importante per la comunità.

La religione degli Ainu trova certamente la sua massima espressione nelle cerimonie rituali e in pratiche quotidiane quali la disposizione delle lische di pesce, ma essa è straordinariamente articolata in una sviluppissima tradizione orale, che costituisce insieme la fonte primaria delle conoscenze riguardanti le divinità e una sorta di manuale di comportamento. Cio sono almeno ventissette generi di tradizione orale, ciascuno con il suo nome specifico. Si possono distinguere forme poetiche, epiche o liriche, cantate o recitale, e forme in prosa, semplicemente narrate. In alcuni casi la prosa viene narrata in terza persona, ma nel genere più comune è la narrazione in prima persona, in cui il protagonista racconta la sua storia personale attraverso la voce di un cantore. Le produzioni epiche di tipo mitico ed eroico sono molto lunghe e complesse, raggiungendo talora i quindici chili versi. L’epica mitica narra le avventure degli dei, mentre l’epica eroica celebra l’eroe culturale, spesso chiamato Aynu Rakkuru, che con l’aiuto delle divinità lottò contro i demoni per salvare gli Ainu, divenendone così il fondatore. Nell’isola di Hokkaido l’eroe culturale discende dal mondo celeste degli dei per insegnare agli Ainu la pesca, la caccia, i riti e tutte le norme che regolano la società. Il suo matrimonio, di cui conosciamo parziali versioni, è uno dei temi epici più comuni. Secondo alcuni studi le battaglie ingaggiate dall’eroe culturale conservano la memoria delle battaglie combattute in passato dagli Ainu contro vari popoli invasori. [Vedi anche INAW; IRESU HUCHI; KAMUY].

BIBLIOGRAFIA


Kindaichi Kyōsuke, Aizu bungaku, Tokyo 1933.

EMIKO OHNUKI-TIERNEY

ALCHIMIA CINESE. Vedi ALCHIMIA, vol. 1.

ALDILÀ (Conzezioni cinesi). [Questo articolo è dedicato esclusivamente alle nozioni dell’aldilà anteriori al Buddhismo. Per un approfondimento degli sviluppi successivi, vedi CINA, RELIGIONI DELLA, Panorama generale].

L’orientamento fondamentalmente terreno dell’antica cultura cinese poneva il mondo dei morti all’interno dell’universo: nelle stelle, in un regno distante sulla terra o al di sotto di essa. La morte non era vista come la separazione di due entità radicalmente differenti quali matera e spirito, ma veniva considerata come la dispersione di molteplici forze (qi), «sottile», «energie»), che erano classificate ma formavano essenzialmente una gamma continua. Questa visione spiega la primitiva, intensa ed elaborata ricerca di tecniche per raggiungere l’immortalità fisica e spiega anche il confine vago e impervio tra questo mondo e un aldilà mai del tutto diverso, che caratterizza tutte le religioni cinesi.

Gli antenati reali Shang. La popolazione del periodo Shang (fine del II millennio a.C.) fu in costante comunicazione con l’aldilà, cioè con i membri deceduti della famiglia reale, che venivano consultati attraverso oracoli. Sono state rinvenute e decifrato molte testimonianze di questi oracoli, che venivano incisi su ossa o gusci di tartaruga. Essi dimostrano che praticamente tutti gli avvenimenti della vita, sono essi malattia, sfortuna, sconfitta o pura vittoria e buoni racconti, erano attribuiti all’influenza degli spiriti degli antenati. Non viene fornita alcuna descrizione del regno nel quale risiedono i morti, ma le testimonianze di sacrifici umani e gli elaborati arredi trovati nelle tombe reali Shang suggeriscono che si ritenesse che i morti conducevano un’esistenza simile a quella in vita e avessero necessità di servitori e avere. I cani sottoposti in fosse al di sotto delle bare potrebbero aver avuto il compito di guidare il defunto nel regno dei morti, ruolo in seguito assunto da animali mitici, quali i draghi.

Le due anime dell’uomo. Durante il regno dei re Zhou (dall’XI secolo al 256 a.C.) emerse un culto dedicato alla divinità Cielo (Tian), un imperatore celeste antropomorfo la cui corte era composta dalle anime dei nobili defunti. [Vedi TIAN]. La famiglia reale e le famiglie dei signori feudali avevano templi avuti nei quali le anime (bun) dei loro antenati ricevevano le offerte di culto, per assicurare sia il loro benessere nell’aldilà che la prosperità dei loro discendenti. Secondo la teoria classica che ebbe origine nel primo periodo Zhou (attestate nello Zuo zhuang, riferimento al duca Zhao, VII anno), ogni membro dell’aristocrazia aveva due anime, che si separavano al momento della morte. L’«anime» bun, una personalità spirituale e intelligente classificata come yang, va a raggiungere la corte del Cielo, mentre un soffio vitale più fisico, l’«anime» po, di carattere yin, segue il corpo nella tomba oppure discende nell’inferno sottostante delle Huang Quan (Sorgenti Gialle). Funerali fastosi, arredi funebri e sacrifici sulle tombe erano offerti per assicurare l’appagamento dell’energia po sottostante, per timore che questa disturbasse la famiglia sotto forma di malevoli spettri demoniaco (gui). Il primo rito dopo la morte era lo Zhaobun («richiamo dello spirito bun»). Questo rito rivela tracce delle antiche pratiche sciamaniche ed era probabilmente eseguito anche in favore dei malati gravi, le cui anime erano ritenute smarrite. Un poema, lo Zhaohun (circa 240 a.C.), contenuto nell’antica antologia Chu ci (Canzoni del Sud), descrive alle anime erranti i piaceri che esse hanno lasciato e i pericoli che, nell’altro mondo, stanno in attesa sulla loro strada. Quando questo rito si dimostra inefficace, viene celebrato il funerale e lo spirito bun viene fissato su una tavola che diventa un oggetto del culto avito.

Questo sistema di credenze e pratiche mortuarie è da allora molto diffuso, in una forma elaborata e infine ampliata per includere coloro che non sono nobili, ed è sopravvissuto nella storia cinese nella classe alta dei funzionari di Stato. Nei periodi Zhou e Han esisteva sicuramente una grande varietà di altre credenze, la maggior parte delle quali è scomparsa senza lasciare tracce.

L’inferno. Le persone comuni non hanno antenati specifici e nemmeno lo spirito bun; le loro anime discendono nella terra e si ritiene assicurino la fertilità del campo di famiglia dove sono state sepolti. Non abbiamo informazioni sui culti a loro riservati.

La fede nelle Sorgenti Gialle, probabilmente caratter...
ristica dell’antica cultura popolare, è attestata sopratutto nelle elegie funerarie, che però non forniscono alcun dettaglio. Le Sorgenti Gialle sono state probabilmente un regno triste delle ombre, non molto diverso dall’Ade greco. Ciò che si credeva molto vicino sotto la superficie della terra diventa chiaro nel racconto del principe Zhuang (VIII secolo a.C.), il quale giurò che non avrebbe mai più guardato sua madre «fino a quando entrambi non avessero raggiunto le Sorgenti Gialle». In seguito, pentito di questo giuramento, scavò una galleria e, una volta entrato, riuscì ad incontrare sua madre sotto terra senza violare il suo giuramento (Zuo zhuan, duca Yin, 1 anno).

**Identità di vita e morte.** Anche i filosofi immaginarono i destini delle anime dell’uomo. «La vita dell’uomo è un riunirsi del soffio (qi). Se esso si riunisce c’è la vita, se esso si disperde c’è la morte» (Zhuangzi, cap. 22). La morte veniva vista come una nuova dispersione dell’energia qi nel qi liberamente fluttuante tra Cielo e terra, come gocce di un liquido versate nell’acqua.

I pensatori, che enfatizzarono il ritmo universale della trasformazione nella natura e difesero l’adattamento dell’uomo a questa «Via» (dao), vedevano la morte soltanto come una fase nel processo di cambiamento. «Non disturbare il processo di cambiamento!» disse Li alla famiglia addolorata di un amico malato. Poi chiese all’amico: «Ora, cosa farà di te il Creatore [personificazione del Cambiamento]? Ti darà vita nel segno di un ratto? Ti darà vita nella zampa di un insetto?» (Zhuangzi, cap. 6). Zhuangzi allude alle antiche credenze contadine nella possibilità di metamorfosi di ogni creatura in tutte le altre, così come i bachi da seta sono trasformati in farfalle. Egli applica queste credenze nella metamorfosi fisica al passaggio naturale dalla vita alla morte e così giunge alla conclusione che l’aldilà può essere visto in una luce più felice rispetto alla vita in questo mondo. Zhuangzi chiede: «Come posso sapere che i morti non si domandano perché essi desiderano sempre ardentemente la vita?» (cap. 2). Un teschio conferma la sua opinione: «Tra i morti, non ci sono cose quali signori, sassi, stagioni o campi. Pacifici come siamo, noi non abbiamo età che quella del Cielo e della Terra. Un re sul suo trono non può godere di una felicità più grande di de nostri» (cap. 18). Laozi e Zhuangzi ritengono entrambi che la morte non dovrebbe essere né temuta né desiderata e sostengono invece, una serena e rassegnata accettazione della morte come una parte del continuo cambiamento del meccanismo della natura.

Sebbene le credenze contadine vengano usate come illustrazioni, esse costituiscono le visioni altamente sofisticate dei mistici cresciuti con la visione del mondo dello Yiijing (Libro delle mutazioni). L’atteggiamento della gente comune fu simile a quello di Achille nell’ol-tretomba, il quale racconta a Odiseo che avrebbe preferito vivere sulla terra come servo piuttosto che essere sovrano su tutti i morti.

**Prolungare la vita in questo mondo.** Gli sforzi per prolungare la vita in questo mondo furono maggiori rispetto all’impulso a migliorare il proprio destino dopo la morte. Venne dato un alto valore alla vita e, nel corso del I millennio a.C., la popolazione cinese cominciò a dare sempre maggior importanza alla longevità. Tutto ciò è provato da iscrizioni bronzee, datate a partire dall’VIII secolo a.C., nelle quali si parla di nanlao («rallestantamento della vecchiaia»), baoshen («mantenimento del corpo») e wusi («immortalità»). A partire dal 400 a.C. circa si diffuse la credenza secondo la quale alcuni uomini avevano realizzato la vita perenne e le loro anime non erano mai andate alla Sorgenti gialle e nemmeno si erano disperse nella vastità dell’universo. Esse si erano mantenute, invece, in un corpo spezzato perfetto, capace di vagare sulla terra e tra le stelle per sempre. Questi furono gli «immortali» (xian). La loro comparsa nell’iconografia Han come uomini dalle sembianze di uccello, con piume che spuntano dai loro corpi oppure dotati di ali, venne influenzata dall’antica mitologia dell’uccello della costa nordorientale. [Vedi XIAN].

**I paradisi degli immortali.** Gli immortali «trascesero il mondo» (dushou), «ascesero a luoghi lontani» (dengxia) e vissero in un mondo di luce, su una montagna sacra o in paradisi situati ai confini del mondo. Si pensò che Penglai, un’isola paradosso, si fosse trovata nel Mare Cinese Orientale. Dal IV al II secolo a.C., principi e imperatori inviavano diverse spedizioni alla sua ricerca e si spargeva la voce che là ci si potesse procurare l’essenza dell’immortalità. Zhuangzi non usa il termine xian, ma la sua descrizione dei Perfetti (zhenren) sul monte Gushe d’ha un’idea delle tecniche fisiche che essi praticavano e dell’influenza benefica che era loro attribuita. «La loro bellezza è come ghiaccio e neve ed essi sono delicati e timidi come ragazze. Non mangiano i cinque cereali, ma succhiano il vino, bevono la rugiada, si arrampicano sulle nuvole e sulla foschia, cavalcano draghi volanti e vagano al di là dei quattro mari. Attraverso la concentrazione del loro spirito, possono proteggere le creature dalla malattia e dalla peste e rendere il raccolto abbondante» [cap. 1]. [Vedi ZHENREN].

Attorno alla metà della dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.) le nuove conoscenze geografiche sporzarono l’interesse verso le regioni nordoccidentali. Il monte Kunlun, ai confini con l’Asia centrale, è stato a lungo considerato una montagna mitica con nove livelli, che conducevano alla Porta del Cielo. La sua divinità, la Regina Madre dell’Occidente (Xi Wang Mu), era una creatura eterna, con la coda di leopardo e i denti di tigre, che regnava sulla terra dove il sole tramonta. Presto iniziò ad
essere venerata come una donatrice dell’essenza dell’immortalità (nei poemi di Sima Xiangru) e dal II secolo d.C. questa divinità divenne la regina di un paradiso occidentale, popolato da immortali e ambito da tutti coloro che si esercitavano nelle tecniche mentali e corporali di immortalità. [Vedi XI WANG MU].

**Simboli di immortalità nelle tombe Han.** La recente scoperta archeologica di raffigurazioni di Xi Wang Mu in affreschi su rilievi di pietra e su specchi bronzi in molte tombe Han ha fornito un nuovo aspetto alla conoscenza di questa divinità. Xi Wang Mu non era soltanto la regina di coloro che avevano evitato la morte e raggiunto l’immortalità, ma sembra anche che abbia svolto un ruolo significativo nei culti mortuari. Le ricche immagini del culto dell’immortalità sono esposte negli arredi funerari, che dimostrano un desiderio, se non una credenza, che anche i morti possano accedere all’immortalità. Il famoso dipinto su seta della tomba 1 di Mawangdui nella Cina centrale (168 a.C.) mostra il viaggio dell’anima attraverso ciò che alcuni interpretano come l’isola di Penglai nel Cielo. Nelle tombe più tarde predominano i dipinti del viaggio dei defunti verso la montagna di Xi Wang Mu.

La contraddizione tra la sepoltura dei morti e l’immortalità eterna sul monte Kunlun venne superata attraverso la credenza che gli immortali muoiono di morte apparente e vengono sepolti come chiunque altro. Soltanto un controllo successivo delle loro tombe rivela che è il cadaverismo sepoltura era di fatto soltanto un capo personale come i sandali. Nel 110 a.C., l’imperatore Wu degli Han espresse sorpresa per l’esistenza di una tomba dell’Imperatore Giallo (Huangdi), che si riteneva fosse asceso direttamente in Cielo. Si disse che la tomba conteneva soltanto il cappello e la veste di Huangdi (Shi ji 28). [Vedi HUANGDI].

**Ascensioni collettive al Cielo.** La credenza popolare nell’efficacia degli elisir generò leggende sull’immortalità ottenuta senza nessuna pratica faticosa. Huangdi ascese al Cielo con la sua corte completa e il suo harem. Il principe di Huainan (morto nel 122 a.C.), il grande sostenitore dei maestri daoisti fangshi, ascese con la sua famiglia, incluse i cani e il bestiame (Lun heng, circa 80 d.C.). [Vedi FANGSHI]. Un altro insolito aneddoto delle leggende Han sull’immortalità è la storia di Zhang Gongfang (circa 7 d.C.), un piccolo funzionario che ricevette da un maestro superannuato una quantità di elisir sufficiente per la sua famiglia e gli animali domestici e lo usò anche per imbrattare la sua casa, dopo di che uomini, bestie e casa salirono nelle nuvole (Quan Hou Han wen 106). Questa storia mostra inoltre l’allargarci, durante il periodo Han, delle basi sociali di queste credenze: l’immortalità e l’aldisia celeste cessarono di essere una prerogativa dei nobili.

**L’inferno del monte Tai.** I racconti miracolosi e il fascino dell’ineguagliabile concetto cinese dell’immortalità materiale non deve oscurare la nostra visione del destino ordinario dei morti nei secoli precedenti l’avvento del Budismo in Cina. Le recenti scoperte archeologiche ci permettono di datare la burocrazizzazione del mondo ultraterreno cinese a poco meno di un secolo dopo il consolidamento degli Imperi dei Qin e degli Han, incentrati sulle cose terrene. Nelle tombe di Mawangdui, menzionate precedentemente, vennero trovati delle liste ufficiali, che elencavano gli oggetti mortuari ed erano indirizzate ad un funzionario dell’oltretomba, con la richiesta di inoltrare il documento al Signore dei Morti (Zhuzang Jun). Un poema dello stesso periodo collega l’oltretomba triste delle Sorgenti gialle con Gaoli, una vetta vicina al monte Tai, da cui viene la chiamata della morte (Han shu 63). Il monte Tai, la Sacra Vetta Orientale dello Shandong, venerata da molto tempo come l’origine della vita, con la dinastia Han divenne la sede dell’amministrazione ultraterrena. È il tribunale nel quale le documentazioni dei vivi e dei morti sono annotate su tavolette di giada (cfr. soprattutto il Fengsu tongyi) e dove sono convocate le anime bun e po. La divinità del monte Tai è «il nipote dell’Imperatore Celeste» (cfr. lo Xiaoing yuanshen qi) e il suo regno è una corte del Cielo e la sezione terrena di una burocrazia astrale del destino in evoluzione. Il «Regista dei Destini» (Siming), una divinità astrale con il potere di allungare oppure accorciare la vita dell’uomo, compare già nel III secolo d.C. nel Chu ci. Huainanzi (cap. 3) racconta di quattro palazzi astrali nei quali si distribuiscono ricompense e si impartiscono punizioni. Il giudizio di questi ministeri concerne probabilmente sia i vivi che i morti. Il monte Tai acquista anche una funzione giudiziaria con il potere di allungare o accorciare il tempo di vita assegnato. Un fangshi tardo Han compie un pellegrinaggio al monte Tai per pregare la divinità per una vita più lunga (Hou Han shu 112).

Un ricco panorama della burocrazia ultraterrena è illustrato nella letteratura popolare dei secoli successivi. Coloro che spirano dopo una vita meritevole e santa possono raggiungere le alte cariche dell’aldisia, mentre coloro che muoiono di morte violenta e coloro che non hanno avuto un funerale adeguato oppure offerte alle loro tombe languiscono come prigionieri o uomini di fatica. Il termine per l’oltretomba varia da «sotto terra» (dixia) a «prefettura della terra» (tufu, nel Taiping jing) e a «prigione in terra» (diyu, che diventa anche il termine utilizzato per indicare gli inferni buddhisti).

Il confine tra questo mondo e l’altro rimane mutevole. I messaggeri dal monte Tai possono essere avvistati mentre svolgono le loro commissioni e gli uomini uccisi ingiustamente possono vedere i loro carnefici con-
dannati a una morte prematura dai tribunali ultraterreni presso i quali giungono. Le descrizioni di questi tribunali abbondano nelle storie degli uomini che muoiono e poi tornano in vita, essendo stati convocati al monte Tai a causa di errori burocratici (cfr. il Soshen ji e lo Yuankun zhi). Il giudice dei morti è il Signore del Tribunale del monte Tai (Taishan Fujun). Verso il V secolo d.C. è soppiantato dal re buddhista Yama, del quale diventa lo scriba negli inferni buddhisti.

La boccorazia ultraterrena del Daoismo. Nella religione daoista emergenti si sviluppavano nuovi concetti che aiutavano a forgiare le nozioni dell’aldilà del Buddhismo cinese. L’iniziazione alla setta dei Maestri Celesti (Tianshi Dao, fine III secolo d.C.) significava l’accesso alla gerarchia degli immortali e la salvezza da un’esistenza nell’aldilà come demone nel dominio del sotterraneo Funzionario dell’Acqua (Shuiguang) o nelle prigioni delle caverne montane. I Tre Funzionari (San Guan del Cielo, della Terra e dell’Acqua) e i Cinque Imperatori delle Cinque Montagne Sacre costituivano una rete ultraterrena minuziosa nella quale gli spiriti dei giusti avanzavano in una gerarchia amministrativa che portava a una posizione immortale sempre più elevata, mentre coloro che non venivano iniziati e i malvagi costituivano le orde dei demoni servili (Baopuizi; Zhen gao 15, 16). Rivela- zioni mediche informavano i vivi sull’altro mondo e svelavano i nomi degli dei e dei demoni ai quali si dovevano offrire riti propiziatori o apotropaici, e convocavano adepti meritevoli per una carica vacante nell’aldilà (cfr. il Mingtong ji).

I peccatori erano criminali, i peccati erano crimini, l’espiezione e l’avanzamento seguivano procedure giudiziarie. L’accento non viene mai posto sui tormenti dell’inferno ma sul continuo avanzamento attraverso la gerarchia infernale verso i palazzi astrali degli immortali. L’attenzione cade in misura minore sulle sofferenze dei malvagi che sui riti eseguiti per compiacere i demoni, i morti che non si erano confessati, che minacciano di danneggiare i vivi. Una circostanza importante era l’ispezione soprannaturale delle azioni buone e cattive dell’uomo, la cui documentazione era conservata negli uffici astrali e nei tribunali montani. Questi registri determinavano la durata della vita di un uomo, la sua posizione nel mondo oltre la tomba e, a volte, anche il destino dei suoi discendenti (cfr. il Taiping jing; il Baopuizi e il Chisongzi zhong jie jing).

In queste caratteristiche fondamentali, che già includevano un concetto giudiziario del giudizio e della retribuzione dei crimini, questo oltretomba cinese finora non deve nulla al Buddhismo. Tra il II e il VII secolo venne arricchito dalle dottrine del karman, della retribuzione nell’inferno, e della reincarnazione. Ciò a sua volta ebbe una profonda influenza sui concetti cinesi buddhisti del-

L’evento più drammatico della mitologia giapponese è certamente il ritiro di Amaterasu nella caverna del cielo, causato dal comportamento di Susanoo, suo fratello minore. Costui ruppe le barriere fra i campi di ri- so costruiti da Amaterasu, ostruì i canali e sparse escrementi nel palazzo. Mentre la sorella sedeva nella sala, intenta a confezionare i vestiti delle divinità, egli praticò un buco nel tetto e da lì lasciò cadere un cavallo pezzato che aveva precedentemente scuoitato. La dea, che stava tessendo i vestiti divini, fu tanto scossa dallo spettacolo che urtò con i genitali contro la spola, morendone. Amaterasu, atterrita, si nascose nella caverna celeste e il mondo piombò nell’oscurità. Ottocento miliardi di divinità si radunarono per convincere Amaterasu a uscire fuori della caverna. Fra loro Ame no Uzume, una divinità femminile, ebbe il ruolo più importante: in stato di possessione divina, esibì i seni e abbassò la veste fino ai genitali. Allora il mondo celeste fu scosso dalle risate di ottocento miliardi di divinità e Amaterasu, incuriosita, apri la porta della caverna e uscì.

Mentre il *Kojiki* afferma che la dea fu colpita ai genitali, il *Nihongi* dice semplicemente che Amaterasu si ferì, senza specificare in che modo. Il *Nihongi* inoltre non menziona i dettagli del comportamento di Ame no Uzume. Probabilmente i compilatori del *Nihongi* sfumaron, per moralismo di ispirazione confuciana, gli elementi sessuali presenti nei testi originari. Il motivo fondamentale di questo mito resta, comunque, la sospensione della riproduzione, espressa attraverso la distruzione degli organi genitali femminili e, infine, la rimparsa della femmina, che rappresenta la ripresa della riproduzione. Quasi certamente a questo mito era collegato un rito che celebrava l’arrivo della primavera, la stagione della rinascita della natura.

Nella mitologia giapponese Amaterasu è strettamente legata agli specchi. Si narra infatti che la dea donò ad Ame no Oshinomini un prezioso specchio di bronzo dicendo: «figlio mio, guardalo come se guardassi me». Questo specchio, secondo il *Nihongi*, passò poi da imperatore a imperatore come uno dei Tre Oggetti Imperiali che rappresentano gli emblemi della legittimità dinastica. Nelle antiche tombe del Giappone occidentale sono state ritrovate centinaia di specchi di bronzo, e il Sanguozhi (Storia dei Tre Regni), una fonte cinese, afferma che nel 239 vennero donati cento specchi alla regina del Giappone perché erano i suoi oggetti preferiti. Questi racconti fanno pensare che gli specchi fossero oggetti religiosi estremamente importanti nel Giappone antico. Molti popoli, compresi forse i Giapponesi, hanno nei confronti degli specchi un timore reverenziale e credono che il riflesso nello specchio raffiguri l’anima della persona. Nacque probabilmente così la tradizione di usare gli specchi come oggetti di culto. In seguito, nel Giappone antico, questa tradizione si collegò con un preesistente culto della «donna spirito»; infine lo specchio venne identificato con Amaterasu stessa.

[Sulle divinità menzionate in questa voce, vedi IZANAGI E IZANAMI; SUSANOO NO MIKOTO. Per una panoramica generale, vedi GIAPPONE, RELIGIONE DEL, articolo Temi mitici].

**BIBLIOGRAFIA**


**FUMIO KAKUBAYASHI**

**AME NO KOYANE.** Una della quattro divinità (*ka-mi*) che risiedono nel santuario Kasuga a Nara. Le divi-
nità del santuario, venerate a suo tempo dalla famiglia Fujiwara (in precedenza Nakatomi), sono Takemikazuchi no Mikoto, Iwainushi no Mikoto (Futsunushi no Mikoto), e i due kami progenitori della famiglia Fujiwara, Ame no Koyane no Mikoto e sua moglie.

Secondo un mito contenuto nel Nihonshoki, Take-
mikazuchi e Iwainushi furono inviati da Amaterasu Ōmikami (dea del sole e kami antenato della famiglia imperiale del Giappone) giù dal cielo, sulla terra, per soggiogare il Giappone. In occasione della discesa di Ninigi no Mikoto, nipote della dea del sole, Amaterasu ordinò a Ame no Koyane di servire e proteggere, a partire da quel momento, i suoi discendenti regali (tennō), che avrebbero abitato nel palazzo con il sacro specchio (yata no kagami), una delle insegni della sovranità, e lo avrebbero venerato. I Fujiwara, collocando nel santua-
rio di famiglia Kasuga i quattro kami ricordati nel mito, acquisirono autorevolezza religiosa sufficiente a ottenere a corte enorme potere politico.

Verso la fine del periodo Heian le divinità venerate nei santuari di Ise (Amaterasu), Hachiman (Hach-
man), e Kasuga (le quattro divinità già menzionate) ini-
ziarono a essere chiamate «kami dei Tre Santuari» (sanja no kami) come segno di rispetto particolare. Du-
ran te durante il periodo Muromachi ebbe molto successo il culto dell'«Oraclro dei Tre Santuari» (sanja takusen). Il prestigio di Ame no Koyane come personaggio miti-
co aumentò duramente il XIII secolo con la pubblicazione del Gukanshō, una interpretazione della storia del Giappone scritta da un monaco del Tendai, Jien, impa-
rentato egli stesso con i Fujiwara. Il Gukanshō, mesco-
lando alcune concezioni eschatologiche tratte dai testi buddhisti con i miti di fondazione dello Stato giappone-
rese, affermò che durante la cosiddetta Età della Vera Legge (shōbō), Amaterasu aveva istituito un sistema di governo sotto la diretta amministrazione del tennō, ma che in tempi successivi aveva poi riconosciuto altre forme di organizzazione politica. Durante l'Età della Legge Contraffatta (zōbō), Amaterasu aveva collabora-
to con Ame no Koyane per creare il sistema del mini-
stro reggente, nel quale il tennō era assistito da un reg-
gente, membro della famiglia Fujiwara (dunque di-
scendente da Ame no Koyane). In vista dell'Età degli Umi-
ti Giorni della Legge (mappō) – proseguì la spie-
gazione del Gukanshō –, caratterizzata da una degene-
rizzazione delle istituzioni umane rispetto all'integrità originaria, Amaterasu si era ancora consultata con Ame no Koyane e Hachiman per fondare il sistema dello shōgun reggente (combinando le istituzioni di reggente e di shōgun), in cui il tennō è assistito da uno shōgun della famiglia Fujiwara, ancora una volta di-
scendente da Ame no Koyane.

Fino al termine della seconda guerra mondiale, dun-
que, Ame no Koyane ebbe la funzione di legittimare il sistema imperiale. Il santuario Kasuga, in cui viene ono-
rato, fu di conseguenza venerato dalla famiglia imperia-
le e protetto dallo Stato. [Vedi anche GIAPPONE, RE-
LIGIONE DEL; e AMATERASU ŌMIKAMI].

**BIBLIOGRAFIA**


ISHIDA ICHIRO

**AMIDA.** Vedi AMITĀBHA, vol. 10.

**ANESAKI MASAHARU** (1873-1949). Fondatore dei moderni studi religiosi in Giappone. Mentre studiava il Buddhismo indiano antico all'Università Imperiale (poi Università di Tokyo), dal 1893 al 1900, Anesaki si interessò all'evoluzionismo sociale di Benjamin Kidd, al «pantei-
smo trascendentale» di Wilhelm Bender e alle interpreta-
zioni filosofiche dello sviluppo religioso di Eduard von Hartmann, Otto Pfleiderer e Arthur Schopenhauer. I suoi maestri furono Inoue Tetsujirō, sotto la cui guida studiò filosofia indiana e sanscrito, il sociologo Toyama Masaka-
zu, il pensatore Raphael Koebber e il filosofo morale Nakajima Rikizō. Secondo Anesaki, fu Nakajima a conia-
re il termine shūkyōgaku («studii religiosi») per definire lo studio delle religioni in quanto fenomeni sociali e culturali, condotto da una posizione oggettiva, diversa da quella del seguace. Fu in questo campo dello shūkyōgaku, ben distinto da precedenti forme (sostanzialmente settarie) di studi religiosi in Giappone, che Anesaki si guadagnò una durevole fama.

Nel 1900 Anesaki si recò in Germania per continua-
re lo studio di Schopenhauer e del sanscrito con Paul Deussen, a Kiel, dove lavorò anche con l'indologo Hermann Oldenberg. Studiò a Berlino con l'indologo Ri-
chard von Barbe e con il filosofo Theodor Weber, e a Lipsia con il linguista Ernst Windisch. Dopo un breve soggiorno a Londra, dove entrò in contatto con lo stu-
dioso del Buddhismo T.W. Rhys Davids, Anesaki tras-
scorse l'inverno 1902-1903 in India, visitando i luoghi sacri buddhisti e frequentando le lezioni presso il Cen-
tral Hindu College di Benares.

Nel 1905 Anesaki fu il primo professore di shūkyō-
gaku all'Università Imperiale, incarico che mantenne


Le opere di Anesaki in giapponese mostrano una accurata applicazione di concetti e di metodi occidentali e allargarono nel suo Paese la prospettiva degli studi su argomenti religiosi. Particolarmente utili in proposito furono le sue traduzioni, fra cui quella di Die Welt als Wille und Vorstellung (Isbi to genshiki to shite no sekai, Tokyo 1910-1911) di Schopenhauer. I suoi lavori in inglese sono piuttosto descrittivi, in qualche modo impressionistici, e ricorrono spesso ad analogie con tradizioni religiose non asiatiche per rendere le religioni giapponesi comprensibili ai lettori occidentali. Queste pubblicazioni in inglese di Anesaki sono state per molti decenni, comunque, utilissime introduzioni allo studio delle religioni giapponesi.

BIBLIOGRAFIA

Raccolte di opere di Anesaki in giapponese

Anesaki masaharu sbi, 1-IX, Tokyo 2002.

Opere di Anesaki in inglese

Buddhist Art in Its Relation to Buddhist Ideals, with Special Reference to Buddhism in Japan, Boston 1915.
Nichiren, the Buddhist Prophet, Cambridge/Mass. 1916.
A Concordance to the History of Kirishitan Missions, Tokyo 1930.
Art, Life and Nature in Japan, Boston 1933.
Prince Shōtoku, the Sage Statesman, and His Mabasattuwa Ideal, Tokyo 1948.

Fonti secondarie

Suzuki Noribisa, Metji shūkyō sbichō Shūkyōgaku kotobaijime, Tokyo 1979.

Edward Kamens

ANIMA (Concezioni cinesi). Uno dei più antichi riferimenti alla teoria cinese di «anime» riporta una spiegazione della vita umana fornita da un dotto nel 535 a.C.: l’aspetto terreno dell’anima (po) nasce per la prima volta con una vita umana; dopo che il po è stato prodotto, ne emerge l’aspetto celeste (hun). Nell’interpretazione comune, hun è lo spirito della forza vitale della persona, espresso nella coscienza e nell’intelligenza, mentre po è lo spirito della natura fisica della persona, espresso nella forza e nei movimenti del corpo. Sea hun che po richiedono, per la loro buona salute, il nutrimento della sostanza delle forze vitali del cosmo. Quando una persona muore di morte naturale, il suo hun si disperde gradualmente nel cielo e il po, forse in maniera analoga, ritorna alla terra. Una morte violenta può far sì che hun e po induggino nel mondo umano e compiano atti molesti e malvagi.

Alla base di questa teoria delle due anime sta la dicitomia yin-yang, particolarmente trattata nel Libro delle mutazioni, uno dei testi di saggezza e di filosofia più antichi e raffinati della civiltà umana. Yin e yang simbo-
leggiano le due forze primordiali del cosmo: l'una, elemento femminile ricettivo che unifica e conserva, e l'altra, elemento maschile attivo che crea ed accresce, danno origine alla molteplicità delle cose attraverso le loro continue interazioni dinamiche. Il rapporto fra i due è competitivo, complementare e dialettico. Inoltre, vi è sempre un elemento yang nello yin e un elemento yin nello yang; e ancora l'elemento yang nello yin contiene yin e anche l'elemento yin nello yang contiene yang. Questo processò infinito di penetrazione reciproca rende inoperante come apparato concettuale, nel pensiero cosmologico cinese, una dicotomia esclusivistica, come quella fra creatore e creatura, spirito e materia, mente e corpo, sacro e profano, coscienza ed esistenza, anima e carne.

Logica conseguenza della dicotomia non esclusivistica yin-yang è quel che può chiamarsi tesi della «continuità dell'essere». F.W. Mote (1971) ha scorto la singolarità del pensiero cosmologico cinese nella mancanza di un mito della creazione. Come fa notare Mote, l'idea di un dio che crea il cosmo ex nihilo è estranea al modo cinese antico di concepire l'universo. Non essendovi alcun concetto di un Dio creatore, a parte una nozione del «tuttoamente altro», che non può mai essere compreso dalla razionalità pur costituendo la ragione ultima dell'esistenza umana, i Cinesi prendono il mondo come appare, sempre soggetto al processo del divenire. Tale processo è noto come la «grande trasformazione» (da-hua), che da di ogni modalità di esistenza presente nel l'universo un mutamento dinamico e non una struttura statica. Un frammento di pietra, un filo d'erba, un cavallo, un essere umano, uno spirito e il Cielo formano tutti un unico continuum. Sono tutti collegati fra loro dal penetrante qi (energia vitale, energia materiale) che pervade ogni dimensione dell'esistenza e che unisce un elemento costitutivo per ogni modo dell'essere.

Qi, che significa sia energia che materia, designa, nella medicina cinese classica, la forza e il potere psicofisiologici insiti nel sangue e nel respiro. Come l'idea greca di pneuma, o come la più interessante formulazione platonica di psyche, qi è il soffio-aria che lega insieme il mondo. Veramente, la sua espansione (yang) e la sua contrazione (yin), due semplici movimenti che contengono ciascuno infinite e varie complessità, generano la molteplicità dell'universo. Questa interpretazione tipicamente biologica e specificamente sessuale rende il modello esplicativo cinese significativamente differente da qualsiasi cosmologia basata sulla fisica o sulla meccanica. Per i Cinesi, il cosmo ebbe origine non dall'atto volitivo di un creatore esterno né dall'impulso iniziale di un motore primitivo; ma è attraverso la continua interazione fra cielo e terra, o la reciproca penetrazione di yin e yang, che il cosmo (youzhou), integrazione di tempo e di spazio, emergere dal caos, come totalità indifferenziata. Yin e yang, i due movimenti fondamentali del qi, sono impliciti nell'atto discriminante del caos stesso.

Dal momento che il cosmo non è fisso, è soggetto ad un incessante azione creativa. Dunque il mutamento e la trasformazione sono le caratteristiche determinanti del cosmo, che non costituisce una struttura statica, ma un processo dinamico.

La «continuità dell'essere» che esiste grazie alla natura del qi, energia cosmica che anima l'intero universo dalla pietra al cielo, non permette di immaginare una netta separazione tra spirito e materia e, quindi, tra carne e anima. Per conseguenza, i Cinesi ammettono una forma di animismo e il suo corollario, il panpsichismo. Per i Cinesi c'è anima, mana, pneuma o psyche nelle pietre, negli alberi, negli animali, negli esseri umani, negli esseri spirituali e nel cielo. Pietre preziose come la gialda, alberi rari come i pini millenari; animali eccezionali come la fenice, l'unicornio e il drago, sono tutti, in un certo senso, esseri spirituali. Non esiste materia priva di spiritualità. Esseri umani, esseri spirituali e cielo, sono, in un certo senso, materiali. È altrettanto difficile trovare spiriti totalmente disincarnati.

L'approccio alla problematica dell'anima, nel contesto cinese, deve avvenire attraverso un gruppo di concetti chiave incentrati sull'idea di qi sopra citata. Se cerchiamo nella lingua cinese l'equivalente funzionale più prossimo alla nozione di anima, il termine ling sembra in qualche caso il più adatto. Dopo tutto, la moderna traduzione cinese del termine anima è lingbun, composto da ling e bun, definiti in passato come «l'aspetto celeste dell'anima». Ling è una forza spirituale, più esattamente è il contenuto ispiratore di una forza spirituale. Ling risulta spesso legato al termine shen, comunemente reso con «spirito». Nel cinese, sia classico che moderno, i due termini sono, nella maggior parte dei casi, intercambiabili. In senso stretto, tuttavia, ling è più circonscritto ed esprime un contenuto più specifico. Lo shen può apparire misterioso, al punto che il suo funzionamento nel mondo è totalmente al di là della comprensione umana, ma la presenza del ling viene probabilmente avvertita e percepita dai coloro che vi stanno intorno. L'anima, nel senso cinese, può forse concepirsi come pura forza vitale mediatrice fra il mondo umano e il regno spirituale.

Dal punto di vista del qi, l'unicità dell'essere umano consiste nel fatto che siamo dotati della più affinata tra le forze vitali del cosmo. Gli esseri umani sono pertanto incarnazioni dell'anima. Una manifestazione dell'anima umana è la sensibilità. Anche se l'idea che l'uomo è fatto a immagine di Dio non è applicabile alla concezione cinese dell'umanità, la nozione cristiana che l'u-
manità è una forma di divinità circoscritta può trovare corrispondenza nel concetto cinese che gli esseri umani mediano e armonizzano le innumerevoli cose tra cielo e terra. In senso antropocosmico, gli esseri umani sono i custodi, anzi i co-creatori, dell’universo. Il motivo per cui l’uomo forma una trinità con cielo e terra è che la sua anima lo rende capace di portarsi in sintonia spirituale con la trasformazione creativa del cosmo. A rigore di termini, l’uomo non è la misura di tutte le cose; lo divenrebbe solo se potesse conquistare il diritto di parlare e giudicare a nome del cielo e della terra. Il fine ultimo dell’uomo, quindi, è quello di armonizzare con la natura e di entrare in comunione spirituale con il cosmo.

Nel regno spirituale, l’idea di anima è strettamente associata a due concetti affini, gui e shen (intesi da Wingtsit Chan come forze spirituali positive e negative). Shen, comunemente tradotto con «spirito» nel cinese moderno, esprime etimologicamente il senso di espansione; gui, al contrario, significa contrazione. L’anima che si espande appartiene alla forza yang ed è associata al cielo; l’anima che si contrae appartiene alla forza yin ed è associata alla terra. Nella religione popolare, shen fa riferimento agli dei buoni e gui ai demoni (o spettri) malvagi. Quando i due termini si trovano congiunti, possono semplicemente riferirsi a esseri spirituali in generale. Nei sacrifici, guishen può far riferimento agli antenati. L’uso flessibile di questi concetti rivela la complessità del regno spirituale nella religiosità cinese. Ciò non dovrebbe impedirci di notare uno schema di base, applicabile praticamente ad ogni situazione.

Ovviamente, lo spirito negativo (gui) e lo spirito positivo (shen) sono manifestazioni delle due forze vitali, yin e yang. Può essere lecito affermare che lo spirito negativo è l’anima corporea (po) e che lo spirito positivo è l’aspetto celestiale dell’anima (hun) presente in noi. Secondo la teoria della continuità dell’esistenza, in quanto esseri umani siamo parti integranti del Cielo, della Terra e delle innumerevoli cose esistenti. Le due anime che sono in noi sono microcosmi delle forze cosmiche. Siamo perciò intimamente congiunti, da un lato con la natura e, dall’altro, con il cielo. In realtà, una persona non rappresenta un’individualità isolata, ma un centro di rapporti. Non è la nostra anima che costituisce ciò che siamo. Ci sono diverse anime, individuali e comuni, che rendono gli uomini partecipi e attivi nel processo cosmico. Noi vivi non siamo separati (o piuttosto separabili) dai morti, specialmente dai nostri antenati, ai quali dobbiamo la vita. La natura biologica della nostra esistenza è tale che non esistiamo come entità temporali e spaziali distinte; siamo anzi parte del flusso cosmico, che ci rende inevitabilmente e vantaggiosamente legati a un intreccio di rapporti in continua espansione. L’individualità umana non costituisce un sistema isolato; al contrario, è sempre aperta al mondo esterno. Quanto più riusciamo a stabilire una comunione spirituale con altre modalità di esistenza, tanto più ci arricchiamo come esseri umani.

Nondimeno, il potere e la forza dell’anima umana sono determinati da vari fattori, specialmente politici. Ad esempio, quella dell’imperatore è la più elevata tra le anime umane; egli soltanto, grazie alla sua superiore condizione, può offrire sacrifici al cielo e alle montagne e ai fiumi più sacri. L’anima di un comune individuo è tale che gli consente di instaurare un’intima comunione spirituale solo con i genitori e i nonni defunti. Tuttavia, questa differenziazione burocratica delle funzioni sociali delle anime non è rigida. Gli appartenenti agli strati più bassi della società possono affinarsi al punto che la qualità della loro anima eguagli la purezza del cielo, cosa che nessun potere terreno, ricchezza o fama potrebbe consentire. Prima dell’introduzione del Buddhismo in Cina, sia i confucianisti che i taoisti avevano già elaborato le tradizioni indigene sull’immortalità. Per i confucianisti, si consegue l’immortalità afferrando la propria eccellenza morale, compiendo azioni politiche straordinariamente meritorie o scrivendo opere di valore duraturo.

Questa tre forme di immortalità sono profondamente radicate nella coscienza storica dei Cinesi, ma indicano anche una dimensione trascendente che, nella tradizione confuciana, rende spirituali o nobili la moralità, la politica e la letteratura. L’anima individuale consegue l’immortalità attraverso la partecipazione attiva all’anima comunitaria collettiva del patrimonio morale, politico e letterario. L’anima non è intrinseca soltanto negli oggetti della natura; è presente anche nei prodotti della cultura.

Secondo la tradizione daoista, si consegue l’immortalità attraverso un’intima trasformazione spirituale. In senso stretto, ciò che i daoisti sostengono non è l’immortalità dell’anima, ma la longevità del corpo. Tutavia la ragione per cui il corpo può invecchiare felicemente (o raggiungere uno stadio senza età) è che esso è diventato trasparente come l’anima priva di pensieri e desideri.

La teoria indiana della trasmigrazione dell’anima, penetrata nell’Asia orientale con l’introduzione del Buddhismo, provocò in Cina animate discussioni dal IV secolo in poi. In parte a causa dell’influsso buddhista, le nozioni di karman, di vite anteriori, di inferno e di viaggi dell’anima permeano le religioni popolari cinesi. Il saggio di Fan Zhen «Sulla mortalità dell’anima», considerato in questa prospettiva, può aver rappresentato un’efficace critica confuciana della fede buddhista nella separazione di anima e corpo; ma come interpreta-
zionale razionalistico-utilitaristica dell’anima, la sua forza di persuasione venne notevolmente indebolita sia dai buddhisti raffinati che negavano la permanenza dell’io fenomenico, sia dai laici che si trovavano sotto l’influsso delle scuole devotionali buddhisti.

Dal momento che in Cina si è sempre verificata una interazione continua fra le grandi tradizioni e le tradizioni popolari, la credenza popolare che le anime siano esseri spirituali fluttuanti intorno al mondo umano, da un lato, e dall’altro l’interpretazione naturalistica, organizzativa delle anime come espressione della forza vitale, non sono percezioni conflittuali della stessa realtà. Infatti, ci sono tra loro punti di convergenza sufficienti per poterle a buon diritto interpretare come elementi di un medesimo discorso religioso.

Per i Cinesi, le anime non sono né finzioni della mente né desideri del cuore. Esse hanno diritto ad esistere, come le pietre, le piante e gli animali, nella trasformazione creativa del cosmo. Le anime malvagie, negative, possono arrecare danno alle persone, perseguendo i deboli e sconvolgendo l’armonia della comunità umana. Tuttavia, generalmente parlando, gli esseri umani traggono beneficio dagli aspetti positivi dell’anima, poiché attraverso la «forza dell’anima» sono in contatto con i morti e con il più alto regno spirituale, il Cielo.

**BIBLIOGRAFIA**


**TU WEI-MING**

**ANNO RELIGIOSO CINESE.** L’anno religioso della Cina tradizionale può essere immaginato come una base circolare, che è il calendario, sopra alla quale sono sovrapposti tre rivestimenti. Il primo rivestimento mostra le osservanze pancinesi; il secondo mostra le celebrazioni dei culti popolari locali incentrati sugli anniversari della nascita di particolari divinità; il terzo mostra lo scadenziario dei sacrifici di Stato ufficiali.

**L’anno religioso e il calendario.** Tradizionalmente, le date con importanza religiosa nell’anno erano rese note attraverso un calendario emesso dall’Ufficio dell’Astronomia del Ministero dei Riti. Questo calendario combinava calcoli lunari e solari, ma per l’anno religioso erano più importanti i primi. Il crescere e il calare della luna era l’indice più importante dei cambiamenti nel ciclo, e la luna nuova e quella piena formavano così i punti focali nel legame dei tempi naturali e umani. Solstizi ed equinozi, determinati dagli astronomi, non erano così evidenti, ma erano comunque momenti importanti nell’anno religioso, a causa del loro collegamento con la fase dominante o regressiva dello *yin* e dello *yang*.

Il calendario ufficiale indicava anche altri tipi di tempo, due dei quali erano molto importanti nell’anno religioso. Il primo era il segnare le ore, i giorni, i mesi e gli anni con un ciclo di indicazioni a due caratteri, formate da sessanta permutazioni combinatorie di due serie di simboli chiamati i dieci «gambi celesti» (*tiangan*) e i dodici «rami terrestri» (*dzibh*). Il secondo era la divisione dell’anno in ventiquattro periodi climatici. Le coppie non servono semplicemente come un metodo per marcare, ma, dalle correlazioni dei gambi e dei rami con altri fattori del cosmo, esse si riferiscono alla maggior parte delle forze occulte che influiscono sul destino dell’uomo. La divisione dell’anno in periodi climatici quindicinali è intimamente connessa con la cadenza e il significato degli eventi principali nell’anno rituale. Questi periodi quindicinali sono chiamati nodi (*jie*) o soffi (*qi*). Derivano dalle osservazioni, sia del cielo (divisione dei cieli in gradi) che della terra (fenomeni meteorologici), già fatte nei tempi antichi. Ampliamente applicati in tutta la Cina, i loro nomi descrittivi, «chiaro e viva- ce», «un po’ caldo», «scendere la brina» e «molta neve», tradiscono la loro origine nelle regioni settentrionali, dove si hanno quattro stagioni distinte. Il termine *jie*,
che venne a indicare i periodi quindicinali, ha conservato il suo significato correlativo della celebrazione dei riti in un determinato tempo. Per questo motivo, le celebrazioni dell'anno, in particolare quelle legate ai ventiquattro periodi climatici, sono chiamate anch’esse jie.

Il calendario non era soltanto uno scadenzario dei tempi e delle stagioni, ma aveva le caratteristiche di un almanacco, che elencava i comportamenti adatti, e di fatto essenziali, per ogni stagione. Alla fine si sviluppò in un manuale che conteneva rimedi medicinali, consigli morali e tecniche per fare pronostici e per la divinazione. L’uscita del calendario imperiale era di per sé un atto di importanza religiosa, in quanto era assunto come prova del divino mandato detenuto dalla dinastia dominante. In effetti, soltanto un sovrano con incarico divino avrebbe potuto rivelare i tempi e gli influssi secondo i quali tutti gli uomini devono governare le proprie vite. Il concetto cinese di anno religioso deve essere così inteso come uno sforzo lungo un anno, fatto dal sovrano e dalla popolazione, per afferrare i complicati processi del cosmo e farli operare a favore degli uomini. In questo contesto generale, le osservanze dell’anno religioso sottolineano i momenti di più grande importanza per la famiglia, la comunità, il gruppo professionale e lo Stato.

Osservanze pancinesi. Anziché fornire un’introduzione schematica, la seguente presentazione si concentra sulla provincia dell’isola di Taiwan, dove le tradizioni si sono completamente preservate nonostante i cambiamenti della modernizzazione. Offriamo di seguito una schematizzazione cinese dell’anno religioso secondo il Suishih yu Shendan, contenuto in Ruan Changrui, Zhuangyendi sbjie, Taipei 1982.

1. I mesi dodicesimi e primo: il Capodanno. La festività più lunga, animata e importante, è sicuramente il Capodanno, che comincia a metà del dodicesimo mese con l’osservanza Weiya («coda dell’anno») e continua durante la luna piena del primo mese. Nei primi tempi tutti gli affari subivano un arresto effettivo per gran parte di questo periodo, mentre oggi giorno la lunghezza della vacanza è stata sensibilmente accorciata, ma molte pratiche tradizionali sono continue. Durante la «coda dell’anno», il dodicesimo giorno del dodicesimo mese, vengono offerti dei sacrifici a Tudingong (il dio locale del terreno), la divinità tutelare più importante della famiglia e della comunità. In questa serata i proprietari delle aziende danno dei banchetti per i loro dipendenti, li ringraziano per il duro lavoro e augurano loro un nuovo anno di successo.

Nel ventiquattresimo giorno di questo mese, Zaojun («signore del focolare») guida le varie divinità assegnate ai doveri terrestri alla corte di Yuhuang Shangdi («imperatore supremo delle maestosità di giada»), sovrano del pantheon burocratico del Cielo; e qui stila il resoconto annuale richiesto. [Vedi YUHUANG]. Zaojun è in effetti lo spirito custode della famiglia. Poiché probabilmente il suo resoconto influenzerà la durata della vita riportata nei registri celesti, anch’egli viene considerato uno dei siming fujuan («arbitri della longevità»). In questo giorno, la bocca della divinità è imbottita con qualcosa di dolce, cosicché egli abbia soltanto cose dolci da riportare. L’icona cartacea di Zaojun, che si tratta sopra ogni focolare, viene allora bruciata e il fumo trasporta il resoconto direttamente in Cielo. Una volta che le divinità sono partite per la corte del Cielo, la casa viene sottoposta a una pulizia accurata e viene sgombrata di tutti gli huig («soffi infausti»). Il giorno successivo, le divinità celesti, incaricate dallo Imperatore Supremo delle Maestosità di Giada, arrivano per fare la loro ispezione durante l’assenza delle divinità terrestri. Ognuno tiene un buon comportamento durante questo periodo di ispezione.

La vigilia del Capodanno è chiamata Guonian («il passaggio dell’anno vecchio») o Chuxi («da vigilia dell’anno che passa») e viene celebrata con sette pratiche tradizionali.

1. Ci nian («offerta di addio all’anno vecchio»). Vengono offerti dei sacrifici agli dei e agli antenati, a Zaojun e a Chuangmu, la tutelare «madre del letto». Sacrifici propiziatori vengono anche posti alla porta per gli haoxiong («i vivi fratelli maggiori»), cioè spiriti affranti, anime private dei loro legittimi sacrifici, il cui risentimento costituisce una minaccia per i vivi. Sull’altare della famiglia, nella sala principale, sono poste offerte di riso cotto, altri cibi e collane di monete. Dopo che i sacrifici sono stati compiuti, vengono fatti esplodere dei petardi per spaventare i demoni.

2. Tianyuanfan yan weilu («famiglia che si riunisce per pranzo e sta intorno al focolare»). Riunire i familiari vicini e lontani per un pranzo in comune è anche detto shousuiju («vino che salvaguarda il Capodanno»). Un bracciere posto sotto a una tavola rotonda viene ornato con monete ed è descritto come «caldo come la primavera, il soffio della prosperità» e la famiglia riunita è così chiamata «chi sta intorno al focolare». Se un membro della famiglia non può partecipare alla festa, alcuni dei suoi abiti vengono appoggiati su una sedia vuota per indicare che è simbolicamente presente e che la famiglia pensa a lui. In questo pranzo l’ultima portata è un pesce, che non deve essere mangiato, poiché il termine «pesce» è omofono con «avere abbonanza» (yu).

3. Yasuqian («denaro dell’anno che viene regalato»). Dopo il banchetto in comune, gli anziani distribuiscono il denaro ai più giovani. Questo atto viene chiamato fen guonianqian («dividere il denaro dell’anno che passa»). Un tempo, cento monete venivano legate insieme
giorno, le divinità che erano state alla loro udienza annuale alla corte del Cielo, ritornano in questo mondo e sono accolte con offerte e preghiere di buon augurio per il nuovo anno. Con il quinto giorno la vita torna temporaneamente alla normalità, ma la stagione non è ancora finita. Nella sera dell’ottavo giorno, tutti devono fare il bagno e osservare fino a mezzanotte un dignuino chiamato Shoushou («salvaguardare la lungevità»). Po, guidati dal capo famiglia, tutti i membri della parentela eseguono il Dali, il «grande rituale», che consiste nel «mettersi in ginocchio tre volte e bussare nove volte» (ketou, o «kowtow» come viene chiamato in Occidente) e la presentazione dell’incenso. In questo modo viene celebrato l’inizio del nono giorno, l’anniversario della nascita dell’Imperatore Supremo delle Maestosità di Giada, per la cui indulgenza tutti gli esseri nascono e sono nutriti.

Il quindicesimo giorno segna la fine delle festività del Capodanno e viene chiamato Shangyuan Jie («celebrazione del Primo Primordiale»). Il qui menzionato Shangyuan forma una triade insieme con Zhongyuan e Xiayuan: sono i supervisori del regno del Cielo, del regno della Terra e di quello delle Acque e sono altrimenti conosciuti nel Daoismo come i San Guan («i Tre Funzionari»). Nella religione popolare vengono identificati anche con i tre re saggi dell’antichità leggendaria: Yao, che raggiunse la bontà perfetta, è il Funzionario del Cielo; Shun, che bonificò la terra, è il Funzionario della Terra; e Yu, che domò le inondazioni, è il Funzionario delle Acque. L’anniversario della nascita di ognuno dei funzionari è ampiamente celebrato. I sacrifici ai Funzionari Celesti sono presentati all’alba del quindicesimo giorno.

Tuttavia, l’avvenimento principale di questo giorno ha luogo la sera ed è chiamato Yuanxiao Jie («festa della notte del Primo Primordiale») oppure Dengjie («festa delle lanterne»). La famiglia si riunisce nuovamente in un banchetto in comune e vengono mangiati le speciali polpette rotonde della «notte del Primo Primordiale» (yuanshao yuanzi). La rotondità delle polpette ricorda la prima luna piena dell’anno e simbolizza la cerchia familiare completa, ma anche la completezza o la perfezione in generale. Dopo il calare della notte, tutti scendono nelle strade e si avviano verso i templi per mostrare e vedere le lanterne ingegnosamente progettate e per assistere alle danze eseguite dagli spiriti e leoni accompagnate dal suono di gong e tamburi e alle acrobazie delle compagnie di arti marziali. Con questa celebrazione termina la stagione.

Il secondo mese. Nel secondo giorno del secondo mese un minor numero di adempimenti bilancia gli impegni sostenuti durante la «coda dell’anno», che, come abbiamo visto, ricorre il dodicesimo giorno del dodice-
simio mese. In occasione del Touya («testa dell’anno»), come nelle occasioni precedenti, gli adempimenti principali sono i sacrifici a Tudigonl e l’allestimento di un banchetto da parte dei negozianti per i loro impiegati.

**Il terzo mese.** La seconda maggiore celebrazione dell’anno, il Qingming Jie, ha luogo all’inizio del periodo drastico chiamato Qingming («chiaro e luminoso») ed è dedicata agli antenati. Nel primo giorno del mese, le famiglie fanno visita alle tombe degli antenati per riordinarle. Viene offerto un pasto sacrificale, che comprende del riso colorato di rosso benaugurale chiamato yimu guo («il riso del saluto alle tombe»). Il capo famiglia distribuisce gli «spaghetti della longevità» ed il riso colorato di rosso tra tutti i parenti giovani. In generale, i servizi alle tombe, chiamati peimu («puntellare la tomba»), sono abbastanza solenni e imponenti. I sacrifici comprendono, oltre al riso, dodici piatti commestibili, e un uovo sgusciato viene lasciato in cima alla tomba per esprimere l’idea che «il vecchio lascia il posto al nuovo» (xin chen dai xie). I bambini si dividono un po’ del «riso del saluto alle tombe» e un po’ di denaro: questo rito è chiamato yinmu guo («riso con il sigillo della tomba») e mostra l’abbondante virtù degli antenati, che in cambio dimorano per sempre tra i loro discendenti. Quando la visita alle tombe è terminata, una striscia di carta rossa viene lasciata sulla cima in commemorazione.

**Il quarto mese.** Nell’ottavo giorno cade la celebrazione del lavacro del Buddha, poiché è ritenuto il giorno dell’anniversario della sua nascita. L’immagine del Buddha presente in ogni tempio viene lavata secondo il cerimoniale, viene bruciato dell’incenso e vengono cantate le scritture.

**Il quinto mese.** Il quinto giorno di questo mese è chiamato Duanwu («doppio wu») perché sia il mese che il giorno contengono il quinto gambo celeste (wu) nella loro designazione. Nelle regioni meridionali il grande evento di questo giorno è rappresentato dalle gare delle barche drago. Queste gare vengono popolarmente considerate la riattualizzazione della ricerca del corpo di Qu Yuan, uno statisti leale e un poeta dei tempi antichi, che si annegò quando i suoi consigli non furono più ascoltati dal suo signore. La popolazione prepara per questo giorno un tipo speciale di polpetta dolce avvolta in foglie di bambù che si suppone che, in origine, fosse stata gettata in acqua affinché la consumasse lo spirito di Qu Yuan. Oggigiorno, la gente utilizza queste polpette come doni nel Duanwu.

Poiché il quinto mese segna l’incontro tra primavera ed estate e viene associato con l’inizio delle malattie epidemiche, ha la fama di essere il duyue («mese velesoso»). Per questo motivo si prendono precauzioni contro i saccheggi degli spiriti che causano malattie: si beve vino bianco forte; si appende sopra alla porta un pacchetto composto da calamo, artemisia e rami di fico del Banyan avvolti in una carta rossa benaugurale; si annodano ai polsi dei bambini fili colorati e si appendono con lacci rossi intorno al loro collo dei sacchetti di incenso. La vicinanza del «doppio quinto» al solstizio d’estate, il momento in cui l’ascendente dello yang comincia a lasciare il posto allo yin, è senz’altro collegata all’importanza della celebrazione del Duanwu.

**Il sesto mese.** Il primo e il quindicesimo giorno di questo mese sono occasioni per la celebrazione del completamento della prima metà dell’anno. Le divinità e gli antenati ricevono sacrifici e ringraziamenti per il loro aiuto, con l’auspicio di avere il loro supporto ininterrotto anche nella seconda metà dell’anno. Durante il sesto giorno viene fatta prendere aria ai capi d’abbigliamento, ai libri e ai dipinti al fine di liberarli dalla mappa delle piogge primaverili. Le persone anziane fanno prendere aria anche ai loro shosyo («abitini della longevità»), vestiti particolari ricamati con il logogramma della longevità che essi indosseranno nella tomba. Nel diciannovesimo giorno del mese molte donne si recano ai templi per offrire sacrifici a Guanyin (il bodhisattva Avalokitesvara), la loro protettrice più venerata, la quale probabilmente ha raggiunto il Tao (il dao) ed è ascesa al Cielo in questo giorno.

**Il settimo mese.** Nel settimo giorno di questo mese torna in vita l’affascinante leggenda della fanciulla che tesse e del mandriano (in origine semplicemente i nomi di due stelle). Questa coppia celeste può incontrarsi ogni anno soltanto durante questa notte, quando le gazze formano un ponte attraverso il Fiume Celeste (la Via Lattea). In questo giorno Qi Niangma («la setima madre imperiale»), la divinità della stella della fanciulla che tesse) riceve dei sacrifici particolari perché è considerata un’importante protettrice dei bambini. Il quindicesimo giorno è Zhongyuan Jie («celebrazione del Secondo Primordiale»). Questo giorno è considerato l’anniversario della nascita del Funzionario daoista della Terra oppure, secondo l’opinione popolare, dell’antico re saggio Shun. I sacrifici vengono offeriti alle divinità e agli antenati sugli altari di famiglia.

Malgrado queste celebrazioni, la preoccupazione principale del settimo mese è il problema degli spiriti affranti e delle anime dannate. Durante questo mese le porte del «regno oscuro» vengono aperte e i «fantasmi affamati» (dal concetto indiano di preta) sono liberi di vagabondare in questa dimensione invisibile ma molto reale che si scontra con il mondo dei vivi. Durante questo mese i riti religiosi vengono eseguiti per tre volte per neutralizzare questo pericolo. Durante il primo giorno ogni famiglia espone generose offerte di cibo al l’ingresso. I bastoncini d’incenso vengono collocati nel-
le bocce, gli speciali abiti funerari e la carta argentina
denaro degli spiriti vengono bruciati per mandarli nella
dimensione invisibile. All’ingresso viene appesa una
lampada sulla quale sono scritte parole benaugurali. La
gente mostra un atteggiamento ospitale, ma allo stesso
tempo presta attenzione a non esserli al pericolo.
Durante il quindicesimo giorno ha luogo il secondo e
di gran lunga il più importante dei rituali per far fronte
ai fantasmi erranti. L’intera comunità invita questi visi-
tatori miserevoli, e anche pericolosi, a un grande ban-
chetto nel quale non solo essi saranno per una volta in
grado di mangiare a sazietà, ma riceveranno anche i
meriti che hanno accumulato per i servizi religiosi resi.
Pudi, il rito che assiste tutte le anime nel passaggio
verso l’altra sponda della salvezza, viene eseguito su va-
sta scala sia nelle famiglie che nei templi. In questa oc-
casione vengono eretti degli altari, vengono offerti sa-
crifici per le anime povere e i sacerdoti, sia buddhisti
che daoisti, cantano i loro testi sacri. Su alti pali vengono
appese lanterne e bandierine per guidare gli spiriti ai
luoghi dei rituali e zattere di carta e bambù portano
nelle candele o delle piccole lampade sull’acqua per
attrarre l’attenzione delle anime degli annegati. Infine,
nell’ultimo giorno del mese, gli spiriti devono ritornare
nella loro prigione sotterranea e le porte vengono chiu-
se per altri undici mesi. Le lanterne segnalatrici vengono
pirate giù, i sacrifici finali vengono offerti e il mondo
di vivi e quello dei morti ritornano alla loro condizio-
ne normale di separazione.

L’ottavo mese. In questo mese avvengono le celebra-
zioni minori dell’anniversario della nascita di due divi-
nità di umili origini, ma intimamente legate alla vita
quotidiana della gente. Nel terzo giorno vengono of-
feriti dei sacrifici a Zaojun e nel quindicesimo a Tudigong
e anche agli antenati. Le offerte includono yue bing
(«dolci di luna»), poiché la quindicesima notte ricorre
l’anniversario della nascita di Yin Niangniang (la dea
della luna). Durante la luna piena di questo mese avvie-
nne una delle celebrazioni più divertenti dell’anno e il
clima mitre contribuisce a rendere piacevoli le feste per
guardare la luna. Senza dubbio in origine questo rito
aveva delle connessioni specifiche con il raccolto, ma
questo legame ora non è più così evidente.

Il nono mese. Malgrado la promessa che il giorno di
Chongjiu o Chongyang («doppio nove») sembra mante-
nere, con le sue implicazioni della completezza dello
yang (nove è il numero dato alle linee yang nello Yijing),
nulla sembra rimanere di ogni precedente significato re-
ligioso di questo giorno. Andare in collina per una cam-
minata e far volare gli aquiloni sono le attività che tradi-
zialmente caratterizzano il «doppio nove».

Il decimo mese. Il decimo mese, come il nono, non è
un periodo di grandi celebrazioni religiose. Nel quindi-

cesimo giorno cade lo Xiayuan Jie («la celebrazione del
Terzo Primordiale») e quindi l’anniversario della nasci-
ta del Funzionario daoista delle Acque oppure, secon-
do la concezione popolare, dell’antico re saggio Yu.

L’undicesimo mese. La più importante osservanza
dell’undicesimo mese è il Dongjie («celebrazione d’in-
verno»), che segna il solstizio. Subito prima di questo
giorno si tiene un’altra riunione di famiglia per offrire
un sacrificio agli antenati chiamato Qiuji («sacrificio d’autunno»). Poi, al cominciare dell’inverno, si celebra
il solstizio con banchetti a base di cibi speciali, quali il
budong («supplemento d’inverno»). Minestre con pol-
lette giocano ancora sul significato della parola yuan
(«rotondo»), da cui «perfetto o completo»).

I culti popolari e gli anniversari della nascita delle
loro divinità. Praticamente ogni giorno dell’anno è in-
dicato come anniversario di una o più divinità. Queste
divinità hanno diverse origini e possono essere classifi-
cate in modi differenti; a parte quelle che derivano ve-
ramente dalle religioni popolari locali, sono incluse an-
che le divinità soprannaturali che in origine erano lege-
te con le tradizioni del Confucianesimo, del Daoismo e
del Buddhaismo. Queste hanno perso in larga parte il lo-
rice significato originale e si sono integrate nella religione
popolare, dalla quale hanno acquisito le qualità appro-
piate alle necessità popolari. Un esempio di questo fe-
nomeno fu l’identificazione dei daoisti San Guan («i Tre
Funzionari») con gli antichi re-saggi leggendaro Yao,
Shun e Yu. Il caso più famoso è la trasformazione del
bodhisattva Avalokitesvara (cinese, Guanshyin) nella di-
vinità più popolare, la compassionevole figura della ma-
dre, Guanyin, il cui anniversario si celebra nel dicianno-
vesimo giorno del secondo mese.

Alcune delle divinità che ebbero origine dai culti po-
polari divennero così importanti da essere adottate dal-
lo Stato e diventarono anche oggetto di sacrifici ufficia-
li. L’esempio più notevole per Taiwan è la divinità Ma-
zu («nonna»), alla quale venne dato il sommo grado im-
periale di Tianhou («consorte del Cielo»). La sua funzio-
zione più importante è di proteggere tutti coloro che
devono avventurarsi sulle acque. Il suo anniversario
viene celebrato nel ventitreesimo giorno del terzo mese.
Guan Sheng Da Di («il grande e santo imperatore Guan»), in origine un famoso generale del periodo dei
Tre Regni (III secolo d.C.), divenne il più grande degli
dei militari e il protettore dell’Impero. Il suo anniversa-
rio è celebrato nel tredicesimo giorno del quinto mese.
Poiché molte divinità popolari sono panchinesi, i loro
anniversari vengono celebrati ovunque, ma ci sono an-
che altre divinità i cui culti sono esclusivamente locali
opprese di importanza capitale soltanto per alcuni grup-
pi o professioni.

L’anno religioso dello Stato. Sin dai tempi antichi lo
Stato ha considerato le offerte rituali di sacrifici come una delle sue incombenze e prerogative più importanti. Il calendario emesso dall'Ufficio Imperiale di Astronomia dava il programma annuale dei sacrifici ufficiali, che formava un sistema separato rispetto alle celebrazioni universali e agli anniversari delle divinità commemorati dai culti popolari. [Vedi CONFLUZANO, PENSIERO, articolo Il culto di Stato].

In Cina, come altrove, alcune osservanze sono state più o meno svuotate del contenuto religioso e del loro significato originale, dimenticato da tutti tranne che dagli studiosi, oppure oscurato da razionalizzazioni tarde. Nell'anno religioso considerato nel suo complesso spiccano alcuni temi: la preoccupazione per l'unità della famiglia, compresa la devozione filiale verso gli antenati e la protezione dei bambini; il desiderio di longevità; le speranze per le benedizioni in generale; la paura dei fantasmi che covano risentimento e i tentativi di propiziarsi. A parte queste speranze e paure, le pratiche pittoresche che segnano il corso dell'anno possono essere comprese come una delle espressioni più chiare della cultura popolare tradizionale. [Vedi CINA, RELIGIONI DELLA, articolo La religione popolare].

BIBLIOGRAFIA


[Aggiornamenti bibliografici:
T. Jian, Strukturen, Funktionen und Symbole des chinesischen Festes Frühlingsanfang im historischen Wandel, Frankfurt am Main 1999.

LAURENCE G. THOMPSON

ARTI MARZIALI. [Questa voce presenta una pana ramica generale delle arti marziali in quanto discipline spirituali, evidenziando la dimensione meditativa delle tradizioni marziali di India, Cina, Giappone e Indonesia].

Il ruolo del guerriero ha storicamente rivestito un'importante posizione presso molte culture, e l'efficacia delle strategie di combattimento e l'abilità del combatte nte hanno spesso determinato il corso della storia e assicurato la continuità dell'esistenza di interi popoli. Nelle culture dell'Asia meridionale, dell'Asia sudorientale e dell'Estremo Oriente, le fedi e gli insegnamenti religiosi spesso includevano tradizioni marziali. Così come le forme fisiche di tali arti variano da regione a regione, allo stesso modo si differenziano anche le componenti religiose e meditative. Per alcune tradizioni marziali, questi elementi spirituali costituiscono il più alto livello della pratica. In questa voce verranno introdotte le varie dimensioni religiose e meditative delle tradizioni marziali di India, Cina, Giappone e Indonesia; un aspetto, questo, che spesso viene trascurato da chi pratica tali discipline, preferendo concentrarsi sulla dimensione fisica della pratica. Purtroppo molte delle informazioni che abbiamo sulle arti marziali sono state trasmesse dalla tradizione soltanto in forma orale. Per questa ragione, persino le teorie relative alle origini delle arti marziali restano di carattere speculativo e assai incerte. Tuttavia molti studiosi concordano nell'affermare che le radici originarie possano essere rintracciate almeno in parte in India oppure in Cina.
India. Le origini delle tradizioni marziali indiane sono difficili da rintracciare e da verificare, ma tracce di tecniche di combattimento in uso nell’India antica permangono tuttora. I primi riferimenti a contesti di combattimento possono essere rintracciati in testi epici classici come il Rgveda, il Rāmāyana e il Mahābhārata. Gli scrittori contemporanei di solito danno molto risalto alle forme di lotta libera (kuśṭhi, varja-muṣṭi, binot, masti) e con armi (per esempio, bāna, phari-gatka, lāṭbi, patā, cilampam). La lotta fiorì in India prima dell’inizio delle invasioni indoeuropee (circa 1500 a.C.).

I dati che si possono reperire circa una qualsiasi forma organizzata di disciplina marziale, a parte il combattimento con o senza armi, sono sorprendentemente scarsi. Alcuni sistemi vengono sporadicamente menzionati in letteratura, compresi āṣṭāta, cilampam, kuttu vānicai (tamil) e mukkebazi, ma non si trovano riferimenti a pratiche religiose. Tuttavia, recenti studi occidentali dedicati al sistema indiano di arti marziali noto come kalarippayattu, hanno cominciato a evidenziare il legame che intercorre tra aspetti religiosi e fisici di questa pratica nella cultura indiana contemporanea.

L’arte marziale kalarippayattu (kalarī, «scuola di scherma»; payattu, «esercizio di scherma»; kalarippayattu, «luogo in cui vengono insegnati esercizi marziali») è un sistema di allenamento in uso nel Kerala che risale, nella sua forma presente, almeno al XII secolo. Esso venne sviluppato innanzitutto per allenare la casta guerriera del Kerala (i Nair) al combattimento, benché eccellassero in questa forma di arte marziale anche la casta superiore dei brahmāni Yatra, la casta inferiore dei Tiyya e molti musulmani e cristiani. Questo sistema si fonda su di un alle
namento fisico preliminare (esercizi e massaggi), seguito poi da pratiche di combattimento sia a mani nude sia con una serie di armi.

Questa disciplina richiede una profonda conoscenza dei marma – i punti vulnerabili del corpo umano – per sapere dove attaccare l’avversario, come proteggere il proprio corpo e come gestire i colpi a queste parti vitali nel corso dell’allenamento o della battaglia. Inoltre, la pratica di esercizi di respirazione, la ripetizione di mantra, la concentrazione visiva e la celebrazione di particolari rituali (atti a mostrare il proprio rispetto per le divinità e i maestri), tutto aiuta a raggiungere la giusta coordinazione mente-corpo e può condurre allo sviluppo della forza (sakti). Anche la zona del basso addome, detta nābbi o nābbi mula (m) e i tre cakra inferiori del kundaliniyoga possono costituire elementi importanti del kalarippayattu. Il nābbi mula (m) corrisponde al secondo cakra yogico, lo svādhīśṭhāna, e in esso è individuata la fonte del prāṇa-vāyu («energia»).

È difficile tentare di articolare la dimensione spirituale di un’arte marziale all’interno di una cultura che, come quella indiana, possiede una tradizione spirituale come lo yoga. È evidente che alcune delle tecniche e delle pratiche utilizzate per il kalarippayattu si sovrappongono a quelle dello yoga. Tuttavia, all’interno della maggior parte delle scuole, il processo di emancipazione spirituale (mokṣa) è chiaramente riservato alla disciplina dello yoga. I maestri di kalarippayattu che conoscono lo yoga sanno che entrambe le discipline sviluppano la capacità di focalizzare l’attenzione su di un unico punto (ossia, la capacità di «concentrazione»), ma al di là di tale affinità la pratica diverge e lo yoga resta un cammino meditativo di autoscienza. Tra i sufi che praticano il kalarippayattu nella regione di Cannanore, nel Kerala settentrionale, viene tuttavia data grande importanza alla formazione e allo sviluppo spirituale. Una formazione avanzata nella meditazione comporta un percorso attraverso una serie di rituali detti ḍikr (arabo, «ricordo, memoria» di Dio), che vengono eseguiti in silenzio o a voce alta. Queste pratiche possono condurre all’esperienza dell’estasi, alla realizzazione dell’illuminazione interiore e all’unione con Dio. Poiché il legame fra le tradizioni marziali indiane e le pratiche religiose è evidente dal punto di vista storico, è facile ritenere che studi ulteriori potrebbero fornire maggiori informazioni sulla pratica e sui fini legati alla combinazione delle arti marziali con le tecniche e le filosofie meditative. [Vedi ATTENZIONE, vol. 3].

Cina. Nonostante manchino informazioni precise, la ricerca storica generalmente attribuisce a Bodhidharma (circa 448-527 d.C.) un ruolo centrale nello sviluppo della sistemizzazione dell’arte marziale in Cina. Quell-la di Bodhidharma è una figura oscura; tuttavia, egli viene generalmente riconosciuto come primo patriarca della scuola del Chan (giapponese, Zen) cinese. Sebbene non si conosca l’esistenza di alcun racconto biografico indiano a lui dedicato, le fonti cinesi ritengono che abbia ricevuto gli insegnamenti di meditazione buddhista nel Kāncipuram, una regione a sud di Madras. Alla morte del suo maestro Prajñātara, le fonti dicono che lasciò l’India per la Cina, in parte a causa del declino del Buddhismo nelle aree non indiane. Dopo aver soggiornato con l’imperatore a Nanchino, Bodhidharma si diresse a nord, al tempio Shaolin nella provincia dello Henan. Sembra che, nel corso degli insegnamenti che impartì in questo luogo, egli rimase amareggiato dall’incapacità dei monaci di restare svegli durante le meditazioni. Per eliminare questa tendenza e migliorare la loro salute, Bodhidharma introdusse una serie sistematica di esercizi atti a fortificare il corpo e la mente: esercizi che appunto segnarono l’inizio della disciplina templare shaolin di pugilato. Questi esercizi vennero trasmessi in forma orale e trascritti soltanto più tardi.
Oltre al contributo in materia di allenamento fisico, la tradizione vuole che Bodhidharma sia stato soprattutto artefice della trasmissione al suo discepolo Huike del Lankāvataṁśastra, che egli riteneva la chiave per raggiungere la buddhittà. L’insegnamento del Lankāvatāra Sūtra è incentrato sull’illuminazione, con particolare riguardo alle dottrine «solo mente» (vijnânapâramitâ) e della «coscienza-recettacolo» (âlaya-vijnâna). Esso si rifa essenzialmente all’esperienza interiore (pratyâkṣamagata) del Buddha stesso in relazione agli insegnamenti religiosi del Buddismo Mahâyâna. Uno dei temi fondamentali del Lankāvatāra Sūtra è l’importanza attribuita alla trasmissione della dottrina da mente a mente senza il supporto di testi scritti. In conformità con la tradizione del Chan, essa attira in modo diretto la mente illuminata come sua fonte di autorità, e non dipende dalle parole per trasmettere il proprio messaggio.

Molti di questi insegnamenti vennero più tardi inclusi nella filosofia cinese e combinati con i già prevalenti precetti daoisti del dao e dello yin e yang, e con il principio di dualismo e cambiamento, con l’importanza data al respiro profondo (liangqi) e alla sua relazione con il raggiungimento della longevità o dell’immortalità, con le dottrine di «non azione» (wuwei) e di «spontaneità naturale» (ziran). L’interpretazione dei precetti daoisti e buddhisti diede una nuova forma alle dottrine marziali e non, tanto da sostituire la primitiva ricerca del dao con il raggiungimento del jianxing (illuminazione) proprio per via delle suddette influenze del Chan buddhista.

Si ritiene che le arti marziali cinesi contemporanee derivino dalle tecniche shaolin originariamente introdotte da Bodhidharma. Queste forme di gongfu vengono generalmente suddivise in due gruppi: «interno» (neijia chuanfa) o «morbido» (rou), e «esterno» (waijia chuanfa) o «duro» (gang). Oltre a evidenziare l’importanza dei suddetti principi filosofico-pratici daoisti e buddhisti, il sistema «interno» si concentra anche sul volere (yi), sull’energia vitale (qi) e sulla forza interiore. Inoltre, le tecniche daoiste di respiro profondo, qigong, vengono praticate per coltivare il qi nei dantian (campi di cinabro) dove viene raccolto e immagazzinato.

Tra gli stili che rientrano nella categoria degli «interni» vi sono il taiji, il bagua e lo xingyi, mentre il pugilato shaolin viene annerovato tra gli «esterni». Nei tre stili interni vengono ripresi principi di filosofia e di cosmo-gonia daoiste. Ironicamente, mentre gli stili interni si basano chiaramente sui principi delle dottrine daoista e del Chan nell’utilizzo di specifiche tecniche, strategie e forme di autodifesa, al giorno d’oggi poche sono le scuole che sottolineano i fini di trasformazione religiosa sui quali insistevano i sistemi meditativi classici e alcuni dei primi esperti di queste discipline marziali.

**Giappone.** All’incirca dall’VIII alla fine del XVI secolo, il Giappone fu travagliato da numerose guerre civili. Questo clima socio-politico fornì ai tradizionali guerrieri di professione (bushi) non soltanto un ruolo preminente nel modellare il carattere naturale del Giappone, ma anche l’opportunità di sviluppare e perfezionare ulteriormente le tecniche di combattimento del bujutsu (arti marziali). Nel corso di quei secoli vennero così fondate delle tradizioni marziali (ryû) che avevano lo scopo specifico di formalizzare e perpetuare i sistemi pratici di combattimento. Fu durante il periodo Kamakura (1185-1333) che il Buddhismo Zen venne introdotto in Giappone dalla Cina, soprattutto grazie all’opera dei sacerdoti buddhisti giapponesi Eisai (1141-1215) e Dogen (1200-1253) che avevano studiato il Chan in Cina. Grazie agli sforzi dei loro seguaci Tokiyori (1227-1263) e Tokimune (1251-1284), il Chan, con il nome di Zen, venne introdotto nella vita giapponese ed ebbe un forte impatto sulla vita dei samurai. La felice combinazione di discipline marziali e spirituali portò alla creazione del Bushido, il codice guerriero, che idealizzava virtù come la lealtà e il coraggio e sospava il fine di raggiungere uno stato mentale nel quale i pensieri del guerriero avrebbero trascaso la vita e la morte (seishi o chöetsu). [Vedi BUSHIDÔ]

Nel 1603 Tokugawa Ieyasu fondò il governo militare (bakufu) Tokugawa; questo evento segnò la fine della guerra come aspetto pervasivo nella cultura giapponese e l’inizio del periodo Edo (1603-1868). In questa era di pace, mantenuta da sovrani rigidamente tirannici, le influenze governative furono indirizzate a riconvertire l’attenzione popolare agli ideali del passato. Ciò portò a un notevole mutamento nella coscienza sociale dei bushi e anche della gente comune, inaugurando lo sviluppo delle classiche forme budô. Influenzata dalle interpretazioni confuciane del Dao, la cultura giapponese si impadronì del principio del dao, dō in giapponese, e lo modificò in modo tale da renderlo compatibile con la società feudale giapponese e applicabile alle relazioni sociali degli individui. Il mutamento da bujutsu (bu, «affari militari [marziali]»; jutsu, «arte») a budô (dō, «via») spostò l’accento dall’addestramento per il combattimento al perfezionamento della natura spirituale della coscienza umana. Lo scopo primario del budô classico era l’illuminazione secondo i canoni della dottrina dello Zen, e ciò comportava dunque un mutamento dalla semplice perfezione esteriore delle tecniche (marziali) al dominio di sé attraverso una «fioritura spirituale» (seishin tanren). La distinzione tra bujutsu («arti marziali») e budô («vie marziali») è viva ancora oggi.

La formazione di sistemi specifici di budô ebbe inizio verso l’inizio del XVII secolo. Il kenjutsu («arte della
spada» venne trasformato in kendō («via della spada»), e l’essenza dello itaidō («tecnica dello sguainare la spada») inteso come disciplina spirituale cominciò a contrastare con quella dello iaijutsu. Comparvero anche sistemi di budō a mani nude, come il jikishinryū. Le forme classiche di budō continuarono a evolversi fino alla fine del XIX secolo quando, con il sorgere dell’ultranazionalismo tra il popolo giapponese, i fini delle discipline classiche sia di budō che di bujutsu vennero ridefiniti per alimentare questo sforzo.

Si intende comunemente che il budō e il bujutsu moderni abbiano avuto inizio nel 1868, con la caduta del governo Tokugawa. Tuttavia vi sono significative differenze tra queste tradizioni marziali moderne e le loro controparti classiche. Per restare sulle generali, le discipline moderne vengono intese di solito come metodi di autodifesa o come tattiche per colpire o afferrare un avversario. Il bujutsu moderno consiste in sistemi di combattimento a mani nude utilizzati come metodi di autodifesa e di allenamento spirituale. Il budō moderno è formato da vari sistemi di esercizio fisico o di sport intesi come metodi di autodifesa o come allenamento spirituale allo scopo di portare l’individuo all’armonia in una società internazionale volta alla ricerca della pace. Tra gli esempi di budō moderno figurano kendō, judō, karatedō, aikidō, (nippon) shōrinji kenpō e kyūdō.

In molti casi, un confronto tra il moderno budō e le sue controparti classiche (tuttora praticate in Giappone) mostra differenze maggiori in quelli che sono gli scopi. Malgrado il dichiarato interesse per la disciplina, la morale e l’importanza data allo «spirito» derivanti dalle tradizioni classiche, il concetto di dō viene largamente distorto dalle discipline moderne. Alcuni esponenti attuali sono stati accusati di reinterpretare il dō in base a opinioni soggettive circa il loro ruolo personale e i bisogni del mondo, piuttosto che perseguire i classici fini marziali-meditativi. Tuttavia, liquidar tutti i moderni sistemi di budō come povere imitazioni di autentiche discipline spirituali un tempo floride potrebbe essere affrettato. Per esempio, scuole scelte di kendō e di kyūdō moderni persegono fini legati alle discipline (budō) classiche. Forse i singoli praticanti all’interno di ogni particolare disciplina rimangono la miglior misura del grado in cui gli scopi del classico budō vengono perseguiti, realizzati ed esemplificati.

Indonesia. Nel corso della sua storia, l’Indonesia è stata influenzata dalla cultura e dalle tecniche di combattimento di altri Paesi, tra i quali l’India, la Cina e l’Indocina. Inoltre Giava, il suo cuore culturale e politico, è stato sempre centro di credenze e pratiche magiche e mistiche, che si sono diffuse ancor più dopo l’indipendenza dall’Olanda, nel 1949. Con le continue migrazioni di genti provenienti da molte isole indonesiane e la continua evoluzione delle pratiche di combattimento e degli elementi mistici, si sono andate sviluppando arti marziali estremamente sofisticate che vengono chiamate correntemente con il nome di pukulan.

Seppure oggi in Indonesia si possano trovare diverse forme importanti di sistemi di combattimento, l’arte marziale detta pencak-silat è la disciplina di autodifesa predominante e figura tra quelle che possono vantare più salde radici spirituali. Si ritiene che essa si sia sviluppata nell’arcipelago di Riouw nell’XI secolo. Nel XIV secolo era già divenuta una tecnica altamente sofisticata, destinata esclusivamente ai membri della nobiltà e delle classi dominanti. I suoi stili vennero permutati, in vario grado, da influenze indiane, cinesi, arabe e, più tardi, giapponesi. Questi sviluppi, insieme con gli spostamenti da isola a isola, ne modificarono ulteriormente la forma (non più limitata all’uso esclusivo delle classi sociali privilegiate), dando rapidamente origine a diversificazioni, tanto che oggi esistono centinaia di stili diversi.

Benché esistano varie definizioni, di solito con pencak si indicano agli esercizi del corpo in movimento, mentre silat sta a indicare l’applicazione pratica del pencak nella lotta. Il pencak-silat venne influenzato da elementi religiosi indiusti, ma si sviluppò poi attraverso il contatto con una ricca tradizione islamica. L’importanza data agli aspetti spirituali dell’arte varia da uno stile all’altro, ma la maggior parte dei sistemi parte da un allenamento fisico volto ad apprendere e applicare varie tecniche di difesa fisica contro un assalitore. Raggiunta la padronanza motoria, l’allievo deve sviluppare il proprio potere interiore, che si può esprimere in varie forme. Per esempio, chi pratica lo stile Joduk di Bali può entrare in stati mistici simili a trance, e questa capacità di far di lui un guru («maestro»). Un ulteriore sviluppo interiore nei vari stili di pencak-silat porta al titolo di maba guru («grande maestro»), mentre a coloro che hanno raggiunto il massimo livello di tecnica spetta il titolo di pendekar («dottore»); viene usato anche per indicare una guida o un campione che abbia raggiunto la comprensione della vera – interiore – conoscenza.

La tappa finale della formazione nel pencak-silat viene detta kebatinan. In essa l’accento viene posto sull’esperienza emotiva e sulla rivelazione personale dette dalla pratica della disciplina mistica, sebbene le pratiche e i metodi impiegati mani a mano che si procede nel percorso mistico varino notevolmente da un genere all’altro. Il percorso che culmina nel kebatinan pone l’accento sul sentimento intuitivo (rasa) e sull’abbandonamento (sujuud); l’individuo si sbarazza degli impulsi e dei desideri materiali svuotandosi, fino ad essere colmo della presenza di Dio. In questo modo la rivelazione del divino può dimorare nel cuore (batin). Il percorso del
kebatinan non è facile da comprendere. Sconfiggere l’attaccamento agli aspetti esteriori dell’esistenza (labir) può comportare l’utilizzo di pratiche ascetiche (tapa): digiuno, preghiera, meditazione (in particolare tecniche di concentrazione visiva), astinenza sessuale, veglie notturne o isolamento sui monti o in grotte. Bisogna sottolineare però, come si è detto prima di altri sistemi marziali, che il grado al quale si ricorre a pratiche mistiche varia da adepto ad adepto. Per esempio, alcuni pendekar evitano ogni coinvolgimento con la mistica e il kebatinan, mentre altri praticano anche l’aspetto contemplativo ed extracorporeo delle loro discipline.

Conclusioni. Sono state qui tratteggiate in breve le dimensioni spirituali di diversi sistemi marziali indiani, cinesi, giapponesi e indonesiani, mentre le dimensioni meditativo-religiose di arti e tradizioni marziali di altri Paesi attendono ancora di essere criticamente e complessivamente sistematizzate. Oggi si tralasciano spesso le dimensioni spirituali della pratica, benché sia cominciando a prendere piede un crescente interesse per il concetto di «guerriero spirituale». L’ inserimento di questa importante componente servirà ad ampliare la nostra comprensione delle interrelazioni tra lato fisico e lato spirituale dell’esistenza umana.

[Vedi DISCIPLINA SPIRITUALE e GUERRA E GUERRIERI, vol. 3; ARTI MARZIALI BUDDHISTE, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA


[Aggiornamenti bibliografici:
J. Grave, Initiation Rituelle et Arts Martiaux. Trois écoles de Ka
P. McCarthy et al., Ancient Okinawan Martial Arts. Koryu uchi
nadi, Boston 1999.
S. McFarlane, Fighting Bodhisattvas and Inner Warriors. Bud
dhism and the Martial Traditions of China and Japan, in «Budd
In italiano segnaliamo:
D. Bolelli, La tenuta arte del guerriero. Arti marziali, combatti
timento e spiritualità nell’immaginario contemporaneo, Roma 1996.
R. Roda e E. Trevisani (crr.), Il guerriero, il monaco, l’armonia. Immaginario e realtà delle arti marziali cinesi, Padova 1993].

MICHEAL MALISZEWSKI

ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL’

[Questo articolo presenta le religioni delle diverse po
apolazioni e regioni dell’Asia sudorientale. È suddiviso in tre parti: Culture del continente; Culture insulari e Movimenti moderni nelle culture insulari].

Culture del continente

La parte continentale dell’Asia sudorientale è stata definita un «crocevia di religioni», perché in questa re
gione – oggi suddivisa negli Stati di Myanmar (Birma), Thailandia, Laos, Kampuchea (Cambogia) e Viet
nam – si sono nella storia mescolate molte e svariatiissime religioni tribali, di origine locale, con l’Induismo, il Buddhismo (Theravāda e Mahāyāna), il Daoismo, il Confucianesimo, l’Islam e il Cristianesimo, nonché, infine, con la moderna fede laica del marxismo-lenini
smo. Ma al di là delle diversità si possono ancora riconoscere moltissime pratiche e credenze religiose che hanno le loro radici nella preistoria delle popolazioni della regione. Ciò tuttavia non significa, come ritengo
no alcuni studiosi, che le grandi religioni storiche siano un semplice rivestimento e che, per esempio, coloro che hanno aderito al Buddhismo – come afferma Regi
nald LeMay riferendosi ai Thai settentrionali – siano di
fatto animisti fin da tempo immemorabile. Benché alcune credenze e pratiche colleghino i popoli del presente con le antiche religioni dell'Asia sudorientale, esse sono state continuamente riformulate per collocarsi all'interno delle visioni del mondo successivamente proposte dalle grandi religioni storiche. Questi processi di mutamento religioso si sono naturalmente intensificati a seguito dei radicali sconvolgimenti dell'ordine tradizionale che si sono verificati durante il XX secolo.

La parte continentale dell'Asia sudorientale non è soltanto la regione della varietà delle religioni, ma è un'autentica Babele. La ricostruzione del passato proposta dalla linguistica storica suggerisce che molti dei più antichi abitanti della regione parlassero lingue austroasiatiche, conservate fino ai giorni nostri da popolazioni come i Khmer e i Mon. Lingue austroasiatiche sono parlate anche da molte popolazioni tribali che vivono nelle regioni montuose del Vietnam centrale e del Laos, da alcuni gruppi stanziati nella Thailandia settentrionale e perfino in regioni lontane come l'Assam in India e l'isola Hainan, appartenente alla Cina.

Popolazioni parlanti lingue austronesiane – tra esse le più rappresentative si trovano attualmente in Indonesia, Malaysia, Micronesia e Polinesia, e inoltre in alcune parti della Melanesia e del Madagascar – sono invece presenti sin da tempi preistorici nella regione che oggi corrisponde al Vietnam meridionale e nella penisola malese. Lingue austronesiane sono parlate anche da Cham, presenti nel Vietnam meridionale e in Cambogia, e inoltre da alcuni gruppi tribali, come i Rhadé e i Jarai del Vietnam meridionale.

Sembra, invece, che la maggior parte delle popolazioni che abitavano in epoca preistorica gli altopiani settentrionali della regione e i territori attualmente corrispondenti all'India nordorientale e alla Cina meridionale parlassero lingue appartenenti alla famiglia tibeto-birmana, come ancora oggi fanno i Birmani e alcuni gruppi tribali come i Chin, i Kachin, i Lisu, gli Akha e i Lahu.

Le popolazioni parlanti lingue tai (o daiche) sembrano originarie della Cina meridionale e cominciarono a insediarsi nella parte continentale dell'Asia sudorientale soltanto poco prima del X secolo d.C. Oggi i Tai (o Siamesi), i Lao, i Thai del Nord (o Yuan) e gli Shan – tutti parlanti lingue tai – costituiscono la maggioranza delle popolazioni della Thailandia, del Laos e dello Stato Shan in Myanmar (Birmania); anche nel Vietnam settentrionale e nel Laos nordorientali si possono trovare alcuni gruppi tribali (come i Tho, i Tai Rossi, i Tai Neri e i Tai Bianchi) che parlano lingue tai. L'attuale vietnamita, che la linguistica assegna alla famiglia viet-muong, sembra essere un'evoluzione di una lingua austroasiatica trasformatasi sotto l'influenza del cinese. Le caratteristiche lingue karen, parlate da popolazioni che vivono al confine orientale del Myanmar e in alcune zone della Thailandia occidentale, paiono invece discendere del ceppo tibeto-birmano.

Coloro che parlano lingue miao-yao, vagamente conosciute con le famiglie linguistiche tibeto-birmane e cinesi, sono emigrati dalla Cina meridionale verso la parte continentale dell'Asia sudorientale soltanto intorno al XIX secolo. Le grandi migrazioni dalla Cina e dall'India, infine, incoraggiate dai mutamenti economici legati al periodo coloniale, hanno introdotto nella regione una grande quantità di parlanti lingue sinitiche, dravidiche e indoeuropee.

Le origini preistoriche. L'uomo è stato presente nella parte continentale dell'Asia sudorientale fin dall'età dell'homo sapiens e nella regione sono state rinvenute testimonianze della presenza di homo erectus e anche di ominidi più antichi. Le popolazioni di cacciatori e raccoglitori del Paleolitico hanno probabilmente costruito le loro concezioni religiose partendo dalle immagini tratte dalla loro concreta esperienza di vita e dalle attività del corpo umano. Ben poco è possibile dire oltre a questo, perché non ci sono nell'Asia sudorientale documenti in qualche modo corrispondenti alla grotta di Lascaux, capaci di suggerire qualche ipotesi sul mondo dell'uomo del Paleolitico. Del tutto scorretto sarebbe, del resto, proiettare nel passato preistorico le credenze religiose dei Negritos della penisola malese, gli ultimi gruppi di cacciatori e raccoglitori rimasti nella regione, dal momento che le loro credenze si sono sviluppate più o meno nello stesso periodo delle altre grandi religioni e sono in parte influenzate dalle religioni delle popolazioni vicine. [Vedi NEGritos, RELIGIONI DEI].

Le prime testimonianze significative sulle credenze e sulle pratiche religiose della parte continentale dell'Asia sudorientale risalgono al periodo in cui nella regione gli uomini cominciarono per la prima volta a vivere in comunità agricole sedentarie. La coltivazione del riso, che nella parte continentale dell'Asia sudorientale si diffuse già prima del 4000 a.C., portò alla produzione di una figura potente, che venne inserita in quasi tutte le tradizioni religiose della regione. Ancora oggi gran parte della popolazione dell'Asia sudorientale attribuisce al riso speciali qualità spirituali: come l'uomo, anche il riso possiede un'essenza vitale ed è tipicamente associato a una divinità femminile. Il riconoscimento del riso quale elemento fondamentale per la sopravvivenza della maggior parte degli abitanti della parte continentale dell'Asia sudorientale si è mescolato, nell'immaginario religioso, con le qualità nutritive attribuite a una madre.

Utili fonti per la conoscenza delle religioni preistori-
Questa carta mostra l'ubicazione approssimativa dei gruppi etnici citati in questo articolo. A causa delle sue ridotte dimensioni, la scelta dei nomi è naturalmente arbitraria e non riflette perfettamente l'enorme complessità religiosa, etnica e linguistica della regione. Si segnala, inoltre, che non sussistano perfetto accordo tra gli studiosi sull'ortografia e sull'attribuzione dei nomi delle diverse popolazioni.

che dell'Asia sudorientale si stanno dimostrando le sepolture neolitiche, molte delle quali scoperte solo di recente. La stessa esistenza di tali sepolture suggerisce che coloro che adottarono tale cura per disfarsi dei resti mortali dei defunti devono evidentemente aver avuto alcune concezioni sufficientemente elaborate sull'aldilà e sul collegamento tra la condizione dei morti e quella dei vivi. Nei siti funerari di Ban Chiang e di Non Nok Tha, nella Thailandia nordorientale, le tombe contengono molti oggetti, tra cui ceramiche, attrezzi e gioielli in-metallo. In base all'analogia con moltissimi dati etnografici, questi oggetti depositi nelle tombe vanno probabilmente interpretati come strumenti ritenuti utili al defunto anche nell'aldilà. Nelle odierni comunità della Thailandia nordorientale i morti vengono cremati secondo l'usanza buddhista, ma la pratica di bruciare con il defunto alcuni dei suoi oggetti personali continua una antica tradizione prebuddhista.

In una tomba neolitica di maschio anziano, nella Thailandia occidentale, sono stati rinvenuti un disco di pietra perforato e un palo di cornea di cervo con le raffigurazioni segate. L'archeologo che ha scavato il sito, Per Sørensen, ritiene che questi oggetti rappresentino il copricapo di uno sciamano: se così fosse, essi rappresenterebbero la più antica testimonianza di sciamanismo nella parte continentale dell'Asia sudorientale. Lo sciamanismo, del resto, dovrebbe essere assai antico nella regione, dal momento che ne sono state traversate nella maggior parte dei gruppi tribali. Particolarmente importanti sono alcune sepolture neolitiche del Laos centrale, in cui sono state rinvenute urne contenenti ceneri provenienti da cremazione. Questa scoperta ha suggerito l'ipotesi che nell'Asia sudorientale la cremazione fosse diffusa ben prima all'influenza indiana: in alternativa si deve pensare che le urne, molto tempo dopo la loro fabbricazione, siano state riutilizzate come recipienti per le ceneri del defunto da popolazioni che avevano già adottato la pratica buddhista della cremazione.

Alcune sepolture del I millennio a.C., nel Vietnam settentrionale e nella Cina meridionale, contengono particolari tamburi di bronzo riccamente decorati, denominati Dong Son dal nome di una località del Vietnam settentrionale. In seguito questo genere di tamburi si diffuse ampiamente, non soltanto nella parte continentale dell'Asia sudorientale, ma anche in quella insulare. A quanto sembra, tuttavia, la zona di fabbricazione dei tamburi del tipo Dong Son continuò a essere limitata a un'area piuttosto ridotta della parte settentrionale dell'Asia sudorientale. In tempi recenti questi tamburi sono ancora usati per i riti funerari da alcuni gruppi tribali quali i Karen: alcuni archeologi ritengono che essi fossero stati da sempre associati alla morte. Le raffigurazioni di barche che compaiono su alcuni di questi tamburi neolitici sono state interpretate come mezzi per il trasporto delle anime dei defunti nell'aldilà. L'immagine della barca che trasporta l'anima, del resto, è ancora presente in molte culture della parte continentale dell'Asia sudorientale e la concezione preistorica può essere sopravvissuta, seppure in forma modificata, anche nel simbolo buddhista della barca che trasporta i salvi attraverso il mare del samsara verso il nibbana (sanskrito, nirvana).

Le rappresentazioni che compaiono su questi tamburi (cerchi concentrici, rane, uccelli, serpenti o draghi, figure umane con copricapo, edifici e, su alcuni tamburi della Cina meridionale, scene riconducibili ad azioni rituali) sono state variamente interpretate. Alcuni studiosi ritengono che esse testimonino un tipo di sciamanismo in cui il tamburo svolge un ruolo importante, altri le interpretano come legate a un significato totemico. Probabilmente alcune delle rappresentazioni sui tamburi alludono a una cosmologia fondata su una contrapposizione, espresso dall'opposizione tra uccelli, da una parte, e serpenti o draghi, dall'altra. Particolarmente interessanti sono le rappresentazioni di edifici su palafitte, che possono essere interpretati come particolari locali di culto o forse come case degli uomini, chiaramente collegabili sia con quelle ancora oggi presenti presso molti gruppi tribali, sia con il diinh, il locale di culto comune dei vietnamiti.

Nella parte settentrionale dell'Asia sudorientale la cultura Dong Son, peraltro, non si è mai sviluppata in modo uniforme. In età preistorica le popolazioni della regione erano ancora isolate le une dalle altre da numerose catene collinari e di conseguenza hanno sviluppato tradizioni religiose piuttosto varie. Anche se questi tamburi furono largamente commercializzati in tutta la regione, dunque, essi furono probabilmente utilizzati per scopi rituali diversi dalle differenti popolazioni.

Gli studiosi del passato, ben rappresentati, per esempio, da Robert Heine-Geldern, sostennero l'unità fondamentale delle religioni preistoriche dell'intera Asia sudorientale, che sarebbero derivate tutte dalla diffusione di un complesso culturale proveniente da una singola fonte europea. Certamente già in età preistorica ci furono in Asia sudorientale contatti tra popolazioni anche molto lontane e certamente questi contatti produssero la diffusione di alcune pratiche e credenze religiose, ma la maggior parte delle analogie fondamentali devono essere interpretate come il riflesso di esperienze simili (quelle relative alla morte, alla fertilità umana, alla coltivazione del riso, per esempio), che rispondono alle modalità universali del pensiero umano.

Basandosi su dati storici più recenti e sulle analogie proposte dall'etnografia, Paul Mus, il grande studioso...
delle civiltà dell'Asia sudorientale, ha sostenuto, invece, che le religioni preistoriche dell'Asia sudorientale si formarono riunendo i loro elementi intorno a culti che egli chiamaò *cadastral*. Questi culti ruotavano intorno a rappresentazioni ricavate dal mondo dell'esperienza quotidiana, popolato da spiriti quali i nāt di diverse popolazioni tibeto-birmane o pḥi dei Tai. [Vedi NAT].

Anche gli uomini sono capaci di agire nel loro mondo perché dotati di «spiriti vitali», spesso multipli, come lo *hon* vietnamita, il *pratu'n* dei Khmer oppure il *khwan* dei Tai. Questi spiriti vitali, che solo in alcuni casi corrispondono alle anime che hanno guadagnato la condizione di immortalità dopo la morte, possono lasciare il corpo per alcuni periodi di tempo, ma se non vengono recuperati e fissati al loro proprietario – pratica questa molto diffusa tra le popolazioni dell'Asia sudorientale – l'uomo si indebolisce e muore.

Questi culti locali e naturali furono dunque alla base delle religioni delle popolazioni agricole che da tempo avevano fatto del riso il loro alimento base (coltivandolo alcune in modo itinerante, secondo il metodo detto «taglia e brucia»), altre mediante i sistemi di irrigazione). Al riso veniva comunemente attribuito uno spirito vitale. Ancora oggi popolazioni assai diverse, come i Chin del Myanmar (Birmania), i Lawa della Thailandia settentrionale, i Lao del Laos, i Jarai del Vietnam meridionale e i Khmer della Cambogia, continuano a celebrare dopo il raccolto cerimonie rituali intense a sollecitare lo spirito del riso affinché provveda a fornire il nutrimento. Alcuni gruppi credono che uno spirito vitale sia presente anche in altri esseri, specialmente nei bufali utilizzati per l'aratura, laddove il riso viene coltivato con il sistema dell'irrigazione per sommersione, e negli elefanti da guerra e da lavoro.

Le visioni del mondo e le coscienze degli agricoltori protistorici dell'Asia sudorientale, come quelle delle popolazioni primitive di ogni parte del mondo, si strutturano tipicamente intorno a opposizioni fondamentali. L'alternanza tra la stagione piovosa della crescita del riso e la stagione secca senza raccolto, per esempio, trova nell'Asia sudorientale diretta espressione nell'immaginario religioso. La fertilità della stagione delle pioggie è quasi sempre associata a una divinità femminile, la «madre del riso», anche se in numerose tradizioni è presente una figura maschile, il nāga, cioè il serpente-drago, e a volte il cocco-drillo. [Vedi NĀGA E YAKṢA, vol. 9]. Talora – per esempio tra i Cham, come dimostrano alcune iscrizioni del VII secolo d.C. – la divinità femminile è una nāgi. La stagione secca trova invece espressione nelle figure di divinità creatrici maschili associate al sole. Ancora oggi molti gruppi da lungo tempo buddhisti celebrano riti che implicano una concezione dualistica del cosmo. I Lao, per esempio, verso la fine della stagione secca celebrano un rito, dal forte simbolismo sessuale, durante il quale lanciano in cielo dei razzi per informare gli dei che è giunto il momento di mandare le pioggie. Alla fine della stagione delle pioggie, quando i fiumi sono stretturati, si celebra invece una cerimonia che prevede, tra l'altro, competizioni su barche per gli uomini. Le imbarcazioni, che rappresentano i nāga, servono per garantire che la terra, in quanto nāga supremo, accoglierà il flusso delle acque prima che queste sommergano del tutto il riso. L'attenzione verso il potere della terra continua dopo il raccolto, quando ci si rivolge alla madre del riso, che viene resa propizia nel momento stesso in cui viene invocato lo spirito vitale del riso.

Il mondo in cui vivevano le popolazioni protistoriche era dramaticamente segnato dall'incertezza: i raccolti potevano andare perduti a causa del ritardo delle pioggie oppure di inondazioni devastanti; le donne potevano essere sterili, morire di parto o perdere bambino dopo bambino; e chi gli uomini che le donne spesso morivano in giovane età. Perciò gli uomini non cercavano in vari modi di influenzare gli spiriti e le forze cosmiche che controllavano la fertilità e la vita. Il metodo fondamentale per guadagnarsi il favore di queste forze spirituali fu quello di offrire sacrifici. I sacrifici umani risultano assai rari nella parte continentale dell'Asia sudorientale, anche se i Wa della Birmania settentrionale e della Cina meridionale ancora in tempi recenti offrivano delle teste durante i riti di Capodanno. La maggior parte dei gruppi sacrificava animali domestici, dal pollo per i riti minori fino al maiale o al bufalo carabao per quei più importanti.

In molte parti della Birmania e dell'India nordorientale gli uomini che organizzavano sacrifici su vasta scala e più guidavano i successivi banchetti acquisivano non soltanto la stima di loro compagni, ma anche una qualità spirituale che si credeva perdurasse anche dopo la loro morte. Questi capi tribali paiono simili a coloro che Oliver Wolters chiama «uomini di valore» (men of prowess), i leader delle comunità protistoriche. È importante segnalare che a causa dei capricci della vita la potenza di questi capi tribali, così come presumibilmente quella di altri uomini dello stesso tipo, non era mai sicura e definitiva. Si procedette però a fissare questa potenza rendendo i resti degli «uomini di valore» oggetto di attenzione cultuale, specialmente da parte di coloro che succedevano loro nel medesimo ruolo.

In analogia con le pratiche di alcune moderne popolazioni tribali quali i Chin del Myanmar (Birmania) e altri gruppi collegati nell'India nordorientale, i rossi monumenti di pietra associati all'antica cultura Cham del Vietnam meridionale e le pietre erette ritrovate in-
sieme alle giare di pietra di epoca preistorica nel Laos sono stati interpretati come monumenti che ricordavano e localizzavano la potenza degli uomini che, durante la loro vita, avevano realizzato la relazione tra società e cosmo. Quando nell’Asia sudorientale cominciarono a giungere influssi provenienti dall’India, questi monumenti si prestarono facilmente a reinterpretazioni in termini induisti e buddhisti.

**Le trasformazioni storiche.** Prima dell’adozione di modelli indiani o cinesi sembra che in nessuna società dell’Asia sudorientale sia emerso un sacerdozio capace di proporre come normativa una qualunque ortoprassi alle popolazioni che vivevano in questa vasta area. Così come oscillava, aumentando e diminuendo, l’efficacia rituale degli «uomini di valore», altrettanto accadeva ai poteri legati ai sistemi di governo dominanti: in questo modo ebbe origine il tipico andamento di alternanza tra comunità «democratiche» e comunità «autocratiche», rilevato anche in anni recenti presso gruppi tribali quali i Kachin del Myanmar. Con l’introduzione di concezioni religiose finalmente fissate in testi scritti, le popolazioni dell’Asia sudorientale poterono cominciare a immaginarsi come parti di una comunità più ampia, i cui membri, sia vivi che defunti, non erano soltanto le dirette conoscenze personali.

La documentazione, soprattutto quella relativa a certi gruppi tribali dei territori dell’attuale Cina meridionale, suggerisce che la scrittura in Asia sudorientale fu inventata in modo indipendente. È un fatto, tuttavia, che i più antichi testi scritti utilizzano, in varie forme, la scrittura indiana oppure i logogrammi cinesi. Con questi sistemi di scrittura giunsero nella regione i testi indiani e cinesi, i riti proposti da questi testi, le istituzioni per celebrare i rituali e trasmettere le tradizioni in essi contenute.

**Influenze cinesi.** Le prime influenze cinesi si manifestarono in occasione della conquista, da parte della Cina degli Han, del territorio dell’attuale Vietnam settentrionale. Tra il 124 a.C., anno della prima comparsa degli Han nella zona, e il 43 d.C., quando i Cinesi sconfissero la ribellione guidata dalle leggendarie sorelle Trung, l’influenza cinese sui Vietnamiti sembra essere stata piuttosto blanda. A partire dal I secolo d.C., tuttavia, i Vietnamiti hanno cominciato a considerarsi sempre più appartenenti al mondo cinese, che essi conobbero attraverso gli stessi testi diffusi nella Cina vera e propria. Questo senso di appartenenza al mondo cinese sopravvisse anche quando, nell’XI secolo, i Vietnamiti ottennero l’indipendenza dalla Cina.

Il modello cinese risultò particolarmente importante per i letterati (mandarini confuciani, monaci buddhisti del Mahāyāna e anche qualche sacerdote daoista), i quali costruirono la loro visione del mondo a partire da testi cinesi e sino-vietnamiti. Queste classi di letterati non raggiunsero mai il ruolo di casta sacerdotale dominante nei villaggi, per cui le antiche tradizioni precinesi, incentrate su una moltitudine di spiriti e di divinità locali, continuarono a essere tramandate da medium, indovini e stregoni (tuy). I Vietnamiti che abbandonarono la regione del delta del Fiume Rosso durante la «spinta verso sud» – che ebbe inizio nel XIII secolo e continuò in tempi recenti – vennero in contatto con altre tradizioni, quelle dei Cham induizzati e dei Khmer, dei Khmer buddhisti e di vari altri gruppi locali. In parte a causa di queste importanti influenze non cinesi nel Vietnam meridionale, l’impatto della cultura cinese fu molto meno forte nella cultura popolare di questa regione che in quella del Vietnam settentrionale. I Vietnamiti delle regioni meridionali per risolvere le difficoltà della vita si rivolgevano a operatori del sacro non cinesi, per esempio agli stregoni di montagna e ai monaci del Buddhismo Theravāda. Molte delle ribellioni contadine di ispirazione religiosa che si svilupparono nel Vietnam meridionale, così come alcune delle moderne religioni popolari sincretistiche, hanno tratto ispirazione da fonti non cinesi. E tuttavia la religione vietnamita, in tutte le parti del Paese, essendo organizzata principalmente attorno ai culti degli antenati secondo modalità perfettamente cinesi, presuppone una ispirazione decisamente cinese. Nell’intera parte continentale dell’Asia sudorientale soltanto gli emigrati cinesi e alcuni gruppi tribali quali gli Hmong e i Mien, che hanno vissuto a lungo in aree a dominazione cinese, mostrano legami così intensi con il culto degli antenati. [Vedi VIETNAM, RELIGIONE DEL].

**Influenze indiane.** In quelle regioni continentali dell’Asia sudorientale in cui nei primi secoli della nostra era si fecero per la prima volta sentire influssi provenienti dall’India raramente i defunti venivano esaltati dopo la morte fino a diventare antenati posti al vertice di una linea di discendenza. Se tuttavia un uomo (o, più raramente, una donna) riusciva nel corso della sua vita a dimostrare, attraverso azioni efficaci in occasioni rituali o militari, di possedere speciali qualità carismatiche, queste qualità potevano continuare a essere efficaci, anche dopo la sua morte, se gli veniva fornito un corpo cosmico per rimpiazzerlo quello terreno. I più antichi documenti dell’indianizzazione dell’Asia sudorientale compaiono in numero notevole tra il IV e il V secolo d.C. Esempi notevoli sono il līngam di Šiva dei Cham del Vietnam meridionale, i segni di confine se-mā (sanskrito, śīmā), con scene a bassorilievo tratte dalla vita del Buddha o dai jātaka, scoperti in alcuni siti del periodo Dvāravati nella Thailandia nordorientale, gli stūpa di Beikthano e di Śrīksetra nell’attuale Birmania centrale, di Thaton nel basso Myanmar e di Nakon
Pathom nella Thailandia centrale. L'ipotesi più plausibile vuole che questi monumenti siano stati eretti per elevare gli «uomini di valore» a una forma divina. Gli studiosi del passato associavano in genere questi antichi siti della parte continentale dell'Asia sudorientale a grandi regni, ma oggi la maggior parte degli studiosi ritiene che nella regione ci fossero soltanto molte piccole unità politiche distinte, il cui potere aumentava o diminuiva a seconda di quello del loro capo. La moltiplicazione nel tempo di questi monumenti, un fenomeno che culmina nella civiltà classica di Angkor in Cambogia e di Pagan in Birmania, si collega molto probabilmente allo sforzo progressivo, da parte di nuovi sovrani, delle loro famiglie e dei loro rivali, per rafforzare il loro diritto a essere identificati con un potere superiore, di natura divina e cosmica.

I popoli della parte continentale dell'Asia sudorientale che utilizzavano testi provenienti dall'India seguirono soltanto in minima parte l'idea tipicamente indiana secondo la quale il posto di ciascuno nel mondo è prefissato alla nascita da progetti cosmici. Il sistema delle caste, infatti, non sopravvisse al viaggio attraverso il Golfo del Bengala se non in una forma alquanto modificata. Per questa ragione i sovrani affermavano di essere kṣatriya, ma qualunque uomo, anche se di umilissime origini, avrebbe potuto diventare a sua volta un kṣatriya, usurpando il trono e vestendo le sacre insegne regali.

Il processo di indianizzazione dell'Asia sudorientale prevedeva anche l'identificazione del potere associato a un qualunque santuario locale con i poteri divini o cosmici proposti dai testi indiani. Questo principio favorì la nascita di sistemi di governo più grandi, poiché gli abitanti delle diverse parti del regno guardavano a questi luoghi sacri come a una parte del cosmo e veneravano le stesse divinità, che spesso, a loro volta, erano equiparate ai sovrani. L'ambito politico era un mandala, il «cerchio di un re», un dominio nel quale un singolo governante riusciva a proporsi come il collegamento tra il mondo e il cosmo.

I sovrani che nel IX secolo fondarono Angkor, vicino al Grande Lago in Cambogia, realizzarono lo straordinario progetto di imporre il culto del devārāja, un redivo, il cui mandala comprendeva, nel periodo di massimo splendore, tutta la Cambogia attuale, il delta del Mekong nel Vietnam meridionale e la Thailandia centrale e nordorientale. Il culto del devārāja era centrato sull'assimilazione del re a Śiva, rappresentato da un līngam. La capitale era il luogo in cui, attraverso la costruzione di templi dedicati a Śiva, ma anche a Viṣṇu e ad altre divinità induiste e a bodhisattva, ciascun sovrano poteva dimostrare che il suo mandala costituiva un microcosmo rispetto al cosmo. L'Impero di Angkor subì molte sconfitte da parte dei governanti di altri mandala, ma esso crollò definitivamente soltanto nel XV secolo: durante questo lungo periodo l'orientamento religioso cominciò a cambiare radicalmente.

Nella parte occidentale della regione continentale dell'Asia sudorientale anche i re birmani riuscirono a rafforzare il loro mandala, quello di Pagan, che tra l'XI e il XIII secolo poté competere con lo splendore e il potere di Angkor. Questi sovrani promossero culti che in genere li accostavano al Buddha piuttosto che alle divinità induiste, ma gli stūpa e i templi da loro costruiti avevano le medesime funzioni dei templi induisti e mahāyānici di Angkor: si trattava di grandi monumenti funerari nei quali i re diventavano immortali (anche se in questo caso con modalità buddhiste) e insieme costituivano una sorta di rinnovamento del cosmo sacro. Sia a Pagan che ad Angkor, per esempio, venne rappresentata in un tempio o in uno stūpa eretto da un sovrano la montagna sacra Meru, collocata con funzioni di axis mundi al centro dell'universo.

Il mandala strutturato intorno al santuario che fungeva da axis mundi divenne così il modello sia per i villaggi che per le capitali. In quasi tutti i villaggi dell'Asia sudorientale buddhista venne eretto uno stūpa. Coloro che avevano contribuito alla sua costruzione credevano di essersi guadagnati, in questo modo, meritò sufficienti da assicurare loro una rinascita migliore e, forse, anche la rinascita nel tempo del prossimo Buddha Metteyya (saniscirotto, Maitreya). I moltissimi culti locali delle reliquie del Buddha collegano le popolazioni dell'Asia sudorientale non soltanto con il primo Buddhismo indiano, ma anche con le rappresentazioni del cosmo dei sovrani degli Stati indianizzati del periodo classico e, inoltre, con gli anichi culti cadastral dell'Asia sudorientale preindianizzata. [Vedi STŪPA, CULTO DELLO, vol. 10].

Il culto delle reliquie del Buddha, tuttavia, non esaurisce l'intera pratica del Buddhismo nell'Asia sudorientale. Tra il XIII e il XV secolo l'attività dei monaci missionari impose l'ortodossia del Buddhismo Theravāda, sia nelle città che nelle campagne, in tutte le regioni cronicamente ameriti di attuali Myanmar, Thailandia, Laos e Cambogia. Il Buddhismo ortodosso fornì in qualche modo un nuovo argomento alle popolazioni dell'Asia sudorientale, ancora legate all'idea prebuddhista secondo la quale la virtù religiosa non è un beneficio solamente di coloro che discendono da particolari antenati, ma anche una conseguenza delle loro personali azioni efficaci. Questa concezione venne formulata, nella terminologia buddhista, in modo da far comprendere che gli uomini, per quanto dotati di una nascita da una particolare eredità karmica di meriti e di demeriti, possono acquisire continuamente nuovi meriti e demeriti a seguito delle loro azioni moralmente significative.

Coloro che aderivano al Buddhismo Theravāda po-
tevano inoltre conservare le loro credenze prebuddhisti
e negli spiriti e nelle divinità, ai quali veniva attribuito
un nuovo significato nel contesto della nuova visione
religiosa del mondo. Alcuni di questi esseri soprannatuali furono universalizzati e identificati con divinità
induiste, ben conosciute anche dal Buddhismo. Ad altri
spiriti e divinità venne riconosciuto un ruolo subordi
nato nella gerarchia cosmica buddhista generata dalla
legge del karman. Anche alcune credenze prebuddhis
ti, quali la fede negli spiriti vitali (i leikpya dei Birma
ni, i kbuwan dei Tai, i pralun dei Khmer), furono con
servate e continuarono a far parte del complesso ritua
tale. Tutte queste credenze, tuttavia, furono riformulate
soprattutto per adeguarsi all’insegnamento buddhista
secondo il quale l’anima non è immortale ed è la «co
sciencia» (pāli, viññāna) che collega una vita con quella
successiva.

La rivoluzione portata dal Buddhismo Theravāda
nella parte continentale dell’Asia sudorientale non con
dusse alla scomparsa del mandala, ma, al contrario,
portò spesso i governanti locali a dimostrare il loro po
tere affermando la loro indipendenza, oppure impe
gnandosi in imprese militari volte a estendere il loro
dominio a spese dei governanti vicini. Nonostante la
fragmentazione politica delle comunità buddhiste di
età premoderna, tutti potevano pensare di far parte di
un comune mondo buddhista. Tale concetto si espres
se, per esempio, nel riconoscimento, come meta di fre
quentatissimi pellegrinaggi, di alcuni importanti san
tuari contenenti reliquie del Buddha, anche se questi si
trovavano in territori appartenenti ad altri domini.

Il successo del Buddhismo Theravāda portò anche a
una differenziazione più netta fra le tradizioni religiose
delle popolazioni residenti nelle regioni occidentali de
lla parte continentale dell’Asia sudorientale e di quelle
che abitavano a oriente della catena Annamitica. Non
soltanto i Vietnamiti subirono sempre più fortemente un
processo di sinizzazione, ma anche i Cham, che nel
Vietnam meridionale avevano conosciuto nel passato
un’importante cultura indianaizata, abbandonarono le
loro tradizioni e abbracciarono l’Islam, la religione che
andava consolidandosi tra le altre popolazioni parlanti
lingue austronesiane dell’arcipelago indonesiano e nel
la penisola malese.

Anche le popolazioni tribali dell’Asia sudorientale
che abitavano le regioni montuose in cui si praticava
ancora la coltivazione itinerante del riso non rimasero
del tutto isolate rispetto ai grandi cambiamenti che av
venivano nelle pianure. Un mito diffuso presso nume
rosi gruppi tribali localizzati nella parte settentrionale
della regione narra, per esempio, di un «libro perduto»
o di una «scrittura perduta». Caratteristica è la versione
kachin di questo mito. Ninggawn wa Magam, la divi
nità dalla quale gli uomini acquisiscono la cultura,
chiamò a raccolta tutte le varie tribù della terra e conse
gnò a ciascuna di esse un libro capace di aiutare gli uo
mini nella loro esistenza. Gli Shan e i Birmani ricevette
ro dei libri scritti su foglie di palma, i Cinesi e gli stra
nieri (per esempio gli Occidentali) ottennero libri di
carta e i Kachin ebbero un libro di pergamen. Questi
ultimi, però, non compresero la funzione del libro e lo
mangiarono: da allora rimasero senza scrittura. Questo
mito rivela piuttosto chiaramente la sensazione delle
popolazioni tribali di essere culturalmente svantaggiate
rispetto a quelle che possiedono la scrittura.

Questi gruppi tribali delle zone di montagna hanno
cominciato ad allargare i loro orizzonti quando hanno
potuto accedere alla letteratura dei loro vicini che vive
vano in pianura. I Lawā, per esempio, una popolazione
tribale di lingua austronesiastica della Thailandia, si con
sideravano buddhisti come i loro vicini Tai settentriona
li, ma finché abitavano sulle colline non potevano
praticare la religione perché non avevano monaci che li
istruissero. Quando infine scesero in pianura si trasfor
marono rapidamente in Tai settentrionali. I Mien, loca
lizzati piuttosto nella Cina meridionale che nell’Asia su
dorientale, possedono da tempo la capacità di leggere
e scrivere e dispongono di specialisti del sacro capaci
di leggere i testi daziostici in cinese. Una interessante variante
de del mito sul possesso della scrittura è stata riscontra
ta tra i Karen del Myanmar, che furono in buon nume
ro convertiti ai Cristianesimo all’inizio del XIX secolo. Il
«libro perduto» venne infine riconsegnato loro dai fra
telli stranieri, identificati con i missionari occidentali.
Anche i Karen, comunque, sono in larga maggioranza buddhisti.

Il proselitismo cristiano (e in tempi recenti anche bud
dhista) e la diffusione dei moderni sistemi scolastici han
no reso le religioni tribali sempre più marginali. Si è così
migliorata, tra l’altro, anche l’assistenza sanitaria, mentre
l’educazione di tipo laico ha messo in discussione l’anti
can credenza negli spiriti che precedentemente costituiva
un elemento fondamentale delle religioni dei buddhisti
dell’Asia sudorientale e dei Vietnamiti. Le trasformazio
ni dell’agricoltura, inoltre, dovute a sistemi di irrigazione
su vasta scala e all’introduzione di nuove tecnologie e di
nuove varietà di riso ad alta produzione, hanno reso progres
sivamente le popolazioni della regione meno inclini
ad attribuire a poteri soprannaturali il controllo della
fertilità. Esse continuano ancora a celebrare gli antichi
ritos tradizionali, ma questi stanno diventando piuttosto
celebrazioni laiche che manifestazioni di autentico signi
ficato religioso. Per quanto il mondo degli abitanti del
l’Asia sudorientale sia stato radicalmente trasformato
dagli eventi politici ed economici e dalle innovazioni
culturali degli ultimi due secoli, tuttavia sopravvive an
cora tenacissima l'antica idea dell'esercizio della virtù attraverso azioni moralmente efficaci.

[Vedi anche REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE; ISLAM, articolo Islam nell'Asia sudorientale, vol. 8; BUDDHISMO, articolo Buddhismo nell'Asia sudorientale e THERAVĀDA, vol. 10. Per un approfondimento sulla relazione fra le tradizioni popolari e quelle d'élite nelle culture buddhiste locali vedi anche RELIGIONE POPOLARE BUDDHISTA, vol. 10. Vedi infine THAI-LANDIA, RELIGIONE DELLA; BIRMANIA, RELIGIONE DELLA; LAO, RELIGIONE DEI; KHMER, RELIGIONE DEI; MEGALITICA, RELIGIONE, NELL'ESTREMO ORIENTE E IN OCEANIA. Vedi anche SAMGHA, articolo Samgha e società, vol. 10].

**BIBLIOGRAFIA**


CHARLES F. KEYES

Culture insulari

Le culture della parte insulare dell’Asia sudorientale sono costituite in prevalenza da popolazioni parlanti lingue austroasianesche e le religioni tradizionali dell’area conservano tratti significativi che riflettono un’origine comune, malgrado la sostanziale diversità e gli ampi imprestiti dall’esterno. Le testimonianze linguistiche indicano che il punto di origine delle lingue austroasianesche è stato l’isola di Taiwan (Formosa) e forse anche la vicina regione costiera della Cina sudorientale. L’espansione dei popoli austroasianesi cominciò nel III millennio a.C. e proseguì, a fasi successive, verso le Filippine e le isole dell’Indonesia, poi a oriente verso le isole del Pacifico e infine a occidente fino all’isola di Madagascar.

Nella prima fase di questa espansione i gruppi austroasianesi coinvolti nelle migrazioni possedevano una modesta tecnologia di base, che comprendeva cani e maiali addomesticati, la conoscenza della coltivazione del riso, del miglio e della canna da zucchero, la manifattura del vellame e la capacità di intrecciare e tessere stoffe a partire da fibre vegetali. Nell’ultima fase di questa continua espansione i popoli austroasianesi avevano sviluppato forme più avanzate di coltivazione: alimento del pane, il banano, il tao o colocasia, la patata dolce e alcune varietà di palma da frutto, tutte piante adatte alla produzione d’amma. Nello stesso periodo si erano sviluppati anche l’allevamento delle gallineccia, l’uso delle vele per le canoe e alcune tecniche di navigazione per garantire gli spostamenti da un’isola all’altra. Verso il 2500 a.C. queste popolazioni si erano ormai diffuse in tutte le Filippine meridionali e nel Borneo e incominciarono a penetrare nelle isole orientali e occidentali dell’Indonesia.

Nel corso dei millenni questo movimento di espansione portò alla dispersione di moltissimi piccoli gruppi in migliaia di isole, dando così origine a differenze culturali e linguistiche considerevoli. Le popolazioni native delle isole furono del tutto assimilate: per questo motivo sopravvivono pochissime testimonianze linguistiche di queste popolazioni, eccezio fatta per quelle della Melanesia.

Le varianti regionali seguono i diversi sottogruppi linguistici austroasianesi attualmente conosciuti. Le lingue malesi-polinesiane sono suddivise in: 1) un sotto-gruppo occidentale, che comprende le lingue delle Filippine, del Borneo, del Madagascar e dell’Indonesia occidentale fino all’isola di Sumbawa; 2) un sottogruppo centrale, che comprende la parte orientale di Sumbawa e le lingue delle Piccole Isole della Sonda e di gran parte delle Molucche; e 3) un sottogruppo orientale, che comprende le lingue di Halmahera e tutte le lingue del Pacifico.

Nel corso della migrazione i vari elementi della cultura neolitica di partenza furono elaborati, enfatizzati o abbandonati sia a causa delle molte influenze esterne, sia a causa dei mutamenti ecologici naturali. Nelle zone equatoriali, per esempio, la dipendenza alimentare dal riso e dal miglio lasciò il posto a una dipendenza più spiccata dai tuberi e dalle attività di raccolta di frutta e di amido. Quando le popolazioni vivevano nell’entroterra delle isole più grandi, alcune tecniche di navigazione vennero abbandonate, anche se un certo orientamento costiero o fluviale non scomparve mai del tutto. Durante la maggior parte della loro storia geografica le popolazioni austroasianesi vissero in stanzamenti non permanenti, mescolando coltivazioni mobili con la caccia e la raccolta. Lo sviluppo verso organizzazioni stabilite e centralizzate cominciò a Giava, sulla costa di Sumatra e in altre aree costiere più aperte alle influenze commerciali esterne. Tra queste influenze le più importanti furono le idee religiose provenienti, in periodi differenti e in modo diverso, dall’India, dal Buddhismo, dall’Islam e dal Cristianesimo.

Le più antiche iscrizioni induiste rinvenute nella par-
te insulare dell’Asia sudorientale datano a partire dal IV secolo d.C. La loro collocazione e il loro contenuto, tuttavia, suggeriscono un lungo periodo precedente di contatti con idee religiose provenienti dall’India. Probabilmente a partire dal V secolo l’Induismo si è consolidato a Giava e a partire dal VI secolo incontriamo testimonianze di una influenza buddhista a Sumatra e a Giava: nel VII secolo il porto di Srivijaya è un importante centro di diffusione del Buddhismo. Numerosi monumenti giavanesi, datati tra l’VIII e il XIV secolo, confermano il vivace sviluppo delle tradizioni (tra loro interconnesse) svibata, visnuita e buddhista. L’Islam co- minciò a diffondersi nelle isole e a esercitare un’influenza importante a partire dal XIII secolo. Il Cattolicismo raggiunse questa regione con l’arrivo dei Portoghesi e degli Spagnoli nel XV secolo e nel secolo successivo, con Olandesi e Inglesi, comparve in Provenza e in Spagna, mentre in cokehe, i commercianti e gli emigrati cinesi, infine, portarono nella regione le tradizioni popolari del Daoismo e del Confucianesimo. Tutte queste tradizioni religiose esterne contribuirono nei modi più diversi a forgiare le pratiche religiose di questa regione.

Attualmente circa l’89% della popolazione dell’Indonesia è musulmana, anche se una parte significativa di questa popolazione, in particolare a Giava, aderisce ancora a pratiche tradizionali che non sono considerate ortodosse. Nelle Filippine circa l’84% della popolazione è cattolico, il 3% è protestante e il 5% è registrato come Aglipayan, ossia seguace della Chiesa cristiana indipendente delle Filippine, mentre i musulmani rappresentano un piccola minoranza di circa il 5%. In Indonesia i cristiani costituiscono circa il 9% della popolazione. Bali rappresenta una tradizionale enclave induista-buddhista, mentre a Giava e altrove si è recentemente assunto a una rinascita dell’Induismo. Molti Cinesi dell’Indonesia sono considerati ufficialmente buddhisti, anche se alcuni di loro continuano a praticare forme di Daoismo o di Confucianesimo. I cristiani sono in numero considerevole. Le statistiche ufficiali dell’Indonesia e delle Filippine indicano che, in entrambi i Paesi, soltanto una piccola minoranza della popolazione è seguita da una qualche forma di religione tradizionale. Nel Sarawak e nel Sabah, invece, un’alta percentuale della popolazione è legata alle religioni tradizionali, ma se si considera la Malesia nel suo complesso la situazione si capovolge. Nel Brunei, infine, i gruppi religiosi tradizionali costituiscono una minoranza ancora più ridotta.

In tutti i Paesi della regione la professione delle religioni tradizionali viene fortemente scacciata. L’Indonesia riconosce ufficialmente soltanto l’Islam, il Protestantesimo, il Cattolicesimo, l’Induismo e il Buddhismo, per cui nessuna delle religioni tradizionali viene consi- derata tale. In alcune aree si è sviluppata una tacita tolleranza rispetto alle pratiche tradizionali, ma in generale si manifestano crescenti pressioni per la loro assimilazione a una delle religioni riconosciute ufficialmente. Sulla base di antichi contatti culturali e di alcune analogie nelle forme di culto, molti gruppi etnici hanno ottenuto il riconoscimento delle loro religioni tradizionali sotto la forma di sette indusse.

Nelle Filippine gli sforzi dei missionari, sia cattolici che protestanti, si sono sempre orientati soprattutto verso la conversione degli adepti delle religioni tradizionali. Nel Sarawak e nel Sabah sono forti le pressioni in favore della conversione all’Islam o al Cristianesimo. Tali pressioni sulle minoranze religiose costituite dagli adepti delle religioni tradizionali si accompagnano, in tutti gli Stati della regione, al tentativo di modificare il loro stile di vita; essi, peraltro, partecipano soltanto marginalmente alla vita nazionale.

La grande varietà delle religioni tribali della regione si collega in genere alla varietà dei gruppi che continuano a praticare. Tra questi gruppi alcuni sono piccoli e spesso isolati, con una economia di caccia e raccolta e con coltivazioni limitate. Esempi di questi gruppi sono i Sakikude dell’isola di Siberut, poco lontano dalla costa occidentale di Sumatra; alcuni gruppi nomadi di Kubu, sparsi nelle foreste interne di Sumatra; altri gruppi egualmente nomadi presenti nel Kalimantan, che vengono indicati genericamente come Punan; e infine un buon numero di altre società di dimensioni assai ridotte, presenti su altre isole, quali gli Aeta di Luzon, i Batak di Palawan, i Da’a o To Lore di Sulawesi (Celebes), oppure i gruppi Alifuru, come i Huuulu e i Nauulu di Ceram nell’Indonesia orientale. Molti di questi gruppi, avendo subito una notevole semplificazione delle loro tecnologie, non posseggono più la gamma di attività economiche attribuite alle antiche popolazioni austronesiane. Sono egualmente seguiti delle religioni tradizionali i membri non convertiti di popolazioni più ampie, economicamente e socialmente più complesse: alcuni Batak, in particolare i Karo, della parte settentrionale di Sumatra; alcune comunità Ngaju nel Kalimantan; molte popolazioni Toraja a Sulawesi; e, infine, alcune popolazioni di Sumba, Savu e Timor, nell’Indonesia orientale. Sumba ha la particolarità di essere l’unica isola dell’Indonesia in cui la maggioranza della popolazione dichiara di seguire ancora la propria religione tradizionale.

Alcune di queste popolazioni dell’Indonesia hanno costituito ufficialmente associazioni religiose che hanno lo scopo di conservare le loro pratiche tradizionali e alcune hanno cominciato a essere identificate come seguaci del dharma industa, una posizione che ha fornito loro il riconoscimento governativo ufficiale. È il caso
mentano soprattutto le credenze e le pratiche religiose che sono state abbandonate o fortemente modificate a seguito della conversione. Ma numerose testimonianze significative sulla religione tradizionale provengono anche dalle pratiche e dalle concezioni generali che sono state invece incorporate e conservate nelle principali religioni riconosciute, nel corso del loro adattamento alle tradizioni della regione.

Le principali tra queste concezioni e pratiche fondamentali sono: 1) una prevalente visione dualistica; 2) la credenza nell'immermanenza della vita e nell'interdipendenza tra vita e morte; 3) l'importanza dei riti che segnano le tappe del processo della vita e della morte; e 4) la celebrazione delle differenze spirituali. Tutte queste nozioni possono essere considerate elementi di una comune eredità concettuale astronoesiana.

Una prevalente visione dualistica. Forme di dualismo e di dualità complementare sono particolarmente diffuse nelle religioni della regione. Tale dualismo si esprime soprattutto nei miti che narrano le origini del cosmo, che combinano tipicamente i motivi della riproduzione e della distruzione. Per gli Ngaju del Kalimantan (Borneo) la creazione comincia quando le montagne su cui risiedono le due divinità supremi si contraono ripetutamente tra loro, dando origine ai tre livelli cosmici della terra, del cielo e del mondo sotterraneo. In una fase successiva la colluttazione viene riprodotta dai baceri maschio e femmina delle due divinità, che si incontrano sull'albero della vita, provocando la distruzione dell'albero e la creazione del primo uomo e della prima donna. Per i Toraja di Sulawesi, invece, l'universo ha origine dal matrimonio di cielo e terra: il cielo giace sopra la vasta terra e, quando essi si separano, la terra viene finalmente disvelata e nascono tutti i loro figli, compresi il sole e la luna. Per i Mambai della parte orientale di Timor, infine, un essere ermafrodita e informe plasma e protegge la Madre Terra e il Padre Cielo. Quando essi si separano, la Madre Terra, gravida, dà alla luce la prima montagna, chiamata il Grande Padre. Il Cielo discende nuovamente verso la Terra e dalla loro unione nascono i primi alberi, le rocce, i primi uomini e le prime donne. Ad ogni nascita crescono le acque del mondo, fino a quando il Padre Cielo abbandona finalmente la Madre Terra, che viene lasciata a decomposti e disintegrarsi.

L'idea della dualità complementare si esprime non soltanto nella concezione della divinità principale, che viene spesso immaginata come dupliche (Mahatala/Ata per gli Ngaju, Amawolo/Amarawi per i Sumbanesi, Nian Tana/Lero Wulan per gli Ata Tana Ai), ma anche nella concezione di due contrapposte categorie di spiriti, eroi e antenati mitici, nella divisione dello spazio sacro (mondo superiore e mondo inferiore, controcor-
rente e a favore di corrente, la montagna e il mare, l’interno e l’esterno), e soprattutto nella duplice suddivisione delle classi degli uomini e in particolare dei partecipanti alla celebrazione dei riti.

Alcune celebrazioni rituali basate su questa complementarità duale assumono la forma di un combattimento rituale, che riproduce l’antagonismo presente al momento della creazione. I Savu dell’Indonesia orientale, per esempio, si riuniscono nel giorno precedente la notte di luna piena per formare due gruppi, di maschi e femmine e suddivisi a seconda della discendenza, e si sistemano alle estremità superiore e inferiore di un recinto sacro collocato sulla cima di una particolare collina. Qui danno inizio a un cerimoniale di combattimento tra galli, regolato in modo che raggiunga il suo apice precisamente a mezzogiorno. Questa rappresentazione dall’aspetto cosmologico mostra una serie di opposizioni complementari: la congiunzione di maschile e femminile, l’unione delle sezioni superiore e inferiore del cosmo e l’antagonismo degli spiriti della montagna e del mare, tutti regolati in base al riferimento al punto culminante nel quale il sole è allo zenith e la luna è piena.

Un aspetto importante delle religioni tradizionali della regione è la conservazione della conoscenza sacra attraverso speciali forme di linguaggio rituale, tutte caratterizzate dall’uso diffuso del parallelismo. Il parallelismo è una forma della fraseologia duale e, nella sua forma più canonica, produce espressioni rigidamente diadiche di tutte le formulazioni rituali. I versi seguenti, tratti da un canto funerario tradizionale dei Roti, danno un’idea di questo parallelismo rituale:

Delo Iuk è morto:
allora pianta una noce di areca ai suoi piedi.
E Soma Lopo è deceduto:
allora pianta una palma da cocco alla sua testa.
Lascia che la palma da cocco faccia crescere il frutto per la sua testa.
E lascia che la noce di areca faccia crescere gli steli dei fiori per i suoi piedi.

Questo parallelismo, che è un tratto comune delle composizioni orali di tutte le epoche e di tutte le tradizioni, assomiglia, nella sua forma, al parallelismo presente nelle letterature sacre di altre popolazioni del mondo. Sia i Salmi, per esempio, che il Popol Vuh dei Quiche Maya forniscono buoni esempi di questo genere di parallelismi liturgici. I miti dei Batak, delle popolazioni di Nias, degli Ngaju, dei Kendayan e dei Mualang Dayak, dei Toraja e della maggioranza dei popoli dell’Indonesia orientale utilizzano forme di parallelismo piuttosto rigide, mentre i miti di altri seguaci delle religioni tradizionali della regione seguono forme più libere. In ogni caso, comunque, una qualche forma di dualità risulta sempre parte essenziale del processo di composizione.

Le forme del dualismo complementare continuano a sopravvivere anche in quelle società che hanno adottato l’Induismo, l’Islam o il Cristianesimo. La società balinese, per esempio, ne è largamente pervasa: l’opposizione tra Barong e Rangda, che costituisce una delle più frequenti rappresentazioni drammatiche nei templi di Bali, è un esempio assai evidente di questo dualismo. Anche il wayang giavanes, il teatro delle ombre, è egualmente strutturato su forme di contrapposizioni duali. Le origini di molti dei più importanti drammi sono evidentemente indiane, ma le popolazioni giavanesi hanno sviluppato e modificato questi drammi per soddisfare le concezioni locali. Nel Bhāratayuddha (la versione giavanes del’epopea induista Mahābhārata), gli eroi Pandawa sconfiggono e distruggono i loro cugini, i Korawa. Invece, secondo il Korawasrama, un importante testo giavanes del quale non esiste il corrispondente sanscrito, i Korawa sono infine resuscitati per continuare la loro lotta contro i Pandawa, poiché, come afferma il testo: «Come potrebbe il mondo essere ben ordinato se i Korawa e i Pandawa non esistessero più? Non sono essi il contenuto del mondo?». [Vedi TEATRO E DANZA RITUALE NELL’ESTREMO ORIENTE, articolo Wayang di Giava].

La credenza nell’immanenza della vita. Praticamente tutte le religioni tradizionali della regione si fondano sulla credenza nell’immanenza della vita, che in letteratura viene spesso definita, in modo troppo semplicistico, «animismo». Nelle mitologie tradizionali la creazione non avviene ex nihilo: il cosmo viene violentemente portato all’esistenza e tutto ciò che esiste, dunque, fa parte di una realtà cosmica unitaria e vivente. La vita si mostra ovunque in una moltitudine di forme, le cui manifestazioni possono essere complesse, particolaristiche, ma anche transitorie. Vi sono molte e differenti classi di esseri, tra cui gli esseri umani le cui origini sono narrate nei racconti mitologici, ma il sistema è fondamentalmente aperto e possono essere riconosciute molte altre classi di esseri, le cui origini sono sconosciute anche se le loro manifestazioni sono evidenti. In molte delle religioni tradizionali non è indicata una sola e unica origine per il genere umano. Di solito gli uomini discendono dalla sfera celeste oppure emergono dalla terra o dal mare, ma spesso l’origine di alcune particolari categorie di uomini rimane irrisolta. L’apertura di questi sistemi, comunque, non comporta necessariamente l’indifferenza e neppure un riconoscimento dei limiti della conoscenza umana.

Anche se esiste una ragione ultima che spiega l’identità di tutte le manifestazioni dell’esistenza, la visione tradizionale non propone in genere ipotesi specifiche
sull’identità o sull’uguaglianza delle manifestazioni particolari. Ne risulta una sostanziale accettazione della pluralità degli esseri e, allo stesso tempo, specialmente nelle tradizioni mistiche elaborate a Giava, il riconoscimento dell’unità dell’individuo con il tutto nella comunione dell’esistenza.

Le religioni tradizionali, tuttavia, differiscono anche grandemente nella loro particolare classificazione delle categorie o classi di esseri. Ai sacerdoti degli Ifigao, per esempio, viene attribuita la capacità di distinguere oltre millecinquecento spiriti o divinità, divisi in quattordici classi. I Roti, invece, conoscono soltanto due classi generali di spiriti, quelli dell’interno e quelli dell’esterno, e si preoccupano di attribuire un nome soltanto agli spiriti dell’interno. Le differenze fra le religioni tradizionali riguardano anche, in modo significativo, gli atteggiamenti verso il mondo degli spiriti. Per alcuni, infatti, tutti gli spiriti sono potenzialmente malevoli e devono essere placati; per altri, invece, gli spiriti benevoli possono essere invocati affinché intervengono contro gli spiriti importuni. In generale, comunque, gli atteggiamenti variano a seconda del tipo di spiriti. Ne risulta una sorta di empirismo spirituale, secondo il quale le diverse procedure rituali vengono adattate in forma di esperimento, per verificare, per così dire, che cosa accade. Spesso questi metodi sono esclusivamente individuali: ciò che funziona per una persona potrebbe non funzionare per un’altra. In generale, tuttavia, le religioni tradizionali mirano a realizzare forme di equilibrio rituale capaci di porre in armonia ciascuna categoria dell’esistenza con i suoi specifici doveri.

A eccezione delle religioni tradizionali elaborate con maggiore consapevolezza, nelle quali soltanto emerge qualche forma di giustificazione filosofica, prevale l’idea generale che, essendo ogni cosa la parte di un tutto, ciascuna cosa può rappresentare il tutto. Le più semplici (e dunque le più comuni) fra le rappresentazioni che nel microcosmo rinviano al macrocosmo sono le rocce e gli alberi, la cui congiunzione viene varia mente interpretata come la fonte primordiale dell’esistenza e come l’unione generatrice del maschio e della femmina.

Ma diffuse sono anche altre rappresentazioni, che propongono uno spazio cerimoniale costruito come riflesso della totalità: i villaggi, le abitazioni e le imbarcazioni possono rinviare simbolicamente al macrocosmo e possono essere investiti di una rilevanza cosmica capacità di abbracciare ogni cosa anche oggetti particolari, quali il kayon che si alza all’inizio e alla fine di ogni rappresentazione wayang, il ragara, la rastrelliera che scende sospesa nelle case tradizionali dei Batak, oppure semplicemente una bandiera con la sua asta. Anche il corpo umano spesso rappresenta la totalità del cosmo. Tutte queste rappresentazioni possiedono una energia che è concentrata e ordinata e, infine, diffusa verso l’esterno.

Un’altra caratteristica fondamentale delle religioni tradizionali è il riconoscimento dell’interdipendenza tra vita e morte e del principio che la creazione deriva dalla dissoluzione. Questa idea costituisce il tema principale della maggior parte dei miti di creazione e ritorna insistendentemente nelle storie di origine e nel folklore. Nei diffusissimi racconti sull’origine della coltivazione del riso, del miglio o dei vari tuberi, per esempio, le prime gemme o i germogli del nuovo raccolto provengono spesso dal corpo sepolto degli antenati. Dal momento che la vita deriva dalla morte, inoltre, gli antenati defunti (o particolari individui deceduti) che in vita raggiunsero speciali traguardi sono visti come depositari di un potere vivificante. Per questo motivo i defunti sono quasi sempre al centro delle attività religiose dei vivi e le loro tombe sono spesso fonti di favori religiosi. In alcune zone, come a Sumba, le tombe dei defunti occupano il centro del villaggio; altrove esse rappresentano la meta conclusiva di un pellegrinaggio.

Gli animali più frequentemente utilizzati nei sacrifici sono i polli, i cani e i maiali; i bufali d’acqua, invece, per le popolazioni che ne pratica l’allevamento. Il sacrificio propone spesso delle analogie organizzate lungo una scala gerarchica ordinata. Gli abitanti di Nias, per esempio, che compiono spettacolari sacrifici di maiali, descrivono loro stessi come «maiali di Dio». Nelle cerimonie funerarie dei Toraja, invece, il bufalo d’acqua offerto nel sacrificio viene identificato con il defunto; in altri casi esso può rappresentare l’intera famiglia di origine. Tra i Roti, così come tra alcune altre popolazioni dell’Asia sudorientale, il bufalo d’acqua può addirittura essere identificato, per analogia, con la totalità del cosmo e quindi il sacrificio può essere concepito come una rappresentazione della creazione.

Le viscere dei polli e il fegato dei maiali vengono spesso utilizzati, in occasione del sacrificio, per scopi divinatori. Queste forme di divinazione, insieme ai presagi tratti dal volo degli uccelli, la divinazione con la lancia e la possesso spiritica, fanno parte di un complesso processo di comunicazione mediante il quale gli uomini cercano di interpretare i desideri e le intensioni degli spiriti.

I riti della vita e della morte. I riti delle religioni tradizionali della regione si riferiscono quasi sempre al ciclo o processo continuo dell’esistenza e riguardano principalmente l’incremento della vita e della presenza di persone particolari o di intere collettività, fino al cosmo nella sua totalità. I riti del ciclo della vita segnano il progresso dalla vita alla morte. Questi riti hanno inizio con il matrimonio, l’unione del maschile e del femminile, e
continuano attraverso ben individuate fasi successive. Tra questi riti sono particolarmente importanti quelli che segnano il settimo mese di gravidanza di una donna, il taglio dei capelli, la limatura dei denti, la circoncisione (che potrebbe avere origini preislamiche, ma che per influenza dell'Islam ha assunto importanza maggiore), il raggiungimento dell'età adulta attraverso il matrimonio e la formazione di una propria famiglia, che spesso coincide con la celebrazione del completamento della nuova abitazione.

In molte società i tatuaggi rappresentano il segno fisico di questo processo di sviluppo e tatuaggi speciali identificano coloro che hanno raggiunto successi particolari. Oltre che come mezzo di identificazione personale, spesso i tatuaggi sono visti come una condizione per l'ammissione nel mondo dei defunti.

I riti della morte fanno parte del medesimo processo dell'esistenza e sono in genere celebrati in forme molto elaborate. Anche i riti della morte sono organizzati secondo una sequenza graduale, cominciando con la sepolitura e continuando a volte per anni. Questi riti costituiscono la visualizzazione, o anche l'effetto, del progresso degli spiriti dei defunti nel loro viaggio di elevazione attraverso l'aldilà. Le celebrazioni principali sono in genere quelle organizzate parecchio tempo dopo la sepolitura, quando rimangono soltanto le ossa dei defunti. Queste ossa sacrificate vengono talora sottrette nuovamente in uno speciale sepolcro, oppure riunite in un'unica tomba con le ossa degli altri membri della famiglia. Spesso le famiglie coinvolte nell'esecuzione di questi riti funerari completano o capovolgono, invertendoli, i movimenti di scambio che hanno avuto origine con la cerimonia nuziale dei genitori del deceduto, concludendo in questo modo una fase e inaugurando quella successiva in un ciclo continuo.

A Bali la cremazione induista assume significati riconducibili a questo motivo, mentre a Giava e altrove, nonostante l'uso islamico della sepolitura immediata, gli spiriti dei defunti ricevono a lungo offerte regolari e le tombe dei capi più importanti diventano spesso mete frequentate di pellegrinaggio.

Una caratteristica di molti dei riti della vita e della morte è il linguaggio ispirato al mondo della botanica, che riflette la comune eredità agraria delle popolazioni austronesiane. Spesso, infatti, i riti si esprimono secondo le antiche procedure della semina, della crescita e della maturazione: dopo il raccolto si realizza il rinnovamento del ciclo con la semina dei nuovi semi. I riti della vita, in altri termini, riproducono spesso, secondo un rigido parallelismo, il ciclo agrario e ad esso appartengono concettualmente.

La caccia alle teste era un tempo diffusa presso molte popolazioni della regione. Questa forma di guerra li-

mitata ha avuto numerose e diverse interpretazioni culturali, ma in ogni caso essa risulta frequentemente connessa con il ciclo generale della morte e del rinnovamento: si trattava, in questo senso, di una forma di "raccolto", attraverso il quale particolari individui erano capaci di raggiungere grande fama.

La celebrazione delle differenze spirituali. Manca del tutto, nelle religioni tradizionali della regione, il concetto di identità legata alle singole manifestazioni dell'esistenza. La creazione ha prodotto una miriade di forme diverse di esseri e i processi dell'esistenza che cominciarono nel passato continuano nel presente. Nemmeno al genere umano viene attribuita, di norma, una singola origine o fonte dell'essere. Ne risulta una profonda apertura alla vita, una fondamentale accettazione delle tante manifestazioni dell'esistenza e, infine, una celebrazione della differenziazione spirituale.

Quasi tutte le religioni tradizionali della regione tendono a personalizzare tutto ciò che può essere considerato una manifestazione dell'esistenza: le sfere celesti (il sole, la luna e le stelle), le forze della natura (il tuono, il fulmine e i venti), i punti di qualche importanza geografica (le vette delle montagne, i crateri vulcanici, le cascate, le grotte e gli alberi secolari), i luoghi carichi di qualche singolare importanza a seguito di eventi passati (insediamenti abbandonati, antichi luoghi di incontro degli spiriti, il punto di qualche vecchio sogno potente o anche una semplice rappresentazione iconica dell'esistenza), gli antichi possesi degli antenati, le ingegni regali, gli annulli e altri oggetti ai quali si attribuisce un potere speciale. La venerazione di tali oggetti è legata a questo potere loro attribuito, ma soltanto finché questo potere è evidente. La relazione con una nuova fonte di potere sconosciuto richiede un rito, di tipo empirico, che sia capace di determinare la quantità precisa del nuovo potere.

Dal punto di vista sociologico, queste premesse spirituali favoriscono le nozioni di precedenza e di gerarchia. Nessuna delle società della regione è del tutto priva di una qualche forma di differenziazione sociale: anche nelle società tribali meno sviluppate, per esempio, l'ordine di nascita dei figli istituisce tra loro una gerarchia. In molti casi, forse nella maggior parte dei casi, le forme e i gradi della differenziazione hanno grandissima importanza. Spesso queste società si considerano derivate da differenti antenati o da differenti livelli o momenti della creazione: le strutture ordinate in classi degli Ngaju di Kalimantan, dei Bugi dell'area meridionale di Sulawesi o delle popolazioni di Sumba o Tanimbar nell'Indonesia orientale, per esempio, sono considerate il risultato di differenti creazioni.

Ma le medesime premesse spirituali possono anche produrre una nozione piuttosto diversa, quella di com-
pimento di una missione. La metafora del «viaggio che porta alla realizzazione» ritorna frequentemente: nei miti che raccontano i viaggi di fondazione degli antenati, nei racconti popolari che esaltano i viaggi degli eroi, nei sogni e nelle sedute spiritiche, che possono assumere l’aspetto del viaggio spirituale. Molte società della regione, inoltre, incoraggiano tutti i loro giovani adulti a viaggiare, per un certo periodo, allo scopo di guadagnarsi la conoscenza, la ricchezza, la fama e l’esperienza.

Ciascun uomo, in questo modo, viene valutato e classificato, letteralmente e spiritualmente, in base alle sue personali esperienze di viaggio. La classe, il valore e l’acquisizione della ricchezza vengono giudicati segni evidenti della realizzazione individuale lungo il percorso della vita e questa realizzazione può essere celebrata mediante i riti principali, sia in vita che dopo la morte. Quasi sempre i riti funebri e i banchetti che di solito li accompagnano sono gli indicatori principali della posizione sociale e spirituale del defunto e hanno lo scopo di prolungare questa medesima posizione anche nell’aldilà. Questi riti evocano quasi invariabilmente un viaggio, spesso descritto come la navigazione nella barca dei defunti, e consentono ai sopravvissuti di attribuire al morto una posizione spirituale appropriata. Spesso si ritiene che il cielo o l’oltretomba siano costituiti di molti strati sovrapposti, attraverso i quali l’anima del defunto vaga alla ricerca della sua dimora.

Gli antenati defunti, in cambio della celebrazione per loro dei riti funebri, diventano capaci di fornire benefici ai viventi. Un tempo a Giava queste idee venivano interpretate come indiane: la celebrazione funeraria dei defunti di spicco era vista come la loro identificazione con Siva o con il Buddha. Idee simili sopravvivono ancora nei riti dei templi maggiori di Bali, ma sono riconoscibili nelle tombe megalitiche costruite dai Sumbanesi, nelle spettacolari cerimonie funebri e nelle sepolture sulle scogliere dei Sa’dan Toraja, e perfino nei semplicissimi riti, ampiamente diffusi in tutto l’arcipelago, che coinvolgono le pietre e gli alberi.

In tutta la parte insulare dell’Asia sudorientale le presse fondamentali delle religioni tradizionali sono oggi messe a dura prova da religioni quali l’Islam e il Cristianesimo, che predicano la trascendenza in luogo dell’immanenza della vita e celebrano l’uguaglianza piuttosto che le differenze spirituali. E sono spesso messe in crisi dalla modernizzazione, dalla spinta all’omogeneizzazione e alla celebrazione del razionalismo che caratterizzano la politica di molti governi nazionali. Eppure, malgrado queste pressioni, le tradizionali modalità di pensiero e d’azione continuano a mostrare una notevole elasticità e una tenace continuità con il passato.

[Vedi, per approfondire gli aspetti religiosi di alcune delle popolazioni nominate in questo articolo, BALI, RELIGIONE DI; BATAK, RELIGIONE DEI; BORNEO, RELIGIONE DEL; GIAVA, RELIGIONE DI; TORAJA, RELIGIONE DEI; BUGI, RELIGIONE DEI. Per la diffusione nella regione delle grandi religioni universali e il loro attuale seguito, vedi BUDDHISMO, articolo Buddhismo nell’Asia sudorientale, vol. 10; e ISLAM, articolo Islam nell’Asia sudorientale, vol. 8].

BIBLIOGRAFIA


[Aggiornamenti bibliografici: T. Gibson, Sacrifice and Sharing]
Movimenti moderni nelle culture insulari

Nella parte insulare dell’Asia sudorientale si sono manifestati numerosi movimenti religiosi di tipo rivoluzionario. Tali movimenti hanno avuto, naturalmente, finalità diverse, ma in genere non si è trattato di proteste anarchiche e violate, ma di sforzi organizzati, con prospettive nazionali o internazionali, miranti al raggiungimento di riforme o di altri obiettivi ben precisi. Questi movimenti hanno fatto la loro comparsa specialmente a partire dal XX secolo. Non è possibile tentare una analisi di questi movimenti senza almeno delineare il complicato tessuto storico all’interno del quale questi processi locali, tanto vari quanto affascinanti, si sono sviluppati. Conviene comunque, in primo luogo, raggruppare la miriade di movimenti religiosi della parte insulare dell’Asia sudorientale in tre gruppi principali, a seconda della tradizione religiosa dalla quale ciascuno di essi ha tratto principalmente la propria ispirazione: il Buddhismo e l’Induismo, l’Islam e il Cristianesimo.

Questi movimenti, inoltre, possono essere considerati nel riferimento alle isole maggiori e alle aree penisulari dell’Asia sudorientale: l’Indonesia, Singapore, la Malaysia e le Filippine.

Movimenti di ispirazione induista-buddhista. Il primo importante movimento religioso di ispirazione induista-buddhista del XX secolo è stato il Budi Utomo («Grande sforzo»), fondato nel 1908 da tre studenti della scuola medica coloniale delle Indie Olandesi (STOVIA). Il movimento raccolse i suoi primi seguaci in altre scuole tecniche coloniali, quelle di veterinaria e di ingegneria, segnalando che la formazione tecnica occidentale trascurava totalmente, per gli studenti nativi, le loro basi culturali e religiose e che tali basi potevano invece essere ritrovate proprio in movimenti come il Budi Utomo. Per proporre un’alternativa costruttiva e accettabile ai valori offerti dall’Occidente, questo movimento cercò di rivilizzare il nucleo induista-buddhista dell’identità indonesiana, che continuava a essere profondamente amato. Il Budi Utomo guardava agli indiani Rabindranath Tagore e Mohandas Gandhi come fonte di ispirazione per la rinascita di queste tradizioni. Era controllato dall’aristocrazia e dagli intellettuali e quindi non acquisì mai un largo seguito popolare, pur avendo raccolto, nell’anno della sua fondazione, circa diecimila seguaci.

Un altro movimento, il Taman Siswa («il Giardino del sapere»), aveva basi simili a quelle del Budi Utomo, ma diversamente da quello attribuiva maggiore rilievo all’istruzione. Il Taman Siswa venne fondato da Suwardi Surjatingrat, noto come Kho Hadjar Devantara («maestro degli dei»). Ispirato da Tagore, oltre che da alcuni pedagogisti occidentali quali per esempio Maria Montessori, Devantara fondò alcune scuole finalizzate a ristabilire le tradizioni e le identità perse attraverso la combinatoria tra i valori occidentali e quelli induisti-buddhisti. Queste scuole insegnavano le arti tradizionali del territorio per incoraggiare gli studenti a esprimere la loro identità profonda e puntavano a costituire una comunità scolastica allargata e simile a quella familiare, nella quale gli studenti e gli insegnanti erano accomunati come «fratelli nel sapere». Nel 1940 Devantara era riuscito a istituire circa duecentocinquanta scuole su varie isole, alcune delle quali esistono tuttora.

Per il terzo dei maggiori movimenti di ispirazione induista-buddhista non può essere indicata una data precisa di fondazione, poiché in realtà si compone di molti movimenti, noti come kebatinan, parola giavana che significa «interno». Attualmente, soprattutto a Giava, sono attivi circa milleseicento kebatinan, la maggior parte dei quali fu fondata a partire dall’inizio del XX secolo: in essi sono fortemente radicate pratiche e credenze che si rinfanno agli inizi (viii secolo d.C.) della civiltà giavana di ispirazione induista e buddhista.

L’obiettivo dei kebatinan di Giava è quello di annullare i sentimenti volgari e le percezioni del mondo materiale al fine di affermare la realtà fondamentale, che è in sé Dio, e cosmo. Le tecniche utilizzate per tale scopo sono pratiche ascetiche (astinenza dal cibo, dal sonno e dal sesso), la speculazione filosofica e psicologica e la meditazione. Negli incontri dei kebatinan le indicazioni sono fornite da un maestro spirituale a cui sono attribuite qualità carismatiche e sacre. L’obiettivo non è soltanto quello di raggiungere la verità definitiva, ma anche quello di acquisire l’equilibrio e l’unificazione di sé e, in questo modo, dell’intera società e del mondo. Alcuni movimenti kebatinan, quali il Subud, hanno costituito delle ramificazioni anche in Occidente, mentre altri, quali il Sumarah, hanno attirato alcuni occidentali a Giava. In definitiva, comunque, i movimenti kebatinan rimangono un fenomeno puramente giavano.
Mentre il Budi Utomo, il Taman Siswa e i kebatinan sono quasi esclusivamente movimenti giavanesi, l’Induismo balinese ha fornito uno stimolo importante per la rinascita delle tradizioni indusse attraverso movimenti organizzati diffusi a Giava oltre che a Bali. Accanto a questo Neoinduismo vi è anche un Neobuddhismo, che rivendica come sua fonte l’unicapopolazione buddhista sopravvissuta, i Tengger, che vivono a Giava, vicino al monte Bromo. L’Associazione buddhista dell’Indonesia afferma di aver costruito novanta monasteri e di aver raccolto quindici milioni di seguaci fino al 1965, quando, dopo il massacro di circa mezzo milione di cosiddetti comunisti, a tutti gli abitanti dell’Indonesia fu in pratica imposto di dichiarare esplicitamente la loro appartenenza a una religione per evitare il rischio di essere accusati di ateismo e, quindi, di comunismo. Queste forme di rinascita religiosa che combinano le tradizioni indigene di Bali e di Giava con l’Induismo e il Buddhismo hanno spesso organizzato nel passato grandi celebrazioni presso i monumenti più riferiti, quali il Loro Janggrang e il Borobudur.

**Movimenti di ispirazione islamica.** Mentre i movimenti di ispirazione induista-buddhista sono rimasti confinati principalmente a Giava e a Bali, quelli di ispirazione islamica si sono diffusi in modo più ampio, in quasi tutte le isole indonesiane e a Singapore, in Malesia e nelle Filippine meridionali. L’origine di questi movimenti va collegata all’apertura, nel 1870, del Canale di Suez, che offrì a moltissimi musulmani dell’Asia sudorientale la possibilità di effettuare molto più agevolmente, in pirocavo, il loro pellegrinaggio a Mecca: molti dei pellegrini rimasero qualche tempo a studiare nel Medio Oriente. A partire dall’inizio del XX secolo, per esempio, molti cittadini malesi, arabi e indiani della parte insulare dell’Asia sudorientale furono fortemente influenzati da Muhammad ‘Abdul, esponente del modernismo islamico di al-Aqhar, il famoso centro del sapere del Cairo. Di ritorno a Singapore, o negli altri porti di imbarco e sbarco per il Medio Oriente, costoro fondarono scuole, giornali e associazioni che si diffusero in tutte le isole e sono conosciute come la Kaum Mudà («Fazione nuova») dell’Islam dell’Asia sudorientale.

Proponendo il ritorno alle verità fondamentali del testo e della tradizione, ossia del Corano e degli hadîr, e rifiutando l’autorità dei maestri, degli studiosi e delle speculazioni ricercate dell’Islam medievale, questi modernisti privilegiavano, invece, il metodo dell’iqtiyâd, cioè l’analisi dei testi arabi delle origini per leggere da soli e soltanto per sé la parola di Dio. Questo ritorno al testo sacro, che puntava a una lettura corretta e capace di fornire una base islamica per l’economia, la scienza, la medicina e la legge moderne, paradossalmente stimolò e promosse anche qualche elemento di modernizzazione, almeno sotto determinati aspetti: furono, per esempio abolite numerose pratiche popolari che non erano menzionate nel testo. In quella che loro stessi definirono una «riforma» (reformasi), molti devoti musulmani poterono così riscoprire la loro identità e la loro ispirazione e insieme acquisire una preparazione adeguata a mettere alla prova la modernità.

Dopo i primi successi a Singapore, dove gli studiosi di ritorno dal Medio Oriente fondarono scuole tuttora esistenti come la Alsagoff, il Kaum Muda incontrò invece resistenze in Malesia, ma si diffuse abbastanza rapidamente nelle isole dell’Indonesia. Delle molte organizzazioni indonesiane che si possono collocare nell’area del movimento Kaum Muda, quella che ebbe più successo fu la Muhammadiyya, fondata nel 1912 da Kiai H.A. Dahlan, nella città di Yogyakarta, a Giava. La Muhammadiyya non puntava soltanto alla purificazione del la pratica islamica alla luce degli insegnamenti coranici, ma operò attivamente anche nel campo dell’istruzione e del benessere sociale, istituendo un ampio sistema di scuole, cliniche, orfanotrofi e ospedali. Essa organizzò anche un forte movimento femminile, la ‘Aisâyiyya. Dopo aver attraversato periodi di agitazioni e di repressione, la Muhammadiyya vantava intorno al 1980 circa sei milioni di aderenti.

In opposizione al Kaum Muda sorse il cosiddetto Kaum Tua («Vecchia fazione»), che puntava in modo più radicale a consolidare quelle antiche tradizioni che i riformatori minacciavano di spazzare via. In Malaysia, dove l’Islam era identificato con lo Stato, una posizione di questo genere si realizzò soprattutto con l’irrigidimento della gerarchia fondata sulle strutture della burocrazia islamica. In Indonesia, che invece non conosceva l’identificazione tra sfera politica e sfera religiosa, l’opposizione assunse l’aspetto di una controforma. Nel 1926 i tradizionalisti indonesiani fondarono il Nahdatul Ulama («Unione dei maestri musulmani») per resistere alla minaccia del riformismo. Dominato da una dinastia che aveva il suo centro in una famosa scuola coranica collocata nella parte orientale di Giava, il Nahdatul Ulama superò la Muhammadiyya nell’accattivarsi il favore delle masse contadine e nel numero dei suoi aderenti, ma non la eguagliò mai sul piano organizzativo, soprattutto per quanto riguarda le attività educative e sociali.

**Movimenti di ispirazione cristiana.** Numerosi gruppi di cristiani sono presenti in Indonesia, specialmente tra i Batak, gli Ambonesi, i Toraja e i Minah, e inoltre tra i Cinesi della parte insulare dell’Asia sudorientale, ma, come si sa, l’unica nazione ufficialmente cristiana è rappresentata dalle Filippine. Oltre l’80% della popolazione delle Filippine è cattolico e intorno al 1980 erano presenti oltre trecentocinquanta gruppi cristiani, molti
dei quali possono essere definiti «movimenti». Estrema-
mente interessante è l’esempio della Chiesa Filipina In-
dipendente (IFI). La sua origine risale alla rivolta delle
Filippine contro la Spagna, nel 1896, ma la sua fonda-
zione ufficiale si colloca nel 1902, per opera di Gregorio
Aglipay, che divenne il suo primo vescovo. Alla sconfit-
ta degli Spagnoli i preti filippini dell’IFI assunsero il con-
trollo delle parrocchie tenute fino a quel momento dai
frati e i fedeli raggiunsero il numero di un milione e
mezzo, pari al 25% della popolazione cristiana. Forte-
mente nazionalista, l’IFI è diventata famosa per l’uso di
alzare la bandiera nazionale delle Filippine al momento
della consacrazione dell’ostia durante la messa.

Quando l’IFI canonizzò José Rizal, il romanziero fi-
lippino e martire nazionalista, anche altri movimenti
guardarono a Rizal come al Cristo dei Malesi. Così fece,
pere il caso che la Chiesa in Cristo, fondata da Feix Mana-
lo nel 1914, un movimento molto ben organizzato e ba-
sato su un particolare metodo di meditazione. Un altro
gruppo che si richiamava a Rizal, il Lapiang Malaya, at-
taccò la città di Manila nel 1967. Credendosi immuni
alle pallottole, i seguaci di questo gruppo provocarono
la polizia e la milizia fino a suscitare la loro reazione
violenta, che causò la morte di trentadue manifestanti.
Tutti questi movimenti mescolano una fondamentale
spirazione cristiana con elementi nativi, nazionalisti
ed illestitici e spesso sono violentemente contrari all’oc-
cidentalizzazione, alla modernizzazione e all’op-
pressione.

I movimenti religiosi nella società contemporanea
della parte insulare dell’Asia sudorientale. Questi mo-
vimenti religiosi, che hanno agito in tempi e in luoghi
differenti, hanno naturalmente fornito contributi assai
differenziati. Nella maggior parte dei casi, comunque, a
prescindere dalla loro ispirazione religiosa, essi hanno
catalizzato quell’aspirazione all’indipendenza e quell’a-
ertura alla modernità che hanno sostenuto i vari movi-
menti politici che, a partire dall’inizio del XX secolo, er-
ano più apertamente nazionalisti e che portarono, subito
dopo la seconda guerra mondiale, all’indipendenza di
queste nuove nazioni. Ma con il raggiungimento dell’in-
dipendenza il ruolo dei movimenti religiosi è profonda-
mente mutato. In Indonesia, per esempio, i musulmani
hanno assunto sempre più il ruolo di una forza di aperta
opposizione, talora anche violenta, mentre a Giava le
correnti di ispirazione industa-buddhisti si sono in ge-
nere mantenute all’interno della cultura e del governo
nazionale oppure hanno proposto qualche forma di rea-
lizzazione personale esterna al quadro politico locale.

In Malaysia i musulmani si sono fortemente identifi-
cati con il governo, mentre gli induisti-buddhisti sono
rimasti ancora più estranei alla politica nazionale di
quanto abbiano fatto in Indonesia. Nelle Filippine l’I-
slam ha sviluppato una forte (e talora violenta) opposi-
sione, soprattutto nel meridione, contro le pressioni
cristiane, identificate con la politica nazionale. Il Cri-
stanesimo si è di fatto identificato con le autorità go-
vernative, anche se ha conosciuto alcune posizioni di
aperta critica, come nel caso del movimento dei Cristia-
ni per la Liberazione Nazionale e del supporto offerto
dalla Chiesa locale a Corazón Aquino in occasione del-
la sua salita al potere nel 1986. A Singapore i musulma-
ni si sono in genere collocati all’opposizione rispetto al
partito di governo, ma in una società così altamente
modernizzata e formalmente pluralista i movimenti re-
ligiosi non hanno svolto, a parte dal dopoguerra, un
ruolo particolarmente significativo.

In tutte queste nazioni, dunque, nella prima parte
del XX secolo i movimenti religiosi hanno proposto oc-
casioni importanti per lo sviluppo del nazionalismo e
hanno sviluppato particolari elementi di fermento crea-
tivo. In seguito, quand’è la spinta verso l’indipendenza
ha cominciato a essere esclusivo patrimonio di movi-
menti pureamente politici, i movimenti religiosi hanno
perduto relativamente di importanza. Dopo l’indipen-
denza, i regimi di queste nazioni (specialmente delle
due maggiori, l’Indonesia e le Filippine) hanno imboc-
cato una svolta piuttosto autoritaria e alcuni movimenti
religiosi (come quelli del fondamentalismo musulma-
n) hanno assunto spesso atteggiamenti polemici e ta-
lora di aperta e violenta aggressione nei confronti del
governo. L’auspicio è che l’inizio del XXI secolo possa
in qualche modo riproporre quello del XX secolo e che
i movimenti religiosi riescano a riprendere il loro ruolo
iniziale di forza riformatrice e indipendente dal potere
centrale.

[Vedi anche BUDDHISMO, articolo Buddhismo nel-
l’Asia sudorientale, vol. 10; e ISLAM, articolo Islam nel-
l’Asia sudorientale, vol. 8].

BIBLIOGRAFIA

Un eccezionale resoconto sui movimenti di insurrezione di
spirazione religiosa è P.B.R. Carey, Babad Dipanagara. An Ac-
count of the Outbreak of the Java War, 1825-1830, Kuala Lum-
pur 1981. Cfr. anche, per Giava, Sarton Kartodirdjo, The Pea-
sants’ Revolt of Banten in 1888. Its Conditions, Course and Se-
quel. A Case Study of Social Movements in Indonesia, The Hague
1966; e, per Sumatra, Christine Dobbin, Islamic Revivalism in a
Changing Peasant Economy. Central Sumatra, 1784-1847, Lon-
don 1983.

Per il movimento Budi Utomo cfr. B.H.M. Vlekke, Nusantara.
per il Taman Siswa: Ruth T. McVey, Taman Siswa and the Indone-
pert il Sumarah: D.G. Howe, Sumarab. A Study of The Art of Li-


JAMES L. PEACOCK
BALI, RELIGIONE DI. L’isola di Bali, sede delle ultime civiltà induiste-buddhiste dell’Indonesia, si trova poco a sud dell’equatore, quasi al centro dell’arco meridionale di isole che formano l’arcipelago indonesiano. Pochi chilometri a occidente di Bali si trova l’isola di Giava, dove fiorirono i più importanti regni induisti-buddhisti, a partire dal tempo di Borobudur (VIII secolo) e fino alla fine del XVI secolo, quando l’ultimo regno induista-buddhista di Giava si convertì all’Islam. Appena a oriente di Bali corre la cosiddetta linea di Wallace, un profondo canale oceanico che segna il confine biologico e geografico tra l’Asia e il Pacifico. La linea di Wallace costituisce naturalmente anche una frontiera culturale: allontanandosi da Bali verso oriente, infatti, si abbandona la zona delle grandi civiltà storiche dell’Asia e si entra in una regione di popolazioni tribali: Bali, dunque, rappresenta una sorta di trampolino proteso dall’Asia verso il Pacifico.

La sopravvivenza a Bali dei regni induisti-buddhisti, che sono invece scomparsi da secoli in ogni altra parte della regione, dipende essenzialmente dalla geografia. L’isola, infatti, è piuttostò remota e soprattutto abbastanza piccola (è lunga 172 chilometri e larga 102 chilometri). Le valli fertili che costituiscono il centro del territorio sono rivolte a sud, verso un mare un tempo sostanzialmente inesplorato. Alle spalle di queste valli si trova un arco di montagne ripide e coperte dalla giungla, che rappresentavano una barriera naturale verso Giava e i traffici mariani settentrionali. Tutti i regni che si succedettero a Bali erano concentrati lungo le coste meridionali e tutti erano così piccoli da poter essere attraversati per intero a cavallo in mezza giornata. L’atteggiamento balinese verso il mondo esterno è ben illustrato dalle ricorrenti lamentele dei primi ambasciatori europei nell’isola, che spesso non riuscivano a ottenere udienza presso qualche principe locale semplicemente perché costui era troppo occupato con i suoi affari!

La documentazione sulla religione di Bali. La documentazione sulla religione di Bali proviene essenzialmente da tre generi di fonti: archeologiche, linguistiche ed etnografiche. Dal punto di vista linguistico, il balinese appartiene alla famiglia delle lingue malesi-polinesiane, che si ritiene fossero parlate dalle popolazioni dell’Asia sudorientale circa seimila anni fa. I Balinesi parlanti lingue protoaustronesiane possedevano termini per indicare molti concetti religiosi: gli dei della natura, come il dio del cielo; gli spiriti degli antenati, residenti probabilmente sulle cime delle montagne; l’anima umana, o forse anime multiple; e la trance sciamanica. Queste credenze e queste pratiche restano diffuse in Indonesia e riflettono l’influenza della cultura malesi-polinesiana. [Per la cultura megalitica di Bali e i suoi collegamenti con l’Oceania, vedi MEGALITICA, RELIGIONE, NELL’ESTREMO ORIENTE E IN OCEANIA]. Il vocabolario della lingua protoaustronesiana riflette una cultura neolitica. L’avvento dell’età dei metalli a Bali è segnalato da un magnifico timpano in bronzo, la «Luna di Pejeng». Stilisticamente collegato con i tamburi Dong Son, che sono stati rinvenuti in vari luoghi dell’Indonesia orientale e del Vietnam, il tamburo balinese si distingue per le sue grandi dimensioni e per le splendide decorazioni. La scoperta in un vicino villaggio di uno stampo per fusione metalliche, utilizzato verosimilmente per costruire il tamburo, dimostra che il timpano fu prodotto da fabbri balinesi indigeni tra il II seco-
lo a.C. e il II secolo d.C. [Vedi MUSICA E RELIGIONE NELL'ESTREMO ORIENTE].

Cinquanta tre sarcofagi di pietra, datati approssimativamente allo stesso periodo della «Luna di Pejeng», documentano anch'essi la sofisticata cultura balinese dell'età dei metalli, caratterizzata da classi sociali ben sviluppate e da elaborati riti funerari. Staccati dalla roccia con strumenti di bronzo, abbelliti con rilievi e decorati con teste umane stilizzate, essi contengono scheletri umani di entrambi i sessi con anelli alle braccia e ai piedi, perline di cornalina e palette di bronzo in miniatura. Dello stesso periodo e ancora più notevoli sono le piramidi a gradoni di pietra, reminiscenze dei marae polinesiani, che apparentemente servirono come templi per gli antenati e per gli dei della natura e forse anche come monumenti funerari per i capi più importanti. Fin dal l'inizio del I millennio d.C. la società balinese fu organizzata in villaggi stanziali governati da capi. L'economia si basava sulla coltivazione per sommersione del riso, supportata da irrigazioni su piccola scala, e sosteneva le attività artigianali specializzate, come quelle dei lavoratori di metalli e dei costruttori di megaliti.

Nella prima metà del I millennio Bali venne in contatto con la civiltà dell'India e quindi con l'Induismo e con il Buddismo. La natura di questi contatti e il successivo processo di «indianizzazione» sono stati a lungo discussi dagli studiosi. J.C. van Leur (1955), da una parte, sosteneva che l'«indianizzazione» di Bali fosse esclusivamente il risultato di iniziative dei sovrani dell'Asia sudorientale, i quali, convocando ripetutamente i brahmmani indiani alle loro corti, avrebbero rivestito le élite locali soltanto di uno «smalto sottile e sgOccurredio» di cultura indiana. R.C. Majumdar (1963), invece, ipotizzava una colonizzazione di massa dell'Asia sudorientale da parte di esiliati indiani. Tra questi due estremi sono state proposte numerosissime ipotesi intermedie, ma non si è raggiunto alcun consenso sulla più probabile; l'ipotesi di una colonizzazione su vasta scala da parte di esiliati indiani sembra, comunque, non sostenuta da prove indiscutibili.

La prima indicazione chiara dell'«indianizzazione» di Bali è di natura propriamente religiosa e consiste in vari oggetti come sculture in pietra, sigilli e strumenti rituali di argilla e una serie di iscrizioni su pietra e su lamine di rame. Le sculture assomigliano molto a quelle più o meno coeve, sia induiste che buddhiste, di Giava, e i sigilli di argilla contengono formule mahâyâniche simili a quelle riprodotte nel tempio giavanese dell'VIII secolo di Candi Kalasan. Va notato, tuttavia, che questi oggetti non mostrano prove di una diretta influenza proveniente da Giava, concettuale o stilistica; essi si ispirano direttamente all'India e sembrano semplicemente comparsi a Giava e a Bali nello stesso periodo.

Le più antiche iscrizioni risalgono al IX secolo d.C. e costituiscono i primi testi scritti rinvenuti a Bali. Sono state prodotte da scribi di corte in due lingue, sanscrita e balinese antico, utilizzando un alfabeto indiano. Le iscrizioni in sanscrito celebrano i trionfi militari dei sovrani di Bali e paiono dirette in generale al mondo indiano. Ispirazioni dello stesso genere sono state rinvenute in tutto l'arcipelago occidentale e ad esse si attribuisce la funzione di riaffermare l'autorità dei sovrani locali utilizzando la lingua in cui erano ampiamente conosciute le varie teorie indiane sulla regalità. Secondo le tradizioni medievali induiste e buddhiste, infatti, questo genere di conferma era essenziale per attribuire ai sovrani un valore cosmologico. Le iscrizioni in balle nese antico, invece, erano rivolte in maniera specifica a villaggi o monasteri particolari e documentano l'interesse dei sovrani a sostenere le varie sette induiste e buddhiste. Per spiegare il processo di indianizzazione di Bali si è talora ipotizzata la conversione di un singolo sovrano balinese a qualche setta induista o buddhista, favorita e poi promossa con zelo come nuova fede tra i sudditi, ma le iscrizioni chiaramente rivelano che il patriocinio del potere era diversificato e disperso tra molte sette. Nessun singolo gruppo viene privilegiato, ma tutti, senza particolari distinzioni, vengono incoraggianti: probabilmente l'entusiasmo dei sovran balinesi per gli ideali indiani era in realtà più profondo delle differenze dottrinali che dividevano le sette tra loro. I testi citano in particolare il Buddhismo tantrico e quello Mahâyâna, le principali scuole induiste dello Śvâsimas, del Siddhânta e del Viṣṇuismo e i culti di Sûrya e Gaṇeśa. Le sculture rappresentano i Buddha dhyâni, Padmapâni (Avalokiteśvara) e Amoghapâsa, Viṣṇu su Garuḍa, Viṣṇu come Narasimha e Śiva in molte forme, compreso Ardhanaârî, quadruplicato come i catukâya e accompagnato da Durgâ, Gaṇeśa e Guru.

La maggior parte delle duecentocinquanta iscrizioni conosciute, datate tra il IX e il XIV secolo, invitano gli abitanti di particolari villaggi a fornire ai monaci e ai monasteri diversi tipi di assistenza, tra cui tasse, ospitalità, lavoro e difesa militare contro i predoni. Grazie a queste iscrizioni è possibile seguire lo sviluppo di una rete intricata di legami che collegano le corti indianeizzate e i monasteri induisti e buddhisti con i villaggi. Una iscrizione segnala che nel 1073 d.C. la popolazione era già divisa nelle quattro caste del sistema indiano varna (brâhmaṇa, ksatriya, vaisya e śûdrâ): essa evidentemente non significa che a Bali venne magicamente riprodotta il sistema induista delle classi, ma testimonia del desiderio dei sovrani di imporre anche nel loro regno gli ideali indiani.

Col tempo gli abitanti di Bali presero a identificare la loro montagna sacra, il Gunung Agung, con il mitico
monte Meru, il centro del «Mondo di mezzo» della cosmologia indiana. Le antiche divinità locali della natura non furono in genere cancellate, ma piuttosto in qualche modo reincorporate nel nuovo pantheon indiano. Il grande serpentè della terra Anantaboga, per esempio, venne simbolicamente septolo nella terra balinese: la sua testa sotto il lago vulcanico di Batur, vicino al centro dell’isola, e la sua coda a toccare appena il mare a Keramas. In questo modo gli antichi dei non subirono una totale eclissi. Il personaggio più popolare dell’epica balinese contemporanea, la stella del teatro delle ombre (wayang), è ancora oggi l’antico buffone Twalen, che in genere funge da servitore degli dei indù. Come gli stessi Balinesi, egli è ben contento di servire gli splendidi dei dell’Induismo, anche se in realtà, come tutti sanno, Twalen è più vecchio e più potente di qualunque dio induista. Occasionalmente, quando gli dei sono troppo lontani, egli cessa in queste storie di interpretare il ruolo del vecchio buffone e rivela i suoi autentici poteri come «fratello maggiore» di Siwa (sanscrito, Śiva), il supremo dio dell’Induismo.

### Una tradizione vivente.

A un certo punto, tra il XIV e il XIX secolo, la tradizione monastica di Bali ebbe fine e le diverse sette dell’Induismo e del Buddhismo, in competizione tra loro, si fusero in quella che adesso è considerata una sola religione, chiamata Bali Hindu o, più precisamente, Ağama Tirtha, la religione dell’Acqua santa. Nel 1984 risultavano a Bali all’incirca due milioni di devotecinquantamila abitanti, la grande maggioranza dei quali professava questa religione. Il Bali Hindu è ufficialmente approvato dal governo indonesiano, che impone a tutti i suoi cittadini di appartenere a una religione riconosciuta. In anni recenti ci sono stati alcuni tentativi di includere sotto il Bali Hindu anche le religioni tribali originarie di altre isole, come per esempio Sulawesi (Celebes).

Le fonti principali per la conoscenza della religione di Bali restano gli antichi testi induisti e buddhisti, alcuni scritti ancora in sanscrito, mentre la maggior parte sono scritti in kawi (giavanese antico) e in balinese. Come in India, i più alti ruoli sacerdotali sono riservati ai brahmani che hanno studiato a fondo questa letteratura. Ma esistono diverse tipi di sacerdoti minori, appartenenti alle altre caste, che hanno almeno una buona conoscenza delle fonti scritte della loro religione. Alcuni sacerdoti e alcuni guari, inoltre, non hanno compiuto alcun corso di studi, ma sono stati direttamente «seletti dagli dei» in occasione di qualche esperienza rituale di trance. Anche costoro, comunque, ricevono gli antichi manoscritti lontar su foglie di palma. Tutti i libri, così come le singole parole in essi contenute, sono consacrati alla dea della saggezza Sarasvati. Ellà è l’unica tra gli dei a non avere propri santuari, ma, in occasione del giorno della sua festa, tutti i libri e tutte le biblioteche vengono a lei offerti, perché costituiscono in qualche modo i suoi templi.

Nessuno sa con precisione quanti manoscritti siano conservati nelle biblioteche di Bali, ma essi sono certamente parecchie migliaia. L’intera letteratura classica giavanese, che vanta oltre duecento modelli metrici diversi e che fiorì per almeno un millennio, sarebbe certamente andata perduta se non fosse stato per l’intervento di varie generazioni di letterati balinesi, che hanno per secoli copiato l’intero corpus dei manoscritti su fagili foglie di palma. Gli studiosi occidentali hanno appena cominciato a esaminare questa vasta e ricca tradizione letteraria.

Per valutare l’importanza di questi testi rivestono per la religione di Bali un ruolo fondamentale. L’approccio alla loro lettura, la «vita dei testi nel mondo», è infatti abbastanza diverso da quello a cui siamo abituati in Occidente. A Bali, infatti, si riuniscono veri e propri gruppi di lettura (sekebe bebaosan) per leggere i testi antichi in maniera informale oppure per completare abbellendoli un gruppo di persone che si prepara a celebrare un rito o una festa nel tempo. Ogni lettore intona una riga del testo nella sua lingua d’origine e, se si allontana dal modello metrico corretto, la riga deve essere ripetuta. Interviene allora un altro lettore, che propone una traduzione immediata in balinese colloquiale moderno e poi si ferma, nel caso che qualcuno volesse suggerire una traduzione migliore o un’interpretazione diversa. Soltanto quando si è raggiunto un accordo sul significato del testo si passa alla riga successiva. La parola balinese che indica questo genere di lettura va forse resa opportunamente con l’espressione «far risuonare» i testi, sia nel senso di trasformare i segni scritti in suoni, sia in riferimento alla ricerca del loro significato. «Far risuonare i testi» introduce nel mondo un ordine scritto, manifestando il logos che soggiace alla realtà mondana. Le parole stesse possono avere un loro potere intrinseco, come si accenna nel poema che inizia «Ommaggio a dio... che è l’essenza delle lettere scritte... nascosta nella polvere di grafite delle matite dei poeti».

### La vita rituale.

È tuttavia possibile partecipare pienamente e per tutta la vita alla religione di Bali senza aver mai letto una sola riga di un manoscritto lontar. Nessuno, inoltre, viene chiamato a rendere una dichiarazione pubblica di fede, né in un dio in particolare né nell’efficacia di un determinato rito. Per i Balinesi, infatti, la religione consiste essenzialmente nella celebrazione di cinque grandi cicli rituali collegati tra loro, chiamati yajña. Poiché si tratta in linea di principio di sacrifici, i cinque yajña si fondano sull’antica teologia
brahmanica. Tuttavia, loro elementi caratteristici sono tipici di Bali. I cinque yajña sono:

1. déwa yajña (sacrifici agli dei);
2. bhuta yajña (sacrifici ai poteri ctoni o «elementi»);
3. manusia yajña (riti del passaggio);
4. pity yajña (offerte ai defunti);
5. rsi yajña (consacrazione dei sacerdoti).

Déwa yajña. Le offerte agli dei (déwa yajña) si svolgono nei templi, la cui importanza va ben oltre ciò che normalmente si considera religione, poiché i templi forniscono la struttura fondamentale dell’organizzazione economica e sociale di Bali. La civiltà classica balinese, non avendo città, organizzava attraverso i circuiti dei templi le sue istituzioni fondamentali, come la rete di irrigazione, i gruppi familiari e i mercati periodici. La maggior parte di questi circuiti di templi continuano a funzionare ancora oggi. Se consideriamo, per esempio, il sistema dell’irrigazione, notiamo che ogni collegamento, dall’ultimo rigagnolo che alimenta il campo di un agricoltore fino al corso superiore dei fiumi più importanti, ha il suo «tempio dell’acqua». Le celebrazioni rituali che si svolgono in questi templi fissano il programma delle «aperture delle acque» (inondazioni dei campi) per tutti i terreni situati a valle. Altre celebrazioni segnano i principali momenti del calendario agricolo: la semina, il trapianto, lo spuntare dei primi germogli, il controllo degli insetti nocivi e così via. I rituali dei templi dell’acqua, insomma, sincronizzano perfettamente le attività agricole di tutti i contadini che utilizzano gli stessi canali di irrigazione e consentono ai tempi di scagliare opportunamente i cicli dei raccolti, al fine di aumentare al massimo la produzione e di ridurre al minimo i danni degli insetti nocivi.

Anche la versione balinese del sistema indù della caste venne organizzata attraverso il circuito dei templi. L’appartenenza a una casta si esprimeva nella partecipazione alle celebrazioni dei «tempi della casta», dal piccolo santuario di famiglia per gli antenati, attraverso le «filiali dei templi» legati alle caste a livello regionale, fino ai grandi «temple di origine», riferite a tutte le caste e sottocaste. Ogni tempio a Bali ha dunque il suo scopo specifico, fa parte di un sistema istituzionale e raccoglie i suoi fedeli esclusivamente tra gli appartenenti a uno specifico gruppo. Ciascuno partecipa alle cerimonie religiose soltanto nei templi delle istituzioni alle quali appartiene, che normalmente ammontano a sei o più e comprendono i templi del villaggio, i templi della famiglia o della casta, i templi dell’acqua e alcuni altri.

I templi a Bali consistono in genere in cortili rettagolari aperti, cintati da mura, con una fila di altari collocati a una estremità. Questo schema architettonico ri-
gione di Bali fa ipotizzare che i demoni siano essenzialmente delle proiezioni psicologiche, ma secondo modalità che differiscono dalla psicologia occidentale, in quanto le forze «demoniche» sono intrinsecamente costruttive sia della realtà interiore che di quella esteriore.

I demoni (būta) sono gli elementi naturali dai quali sono stati creati il mondo e le realtà più elevate della coscienza. Se la loro energia non viene contenuta e controllata, essi diventano rapidamente distruttivi. Lo scopo essenziale del būta yajña risulta più chiaro esaminando la più importante cerimonia būta yajña, chiamata Eka Dasa Rudra, che si celebra ogni cento anni (per l’ultima volta nel 1979). Secondo il calendario balinese Icaka, il 1979 ha segnato l’inizio di un nuovo secolo. Per garantire al nuovo ciclo temporale un inizio favorevole, si ritiene necessario completare tutti i riti būta lasciati in sospeso, come le cremazioni, e poi celebrare una cerimonia colossale nel tempio principale di Bali, il Besakih, al fine di trasformare in energie divine tutte le energie demoniche accumulate nel secolo precedente e di inaugurare un nuovo ciclo di crescita, piuttosto che di declino. Per oltre un anno quasi tutta la popolazione di Bali partecipò alla preparazione della cerimonia dell’Eka Dasa Rudra, che coinvolse infine oltre centomila persone.

**Manusya yajña.** I manusya yajña sono riti di passaggio, collegati e adattati alla credenza balinese nella reincarnazione. Dodici giorni dopo la nascita al neonato viene imposto il suo nome e vengono fatte offerte ai quattro spiriti della nascita (kanda empat) che lo hanno accompagnato. Dopo tre mesi di trentacinque giorni al bambino e ai suoi spiriti vengono assegnati nuovi nomi e gli viene permesso di toccare per la prima volta la terra con i piedi, dal momento che fino ad allora era considerato troppo vicino al mondo degli dei. Altre offerte vengono fatte quando il bambino compie duecentodiciannove giorni, alla pubertà e infine durante la cruciale cerimonia della limatura dei denti, che introduce il bambino all’età adulta. I canini e gli incisivi superiori vengono rimossi leggermente per renderli più regolari e, dal punto di vista simbolico, per ridurre i sei vizi umani della lussuria (kāma), della rabbia (krodha), dell’avidità (lobha), dell’errore (moha), dell’eccitazione (mada) e della gelosia (matsarya). Il ciclo manusya yajña termina con la celebrazione della cerimonia nuziale.

**Pitr yajña.** Questi riti sono in qualche modo l’opposto del manusya yajña: si tratta dei riti della morte e del ritorno al mondo degli dei e vengono celebrati dai figli per i propri genitori. La popolazione di Bali crede che i defunti si reincarnino generalmente nei propri familiari, in particolare nei loro discendenti, dopo cinque o più generazioni. I riti della preparazione del cadavere, della sepoltura preliminare, della cremazione e della purificazione dell’anima assicurano che gli spiriti dei genitori, liberati da ogni forma di attaccamento terreno, riescano a raggiungere il cielo ed eventualmente raggiungano la rinascita. La cremazione è ritenuta la responsabilità più gravosa, un onore insieme emozionale ed economico, poiché lo spargere della bara per la cremazione dimostra la ricchezza e la casta della famiglia del defunto. Dopo la celebrazione di questi riti si pensa che le anime dei defunti inizino a visitare i santuari di famiglia, presso i quali devono ricevere regali offerti. Il ciclo dei riti del pitṛ yajña, quindi, non si conclude mai del tutto.

**Rṣi yajña.** Mentre gli altri quattro yajña riguardano indifferenziamente tutti gli uomini, le cerimonie della consacrazione dei sacerdoti appartengono esclusivamente e in modo esoterico ai diversi corpi sacerdotali. In genere ogni «casta» possiede i suoi sacerdoti, anche se i «sommi sacerdoti» (pedanda) sono invariabilmente dei brahmani. Le tradizioni propriamente buddhiste sono tenute in vita da una setta speciale di sommi sacerdoti, chiamati pedanda bodha. La più importante delle cerimonie di rṣi yajña è la consacrazione di un nuovo pedanda, durante la quale egli deve simbolicamente sottoporsi al proprio funerale, per rinascere non più come un semplice uomo ma come un essere veramente speciale, un sommo sacerdote di Bali.

[Vedi ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL’, articolo Culture insulari].

**BIBLIOGRAFIA**


J. STEPHEN LANSING

BATAK, RELIGIONE DEI. Le comunità dei Batak, stanziate intorno al lago Toba, nella parte settentrionale di Sumatra, fanno parte degli oltre trecento gruppi etnici minoritari dell’Indonesia. La religione dei Batak, così come la loro cultura globalmente intesa, appare, dal punto di vista etnico, varia, sincretistica, mutante e legata contemporaneamente sia ai modelli sociali dell’organizzazione di villaggio che alla cultura nazionale, di tipo monoteista, dell’Indonesia. Come accade in molte altre tradizioni religiose dell’Indonesia, della Malesia e delle Filippine, i miti e i riti dei Batak sono incentrati sul ciclo annuale della coltivazione del riso e sul sistema familiare locale. La religione dei Batak collega questi due ambiti a un vasto ordine cosmologico, che viene rappresentato in varie forme di arte religiosa (l’architettura delle case tradizionali, la pianta del villaggio e la scultura in legno) e di attività rituali (danze, oratoria e cerimonie di consegna di doni). Le strutture della parentela dei Batak si fondano sulle allestimenti matrimoniali che uniscono le dinastie dei clan patrilineari, chiamati marga. La religione tradizionale dei Batak celebra questo sistema matrimoniale, che fornisce discendenze ritualmente superiori e «sante», che forniscono le mogli, e discendenze «terrene», ritualmente subordi-
cune comunità montane di Sulawesi e alcune popolazioni dell’Indonesia orientale.

In tutte queste forme religiose, per esempio, alcune fondamentali idee sulla natura dell’universo strutturano le credenze locali. Temi ricorrenti nei riti e nei miti, infatti, sono le contrapposizioni binarie: tra la vita e la morte, gli uomini e gli animali, il villaggio e la foresta, il metallo e il tessuto, la virilità e la femminilità, la guerra e l’agricoltura. E dall’unione temporanea ma potente di questi opposti complementari (come la vita e la morte, la virilità e la femminilità) provengono la produttività e la fertilità, sia umana che agricola. Molto importante era anche l’idea secondo la quale due categorie erano in origine una sola. Spesso i riti cercavano di annullare per un momento le opposizioni binarie unendole insieme, per poi liberare e controllare il risultante potere dal centro. (Nel matrimonio, per esempio, il gruppo che fornisce la sposa dona ritualmente i tessuti, mentre quello che la riceve contraccambia con metallo e bestiame: questo genere di scambio ineguale favorisce la fertilità del matrimonio). Le comunità dei Batak accolgono queste diffuse concezioni panindonesiane e le adattarono alla loro particolare struttura sociale. I miti di origine di Toba, per esempio, narrano del primo uomo, Si Raja Batak, che ebbe due figli (Guru Tateabulan e Raja Isumbaon), i quali a loro volta generarono gli antenati dei principali clan patrilineari di Toba. Altri miti a questi collegati narrano dell’origine della coltivazione e della tessitura e collegano i vari clan a certe valli e regioni montane. Altri miti ancora mettono in guardia dalle conseguenze dell’incesto tra i clan, cioè dei matrimoni che violano le tradizionali regole asimmetriche di alleanza, secondo le quali un uomo non può sposare una donna proveniente da un clan al quale invece il suo clan di appartenenza concede regolarmente le spose.

La religione dei Batak possiede importanti concezioni dell’anima: si crede in genere che l’anima personale possa spezzarsi in seguito a uno spavento e poi, fuori scita dalla testa, vaghi infelice nei campi fino a quando non viene richiamata nel corpo di origine con speciali cerimonie che la catturano. Stregoni e indovini, come i datu o guru, eseguivano queste pratiche religiose e operavano al servizio dei capi villaggio in qualità di «esperti nella protezione del villaggio» in occasione di guerre, epidemie o siccità. Per questi compiti protettivi attribuiti al datu erano fondamentali i riti sacrificali. In alcune zone probabilmente fu praticato occasionalmente anche il cannibalismo rituale: l’argomento è oggi viva cementemente dibattuto tra i Batak. Gli elementi che maggiormente ricorrono nelle narrazioni mitiche sono i numeri magici, le costellazioni, i colori magici rosso, bianco e nero, gli alberi baringin, considerati alberi cosmici che uniscono i diversi livelli del cosmo, il singa, un po-tente mostro in parte uomo, in parte bufalo e in parte cocodrillo o lucertola, il serpente cosmico Naga Padoha, il bucero e la coppia di antenati gemelli, maschio e femmina. A Toba e a Karo questi elementi erano raffigurati in una vasta gamma di forme artistiche, dai bastoni in legno scolpiti degli stregoni ai tessuti, alle maschere funerarie e ai monumenti megalitici. Queste forme artistiche della religione locale, così come accade alle grandi religioni della regione, attirano certamente anche alle credenze indigene. Anche i Batak, infatti, venneno a contatto con l’Induismo e con il Buddhismo probabilmente attraverso colonie commerciali come quella di Barus, dove sorgeva un tempio comunitario vicino a Portibi, e attraverso l’influsso degli antichi regni indigeni della regione meridionale di Sumatra.

Il momento e le condizioni del contatto con le religioni monoteistiche variano notevolmente a seconda dei vari gruppi di Batak. Karo, per esempio, è un’area di conversione piuttosto recente, in cui sopravvivono ancora molti animisti. In questa regione, che vede oggi una mescolanza di musulmani e protestanti, il proselitismo cristiano ottenne le prime conversioni negli anni ’30 del secolo scorso, ma il principale passaggio al monoteismo avvenne a partire dal 1965, quando il governo identificò l’appartenenza nazionale con la fede in una religione monoteista. Toba, invece, è essenzialmente protestante. Il modello è una Chiesa missionaria di origine tedesca, la HKBP (Huria Kristen Batak Protestant), che ha il suo centro a Tarutung. Durante la guerra dei Padri, negli anni ’20 del XIX secolo, i Minangkabau musulmani portarono la loro religione nell’Angkola meridionale e nella regione dei Mandailing. Attualmente la regione dei Mandailing è interamente musulmana, mentre nell’Angkola i protestanti sono circa il 10% della popolazione.

Durante il regime di Suharto la Chiesa HKBP si frantumò in un grande numero di denominazioni nuove e rivali, basate su classi ed etnie. Nelle aree in cui sussiste una mescolanza di religioni i membri delle varie confessioni tendono ad allinearsi, lungo linee di classe, con le famiglie musulmane. In Angkola, per esempio, dove la società era da sempre divisa in aristocrazia, non nobili e discendenti di schiavi, i musulmani provenienti da famiglie nobili realizzarono spesso alleanze politiche con i cristiani di nascita elevata. Le prime conversioni al Cristianesimo degli anni ’50 e ’60 del XIX secolo coinvolsero soprattutto discendenti di schiavi, mentre in seguito la politica coloniale olandese si rivolse soprattutto alle principali discendenze di villaggio. Per questo motivo, la comunità cristiana dei Batak del sud è ancora fortemente polemica e suddivisa in mille fazioni.

In Angkola, invece, i membri appartenenti alla stessa classe sociale hanno in genere esaltato la loro eredità

[Vedi ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL’, articolo Culture insulari].

BIBLIOGRAFIA


SUSAN RODGERS

BIRMANIA, RELIGIONE DELLA. Con popolo birmano si intende in questa voce la popolazione mag-
Questa premesse hanno indotto molti a definire la religione birmana come una religione sincretica e non Buddhismro vero e proprio, e alcuni di essi si sono spinti a considerare il Buddhismro una semplice parvenza. Tuttavia, seppure la religione birmana consista di due «culti», la grande considerazione nella quale sono tenuiti tutti i campi del Buddhismro canonico mostra come la religione dei Birmani sia semplicemente Buddhismro, e indica quanto il conflitto tra i due culti abbia le sue basi in un paradosso interno allo stesso Buddhismro canonico. E non basta dire che il Buddhismro, occupandosi in definitiva di obiettivi trascendentali e a lungo termine, non può provvedere al mezzo per placare direttamente quelle paure e quelle inquietudini destinate dalla sofferenza terrena, che il culto degli spiriti serve invece nello specifico ad alleviare.

Le scritture offrono ampie basi all'idea che sia dovuto specifico delle autorità, e in particolare di un monarca davvero buddhista, sottomettere mediante la conversione o in altro modo qualunque forza spirituale sia ritenuta una minaccia alle condizioni nelle quali il Buddhismro, la sua dottrina, la sua pratica e il suo ordine monastico (sanskrito, samgha; pāli, saṅgha) possano prosperare. È dunque dovuto del re e, per estensione della sua autorità, di ogni suddito laico nella sua giurisdizione, proteggere la religione occupandosi di quelle forze spirituali che possono rivelarsi potenzialmente dannose. Il Buddhismro, nella sua cosmologia di derivazione brahmànica, presuppone l'esistenza di vari classi di esseri spirituali, compresi naturalmente gli dei (deva, devatā); per questo motivo non vi è necessità di specificare in modo preciso la loro natura o le modalità con cui trattare con essi. Ciò viene richiesto alle tradizioni locali e non sorprende che, di conseguenza, in Birmania esista una stretta relazione tra i principi fondamentali del culto degli spiriti all'interno del Buddhismro e quelli dell'animitismo prebudhista, come testimoniato le tradizioni religiose dei vicini popoli tribali non buddhisti. Può ben trattarsi di sincretismo, ma esso è comunque motivato dal punto di vista canonico, se non espressamente ingiunto. Qui nasce il primo paradosso.

I mezzi per affrontare qualsiasi tipo di forza spiritica esistente provengono da ciò che le tradizioni locali dicono di questi spiriti. In effetti, situazioni di tal genere richiedono spesso che si agisca in modo contrario a quanto prescrivono i precetti della Retta Azione buddhista. Ciò non pone maggiori problemi di quelli prospettati dalla tensione inerente al ruolo del monarca buddhista (Tambiah, 1976, pp. 22-23) che, nel creare e mantenere le condizioni in cui la religione può fiorire, deve essere responsabile dei propri atti di violenza, come guerre e punizione dei crini. La conseguenza, in entrambi i casi, è quell'ambivalenza definita dal Buddhismro come Via Media.

Nella tradizione birmana, si riteneva che il re si conformasse idealmente alla versione dell'ideale di bodhisatta del Theravāda. Eppure il re era anche uno dei «cinque mali», insieme con guerra, pestilenza, spiriti nat e piazzere; e dunque, in qualità di «signore» perpetrario, se non arbitrario, un re era egli stesso, e non soltanto metaforicamente, un nat. Benché dovesse essersi guadagnato un enorme merito precedentemente per avere ora un terreno di merito così vasto (un terreno tanto produttivo da poter ben aspirare alla futura buddhita), incombeva tuttavia su di lui, come suggerisce l'ideale bodhisatta (bhaya:laung), anche l'onere di dover risolvere il suo fardello di demerito nel corso dell'espletamento delle sue funzioni. Questo vale per il cakravartin (pāli, cakkavatti), il Conquistatore del Mondo Che Gira la Ruota, quell'ideale min:laung (re immanente) o bhaya:laung che costituisce il modello non tanto del comportamento generale dei re buddhisti, quanto di ciò che può essere chiamato un trono buddhista o una linea monarchica maggiori, e anche dell'ekarāja, il «re sovrano» che regna con giustizia, vero modello per il monarca buddhista reale, descritto in manuali di corte come lo Hyueth Nan: Thoun: Wobara Abhidān (Maung Maung Tin, 1979).

Il culto degli spiriti è, al contempo, impasto e screditato dal Buddhismro. Da un lato esistono i precedenti e le ingiunzioni canoniche di cui si è parlato prima. Dall'altro, proprio come i culti nat regionali e le forme messianiche di Buddhismro tendono a essere soppresse dallo Stato poiché, implicando la necessità di rimediaire al disordine sociale, costituiscono una sfida allo Stato e alla sua legittimazione morale; allo stesso modo, anche dal punto di vista del saṅgha ortodosso, il bisogno di pratiche di culto extracanoniche indirizzate agli spiriti è sintomo del fatto che la religione non è florida e che il mondo degli spiriti non è tenuto debitamente sotto controllo da essa. Ciò non è impensabile dal punto di vista canonico, ma è del tutto comprensibile che il sistema religioso desideri apparire pulito e vigoroso e che il governo desideri che la propria legittimità sia confermata dal fatto che la religione appare in buono stato.

Inoltre, vi è ancora la precisa ingiunzione, completa mente canonica, a fare in modo che una cattiva azione finisca. Poiché la maggior parte delle cattive azioni è causata con l'intento di arrecare sofferenze al prossimo (e agli spiriti spesso viene assegnata tale parte), non soltanto è giusto, ma è espressamente ingiunto cercare di dissuadere gli agenti di tali sofferenze. Così, tanto l'esistenza di culti spiritici, quanto l'ambivalenza con la quale i buddhisti birmani vedono tali culti, s'inserte...
pletto, così un re che aspira allo stato di cakkavatti, ossia l’occupante ideale di un trono buddhista, dovrebbe avere dei regni sotto il suo comando per lo stesso principio galattico che regola la gerarchia di merito. Perciò l’ipotetica organizzazione ideale del regno, secondo l’ideale birmano (e mon), è un centro circondato da trettadue regni subordinati, così come Indra nel suo centro cosmico ultimo ha trettadue devātā e i loro regni come suoi subordinati. Il totale è trettàtre; a questi bisogna aggiungere i Quattro Re (çātummañerāja, o lokañā, Guardiani dei Quarti) del cielo che sta tra quello di Indra e il mondo degli uomini, arrivando così al numero di trettasette.

Tuttavia, a partire dal regno di Kyanzittha (regnante dal 1084 al 1113), i re di Birmania furono monarchi dhammarajika. Benché infatti non si sottoscrissero interamente a vari gradi di identificazione simbolica con l’una o l’altra divinità brahmanica (Kyanzittha stesso con Viṣṇu), in quanto re buddhisti essi presero come loro modello simbolico un cakkavatti non per calcare i passi di un re conquistatore che (ri)torna al centro della ruota cosmica dopo averne raggiunto il bordo (cakkavāla), ma piuttosto per calcare i passi del Buddha che, predicando la sua dottrina agli uomini, si ritiene abbia girato o messo in movimento la «Ruota del Dhamma» (principio o legge ultima). Comunque, il modello teocentrico di regalità deve essere in qualche modo realizzato, e questo avviene grazie all’esistenza di una specie di regalità spirituale detenuta da guardiani per nomina regale che corrisponde, per così dire, alla regalità umana, il sistema dei Trentasette Signori.

Sakka stesso è il capo dei trentasette ma, dal momento che egli sta nel suo cielo sulla cima del monte Meru (birmano, Myin:ou Taun), il capo più immediato di questo gruppo è Min: Maha-giri, il re o signore della grande montagna, che dimora sulla cima del monte Poppa, un’elevata collina sacra nei dintorni di Pagan, la prima capitale birmana (dal X al XIII secolo). Il monte Poppa rappresentava il corrispettivo locale del monte Meru e la sua posizione a sud-est rispetto al centro/capitale del regno si trovava nella direzione sacra, l’angolo direzionale più adatto, per esempio, ai templi nat e buddhisti all’interno delle case. Benché moltissimi testi suggeriscano che nei regni indianizzati dell’Asia sudorientale la montagna sacra simbolica fosse collocata nel centro della capitale, in Birmania tale montagna per essere efficace doveva essere posta all’esterno di questa, al centro di un territorio più vasto in modo tale da controllare l’intero regno. Min: Maha-giri ha la funzione di guardiano di tutto il regno e, più in particolare, del palazzo. Per estensione, questi svolge il ruolo di guardiano di ogni casa del regno, dove, con il nome di Ein-h:te: Min: Maha-giri («signore della grande montagna den-
tro la casa»), è rappresentato in un tempio sotto forma di noce di cocco (che rappresenta una testa) fasciata da una sciarpa rossa.

Sembrano che il nat Maha-giri fosse di origini indigene, forse occultate da influenze brahmaniche (in particolare, sivaitiche) al tempo dei Pyu, il cui regno precedette quello dei Birmani nella Birmania centrale e settentrionale. A tutti i Trentasette, salvo Thayga: min:, sono assegnati una schiera di aiutanti per nomina regale, per lo più maschi. A ciascuno di loro viene attribuito un feudo, ciascuno ha elaborato un racconto mitologico sulle sue origini, ciascuno è dotato di caratteristiche proprie e di un particolare tipo di culto. Questi nat hanno varie funzioni come spiriti guardiani, e la maggior parte adempie più d’una di tali funzioni. Almeno uno di questi nat ha giurisdizione su certi campi nei pressi della sua giurisdizione primaria (condivisa con un altro) su Aungpinlei, il grande lago artificiale che un tempo fungeva da bacino di irrigazione presso l’attuale Mandalay, sebbene generalmente i nat naturali, compresi i custodi di campi, colline, alberi e così via, non facciano parte dei Trentasette Signori. Ogni città, con la propria giurisdizione amministrativa (myou, termine con il quale ci si riferisce senza distinzione tanto alla città quanto al territorio), e ogni villaggio ha un suo nat guardiano ufficiale, e ciascun individuo ha quello che viene chiamato un nat mizainhpa-zaín, ossia un guardiano ereditato dai propri genitori (mibpa, «madre-padre»). Ciò non deve essere inteso nel senso che vi è un nat da «parte» di madre e uno da «parte» di padre, poiché ogni individuo può avere un solo nat.

Al tempo del regno birmano (fino alla conquista britannica definitiva del 1885), in pratica ogni persona apparteneva all’una o all’altra delle tre classi di censo: kyun (schiavi, o piuttosto persone prive di libertà e di stato civile), abhi (persone i cui obblighi di servizio al re potevano essere commutati in testatico) e abmu dan: persone ereditariamente legate a uno specifico servizio civile o militare, le cosiddette classi di servizio, organizzate in «reggimenti»). Gli abhi erano generalmente sottoiposti alla giurisdizione civile del luogo in cui vivevano, e dunque sotto la giurisdizione del nat guardiano di quel luogo. Gli abmu dan, invece, erano ritenuti sottoiposti alla giurisdizione civile del luogo in cui i loro reggimenti avevano il quartier generale, luogo nel quale si trovavano anche le terme assegnate al loro mantenimento. Per questi ultimi in particolare, il matrimonio con persone di diverso gruppo di servizio veniva scoraggiato, poiché dava origine a mescolamenti di giurisdizioni civili e spiritiche, creando difficoltà nel corretto mantenimento dei ruoli dei vari gruppi di servizio. Per tali ragioni, gli abmu dan: e anche gli abhi, anch’essi soggetti a certi obblighi di servizio, a tasse e a controlli censuari, avevano una forte tendenza all’endogamia locale, alimentata da numerose ordinanze regali. Da queste ordinanze risulta evidente che ciò che si intendeva ottenere era una giurisdizione chiara, e che questa implicava una inequivocabile giurisdizione dei nat. Il sistema dei nat mizainhpa-zaín ha le sue origini proprio in questo ordine di idee. Vi sono anche molti individui che hanno un nat guardiano personale (oltre a sei deva e a sei altri guardiani che possono rientrare o no nei Trentasette), ma quasi niente si sa di questi nat kou-zaun: (di autoprotezione).

Per comprendere l’origine di questi Trentasette Signori, è necessario spiegare il concetto di asein-thei, ossia della morte «verde» (inaspettata), un concetto largamente diffuso in tutta l’Asia sudorientale, sia colta che tribale. In circostanze ordinarie, si ritiene che quando un individuo sta per morire concentri il proprio pensiero sul deposito di merito e demerito che ha accumulato e sugli insegnamenti della religione. Gli amici, i parenti e i vicini leggono a voce alta sermoni religiosi, specie subito dopo il funerale, per concentrare la mente dei congiunti così che i loro spiriti non vaghino per il dolo- re e lo spavento fuori dal loro corpo, e al contempo perché lo spirito del defunto, se è ancora lì, possa udire il dhamma (sancritto, dharma) e così passare a una nuova rinascita secondo il proprio kamma (sancritto, karma). Tuttavia, quando qualcuno muore di morte violenta, ed è dunque del tutto impreparato a prestar attenzione al merito, al demerito e al dhamma, il suo spirito fuoriesce dal corpo con spavento e con rabbia. In questi casi, il defunto diventa un fantasma, un essere in soddisfatto, che sfoga sui viventi la propria frustrazione (i più maligni sono forse i fantasmi delle donne morte di parto).

Quando chi è morto di morte violenta era stato in vita una persona di potere fisico e/o carismatico, e in particolare quando è stato ucciso a causa del deliberato tradimento di qualcuno, il suo fantasma è particolarmente pericoloso. Si può, tuttavia, trattare con questo tipo di fantasma se il re, che spesso è la causa di tal genere di morti, emette un’ordinanza reale (amein do) in cui nomina lo spirito a una carica ufficiale (per la precisione, lo nomina fra i Trentasette Signori). Questa idea è senza dubbio collegata alla nozione tribale che il fantasma maligno, generato dall’aver tagliato la testa a un nemico, possa essere trasformato in un servitore dotato di grandi poteri attraverso dei riti che celebrino la testa presa. In ogni caso, questa è l’origine dei Trentasette Signori; essi erano potenti spiriti guardiani del regno e della religione, convertiti o costretti a discapito di propri natura ad interessarsi di ciò per mezzo della nomina regale. Tuttavia, essi restano pur sempre un pericolo potenziale per la comunità, soprattutto perché ne
sono i signori, cosicché occorre continuare a placarli. È a questo fine che esiste il culto formale dei nat.

Questo sistema dei Trentasette Signori, inoltre, rimpiazza anche gli spiriti strettamente locali, aventi giurisdizione regionale, con una struttura di spiriti nominati dal potere centrale, e in tal modo sostituisce le motivazioni simboliche che spingono a fedeltà regionali separatiste con motivazioni simboliche che portano invece a un senso di nazionalità per tutti i Birmani. Ciò è vero non soltanto perché i signori sono nominati dal re, ma anche perché l'organizzazione del culto di tutti questi nat viene gestita su scala nazionale, e perché essa sottilisce i culti strettamente locali (intesi come un ritorno ai patti stretti con spiriti locali dagli antenati degli abitanti di un certo luogo, che vincolano ereditariamente i discendenti e sono estranei invece a tutti gli altri).

Il culto consiste essenzialmente in un sistema di medium, le nat kado (mogli, ma, secondo Lehman, 1984, mogli di nat maschili) che, per varie ragioni per lo più di ordine psicologico, sono in relazione con uno o più di questi signori, i quali obbligano il medium a servirli dando periodicamente per loro in rituali di offerta. Questi eventi capitano particolarmente in occasione di una delle annuali celebrazioni di importanza nazionale in onore di nat (per esempio, la festa Taunbyoun, dedicata ai due fratelli Taunbyoun che fanno parte dei Trentasette; poiché essi erano musulmani, anche i buddhisti che li hanno come mizainhpa-zain devono astenersi dal mangiare carne di maiale), un pellegrinaggio che riesce a creare un senso di appartenenza nazionale nel popolo birmano. Lo stesso senso di appartenenza è anche il risultato dei pellegrinaggi ai templi buddhisti di importanza nazionale, come la pagoda Shwe Dagon a Rangun o il tempio Mahá Muni, che ospita le efigi in paliardo degli ultimi re birmani rappresentati con le fattezze di Buddha. Questi eventi che, accompagnati da grandi feste, sono spesso locali e finanziati localmente in modo non pianificato, sono detti nat pwe: (dove pwe: sta per spettacolo, mostra, dimostrazione in genere) oppure, soprattutto nella Birmania settentrionale, nat kana: (i kana:; detti nat sin in altri luoghi, sono delle tettiose temporanee di bambù intrecciato sotto le quali si tengono questi riti). I rituali consistono di danze simboliche attinenti alla mitologia del signore in questione e di offerte di frutti o di altre cose agli altari, sui quali vengono disposte delle statue di vari nat. Per questo si parla comunemente di «culto» dei nat (nat pu-zo, dal pâl, pâja; nat byi-bkou, prostrarsi in venerazione o in atto di omaggio). Tecnicamente, questi termini dovrebbero essere riservati alla venerazione del Buddha, del suo ordine monastico e delle sue reliquie, e agli atti di rispetto verso quelle persone (genitori, avi, monaci, insegnanti e re e sovrani intestesi come difensori della religione) dalle quali si può ottenere merito seguendone l'esempio e praticando l'atto di condivisione del merito con loro alla fine di ogni rito buddhista. Si intraprende questo genere di venerazione per confermare il grande merito di questi esseri e come atto di scusa per le offese (gado) che possono essere state arrecate loro. Ma si compie atto di venerazione (almeno in sua forma attenuata di saluto compiuto sollevando le mani, con i palmi uniti, all'altezza della fronte) anche nei confronti di ogni individuo potente o che ricopre una posizione elevata (nat inclusi). Talvolta la venerazione è espressione di adulazione e di timore del loro potere, ma altre volte è espressione del fatto che ogni funzionario può essere considerato come estensione del governo e che la sua persona mostra l'implicita correlazione tra carisma (houn.; dal pâl, puñña, «merito qualità»), distinzione (gown), influenza e autorità (o-za a-na) da un lato, e merito (khubou; pâl, kusala) dall'altro. Per essere esatti, si dice che i nat si «servono» (pa.tha.) o che si «rivolgono loro delle offerte» (tîn). Nessun buddhista birmano ritiene che compire un servizio ai nat sia un nat ba-tha (dal pâl, bhâsa, «dottrina»).

**Millenarismo.** Un altro aspetto della religione birmana è costituito dal Buddhismo millenarista. Esso combina pratiche magico-alchemiche con esercizi di meditazione ed è strettamente legato alla nozione, menzionata in precedenza, del min.laung-hpaya:laung come figura messianica buddhista che annuncia la venuta del Buddha futuro (sanscrita, Maitreya; pâl, Metteya). I devoti dell'una o dell'altra di queste figure millenaristiche (talvolta in forma di pretendenti al trono e accompagnati da imitazioni di corti e seguito regali, più spesso aspetti come viventi in uno stato mentale mistico) sono spesso organizzati in gain: (pâl, gana). Il termine gain: viene spesso tradotto con «setta», ma in questa accezione il suo significato è piuttosto quello di «congregazione». (Nel samgha, l'uso birmano mantiene una confusa distinzione tra gain:, con i suoi monasteri, le sue tradizioni di ordinazione e le sue interpretazioni del vinaya, e nikâyas, sette che possono anche rifiutare ad altri gruppi di monaci la condivisione dei pasti e degli alloggi monastici).

Questi gain: sono congregazioni semisegrete, in parte perché, senza dubbio, il loro millenarismo è percepito come una minaccia al governo costituito, ma anche per via della natura delle loro pratiche. Queste pratiche, compreso il tentativo di comporre sostanze alchemiche (dat-loun: «cumuli di potere», il cui ingrediente essenziale è il mercurio), sono ritenute in grado di rendere invincibili e di prolungare all'infinito l'esistenza e mirano ad assicurare ai devoti i frutti dei più alti stadi di raccoglimento e meditazione (pâl, jhâna; birmano, zân, comunemente inteso come possessio di potenze soprannaturali). In tal modo, i fedeli ritengono di esse-
re protetti fino all’arrivo di Metteya, così che potranno udirlo predicare la propria legge e saranno in grado di raggiungere «di colpo» il nibbâna (sanskrito, nirvâna; birmano, nei’pan). L’importanza dell’idea di congregazione risiede dunque nel fatto che la pratica congiunta di queste azioni e di questi riti genererà poteri congiunti (qualcosa di simile ad una batteria), una nozione presente anche nella recitazione dei testi protettivi pariitta (birmano, payer?). 

Si ritiene che l’adepto che abbia raggiunto il grado più elevato nelle pratiche gain:, ottenga il wei’za (pâli, vijñâ, «saggezza»), o, più esattamente, che sia un wei’zadou (pâli, vijñâdbara, un conoscitore di incantesimi, uno stregone). Tecnicamente, il punto di arrivo di uno wei’zadou è quello di raggiungere il più alto zân e, in questo caso, si dice che egli esiste in una sorta di stato sospeso. Questo stato, condizione o regno è noto in birmano come btwe’ ya’ paw?, che potrebbe essere tradotto come «il punto d’uscita». Non sembrano improbabili, in questo ambito, connessioni con l’idea di «oltrepasseggiare» la saggezza, caratteristica della visione prajñâpāramitâ del Buddhismo Mahâyâna. Ciò non è impossibile, in considerazione della lunga storia di cambiaevoli influenze tra le varie scuole di Buddhismo che hanno caratterizzato la complessa storia del Buddhismo Mon pre-Pagan. Fu proprio da esso che, probabilmente, i Birmani derivarono il loro Buddhismo Theravâda e il Buddhismo dell’inizio del periodo di Pagan che, lungi dall’essere completamente ascrivibile al Theravâda, poggia largamente su basi sanscriti, ed era in parte tantrico e in parte debito del Sarvástividâra e di altre tradizioni meno chiaramente definibili.

Un’altra ragione del fatto che il Buddhismo millenarista e i gain: abbiano mantenuto una natura semiclan-destina sta nella profonda ambivalenza che i Paesi del Theravâda riservano alle pratiche di meditazione e studi abhidhamma ed esse collegati, un’ambivalenza che risiede nel sospetto che tali adepti e studenti siano prevalentemente interessati non alla salvezza, bensì ad assicurarsi e a utilizzare i poteri soprannaturali che risulterebbero da tali pratiche. La deliberata ricerca di tali poteri come fini in se stessi, e la loro aperta rivalenzia-ione, sono state proibite dal Buddha ai monaci e, almeno implicitamente, ai buddhisti in generale. Inoltre, l’aumento di popularità dei movimenti e dei centri di medi- tazione sia monastici sia di orientamento laico, e forse anche la preminenza in Birmania della paññâya (cultu- ra) abhidhamma che stabilisce una stretta relazione canonicà tra i due, possono riflettere una sorta di addomesticamento delle tendenze millenaristiche in un Pae- se e in un periodo storico caratterizzati da un conside- revole aumento d’instabilità politica, di cambiamenti sociali e di malessere culturale. Ciò è confermato dalla popolarità di queste tendenze tra le classi birmane occi- dentalizzate e dal tentativo, da parte di queste, di renderle compatibili con una moderna visione del mondo. In particolare, può essere significativo che le organizza- zioni del Buddhismo millenarista, come la maggior parte dei suoi aspetti, siano esclusivamente laiche e che si sia registrata una considerevole proliferazione di organi- zazioni di meditazione puramente laiche; l’assenza di monaci, in questi casi, sembra rappresentare uno svi- luppo distinto dalle tradizionali nozioni dell’ortodossia del Theravâda.

Sarebbe un errore, tuttavia, ridurre tutti gli aspetti del Buddhismo magicò a quelli del Buddhismo mille- narista. A causa dell’ambivalenza dell’ortodossia, rappresentata in particolare dal vinaya, nei confronti dell’utilizzo apotropaico da parte dei monaci dei simboli buddhisti in campo astrologico (per fare oroscopi, confezionare amuleti e preparare incantesimi), nonostante il fatto che gli esperti di queste arti siano essenzialmen- te laici, è frequente che vi siano anche monaci, per il re- stretto perfettamente ortodossi, che li praticino. Inoltre, quei laici che possiedono tale genere di arte l’hanno di solito appresa, nella maggior parte dei casi, probabilmente proprio dai monaci, in periodi di soggiorno più o meno lunghi nei monasteri in qualità di monaci o no- vizi.

Vi è ancora un argomento che merita di essere tocca- to, ossia il motivo per cui i movimenti millenaristi, l’in- tenso e pervasivo interesse all’acquisizione del merito e tutti gli altri tentativi di rinascere come essere umano maschio dotato di beni e di status sociale caratterizzino tanto il Buddhismo birmano. Si tratta forse di un indi- zio di incapacità nel credere al fine del nibbâna, di una tendenza non canonica (se non espressamente non or- todossa) della religione birmana? Si tratta della pro- pensione, comune in molti Paesi del Theravâda, a rendere le attività apportatrici di merito occasioni di dona- zioni (dâna) in pubblico, in aperto contrasto con l’in- giunzione scritturale che stabilisce che l’atto di dare in segreto sia la migliore, se non la sola, forma meritoria? Sembrebbe di no.

Consideriamo alcune ambiguità strettamente legate alla questione del merito. Innanzitutto, esiste il prin- cipio economico secondo cui il merito precedentemente guadagnato determina l’aumentare del merito attuale, che è, in una certa misura, proporzionale al merito pre- cedente: chi ha la fortuna di nascere in una buona posi- zione può aumentare con maggiore facilità il merito. Tradotto in comportamento pratico, questo principio porta al concetto che la meritoteità di un atto sia una questione opinabile. In particolare, una persona che sia in una posizione di obbligo sociale o personale in rap- porto a un qualche atto di dare, guadagna da esso poco
merito, poiché soltanto le azioni libere e gratuite permettono davvero a chi le compie di guadagnare merito. Consideriamo anche il principio che un individuo raramente potrebbe venire a conoscenza della propria posizione nel cammino samsārico; egli non sa, per esempio, quanto demerito debba ancora espiare o quanto merito debba ancora accumulare per essere nella posizione di compiere un serio tentativo verso fini transcedentali, soprattutto verso il nībbāna.

Dal momento che il merito derivante da un atto è relativo al grado di libertà con cui l’atto è compiuto, e dal momento che una delle conseguenze dell’incertezza che avvolge il proprio deposito di merito e demerito è data dalla diffusa incertezza sul relativo status sociale e sugli obblighi censuari nei confronti degli altri, il solo modo in cui si può essere ragionevolmente certi del proprio dāna è di far sì che la sua meritorietà sia pubblicamente riconosciuta, e dunque di compierlo in pubblico. Per lo stesso ordine di idee, spesso si valuta canonicamente giustificabile ritenere se stessi psicologicamente incapaci di impegnarsi seriamente verso fini puramente religiosi. In questi casi, sembra forse saggio aspirare a una futura nascita umana nella quale il proprio deposito di merito sia sufficiente a motivare verso obiettivi transcedentali, o persino a perseguire gli obiettivi insegnati da Metteya. Il fedele spera in una maggiore stabilità personale, sociale ed economica nel futuro come base migliore per perseguire il fine ultimo, e investe perciò le risorse presenti nell’accumulare merito. L’indice dell’impegno dei fedeli nel campo della soteriologia nibbānica è chiaramente dato dal confesso imbarazzo con il quale rifuggono dalla ricerca dell’estinzione nibbānica, e dal fervore con cui pregano di poter, in un futuro migliore, essere in grado di tentare di raggiungere il nībbāna. [Vedi anche BUDDHISMO, articolo Il Buddhismo nel’Asia sudorientale; THERĀVĀDA; SAMGĦA, articolo Samgha e società; CAKRAVARTIN; MERITO (Concezione buddista): RELIGIONE POPOLARE BUDDHISTA; CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE, articolo Culto e pratiche di culto buddhiste nell’Asia sudorientale; ANNO RELIGIOSO BUDDHISTA, vol. 10; e inoltre REGALITÀ NELL’ESTREMO ORIENTE e NAT].

BIBLIOGRAFIA


[Aggiornamenti bibliografici:


M. Boisvert, La cérémonie de l’ordination mineure bouddhique (shin pyu) en Birmanie et ses ramifications sociales, in «Sciences Religieuses», 30/2 (2001), pp. 131-49.]

In italiano segnaliamo:

FREDERIC K. LEHMAN (CHIT HLAING)

**BON.** In Tibet esistono due tradizioni religiose organizzate: il Buddhismo e una fede conosciuta con il suo nome tibetano, il Bon. Fin dalla sua introduzione in Tibet nell’VIII secolo, il Buddhismo è stato la religione dominante. Oggi il Buddhismo tibetano ha, nella persona del Dalai Lama, un portavoce autorevole e rispettato a livello internazionale.

La religione Bon è molto meno conosciuta, benché il numero dei suoi seguaci in Tibet sembri essere considerevole. In Occidente, la visione convenzionale del Bon è molto imprecisa. Infatti, esso è stato definito come «sciamanismo» o «animismo» e, in quanto tale, considerato la continuazione di quelle che presumibilmente erano le pratiche religiose presenti in Tibet prima dell’arrivo del Buddhismo. Il Bon è stato anche descritto come una perversione del Buddhismo, una sorta di controcorrente marginale nella quale gli elementi della dottrina e della pratica buddhista sono stati spudoratamente copiati o capovolti e distorti tanto da essere comparati, in maniera alquanto fantasiosa, ai culti satanici. Soltanto dalla metà degli anni ’60 del XX secolo, grazie soprattutto agli sforzi di David L. Snellgrove, è stata avvizzita una conoscenza più approfondita di queste religion, cosicché il Bon è ora riconosciuto come strettamente legato alle varie scuole buddhiste tibetane (in particolare all’ordine dei rnying ma pa [nyingmapa]) ma dotato di un’identità propria che giustifica la sua condizione di religione distinta.

**Problemi di definizione.** Un seguace della religione Bon, usando ancora il termine tibetano, è detto bon po (bonpo). Un bonpo è un «credente nel bon» e per lui la parola bon significa «verità», «realtà» o la dottrina eter- na e invariabile nella quale sono espresse la verità e la realtà. Per il bonpo, il termine bon ha la stessa gamma di connotazioni che la parola tibetana chos (che corrisponde alla parola sanscrita dharma) ha per i buddhisti.

Il problema sorge, tuttavia, constatando che i membri di un importante gruppo di esperiti dei riti del Tibet prebuddhista vennero anch’essi chiamati bonpo. È possibile che le loro pratiche religiose fossero denominate bon (sebbene gli studiosi siano divisi su questo punto), ma sicuramente presero questo nome nella tradizione storiografica successiva e prevalentemente buddhista. Sia come sia, il loro sistema religioso fu essenzialmente differente non soltanto dal Buddhismo, ma anche, sotto importanti aspetti, dalla tradizione religiosa bon così come venne praticata nei secoli successivi. Per esempio, si ha l’impressione che nella religione prebuddhista del Tibet esistesse la preoccupazione per la continuazione della vita dopo la morte. Essa prevedeva, infatti, elaborati riti che garantivano all’anima del defunto di essere condotta in salvo nella terra della beatitudine, per mezzo di un animale appropriato, di solito uno yak, un cavallo o una pecora, che veniva sacrificato nel corso dei riti funerari. Il defunto era accompagnato anche dalle offerte di cibo, bevande e oggetti preziosi. Questi riti raggiungevano il loro livello più alto di elaborazione e magnificenza in occasione della morte di un re o di un alto dignitario. Come era avvenuto in Cina, venivano eretti enormi tumuli funerari e un grande numero di sacerdoti e funzionari di corte erano coinvolti nei riti, che duravano diversi anni. Il proposito di questi riti era duplice: da un lato, assicurare la felicità dei defunti nella terra dei morti, dall’altro, ottenere la loro influenza benefica per il benessere e la fertilità dei vivi.

Tuttavia, questo articolo non intende occuparsi di queste o di altre pratiche religiose del Tibet prebuddhista alle quali il termine bon si riferisce, ma piuttosto della religione che si sviluppò, a quanto pare in stretta interazione con il Buddhismo, a partire dall’VIII secolo e che tuttora vanta l’adesione di molti Tibetani. I bonpo sostengono che ci sia una ininterrotta continuità tra la prima e l’ultima religione: questa dichiarazione, indipendentemente dalla sua validità storica, è significativa in se stessa.

La questione è ulteriormente complicata dal fatto che in Tibet è sempre esistito un vasto e piuttosto amorfo corpo di credenze popolari, comprese quelle in varie tecniche di divinazione, culto di divinità locali (connesso soprattutto con alcune montagne) e concezioni dell’anima. Nella letteratura occidentale tali credenze sono spesso denominate «Bon» e viene fatto riferimento all’«animismo bon» e ad altri attributi bon presunti tipici; tuttavia, tutto ciò non si basa sull’uso tibetano. Del resto, poiché questa religione popolare e non sistematizzata non forma una parte essenziale né del Buddhismo né del Bon (benché essa sia, in larga misura, approvata da entrambe le religioni, quando non proprio integrata in esse), un termine appropriato per
definirla è quello proposto da Rolf A. Stein: «la religione senza nome».

**L'identità bonpo.** Sebbene sia limitato al Tibet, il Bon considera se stesso una religione universale, nel senso che considera le sue dottrine vere e valide per tutta l'umanità. Per questo motivo si definisce G'yung drung Bon, «Bon Eterno». Secondo il proprio punto di vista storico, il Bon venne introdotto in Tibet molti secoli prima del Buddhismo e godette del patrocinio reale fino a quando non venne soppiantato ed espulso dalla «falsa religione», il Buddhismo, proveniente dall'India.

Si ritiene comunque che, prima di raggiungere il Tibet, il Bon abbia prosperato nella terra conosciuta come Zhang zhung e che essa rimase il centro della religione finché, nel VII secolo, non venne assorbita dall'Império tibetano in espansione. Non ci sono dubbi sull'esistenza storica di Zhang zhung, sebbene la sua esatta estensione e la sua identità etnica e culturale siano ben lontane dall'essere chiare. Sembra, tuttavia, che fosse situato grosso modo nella regione dell'attuale Tibet occidentale che ha come centro il monte Kailása.

Tuttavia, la terra d'origine del Bon va ricercata più lontano verso occidente, oltre i confini di Zhang zhung. Il Bon credono che la loro religione sia stata proclamata per la prima volta in una terra chiamata Rtag gzigs (Tazik) oppure 'Ol mo Lung ring. Sebbene il primo nome evochi la terra dei Tagiki, finora non è stato possibile identificare questa terra santa del Bon in maniera convincente.

Secondo quanto sostengono i bonpo, nel Tazik viveva Ston pa Gshen rab (Tonpa Shenrab), un essere completamente illuminato che fu in effetti nientemeno che il vero Buddha della nostra età del mondo. I bonpo posseggono una voluminosa letteratura biografica nella quale vengono esaltate le sue imprese. Senza entrare nei particolari e senza trattare i vari problemi connessi con la genesi storica di questa figura straordinaria, è possibile comunque constatare che la sua biografia non è strettamente collegata alle tradizioni biografiche su Śākyamuni, il Buddha sulla cui autorità i buddhisti basano le proprie dottrine. Tonpa Shenrab era un laico che viaggiò incessantemente in tutte le direzioni, come se fosse un principe, per propagare il Bon. È notevole che questa propaganda includa anche l'istituzione di innumerevoli rituali, la supervisione alla costruzione di templi o *stupa* e la conversione dei peccatori noti. Anche le mogli, i figli, le figlie e i discepoli di Tonpa Shenrab svolsero un ruolo significativo in questa attività soteriologica, in un modo che non trova riscontro nel Buddhismo. Egli venne ordinato monaco solo in età avanzata e dopo questo evento si ritirò come eremita nella foresta. Nondimeno, Tonpa Shenrab viene considerato un essere completamente illuminato fin dalla sua stessa nascita e dotato di numerosi poteri soprannaturali. La sua importanza nella religione Bon è cruciale: egli conferisce, direttamente o indirettamente, autorità alla letteratura religiosa dei bonpo e, allo stesso tempo, è l'oggetto della loro intensa devozione.

**Credenze e pratiche religiose.** Così come i buddhisti del Tibet dividono le loro sacre scritture in due ampie raccolte, anche i bonpo possiedono, dalla metà del XIV secolo circa, i propri *Bka’ gyur* (Kangyur, testi che si crede siano stati realmente esposti da Tonpa Shenrab) e *Brten gyur* (Tengyur, commentari e trattati successivi), che comprendono in tutto circa trecento volumi. Dalla metà del XIX secolo i blocchi di legno per stampare l'intera raccolta (distrutti durante la Rivoluzione Culturale) furono disponibili nel principato di Khro bcu, nel l'estremo oriente del Tibet, e delle copie del canone furono stampate fino agli anni '50. Ampie porzioni del Kangyur e del Tengyur poterono essere ricostituite sulla base dei testi pubblicati dai bonpo che vivevano da esuli in India e sembra che nello stesso Tibet una raccolta completa dell'edizione a stampa sia sopravvissuta alle devastazioni della guerra e della Rivoluzione Culturale.

Una divisione comune del Kangyur bonpo è la quadripartizione in *sūtra* (mdo), testi della prajñāpāramitā (*'bum*), tantra (*rgyud*) e testi che trattano delle più alte forme di meditazione (*mdzod*, letteralmente «tesoreria»). Il Tengyur è diviso in tre fondamentali categorie testuali: «Esterno», che comprende i commentari sul vinaya, l'abhidharma e i *sūtra*; « Interno», che include i commentari sui tantra e i riti incentrati sulle principali divinità tantriche, oltre che sul culto delle dākini e dei dhammapāla e i riti terreni della magia e della divinazione; e, infine, «Segreto», una sezione che tratta delle pratiche di meditazione. Inoltre è stata aggiunta una sezione contenente trattati sulla grammatica, l'architetture e la medicina.

Per comodità sono stati usati i termini sanscriti (buddhisti) corrispondenti a quelli tibetani; bisogna però tener a mente che, sebbene i bonpo utilizzino gli stessi termini tibetani come i buddhisti, non accettano la loro origine indiana, poiché essi, come ho spiegato sopra, fanno risalire la loro intera terminologia religiosa allo Zhang zhung e, infine, al Tazik.

Le dottrine contenute nella letteratura religiosa dei bonpo sono essenzialmente le stesse del Buddhismo. I concetti del mondo come sofferenza, della causalità morale e della rinascita nei sei stati dell'esistenza, dell'illuminazione e della buddhità sono elementi dottrinali fondamentali del Bon. I bonpo seguono la stessa via di virtù e ricorrono alle stesse pratiche di meditazione dei buddhisti tibetani.

All'inizio del XV secolo, i bonpo iniziarono a fondare monasteri che vennero organizzati come quelli buddhi-
sti e molti di questi monasteri divennero grandi istituti con centinaia di monaci e novizi. Il monastero bonpo più prestigioso, fondato nel 1405, è Smangri (Mentri), nella provincia centrale dello Gtsang (Tsang), a nord del fiume Brahmaputra. I monaci che hanno ricevuto una consacrazione completa, che corrispondono ai buddhisti dge slong (sanscrito, bhiksu), sono definiti drang srong (un termine che in tibetano traduce anche rshi, i «veggenti» semidivini dei Veda). Essi sono obbligati a rispettare tutte le regole della disciplina monastica, inclusa la stretta osservanza del celibato.

Con il passare dei secoli, la vita monastica del Bon ha subito sempre più l’influenza della tradizione della cultura accademica e del dibattito scolastico che caratterizza la scuola dei dge lugs pa (gelugpa), ma la più antica tradizione tantrica degli yogin e degli eremiti, che costituisce un importante collegamento tra i bonpo e i nyenmapa, non è mai stata completamente abbandonata. [Vedi GELUGPA, vol. 10].

Un’importante classe di esperti religiosi, che trova anch’essa la sua controparte nella tradizione dei nyenmapa, è costituita da visionari, sia monaci che laici, che rivelano i «testi nascosti». I bonpo affermano che, durante la persecuzione buddhista del Bon nell’VIII e nel IX secolo, i loro testi sacri vennero nascosti in grotte, sotterrati o murati in templi sicuri. Più tardi, a quanto pare a partire dal X secolo, questi testi furono ritrovati, inizialmente sembra per casi fortuiti e successivamente grazie all’intervento di esseri soprannaturali che guidavano i gter ston («cercatori dei tesori») scelti al caso. Più tardi ancora, i testi sarebbero stati rivelati da esseri divini in visioni o attraverso trasferimento puramente mentale. La gran parte del Kangyur e del Ten- gyur bonpo consiste in tali testi «ritrovati» o ispirati in modo soprannaturale. I «cercatori di tesori» sono stati attivi fino a oggi e ancora svolgono un ruolo importantissimo nell’attuale ripresa delle attività religiose in Tibet, dato che i testi che furono nascosti durante la sistematica distruzione degli anni ‘60 e ‘70 devono ancora essere rimosi dai loro nascondigli.

Questi testi sono particolarmente importanti, in quanto fungono, nel senso quasi letterale, da testi liturgici per gli innumerevoli ed estremamente complessi rituali, l’esecuzione dei quali occupa una buona parte del tempo e delle attenzioni dei monaci. Molti di questi rituali non differiscono significativamente da quelli eseguiti dai buddhisti eccetto che per le divinità invocate, che sono diverse da quelle buddiste sebbene facciano parte delle stesse categorie generali utilizzate nel Buddhismo Mahâyana. Queste divinità hanno nomi, caratteristici iconografici, formule evocative (mantra) e miti differenti. Tuttavia, uno studio sistematico di questi pantheon non è ancora stato intrapreso e allo stesso modo la nostra conoscenza dei rituali dei bonpo è ancora estremamente incompleta.

I laici devono affrontare molte di queste divinità, impersonate dai monaci, nel corso di danze mascherate. I bonpo laici svolgono la stessa gamma di attività religiose dei buddhisti tibetani laici: la pratica della liberalità verso monaci e monasteri, in cambio dell’esecuzione dei riti; la moltiplicazione meccanica delle preghiere per mezzo delle bandiere e delle ruote di preghiera; e il pellegrinaggio nei luoghi sacri del Bon, quali il monte Kailas nel Himalaya occidentale o il Bon ri («montagna del Bon») nella provincia sudorientale del Rkong po (Kongpo).

La diffusione del Bon. Sia i buddhisti che i bonpo concordano sul fatto che, quando il Buddhismo riuscì a ottenere il patrocinio regale in Tibet nell’VIII e nel IX secolo, il Bon subì una forte battuta d’arresto. Tuttavia, dall’XI secolo, comparve nel Tibet centrale una tradizione religiosa organizzata, che si fa chiamare Bon e riveniva continuamente alla precedente religione prebuddhista. Questa è la religione Bon, che è sopravvissuta fino ai nostri giorni, assorbendo le dottrine e le pratiche dalla dominante religione buddhista, ma sempre adattando ciò che apprendeva ai propri bisogni e alle proprie prospettive. Non si tratta comunque di plagio, bensì di una strategia dinamica e flessibile che ha assicurato la sopravvivenza e la vitalità di una minoranza religiosa.

Fino ad anni recenti, molto è stato detto negli studi occidentali sul fatto che i bonpo eseguono alcuni atti rituali fondamentali in maniera opposta a quella praticata dai buddhisti. Infatti, quando eseguono le circumambulazioni di luoghi oppure di oggetti sacri, o quando fanno girare le loro ruote di preghiera, i bonpo procedono in senso antiorario e non seguono dunque la tradizione, indiana e buddhista, della pradakśinā o circumambulazione «verso destra». Per questa ragione è stato detto che l’«essenza del Bon riposa in gran parte nella contraddizione e nella negazione» e sono state addotte «le deliberate perversioni e distorsioni» del Bon. L’errore di tali affermazioni non deve essere ulteriormente perpetuato. I bonpo sono coscienti dell’elemento «di contraddizione e negazione» presente nelle loro credenze e nelle loro pratiche, ma ciononostante considerano la propria religione come la via pura di liberazione dalla sofferenza e dalla rinascita. È vero che nei secoli gli storistratori bonpo hanno generalmente considerato l’introduzione del Buddhismo in Tibet come una catastrofe, che essi hanno imputato all’accumulazione collettiva di karma cattivo da parte dei Tibetani. D’altra parte, gli sforzi conciliatori non sono mancati, stando a una fonte che suggerisce che Tonpa Shenrab e Sakyamuni fossero in realtà fratelli gemelli.

È difficile valutare esattamente quanto sia ampia la
comunità bon del Tibet. Sicuramente non si tratta di una minoranza insignificante, in particolare nelle regioni orientali, dove interi distretti sono popolati da bonpo. Alcune comunità sparse si trovano nel Tibet centrale e occidentale, specialmente nella valle del Chumbi (al confine con il Sikkim) e tra i nomadi. Anche nel Nepal settentrionale ci sono villaggi bon, soprattutto nel distretto di Dolpo. In un momento della storia che non è ancora stato determinato con precisione, il Bon ha esercitato una forte influenza sulla religione del popolo dei Na khi della provincia di Yunnan, nella Cina sudoccidentale. A parte questa eccezione, i bonpo non sembrano essersi impegnati in imprese missionarie. In India, i bonpo appartenenti alle comunità di rifugiati tibetani hanno fondato nel 1968 un monastero grande e ben organizzato, nel quale l’erudizione tradizionale, i riti e le danze sacre sono portati avanti con grande vigore. Dal 1980, quando la vita religiosa riprese anche in Tibet, i bonpo ricostruirono, anche se in scala ridotta, molti monasteri, insediarono monaci e ripristinarono, per quanto permesso dalle condizioni contingenti, molti aspetti della vita religiosa tradizionale. Sembrerebbero esserci buone ragioni per credere che il Bon continuerà a esistere e, anche se con certi limiti, a prosperare.

[Per un approfondimento sulle tradizioni religiose del Tibet e la loro relazione con il Bon vedi TIBET, RELIGIONI DEL, Panoramica generale; e SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE, articolo Il Buddhismo tibetano, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA


[In italiano è possibile consultare V. Compassi, Perle dal Tibet. Le radici cosmiche della dottrina Bon, insegnamenti e meditazioni guidate, Milano 2005].

PER KVAERNE

BORNEO, RELIGIONI DEL. Le coste del Borneo sono state frequentate fin dai tempi più antichi da viaggiatori che si spostavano tra gli antichi centri delle civilità dell’Asia. Dal XVI secolo l’Islam si è lentamente diffuso dai centri commerciali costieri, come Brunei a nord e Banjarmasin a sud. Immigranti provenienti dalla Cina hanno importato le pratiche dalla loro terra d’origine e, nel secolo scorso, i missionari cristiani sono penetrati ampiamente nell’entroterra, dando vita a varie forme di culti sincretistici. Questo articolo, tuttavia, prenderà in esame soltanto le religioni indigene dell’isola maggiore. Molte di esse sono di fatto ormai estinte, o sono prossime a diventare, spesso senza che studi approfonditi siano stati loro dedicati. La documentazione esistente indica profonde differenze nelle credenze e nella pratica rituale. Alcuni tratti decisamente caratteristici, tuttavia, sono in ogni caso rilevabili: a schematizzarli sarà dedicato questo articolo.

La diversità etnica. Le popolazioni native del Borneo parlano tutte lingue austronesiane, ma presentano
una sconcertante diversità etnica. Non c’è tuttora accordo tra gli studiosi circa una qualunque classificazione e molti dei più comuni termini locali hanno significati assai vaghi. Nelle regioni meridionali e occidentali sono stanziate popolazioni numerose e politicamente frammentate che, comunque, manifestano una considerevole uniformità culturale. Gli Iban e gli Ngaju, per esempio, ammontano entrambi a qualche centinaia di migliaia di persone. Nella parte settentrionale, invece, il territorio è montagnoso e i fiumi sono di difficile navigazione. In questa regione sono stati individuati molti piccoli gruppi, ciascuno dei quali conta soltanto poche migliaia di individui. La diversità etnica ha prodotto immediate conseguenze sulle forme religiose, perché le religioni sono radicate nelle comunità locali e costituiscono gran parte della loro identità.

Il concetto generale di religione. Molte delle culture dell’entroterra del Borneo non conoscono un concetto autonomo di religione. L’osservanza rituale, invece, fa parte di una vasta gamma di comportamenti prestabiliti (che includono le forme giuridiche, le pratiche matrimoniali, l’eticetta e molto altro) e costituiscono il materiale per le rappresentazioni collettive condivise dalla comunità. I villaggi sono spesso costituiti da una sola abitazione comune, in cui vivono poche centinaia di persone, e sono separati uno dall’altro dalla giungla. Non esiste il concetto di conversione a un’altra religione. Se un individuo si sposta in un’altra comunità, per esempio in seguito al matrimonio, egli semplicemente assume le forme rituali del luogo. Spesso i membri di ciascuna comunità esasperano le peculiarità del loro comportamento rituale. Ma l’osservatore esterno individua facilmente i tratti condivisi con i gruppi vicini, anche se le linee della loro diffusione sono assai complessi, poiché riflettono le migrazioni e si sono realizzate nel corso di molti secoli.

Le religioni dell’interno del Borneo sono particolarmente ricche di riti e di temi cosmologici. Nel suo celebre studio, Schärer (1963) descrive la concezione della divinità degli Ngaju, caratterizzata da chiari aspetti dualistici: il mondo superiore e quello inferiore, il cielo a molti livelli, il mondo animale e il simbolismo dei colori. Altrettanto ricco è il mondo spirituale di altre popolazioni. In base alla precocità dei contatti con l’India, attestate su base archeologica, alcuni autori hanno riconosciuto alcuni elementi del credo induista. Schärer (1963, p. 13), per esempio, attribuisce uno dei nomi della divinità suprema degli Ngaju all’influsso indiano. Nella parte settentrionale dell’isola, invece, si possono cogliere alcuni elementi religiosi (come il simbolismo dei numeri) riconducibili forse a un’influenza della Cina, anche se, in definitiva, l’autonomia della religione del Borneo da quella di India e di Cina rimane evidente.

L’importanza dei riti funerari. La maggior parte delle religioni del Borneo è caratterizzata da un elemento proveniente dall’Asia sudorientale, la centralità della morte e, in particolare, del rito della cosiddetta seconda inumazione. Questa particolare procedura funeraria è stata associata con il Borneo almeno a partire dalla pubblicazione dell’eccellente saggio di Robert Hertz (1907). Tutte le popolazioni dell’entroterra hanno abbandonato in tempi recenti la seconda inumazione, ma nel passato la pratica era diffusa in oltre un terzo della regione meridionale dell’isola, mentre a nord ha avuto una distribuzione minore. Stöhr (1959) ha descritto la varietà di questi riti della morte nell’isola. La seconda inumazione, quando esiste, fa parte di una sequenza rituale assai complessa e spesso rappresenta il rito più elaborato (Metcalfe, 1982). La presenza della seconda inumazione segnala l’importanza del defunto nella cosmorogia delle culture native. Altri riti legati alle crisi dell’esistenza vengono in genere celebrati su scala minore, senza coinvolgere l’intera comunità.

I riti agrari. I principali riti del ciclo calendario sono generalmente strutturati secondo la sequenza delle attività agricole. Gli Iban, in particolare, parlano dell’anima del riso in termini perfettamente antropomorifici e dispongono i loro riti principali in perfetta analogia con le diverse fasi della coltivazione (Jensen, 1974, pp. 151-95). In alcune aree, invece, in particolare nella fascia subcostiera nordoccidentale, in cui prevale la produzione del sago, il riferimento alla coltivazione del riso è relativamente recente.

I riti della caccia alle teste. La caccia alle teste è una pratica spesso associata alla religione del Borneo. Questo rito, nel passato abbastanza diffuso, veniva generalmente praticato in tempo di guerra oppure in collegamento con i riti funerari. Spesso le teste avevano la funzione di concludere il periodo del lutto dei capi della comunità. A differenza di altre regioni dell’Asia sudorientale, nel Borneo le teste erano al centro di molti rituali. Hose e McDougall hanno descritto le tecniche di guerra e di caccia alle teste tra i Kayan e i Kenyah del Borneo centrosettentrionale e le grandi celebrazioni rituali che si tenevano periodicamente in onore delle teste (Hose e McDougall, 1912, I, p. 159; II, pp. 20-22, 41, 47).

Gli specialisti rituali. Gli operai specializzati del sacro hanno grande importanza anche in società caratterizzate da scarsa specializzazione tecnologica e politica, ma nel Borneo si assiste a una grande varietà di combinazione dei ruoli assunti da sacerdoti, sciamani e indovini. Anche le donne rivestono spesso ruoli importanti. Tra i Dusun del Borneo settentrionale, per esempio, le sacerdotesse sono affidati tutti i riti principali (Evans, 1953, p. 42). Spesso i riti legati alla morte prevedono figure sacerdotali di psicopompi, che hanno il compito di accompagnare il defunto nella terra dei morti. Il lin-
guaggio rituale assume sempre una notevole importanza nella celebrazione, dal momento che la funzione principale dei sacerdoti e delle sacerdotesse è quella di recitare lunghe canzoni che narrano eventi mitici. Questi canti sono strutturati in modo assai complesso, con l'insistito uso fraseologico di ripetizioni e parallelismi, e anche le preghiere pronunciate dai laici in occasione dei riti domestici mostrano evidenti strutture formali (Evans, 1953, pp. 42-56). Il rito spesso è accompagnato dai sacrifici cruento di polli, maiali oppure bufali.

Ampiamente diffuso nella religione del Borneo appare lo sciamanismo, che in genere si concentra nel recupero, in occasione di sedute spiritarie, delle anime derivate. Anche la malattia viene spesso interpretata come una perdita dell'anima, che può essere provocata da ogni entità non umana oppure da agenti maligni. In alternativa, la malattia viene talora attribuita all'infradizione di qualche tabù. L'interesse per forme di stregoneria è piuttosto limitato.

La differenziazione rituale e sociale. Alcune comunità dell'interno del Borneo sono stratificate su base gerarchica, altre sono sostanzialmente egualitarie. Anche in quest'ultimo caso, comunque, i principali riti pubblici sono strettamente legati alle forme di comando e di controllo sociale. Scarsamente presenti sono i riti del dono e dello scambio, in cui i beni vengono trasferiti tra comunità consimili: forse questa assenza si collega a un'organizzazione sociale prevalentemente cognitiva, cioè priva di gruppi definiti da regole rigide di discendenza. Nelle cerimonie di maggiore impegno, comunque, i capi coordinano gli sforzi dell'intera comunità per il mantenimento degli ospiti e per la costruzione dei monumenti.

BIBLIOGRAFIA

I.H.N. Evans, The Religion of the Tembasuk Dusuns of North Borneo, Cambridge 1953: descrizione delle credenze e delle cerimonie di un sottogruppo dei Dusun di Sabah, popolazione assai vasta e di varia cultura; particolare attenzione per il folclore e la mitologia.


E. Jensen, The Iban and Their Religion, Oxford 1968, 1974: un resoconto piacevole dei sette anni trascorsi da Jensen presso gli Iban in qualità di missionario anglicano e funzionario per lo sviluppo della comunità, che illustra in particolare la visione del mondo, la cosmologia e le celebrazioni rituali delle case comuni.


W. Stöhr, Das Totenritual der Dajak, Köln 1959: sintesi della documentazione sulle pratiche funerarie dell'intera isola, assai utile come guida bibliografica.


PETER METCALF


BUGI, RELIGIONE DEI. I Bugi (talora chiamati anche Buginesi) sono una popolazione indonesiana di circa tre milioni di individui, la maggiore parte dei quali vive nell'isola di Celebes (Sulawesi meridionale). Il nome Bugi è una forma arcaica conservata nella lingua malese-indonesiana, ma essi si chiamano abitualmente Ugi’ o ToUgi’. In tutto l’arcipelago indonesiano emigranti Bugi hanno fondato numerosi insediamenti, specialmente lungo le coste. Parlano una lingua appartenente alla famiglia austroasiatica occidentale, la stessa famiglia cui appartiene la lingua nazionale, il malay (malese) o indonesiano.

Dopo un lungo periodo di contatti con i mercanti
musulmani, soprattutto malesi, che avevano fondato nel loro territorio alcuni porti commerciali e dopo un periodo di viva in lotta, ma rapidamente falliti, tentativi di adottare il Cristianesimo intorno alla metà del XVII secolo, i Bugi divennero musulmani tra il 1605 e il 1610, sotto la pressione del vicino regno di Goa. Pur considerandosi i più devoti musulmani di tutto l’arcipelago, essi hanno conservato nelle loro tradizioni religiose numerosi elementi preislamici. Tra questi segnaliamo i bissu, sacerdoti travestiti che godevano dei privilegi assicurati loro dalla casa regnante e che per essa celebravano i riti, i sanro, specialisti rituali di ambito popolare, certi luoghi di culto a portare regolarmente le offerte, e infine il canto salmodiato, in particolari occasioni, di una narrazione epica, La galigo, che ci consente un importante, anche se parziale, sguardo sulla cultura dei Bugi prima della loro conversione all’Islam.

Il mito delle origini. Il mito della creazione dei Bugi si è andato nel tempo mescolando con elementi derivati dal misticismo islamico, ma la versione originale può essere più o meno ricostruita così: dalla divinità suprema, chiamata To Papunna («il proprietario di tutto») o Déwata Sisine, poi Déwata Séluaë («il dio unico») sono stati prodotti per emanazione due esseri, un maschio e una femmina, collegati in qualche modo con il sole e con la luna. Dal seme di questi due esseri sono nati un numero imprecisato di altri esseri e poi dalla loro unione sessuale sono state generate le divinità principali del mondo superiore e di quello inferiore, che sono, a seconda delle versioni, sette, quattordici, oppure diciannove. Tra tutte queste divinità le sei coppie di sposi ampiamente descritte nel La galigo svolgono un ruolo importante, e due tra queste coppie un ruolo specialissimo, l’una nelle profondità dell’Abisso (dove regna Guru ri Selle, lo sposo) e l’altra sulla sommità del Cielo, dove Datu Patoto’ («il principe che fissa i destini») o Datu Palano («il principe fabbro») è considerato il dio sommo. Queste due coppie hanno novelle figlie ciascuna, sette dei quali regnano sui diversi livelli sovrapposti del Cielo e dell’Abisso. Il primo figlio di Datu Patoto’, La Toje’langi (conosciuto anche come Batara Guru) e la figlia di Guru ri Selle’ vengono inviati nel Mondo di mezzo per fondare colà, a Luwu’, la prima comunità umana. Essi, tuttavia, non sono gli antenati del genere umano, che piuttosto discende dai loro servitori che li hanno accompagnati dal Cielo e dall’Abisso, oppure dai servitori di altre divinità, i figli delle coppie secondarie del Cielo e dell’Abisso, che sono divisi più tardi sulla terra per fondare i vari regni a Celebes e nelle isole vicine.

Miti di fondazione del potere politico. La galigo narra la vita e le imprese dei sei generazioni di discendenti terreni di questi primi governanti divini, specialmente di Sawérigading, l’eroe culturale dei Bugi, nipote di Batara Guru. Ben presto considerato un testo sacro da un piccolo gruppo di Bugi non musulmani, La galigo è il deposito dei rituali collegati alla regalità, celebrati dai bissu, e delle regole di condotta del sovran. Il testo epico narra come, dopo la sesta generazione di sovrani discendenti da Bata- ra Guru e dagli altri figli degli dei, tutti i principi di origine divina hanno abbandonato questo mondo per ritornare nel Cielo o negli Abissi, eccetto la coppia regale di Luwu’. Tutta la nobiltà dei Bugi risulta dunque discendente dalla prima coppia di Luwu’ oppure dagli altri principi divini discesi dal Cielo (Tomanurung) o dall’Abisso (Totompo). Si afferma perciò che il prestigio dei nobili e il potere della regalità sono stati fondati da una coppia divina, che ha donato ai primi sovrani le loro insegne, cioè vari oggetti, tra cui spade, bandiere ed aratri, che poi sono stati trasmessi dagli antenati ai loro successori.

Il culto e i suoi destinatari. È possibile distinguere due tipi di riti, strettamente legati tra loro. Il primo tipo di riti veniva un tempo celebrato dai bissu presso la corte del re, anche se ormai il numero dei bissu è notevolmente diminuito e la loro attività diventa sempre più limitata. Il secondo tipo di riti viene invece celebrato da specialisti popolari detti sanro, che sono ancora oggi assai diffusi nel territorio dei Bugi. Entrambi i tipi di culto prevedono sacrifici (di bufali, capre e polli) e offerte di palle di riso, in genere presentate in quattro (o talora due, sette oppure otto) colori diversi. Gli atti di culto accompagnano regolarmente i riti di passaggio, la costruzione di nuove abitazioni o imbarcazioni, l’inaugurazione di nuovi strumenti o attività, gli anniversari, alcune fasi della coltivazione del riso, ma anche alcune celebrazioni comunitarie rivolte a ottenere il benessere e la protezione del popolo, della nobiltà e dello Stato, specialmente in occasione di cattivo raccolto, epidemie o guerra.

I destinatari del culto sono – come afferma chiaramente La galigo – gli dei del Cielo e dell’Abisso: essi infatti hanno deciso, a suo tempo, di popolare il Mondo di mezzo soltanto perché «nessuno è dio quando nessuno gli presta omaggio». Il comportamento cultuale dei Bugi conserva oggi assai poco delle antiche concezioni preislamiche, che peraltro non sono mai state registrate in modo organico, anche se sono di fatto implicite nella trazione. Per questo molti Bugi continuano a credere che accanto ad Allah, che chiamano Puang Allataa o Déwata Séluaë, esistano numerosi altri esseri spirituali, che devono essere onorati con le offerte e che possono fungere da intercessori tra gli uomini e l’Essere Supremo, il quale è troppo distante dall’umanità per essere contattato direttamente. Anche Sawérigading è talora indicato come capace di intervento tra gli uomini, ma il suo culto sembra riservato ai bissu e, al contrario, assai poco diffuso tra i laici. Un’altra divinità celeste nominata da La galigo, Déwata Mattanru’ Kati («il dio dalle corna d’oro»), riceve egualmente un culto dai bissu. È invece
ancora oggi destinataria di un culto ampiamente diffuso presso tutte le categorie dei Bugi la dea del riso, San- giang Serri. Ella è, secondo La galigo, la prima nata sulla terra da Batara Guru, morta però dopo soli sette giorni: dal suo corpo, immediatamente sepolto, è nata a sua vol- ta la pianta del riso. Un altro essere molto venerato è Taddampali, un dio acquatico che forse corrisponde a La Punna Liang, che in La galigo è il messaggero degli Abis- si. Vanno infine ricordate anche alcune figure minori, de- destinatarie di qualche culto locale, i tomanurung («esseri che discendono [dal Cielo]»). Molti Bugi conservano anca- norne loro abitazioni piccoli tabernacoli di legno e letti in miniatura, che si crede ospitino gli esseri divini che discendono sulla terra durante le cerimonie religiose.

Alcuni esseri spirituali e invisibili di altro tipo (toten- rita) compaiono ancora come intermediari tra l’uomo e il divino. Tra essi ci sono gli spiriti guardiani della ca- sa e dell’imbarcazione e gli spiriti dei luoghi, che abita- no nelle grandi rocce, negli alberi o nelle sorgenti. Altri spiriti sono malevoli, come i paddengpeng («caccia- tori»), cavalieri invisibili che catturano le anime degli uo- mini con un laccio e possono provocare malattie im- provvise e perfino la morte. Il loro regno, descritto in qualche tradizione orale, pare simile alla Terra dei morti di cui parla La galigo.

L’alldìa. In La galigo l’alldìa viene descritto come un’isola lontana, sperduta nel mare verso Occidente. Il defunto raggiunge dapprima un luogo in cui deve at- tendere fino a quando i riti funerari obbligatori e le of- ferte previste non sono state completeate dai suoi parenti; in caso contrario non potrà procedere oltre. In que- sto luogo i peecatori subiscono varie punizioni. Il de- fungno si purifica con un bagno rituale, paga il suo in- gresso ai custodi della parte centrale della Terra dei morti e infine vi entra attraversando un ponticello d’o- ro. L’esistenza nella Terra dei morti è il perfetto contra- rio dell’esistenza sulla terra dei vivi.

Con l’islamizzazione molte di queste credenze sono sta- te di fatto abbandonate e ormai i funerali secondo le regole dell’Islam sostituiscono i riti funerari tradiziona- li. Sopravvive ancora, invece, il culto degli antenati, che prevede pellegrinaggi di tipo non islamico alle sepoltu- re più sacre e offerte domestiche agli antenati di fami- glia su speciali altariini.

BIBLIOGRAFIA


R.A. Kern, Catalogus van de Boegineesche, tot de I La Galigo-cy- clus beheerrende handschriften der Leidische Universiteits Bi- bliothek, alsmede van die in andere Europeesche bibliobthen, Leiden 1959; Catalogus van de Boegine, tot de I La Galigo- cyclus beheerrende handschriften van Jajasen Matthes (Matthes- stichting) te Makassar (Indonésie), Makassar 1954: raccolta completa (in due volumi) di tutti i manoscritti che contengo- no episodi di La galigo, con utili elenchi di divinità e di eroi.


B.F. Matteus, Over de bijsoes of heidense priesters en priesters- sen der Boeginezen, Amsterdam 1872: preziosissima docu- mentazione sui bissu e sui loro riti.


CHRISTIAN PELRAS

BUSHIDÒ, il codice del guerriero giapponese, impos- sibile da definire con un’unica, esatta formulazione. Si può dire che ciascuna epoca ha conosciuto un modello di comportamento eccellente del guerriero, ma, se si escludono alcuni valori fondamentali – tra i quali quelli più ovvi sono l’abilità nell’uso delle armi, il coraggio, l’ardimento e una condotta corretta – i criteri variano in modo sostanziale. Fino a tempi recenti si è trattato di un codice non scritto, nel senso che nessun documento ne conteneva una formulazione completa; se ne scorgono no i riflessi, piuttosto, nella letteratura, nelle norme e nei decreti. Anche quando, infine, fu messo per iscritto, è stato soggetto a numerosi cambiamenti.

Origini e sviluppo. I bushi emersero come classe du- rante il X secolo, quando nelle province crollò il sistema fondato su milizie controllate dal governo centrale. Si formarono così gruppi militari locali, tenuti insieme da legami di sangue e dalla vicinanza geografica, sotto il comando di governatori di provincia oppure di grandi proprietari terrieri, quasi sempre provenienti dagli stra- ti più bassi dell’aristocrazia. Si sviluppò un legame di reciproca lealtà, fortemente sbilanciato a favore del ca-
po: genera protezione in cambio di servizio militare illimitato.

Sembra verosimile che questi guerrieri ereditassero il loro spirito combattivo dagli immigrati continentali che alcuni secoli prima si erano stabiliti in Giappone come dominatori. Erano stati guerrieri a cavallo e il loro ethos sarebbe sopravvissuto nelle zone di frontiera durante la siniizzazione del Giappone. Quel che è certo è che il loro indomabile spirito guerriero viene spesso ricordato nella più antica letteratura giapponese, che risale all’VIII secolo. Durante l’XI secolo, tuttavia, la raffinata aristocrazia della capitale, che pure si serviva di loro per dirimere le sue controversie di potere, li disprezzava come parenti inferiori, ribelli o campagnoli ignoranti. Ma verso la fine del XII secolo i bushi erano ormai diventati indispensabili per mantenere l’ordine nella capitale. Allora essi acquisirono l’intero controllo sull’amministrazione dello Stato, migliorando notevolmente, di conseguenza, la loro condizione.

Da allora cominciano a comparire documenti che suggeriscono l’esistenza del concetto di Bushidō, anche se la parola non è propriamente documentata fino al 1604. Si moltiplicano le espressioni che indicano «il carisma del guerriero» ed esaltano le particolarità virtù militari dei guerrieri delle regioni orientali. Si celebrano la loro forza fisica, la loro grande maestria nell’uso delle armi e l’audacia nell’equitazione, la loro ingegnosità, ardimento, ferocia, prontezza a morire e generosità d’animo.

Non tutti i bushi, probabilmente, avrebbero potuto davvero reggere il paragone con le figure esaltate nelle storie di guerra medievali, ma tutti condividevano un ideale chiaramente definito. Particolarmente marcata era la loro ossessione per l’onore del nome di famiglia. Nacquero così i complessi rituali di presentazione prima della battaglia, il resoconto delle imprese degli antenati e le infinite vanterie sul proprio valore. E si sviluppò la speranza di una ricompensa personale ottenuta come premio per il combattimento individuale, attestato da testimoni oculari o dai trofei costituiti dalle te mezzote dei nemici. La concessione di ricompense favorì il diffondersi della nozione di lealtà fra signore e vassallo, che divenne l’essenza del Bushidō. Ma si tentò anche di separare il concetto della lealtà dalle considerazioni materiali, garantendo generosi riconoscimenti anche per i comportamenti magnanimi, sia tra compagni d’arme che nei confronti dei nemici.

L’età delle guerre civili (1467-1568) portò inevitabilmente all’eclissi del principio della lealtà, che era al centro del codice non scritto. Il governo centrale, ormai in bancarotta finanziaria oltre che morale, si trasformò gradualmente in un sistema di amministrazione decentrata, pericolosamente privo di controllo e di equilibrio e accompagnato da un generale disordine. All’antica nobiltà di una dinastia si sostituì il prestigio militare (tegra) di una famiglia, che si riassumeva nella sua capacità di offrire protezione. Abbondavano traditori e voltigab-bana, perché molti bushi non mostravano alcuno scrupolo ad abbandonare o a cacciare il loro antico signore se incompetente o sfortunato. Le vecchie classi militari ereditarie persero la loro identità a causa del frequente reclutamento nella fanteria di contadini e dell’ascesa di uomini di modeste origini fino alla carica di signore feudale. Nel giro di un secolo la vecchia leadership venne quasi completamente rimpiattata da nuovo sangue.

Per sopravvivere, un signore della guerra doveva trasformare i suoi seguaci in una forza di combattimento efficiente e affidabile. Venne percio promossa la disciplina e furono diffusi regolamenti che imponevano frugalità, vigilanza, coscienziosità e altre simili virtù. Fu costruito un ideale fondato sul servizio continuo e sul sacrificio di sé e il legame fra signore e vassallo fu sempre più spesso formalizzato da giuramenti di fedeltà. Nuove armi e nuove misure di difesa legate agli edifici della fortezza e del castello resero necessario che il signore feudale tenesse i propri vassalli a disposizione presso di sé, piuttosto che lasciarli nelle fattorie e nei villaggi sparpagliati sul territorio. Il processo di separazione dei bushi dalla terra e la sua trasformazione in un combattente a tempo pieno erano cominciati.

Questo nuovo spirito risulta chiaramente riconoscibile a partire dal 1500 circa. Da allora la lotta per la conquista del territorio, fino al sogno dell’egemonia nazionale, divenne sempre più motivata da considerazioni di politica del potere che da semplice avidità.

Il bushi in epoca Tokugawa: nuove funzioni e nuovi ideali. Quando finalmente si realizzò l’unificazione e si assicurò stabilmente la pace, la funzione del bushi cambiò. Lo studioso confuciano Yamaga Sokō (1622-1685) cercò di indicare con precisione il ruolo appropriato per il bushi in tempo di pace. Poiché nella nuova situazione i bushi avrebbero dovuto guadagnarsi da vivere non soltanto come esercito permanente e come forza di polizia, ma anche come amministratori, egli sollecitava un innalzamento del loro livello di educazione. Li considerava, inoltre, perfettamente qualificati a esercitare la funzione di leader politici e intellettuali. Per questo Yamaga inse- stò sui tradizionali valori feudali del sacrificio di sé e della prontezza a morire una serie di qualità tipicamente confuciane: superiorità morale e intellettuale, prudenza e buon giudizio, una mente educata e uno spirito elevato. Produsse così una singolare mescolanza fra «l’uomo superiore» di Confucio e «l’uomo eroico», come era detto il guerriero giapponese. Yamaga non si limitò a codificare finalmente per iscritto le antiche nozioni del comportamento cavalleresco, fino a quel momento trasmesse soltanto oralmente, ma creò un nuovo ideale.
Di temperamento più focoso era il pensiero dello Hagakure (1716), manuale per bushi scritto da Yamamoto Tsunetomo, in cui si esaltavano la dedizione totale e la preparazione continua. Essendo stata composta durante un’epoca di pace, quest’opera è stata impropriamente definita “escapistà”: in realtà puntava soprattutto al recupero del passato. Lo scopo di Yamamoto era il riarmo morale dei bushi attraverso l’esercizio di una volontà risolta ad agire in modo giusto, indipendentemente dalle conseguenze. I pericoli insiti in tale atteggiamento di tipo fondamentalista sono ovvi, ma esso certamente intendeva fornire un potente stimolo per una condotta decisa.

Un importante aspetto del Bushidō che oggi viene particolarmente sottolineato era il suo carattere elitario. Già durante l’XI secolo l’ossessione dei guerrieri di proteggere l’onore della propria famiglia li aveva distinti nettamente dai nobili di corte, che puntuavano invece soprattutto alle cariche e ai titoli. L’astuto generale Minamoto Yoritomo (1147-1199), per esempio, aveva cercato di dare lustro all’immagine del guerriero introducendo nuovi criteri per il reclutamento dei vassalli. Ben presto il bushi cercò di distinguersi dal volgo acquisendo raffinatezza: l’interesse per i valori estetici fu particolarmente importante durante il periodo delle guerre civili. Nel 1588 una «caccia alle spade», scatenata per disarmare la popolazione, finì per rafforzare notevolmente l’immagine del bushi «dalle due spade» in quanto apparentemente a una casta superiore. Così la codificazione del Bushido durante il periodo Tokugawa (1603-1868) fornì ai guerrieri il senso della loro distinzione rispetto alle emergenti classi mercantili. La combinazione del concetto di bun (sapere) con quello di bu (arti marziali) nel nuovo ideale Tokugawa sottolineò, infine, che l’educazione confuciana era monopolio della classe militare e ne rafforzò il carattere elitario. L’orgoglio, inevitabilmente, finì per alimentare l’arroganza.

Il governo centrale e i signori locali utilizzarono studiosi confuciani per dare lezioni di etica ai bushi e stipendarono predicatori popolari per popolare lo stesso messaggio alle altre classi, nelle forme più adatte al ceto di ciascuna. I valori a cui si ispiravano i bushi erano perciò ampiamente diffusi nell’intera popolazione del Giappone, così che l’ideale dei bushi trasse continuamente nuova forza dalla sua stessa corrispondenza con i valori fondamentali della società.

Attraverso questi continui stimuli ed esortazioni i bushi erano in una certa misura preservati dal diventare dei parassiti. Essi in realtà non producevano nulla, ma provvedevano a servizi essenziali e con un alto grado di efficienza. Per due secoli e mezzo fornirono amministratori, magistrati, giudici, poliziotti, vigili del fuoco, supervisori di opere pubbliche e così via: tutte funzioni a cui erano stati addestrati almeno fin dal XIII secolo. Divennero anche medici, insegnanti, ricercatori, consiglieri, teorici e sostenitori di nuove idee.

La recente critica che ha accusato i bushi del periodo Tokugawa di essere stati troppo ingenui ed effeminati, dei semplici mercenari, non è corretta e suffragata dai fatti: essi invece parteciparono attivamente alla restaurazione Meiji e allo smantellamento del vecchio feudalesimo e, rappresentando la maggior parte della classe colta, contribuirono profondamente alla modernizzazione dello Stato. È significativo che una classe che compiva soltanto il 6% della popolazione abbia fornito il 23% degli imprenditori.


Questo nuovo Bushido fu in definitiva il prodotto della deliberata utilizzazione dei valori tradizionali al fine di rafforzare lo Stato moderno. Anche se la classe dei bushi venne abolita, uno statistica dell’epoca Meiji, Itō Hirobumi, descrisse il Bushido come «la nostra antica cavalleria», che definiva la condotta di «un uomo come doveva essere» e rappresentava «il tipo più elevato di educazione morale». L’abbandono dell’identificazione rigida del Bushido con il guerriero rese infine manifesta l’intenzione di trasformarlo in una sorta di religione di massa.

Nel 1937 il Kokutai no hongi (Elementi fondamentali della nostra Politica nazionale), pubblicato dal Ministero dell’educazione come la bibbia del nazionalismo, esaltò il Bushido definendolo la dottrina fondamentale della moralità e il principale sostegno della società, ben oltre il Confucianesimo e il Buddhismo. Questa nuova forma di Bushido implicava la totale soppressione del l’egoismo, un atteggiamento che trovava nella morte la sua espressione suprema. La lealtà incondizionata non andava più rivolta a un immediato superiore, ma soprattutto ed esclusivamente al sovrano; al posto di un legame dipendente dalla gratitudine personale, il valore sommo era il servizio incondizionato risolto allo Stato; invece che il razionalismo confuciano, si preferiva la mitologia dello Shintō. Tra i tanti esempi nella storia di guerrieri votati alla devozione alla corte imperiale legi-
timata, anche se in esilio a causa della lotta contro una corte fantoccio sostenuta dal potere militare del momento, il più famoso era quello del generale Kusunoki Masashige (1294-1336): egli divenne così il centro di un nuovo culto.

La lealtà verso i superiori era sempre stata considerata fondamentale per il Bushidō, ma non era mai stata una lealtà cieca. Il Confucianesimo sottolineava la necessità di valutare e ponderare personalmente le cose. Ciò implicava il dovere di protestare quando la condotta dei superiori fosse considerata colpevole. Il passato poteva fornire molti esempi di questo comportamento, ma il periodo Meiji diffuse e democratizzò questo obbligo, portando perfino a qualche episodio di assassinio di avvertimento, drammatiche anticipazioni degli orrori del terrorismo moderno.

Il disprezzo del bushi per la morte, fortemente rafforzato dalla sua predilezione per lo Zen, è sempre stato forte e costante. Allenato a uccidere o a essere ucciso, egli faceva dell’indifferenza alla morte un punto d’ono- re, definendo questo atteggiamento nel modo più stringato con il detto: «Il Bushidō sta nella morte». Tradotto in termini pratici in un’epoca di pace, questo significava semplicemente una dedizione totale e altruista. Ma non casualmente, poiché la morte era sempre stata considerata la prova finale della sincerità, si arrivò a una sorta di culto del suicidio. Questo poteva prendere la forma dell’autosventramento, per accompagnare nella morte il proprio signore, oppure, di fronte alla sconfitta, per gettare via la vita in un’impresa di coraggio temerario. Moderni ed estremi esempi di questa concezione sono stati le cariche disperate delle cosiddette «pallotole umane» nel corso della guerra russo-giapponese (1904-1905) e i piloti kamikaze nella seconda guerra mondiale.


Dal XVII secolo ai tempi moderni il Bushidō è stato spesso oggetto di una feroce critica in quanto illogico, non appropriato e troppo morboso. È vero che in suo nome sono stati commessi molti eccessi, attraverso l’adesione ai suoi aspetti più anacronistici. Esso, tuttavia, è stato in generale un concetto piuttosto dinamico, in quanto ai suoi originali valori fondamentali se ne sono aggiunti continuamente altri e nuovi, in un perenne processo di mescolamento e di sintesi. Il Bushidō, comunque, si è sempre fondato sulla superiorità vigorosa, sullo sforzo condotto oltre le capacità dell’uomo ordinario. E la perennità del suo fascino certamente giustifica l’affermazione dello studioso di epoca Meiji, Nitobe Inazō, in un suo famoso saggio del 1905: «Il Bushidō è l’anima del Giappone».

[Vedi anche YAMAGA SOKO].

BIBLIOGRAFIA


JOYCE ACKROYD
CALLIGRAFIA. [Questa voce comprende due articololi che esaminano importanti esempi delle funzioni religiose della scrittura:

- Panoramica generale
- Calligrafia cinese e giapponese

Per un ulteriore approfondimento, vedi ALFABETO, vol. 4].

Panoramica generale

Le popolazioni del Paleolitico incisero e scarabocchiarono, sulle pareti delle grotte e sulle pietre, segni a forma di clave, scudi, raggi e simili, dei quali non conosciamo il significato. Si tratta presumibilmente di una sorta di informazioni stenografiche necessarie ai segreti mistici e spirituali, che esprimono chiaramente l’impatto verso un tipo di scrittura che permane nel tempo.

Seimila anni fa gli Egizi inventarono i geroglifici (letterale, «incisioni sacre»), dipinti di cose e pensieri, così artistici in se stessi da poter essere apprezzati per come essi appaiono, al di là del loro significato: praticamente possono essere considerati sia calligrafia che «splendidi disegni». I geroglifici progredirono fino al punto di comunicare complicate astrazioni: ankh (vita), on'ze (salute), senb (potere) e anche ka, un totem che si crede sia nato con gli uomini e che li accompagni in cielo dopo la morte. I libri segreti dei Testi delle piramidi, dei Testi dei sarcofagi e simili, che riportano la storia dei re e predicano i viaggi nell’aldilà, vennero dipinti sui muri e incisi sui sarcofagi delle monumentali tombe-tempio.

I geroglifici furono recalcitranti alla riduzione alfabetica, ma già dal 11 millennio a.C. le popolazioni semitiche delle coste orientali del Mediterraneo usavano segni e simboli di abbreviazione, prima per le consonanti e poi per le vocali. Questi segni venivano iscritti con stili di canna, metallo oppure ossa, su papiro o foglie di palma e anche su tavolette d’argilla o di cera. Il cuneiforme d’Assiria, Babilonia e Persia registrava non soltanto questioni trascendentali ma anche eventi di interesse statale. Per esempio, una tavoletta d’argilla titata descrive un corsa di carri, un’altra il trattato tra un re e il suo nemico di Mitanni. Nel frattempo, i commercianti fenici passarono il loro alfabeto ai Greci. Il primo esempio di scrittura greca risale a circa tremila anni fa: si tratta di uno scarabocchio fatto su un frammento di ceramica proveniente da un vaso assegnato come premio in un concorso musicale o atletico svolto ad Atene.

Quando la scrittura cominciò ad essere utilizzata in occasioni più concrete e quindi diventò alfabetica piuttosto che pittorica, più corsiva e veloce, gli scribi e i funzionari governativi si avvalsero di una scrittura chiara e impersonale. Con il crollo dell’autorità dell’Impero romano, che coinvolse la crescita del potere della Chiesa cristiana, fiorirono le culture locali. Coloro che scrivevano erano soprattutto i monaci, la cui principale occupazione era quella di preservare i testi biblici, copiare e ricopiare salteri e messali, come atto di devozione. Proprio in questo momento, in Occidente, la calligrafia si sviluppò come una delle belle arti. Quando la differenziazione della scrittura cominciò ad essere utilizzata come lettere maiuscole e minuscole iniziò a far parte della scrittura, i monaci artisti cominciarono a minare ogni lettera maiuscola con disegni che «illustravano»
letteralmente il significato delle parole che trascriveva-no. Le prime opere di scrittura intesa come forma d’arte apparvero nella Francia merovingia e nell’Irlanda iberonica e nei centri colti del continente. Durante il regno di Carlo Magno, in manoscritti di lusso conosciuti come i Vangeli d’oro le parole degli evangelisti erano decorate con lettere d’oro, d’argento e di porpora regale.

Esempi di scrittura ebraica sono stati trovati su papi-ri databili a partire dall’VIII secolo a.C. Durante tutta la storia ebraica, gli scribi biblici furono ammirati per la diligenza e la precisione, ma le parole scritte venivano rispettate più per ciò che dicevano che per come appa-rivano. Lo stesso accadde in India, dove la letteratura sanscrita è il prodotto di quattromila anni di storia religiosa ininterrotta. D’altra parte la supremazia dei guru e dei «seduti vicino» e quindi di una via per ricevere l’illuminazione dalla voce del maestro piuttosto che attraverso lo studio individuale o la ricopiatura dei testi sacri, impedì alla calligrafia di svilupparsi indipendentemente, anche se la scrittura devanāgari fu chiamata poetica «la scrittura degli dei».

Oggi, soltanto nei Paesi musulmani, in Cina e specialmente in Giappone (vedi figura 1), la calligrafia può rivendicare per sè una posizione importante nella cultura nazionale. Infatti, in questi Paesi i valori originari della calligrafia come disciplina spirituale e morale continuano a essere rispettati.

BIBLIOGRAFIA

Dorothy E. Miner et al., Two Thousand Years of Calligraphy, Balti-more 1965, London 1972 (rist.).

Faubion Bowers

Calligrafia cinese e giapponese

Si ritiene che, quattromila anni fa, il saggio cinese Cang Jie, il cui passatempo era quello di osservare le impronte degli uccelli sulla sabbia e disegnare i loro schemi, concepì la prima scrittura della Cina. Si tratta-va di schizzi pittografici o stenografici di oggetti familiari, animali o uccelli, ancora più o meno facili da rico-noscere. Non costituivano né massime né concetti, ma solamente idee e frasi incomplete. Nella Cina preconfuciana e prebuddhista della dinastia Shang (1766-1122 a.C.) tali segni venivano iscritti su conchiglie e ossa usa-te per la divinazione. L’antica scrittura si incontra nuo-vamente nella Cina della dinastia Zhou (1122-221 a.C.), negli ideogrammi rigid, freddi, classici e formali dello stile del «grande sigillo» (da zhuān) che ricoprivano i bronzi cerimoniali con messaggi di felicità per l’aldilà. Questi vasi, adatti per cucinare o per il vino, venivano sepolti con i loro proprietari, che avrebbero potuto aver bisogno di tali comodità durante il viaggio per rag-giungere gli antenati. I caratteri del «grande sigillo», che erano quelli nei quali Confucio leggeva e scriveva, vengono usati ancora oggi in Cina e Giappone per i si-gilli di firma (timbri) oppure per le iscrizioni ornamen-tali di tipo particolarmente ricercato.

In seguito all’unificazione della Cina nel 221 a.C., il primo imperatore della dinastia Qin semplificò e rego-larizzò il linguaggio scritto nello stile «piccolo sigillo» (xiao zhuān). La scrittura continuò a essere utilizzata nelle cerimonie e nelle osservanze religiose, ma la sua

importanza crebbe enormemente in risposta alla domanda dell'autorità centrale di registrazioni, contabilità e emissione di editti o ordini in tutte le province. In un secolo, lo stile «regolare» (zheng shu) si sviluppò e divenne la forma standard che viene utilizzata ancora oggi (vedi figura 2).

Wang Xizhi (321-379 d.C.), il più grande calligrafo cinese, creò una scrittura corsiva o «corrente» (xing shu), che riduce la rigidità formale e la chiarezza dello stile «regolare» ad impressionistici elementi essenziali immediatamente comprensibili all'esperto. Egli arrivò a questa forma elegante di scrittura veloce dopo aver studiato le oche: vide nel collo aggraziato, girevole e duttile di questo animale la forza e la flessibilità di cui necessitano i tratti del pennello del calligrafo. Il risultato fu sia a livello pratico che artistico.

Molti caratteri cinesi sono in un certo senso immagini (i pittogrammi) che rappresentano «cose» quali il sole, la luna, l'albero oppure la casa, mentre altri (gli ideogrammi) rappresentano «idee». Ma la stragrande maggioranza dei caratteri cinesi è ormai composta da «logogrammi», cioè da segni che non rappresentano esattamente né immagini pittoriche né idee ma parole, attraverso un sistema complesso di componenti semantiche e fonetiche che molto tempo fa vennero formati da un mezzo di rappresentazione puramente visivo. Dalla combinazione di questi segni in una varietà senza fine di modi per costruire nuove parole e, poi, dalla composizione di questi con altri ancora, ogni parola o idea può essere espressa. Per esempio, per tuono e fulmine si devono combinare pioggia e risaia, per dannare contante si deve mettere la parola oro vicino a quella che indica il guardiano, cioè lancia. Le moderne nozioni possono essere incorporate nella lingua con lo stesso procedimento: per elettricità si scrive tuono e fulmine, si aggiunge un coda e si fa un composto con la parola sentimento. Il sistema si adatta perfettamente alla lingua monosillabica della Cina e si adatta molto bene al giapponese. Quando i Cinesi o i Giapponesi guardano un carattere, essi contemporaneamente vedono un'immagine, sentono un suono e percepiscono un significato.

I moderni dizionari cinesi e giapponesi non abbreviano oltre quarantamila caratteri. La conoscenza di cinquecento di essi è sufficiente per leggere un giornale. Il numero dei tratti in un singolo carattere varia da uno (che significa «uno») a trentatre (composto da tre cervi, che significano «ruvido», «rude» o «selvatico») e ogni tratto può essere spesso o fine, forte o tenue, curvo o diritto, pesante di inciostro o asciutto e debole, calciato o appena sfiorato sulla carta. Un carattere, indipendentemente dal numero dei tratti, deve occupare lo stesso spazio in un quadrato invisibile e deve essere equidistante da tutti gli altri sulla pagina. Ogni tratto che compone l'ideogramma deve essere scritto nell'ordine corretto: dall'alto al basso, da destra a sinistra, i tratti verticali prima di quelli orizzontali.

Nel 405 d.C., Wani, uno scriba coreano molto versatile nel cinese classico, fu assunto dalla corte imperiale del Giappone come tutore del principe ereditario. Il Giappone non aveva un proprio linguaggio scritto e sentiva sempre più la necessità di comunicare con il suo potente vicino, il «centro dell'universo». Entro un secolo la Cina cominciò a spedire doni all'imperatore del
Giappone: immagini del Signore Buddha, sūtra tradotti in cinese dal sanscrito e dal pāli e insegnamenti di Confucio. Gli studiosi arrivarono dalla Cina e portarono con sé libri, musica, medicine (tra le quali il tè), l'abilità di fare il calendario e l'arte della divinazione. Con gli studiosi vennero anche le «quattro perfezioni della calligrafia»: il pennello, la carta, il bastoncino d'inchiostro e la pietra da inchiostro.

La calligrafia in Giappone è chiamata sbōdo, «via della scrittura» ed è uno stile di vita, un cammino o una ricerca, come il bushidō, il cammino del guerriero, il sa-dō, il culto del tè, o lo Shintō, la via degli dei. Nel periodo Nara (710-784 d.C.), i sacerdoti cominciarono a praticare lo shakyō, copiare più e più volte i sūtra, gli insegnamenti del Buddha e i commentari su di essi, un'usanza che è continuata fino ai nostri giorni. Un sacerdote cinese ha detto: «Se non capisci, scrivi il sūtra. Poi vedrai il suo significato intimo». I sacerdoti trascorrevano la loro vita svolgendo diligentemente questo lavoro alla ricerca dell'illuminazione (che a volte veniva durante l'esecuzione di un tratto ideografico), come penitenza e come un mezzo per raccogliere fondi per il tempio. I meriti spirituali non venivano accumulati soltanto da chi scrivera, ma anche dallo spettatore e da chiunque acquistasse il manoscritto.

I più antichi poemi del Giappone erano scritti in cinese, ma gradualmente il giapponese cominciò ad adattare il cinese monosillabico, corto, conciso e tonale alla propria lingua parlata, che è polisillabica, perifrastica e fortemente flessiva, con affissi per gli aggettivi e prefissi per i sostantivi. Nel IX secolo, le donne della corte di Heian concepirono dei brevi segni corsivi detti hiragana, un sillabario che derivava dal cinese ed era probabilmente lontanamente ispirato dall'alfabeto sanscrito conosciuto nella traduzione cinese.

Attualmente in Giappone la calligrafia è tenuta in grande considerazione. Gli eruditi praticano lo hitsu-yan, o la comunicazione tramite lo scambio di biglietti attraverso un tavolo. Essi possono comunicare in questo modo anche in cinese moderno senza conoscere la pronuncia di nessuna parola. I grandi calligrafi sono pagati cifre pari a cinquantamila dollari a parola ed esempi di bella scrittura ornano le borse per la spesa, i pacchetti di sigarette o le insegne delle vetrine. Gli attori kabuki vengono applauditi per la loro calligrafia e un omnagata, colui che interpreta i ruoli femminili, mescolerà un po' di rossetto nel suo inchiostro per aggiungere un tocco di erotismo a un autografo. Kabizome, la prima scrittura del nuovo anno, cade annualmente il 2 gennaio e più di un migliaio di partecipanti di età compresa tra i cinque e i sessant'anni si riuniscono per gli incontri di calligrafia nella Great Martial Arts Hall di Tokyo per contendersi i premi.

Sebbene la macchina da scrivere e la penna stilografica abbiano eliminato la calligrafia dalla vita quotidiana del giapponese medio, molti uomini e donne la praticano ancora come una forma di disciplina spirituale. Come dice Aoyama San'u, uno dei più grandi calligrafi del secolo scorso: «Nella calligrafia vedi la realtà della persona. Quando scrivi non puoi ingannare, ritoccare, decorare. Sei nudo davanti a Dio».

[Vedi IKKYŪ SŌJUN, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA

[Aggiornamenti bibliografici: G.S. Barrass, The Art of Calligraphy in Modern China, Berkeley 2002.]
In italiano segnaliamo: E. Patella et al. (curr.), Shodo. L'arte della calligrafia giapponese, Genova 1998].

FAUBION BOWERS

CAODAISMO è un moderno movimento religioso sincretico, fondato in Vietnam nel 1926 da Ngo Van Chieu (1878-1932, conosciuto anche come Ngo Minh Chieu). Funzionario dell'amministrazione coloniale francese, Chieu ha studiato ampiamente sia la religione orientale che quella occidentale ed ebbe un particolare interesse per lo spiritismo. Il movimento ebbe inizio con le sedute spiritiche condotte da Chieu e da un gruppo di amici provenienti dallo stesso ambiente, ovvero quello intellettuale vietnamita. Un'entità chiamata Cao Dai (lett., «torre alta», un epiteto daoista per il dio supremo) apparve e trasmise al gruppo le caratteristiche fondamentali della religione: universalismo, vegetarianismo, l'immagine di un occhio in un cerchio (che divenne il simbolo principale) e vari dettagli del culto. Il movimento venne inaugurato il 18 novembre 1926, con una ceri-
monia sensazionale che richiamò circa cinquantamila persone. Benché avversato dai funzionari buddhisti e francesi, che intuirono il suo potenziale nazionalista, il Caodaismo crebbe in maniera fenomenale. Nel 1930 contava, secondo una stima moderata, mezzo milione di seguaci e presto ne accolse più di un milione, abbracciando almeno un ottavo della popolazione della regione che sarebbe diventata il Vietnam del Sud. Il notevole richiamo esercitato da questa fede eclettica e spiritista rifletteva indubbiamente il desiderio di qualcosa di nuovo, immediato, locale e idealistico da parte della popolazione vietnamita oppressa, in una situazione in cui il Cattolicesimo era la religione dei colonizzatori stranieri, il Budhhismo era morente e il Confucianesimo era legato ad un ordinamento sociale chiaramente superato.

Il Caodaismo soddisfaceva questi requisiti. La sostanziale influenza culturale cinese sul Vietnam è dimostrata dalla rassomiglianza fondamentale del Caodaismo con le sette religiose daitiste, nel suo spiritismo, nella sua connotazione politica e nella sua liturgia pittoresca. Inoltre, come la maggior parte dei movimenti religiosi cinesi degli ultimi secoli, cercò anche di unificare le "tre sedi" e incorporò così la moralità confuciana, le dottrine buddhiste quali il karman e la reincarnazione e l'occultismo daitista. Come molti dei suoi equivalenti cinesi, cercò inoltre di unificare le religioni mondiali, iserendo anche Gesù e Muhammad nel suo pantheon e annunciando una nuova epoca di armonia nel mondo. La sua complessa struttura organizzativa, guidata da un papà, cardinali e arcivescovi, era palesemente ispirata al Cattolicesimo. A fianco del Dio supremo, Cao Dai, la fede venera anche una grande assemblea di spiriti, composta non solo da personaggi orientali quali Buddha, Laozi, Confucio e Sun Yat-sen, ma anche da figure occidentali come Gesù, Giovanna d'Arco e Victor Hugo.

Il culto caodaista è incentrato sui riti, eseguiti nei templi quattro volte al giorno, e sulle cerimonie, celebrate con grande elaborazione. I riti consistono in preghiere, salmodie e semplici offerte (come incenso, te e vino) presentate con una cerimonia altamente stilizzata. Le sedute spiritiche si tengono separatamente e sono limitate a occasioni prestabilite e a medium nominati dalla gerarchia. Nonostante queste regole, il Caodaismo ha generato molte sottosette, ispirate solitamente da nuove comunicazioni medianiche.

Il quartier generale del Caodaismo si trova a Tay Ninh, una città santa a nord-ovest di Saigon. Questa città vanta il tempio più importante e molti uffici amministrativi e rituali. Prima dell'unificazione del Vietnam sotto il regime comunista di Hanoi nel 1975, la "Santa Sede" era responsabile non solo delle questioni spirituali ed ecclesiastiche, ma anche della gestione del-

le considerevoli proprietà agricole e commerciali della setta. Durante i diversi decenni di conflitto anteriori al 1975, il Caodaismo esercitò un effettivo controllo sulla sua provincia centrale e, prima che le sue truppe venissero sciolte dal presidente Ngo Dinh Diem nel 1955, mise in campo il suo proprio esercito. Sebbene le sue alleanze si spostassero tra i gruppi contendenti, il Caodaismo operò fondamentalmente per un nazionalismo non allineato.

Le informazioni attendibili sul Caodaismo in Vietnam dopo il 1975 sono scarse. Stando a quanto viene riferito, il Caodaismo è stato duramente represso dal governo, con la confisca di buona parte delle chiese e l'arresto o la laicizzazione del suo clero. La Santa Sede è quanto pare praticamente in attiva. D'altra parte, già nel 1985 circa venti centri di culto caodaisti erano sorti nel mondo tra le comunità di rifugiati vietnamiti.

[Vedi VIETNAM, RELIGIONE DEL].

BIBLIOGRAFIA


ROBERT S. ELLWOOD

CHENG HAO (1032-1085), conosciuto anche come maestro Mingdao, è uno dei fondatori del Neoconfucianesimo della dinastia Song. Cheng Hao e suo fratello, il filosofo Cheng Yi, provenivano da una famiglia di funzionari di governo. Trascorsero la loro infanzia nello Jiangxi, nello Anhui e nello Henan, dove il loro padre ricoprì molti incarichi governativi. I due fratelli studiaronno per un periodo con Zhou Dunyi (1017-1073) prima di accompagnare il loro padre a Kaifeng, la capitale, dove entrarono nell'università nazionale.

Dopo aver superato l'esame d'ammissione per la più alta carica civile e aver ricevuto la laurea nel 1057, Cheng Hao intraprese la carriera ufficiale, prestando servizio, prima con cariche locali e poi nella capitale, dove venne ricevuto molte volte in udienza imperiale. Tuttavia, nel 1070, egli perse il consenso per essersi opposto al programma di riforma di Wang Anshi (1021-1086). Sebbene i capi di entramese le fazioni in lotta che caratterizzarono la burocrazia condivissero una vi-
sione comune della società ideale, i Cheng erano in profondo disaccordo con i contenuti e i metodi delle riforme di Wang Anshi. Nel 1080 Cheng Hao fu deposto da tutte le funzioni. Egli trascorse i rimanenti cinque anni della sua vita in pensione a Luoyang, che cominciava a essere un centro di neoconfuciani e di altri pensatori che si opponevano alle politiche dominanti. Per i Cheng, come per altri, la realizzazione cosciente dei propri obblighi sociali, compreso l'impegno negli affari pubblici, rimaneva il marchio dello studio confuciano. Cheng Hao scrisse poco, ma trasmise i suoi insegnamenti tramite i discepoli che trascorsero le conversazioni dei due fratelli, spesso senza un'attribuzione precisa all'uno o all'altro.

Cheng Hao e Cheng Yi ebbero una stretta relazione personale: non soltanto avevano la stessa opinione riguardo alla politica, ma condividevano anche l'impegno nella tradizione confuciana interpretata da Mengzi. Condividevano sulle questioni filosofiche fondamentali quali la metafisica del li («principio») o tianli («principio del cielo»), e, analizzando l'autodisciplina, entrambi sottolineavano l'importanza cruciale dello jing («rispetto, serietà») e del cheng («sincerità, autenticità»). Fu soltanto più tardi che gli studiosi cominciarono a porre l'attenzione alle differenze tra i due fratelli. Gli studiosi della tradizione fecero rilasciare a Cheng Hao la tradizione orientata verso l'interiorità dello Xinxue (la scuola della Mente), i cui sviluppi attribuirono a Lu Jiuyuan (Lu Xiangshan, 1139-1193) e a Wang Yangming (Wang Shouren, 1472-1529). Convenzionalmente, questa tradizione fu messa in opposizione a quella che gli studiosi videvano come la filosofia più razionalista del Lixue (la scuola del Principio), associata a Cheng Yi e a Zhu Xi (1130-1200). Le diversità tra gli insegnamenti dei due fratelli possono essere in parte considerate come il riflesso delle differenze di temperamento tra il normale e sereno Cheng Hao e il suo solenne e severo fratello minore.

Alla base degli insegnamenti di Cheng Hao vi è un profondo senso dell'unità dell'universo. Di conseguenza, la sua filosofia è più pienamente evocativa e, rispetto a quella di suo fratello, si occupa in misura minore di tracciare distinzioni. Per entrambi i fratelli, il mondo è strutturato da un principio, ma della massima importanza per Cheng Hao è la sua qualità dinamica, per la quale esso genera la vita in un costante processo di produzione e riproduzione.

L'obiettivo ultimo di ogni individuo è quello di raggiungere l'unità con l'universo, di diventare un uomo di ren e di formare perfettamente un corpo con tutte le cose». Cheng Hao vede il ren (bontà, umanità, benevolenza) non solo come la virtù suprema e dominante ma anche come un sentimento autentico della vita. Lo illustra facendo riferimento a un testo medico che definisce «un'assenza di ren» un intorpidimento o una paralisi delle mani e dei piedi. Un individuo paralizzato non considera più i suoi arti come parti di se stesso, così un'assenza di ren impedisce a una persona di rendersi conto che, come insegnava Mengzi «tutte le cose sono già complete in me». Cheng Hao, come Zhou Dunyi, non accettava che l'erba fuori dalla sua finestra fosse tagliata, perché voleva sempre vedere lo spirito della creazione al lavoro davanti a lui.

Cheng Hao credeva che quando noi facciamo distinzioni artificiali tra l'interno e l'esterno, la nostra identificazione con l'universo è oscurata e ne deriva l'egoismo. Per dissipare l'egoismo è necessaria la conservazione dell'originale mente e cuore (xin, il posto delle nostre facoltà affettive e razionali), che noi condizioniamo con tutte le cose e che è identificato con il principio. Questa conservazione dello xin richiede rispetto e sincerità in tutto ciò che facciamo. L'obiettivo è ricuperare la nostra innata conoscenza morale e stabilire e calmare la nostra natura umana.

Almeno dal tempo di Mengzi, la natura umana (xing), e in particolare le sue qualità morali, fu di fondamentale interesse per i pensatori cinesi. Secondo Cheng Hao, la nostra natura è l'energia materiale (qi) che riceviamo alla nascita. Nel suo stato originale tranquillo non può essere caratterizzata come buona o cattiva, ma, una volta suscitato il bene o il male, risulta dipendente dall'individuo, sebbene in misura mutevole. In armonia con il suo olismo, Cheng Hao sostiene, diversamente da suo fratello, che sia il bene che il male siano principi del Cielo (tianli). Come le due forze cosmiche dello yin e dello yang, il bene e il male si alternano e dipendono uno dall'altro. L'obiettivo per gli esseri umani è di raggiungere il «mezzo» (zhong), perché per Cheng Hao il male è un problema che risulta dall'andare troppo lontano, come fece Mozi con la sua dottrina dell' amore universale, oppure dal non andare abbastanza lontano, come nel caso dell'egoismo edonistico attribuito a Yang Zhu (circa 350 a.C.).

Come altri confuciani del periodo Song, Cheng Hao da giovane venne influenzato dal Buddhismo, ma in seguito arrivò a sostenerne che fosse falso e antisociale. Cheng Hao credeva che il disperdere l'egoismo non comportasse né il rifiuto del vero sé, né la negazione dei sensi. Riteneva che, poiché i buddhisti pensano nei termini dei loro sé limitati, vogliono sbarrarsi della percezione dei sensi. Ma, incapaci di lasciar andare il sé, diventano come un uomo che porta una pietra e va sempre più verso il fondo del fiume, prendendosela con il peso della pietra. Lungi dal negare i suoi sentimenti, il saggio di Cheng Hao ha raggiunto uno stato nel quale le sue emozioni sono perfettamente in sintonia con il mondo. La sua rabbia e la sua gioia sono sen-
za la benché minima traccia di arbitrarità. Prive di egoismo, esse sono in perfetto accordo con il valore morale oggettivo delle cose e degli eventi.

Inoltre, il saggio possiede una qualità psichica insondabile e impercettibile che emanava dal regno «al di là della forma» (xingershang) e permea tutte le cose. Questa qualità, chiamata shen, un termine che si trova nelle appendici dello Yijing (Libro delle mutazioni), viene convenzionalmente tradotta con «spirito» e non dovrebbe essere considerata come un'entità. A differenza di Cheng Yi, che raramente cita il termine, lo shen ricorre in maniera rilevante nel pensiero di Cheng Hao, come in quelli di molti dei suoi contemporanei più anziani. Coerente con il suo osimo, Cheng Hao non è d'accordo con Zhang Zai (1020-1077) nel ritenere che lo shen pervada anche l'energia materiale impura (qi).

Vedi CONFCIANO, PENSIERO, articolo Neoconfucianesimo; REN E YI; LI; XIN. Inoltre, MENGZI; ZHOU DUNYI; ZHANG ZAI e CHENG YI.

BIBLIOGRAFIA


CONRAD SCHROKAUER

CHENG YI (1033-1107), conosciuto anche come maestro Yichuan, uno dei fondatori del Neoconfucianesimo del periodo Song del Nord. La gioventù e l'istruzione di Cheng Yi furono simili a quelle di suo fratello maggiore, Cheng Hao. Entrambi studiaron per un periodo con Zhou Dunyi, prima di entrare all'università nazionale. Nella sua tesi all'università, Su ciò che Yanzi amava insegnare, Cheng Yi sostiene che la saggezza non dipende necessariamente dalla conoscenza inna-

ta del bene presente dal tempo della propria nascita, ma può anche essere raggiunta seguendo un programma di studi e autodisciplina. Il saggio impressionò l'illustre studioso confuciano Hu Yuan (993-1059) al punto che questi gli affidò una carica accademica. Cheng Yi ottenne il suo titolo d'ammissione alle cariche civili nel 1059, ma fallì nell'esame del palazzo e non lo tentò più. Nel 1064, rifiutò un posto all'università. Sebbene fino al 1086 egli non abbia accettato un incarico ufficiale, l'interesse di Cheng Yi per le questioni di governo fu segnato dalla sua aperta opposizione all'ambiziosa politica di Wang Anshi (1021-1086), il grande riformatore della dinastia. Nel periodo in cui visse a Luoyang, tra il 1072 e il 1083, Cheng frequentò molti funzionari di governo e attrae molli discepoli capaci.

Cheng Yi entrò a servizio del governo quando, dopo la morte dell'imperatore Shenzong (regnante tra il 1067 e il 1085), l'imperatrice vedova, in funzione di reggente per l'imperatore Zhezong (1077-1100), rovesciò la politica di governo dei predecessori e assegnò le cariche più alte agli oppositori del programma di Wang Anshi. Cheng Yi fu tutore imperiale per venti mesi. Mentre la sua inflessibile integrità gli assicurava ammirazione, il suo ostinato rigore gli procurò anche dei nemici, con il risultato che fu trasferito a una carica meno dedicata a Luoyang. Quando assunse personalmente il potere, nel 1093, Zhezong rovesciò nuovamente la politica del governo dal quale eliminò la fazione che si opponeva alle riforme di Wang Anshi. Nel 1097, Cheng Yi venne esiliato nel Sichuan e le sue terre vennero confiscate. I suoi insegnamenti furono condannati e nel 1103 le sue opere furono distrutte per decreto governativo. Anche se Cheng Yi venne perdonato nel 1106, i suoi insegnamenti erano ancora banditi quando morì l'anno successivo. Soltanto quattro discepoli osarono partecipare al suo funerale.

Condividendo una visione del mondo neoconfucianesimo comune, i fratelli Cheng furono sostanzialmente d'accordo su una vasta gamma di questioni politiche, morali e filosofiche, ma differirono nell'indole delle loro menti. Cheng Yi non negò mai le dimensioni interiore e soggettiva della metafisica e dell'autodisciplina, generalmente associate a suo fratello, ma in altre teorie die-dei dei contributi originali. In particolare, nello sviluppare la teoria del «principio» o «motivo» (li) e della «investigazione delle cose» (gewu) egli fece molto per dare vigore intellettuale e forza di persuasione al Neoconfucianesimo.

L'espressione l'«investigazione delle cose», che viene dal capitolo Il grande insegnamento (Daxue) del Libro dei ritti (Liji), risale al periodo in cui Cheng Yi era interpretato eticamente. Cheng la reinterpretò per spiegare che si devono comprendere i principi inerenti in ogni
casa. È il principio che fornisce a ogni cosa il suo carattere inerente ed essenziale. Cheng disse: «Ogni filo d’erba e ogni albero posseggono il li e devono essere esaminati». Allo stesso tempo equiparava le «cose» con i «rapporti» (umani), perché, come tutti i confuciani, si interessava del mondo delle relazioni umane. Per lui, non vi erano differenze tra i principi che governano il comportamento umano e quelli che si trovano nella natura e neanche vi era un divario tra il normativo e il descrittivo. I principi della moralità avevano la stessa condizione ontologica di quelli della fisica.

In termini morali, l’aforismo di Cheng Yi «il principio è uno ma le sue manifestazioni sono molte» afferma sia le distinzioni più riflesse della rettitudine (yi) che la forza unificatrice dell’umanità (ren). Gli studiosi della dinastia Song, derivando il significato del li dalle vene della giada, pensavano al li come una rete o un modello che è alla base del mondo. Il li è un modello astratto che appartiene al mondo «al di là della forma» (xingshang, cioè il trascendente) ed è equivalente alla via del Cielo.

Nel suo commentario sullo Yi jing (Libro delle mutazioni), Cheng Yi sostiene, come suo fratello, che il mondo non è mai statico. Il mutamento e la creazione procedono costantemente come lo yin e lo yang, le forze cosmiche che interagiscono, espandendosi e contraddendosi, per produrre ogni nuovo qi, la forza materiale che costituisce il mondo fisico e gli dà la sua energia. Seguendo Zhang Zai (1020-1077), Cheng Yi comprese l’antico termine per indicare gli esseri spirituali, guishen, in termini puramente naturalistici. Per lui, «la forza positiva e quella negativa (guishen) sono le tracce della creazione». Soltanto il principio è eterno. Nel flusso costante e al di là di esso, il principio rimane lo stesso per sempre.

La cosa più importante per gli esseri umani è che il principio è accessibile. Le persone, come ogni altra cosa, sono composte da una combinazione di principio e forza materiale. Tuttavia, gli individui differiscono nella qualità della loro natura fisica. Coloro che ricevono alla nascita un qi puro e chiaro hanno grandi capacità e sono saggi, mentre all’estremo opposto si trovano coloro che sfortunatamente sono dotati di un qi torbido e sono stupidì. Tuttavia, senza tener conto della dote fisica, tutti sono simili nella loro natura originaria di base, che è li e pertanto buona. Almeno in teoria, quindi, anche il meno promettente può imparare e cambiare. Seguendo Mengzi, Cheng Yi colloca le «quattro origini» della virtù (umanità, rettitudine, correttezza e saggezza) nella natura originale che tutte le persone condividono.

Cheng Yi si interessò anche dell’aspetto del principio che concerne la mente-ecuore (xīn) umano, che con-trolla il corpo. Una volta attiva, la mente è soggetta a sbagliare, ha la tendenza a smarrisirsi e perde la sua unità. Secondo Cheng Yi, l’individuo deve guardarla dalla depravazione ma non deve sbarazzarsi della sensazione, della coscienza o del pensiero. Invece, deve tenere ben ferma la mente attraverso la faticosa pratica interiore spirituale e morale del jing («rispetto, serietà») raggiunta con la concentrazione su una cosa. Attraverso una serietà risoluta, la confusione sarà evitata, l’unità preservata e la calma raggiunta. La serietà interiore risulterà, inoltre, in una condotta esteriore corretta.

Per Cheng Yi, come per suo fratello, l’interiore e l’esteriore sono un’unità. In un’occasione disse anche che il principio può essere cercato meglio nella propria mente. Tuttavia, Cheng Yi mette in evidenza che la comprensione dell’«investigazione delle cose» e della strettamente legata «estensione della conoscenza» si trova nella lettura dei libri, nell’esaminare gli eventi e nel trattare le questioni, nella conoscenza cognitiva dei principi nel mondo in generale piuttosto che nel recupero intuitivo dei principi all’interno. Benché sostenesse che uno studio ampio fosse prezioso, Cheng Yi non propone la necessità di investigare ogni cosa. Piuttosto, dall’investigazione del principio in un caso si possono capire per inferenza gli altri principi. Inoltre, si può iniziare ovunque, poiché tutti i principi formano un unico sistema.

[Vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articolo Neoconfucianesimo; REN E YI; LI e XIN. Inoltre, MENGZI; ZHOU DUNYI; ZHANG ZAI e CHENG HAO].

**BIBLIOGRAFIA**


**CONRAD SCHROKAUER**
CHEONDOGYO (Religione della Via Celeste). È una religione indigena coreana influenzata dal Confucianesimo e dal Daoismo. Venne fondata nel 1860 da Cheo Suun (Je-u; 1824-1864) in opposizione alla religione tradizionale coreana, nel tentativo di offrire alle masse un nuovo sistema religioso. Nato in origine con il nome di Donghak (Scienza Orientale), il movimento si propose anche come reazione al Cristianesimo, detto Sohak (Scienza Occidentale). Il nome venne cambiato in Cheondogyo nel 1905.

Suun nacque a Gyeongju, l’antica capitale del regno di Silla. Secondo la tradizione del Cheondogyo, egli ricevette da Dio la rivelazione del cheondo (la Via Celeste), una nuova verità universale. Il suo insegnamento attirò un vasto seguito, ma venne considerato pericoloso dal governo ed egli fu martirizzato. Tuttavia, il movimento continuò a crescere sotto la guida del suo successore Choe Haewol (Si-hyeong; 1827-1898) e, con il terzo leader, Sohn Uiom (Byeong-hui; 1861-1922), il Cheondogyo divenne una delle maggiori religioni della Corea. Già scritti di questi primi tre capi del movimento costituiscono le scritture del Cheondogyo (Cheondogyo gyeongjeon). La parte più importante di questo canon è costituita dagli scritti di Suun, noti come Scrittura del Donghak o Scrittura del Cheondogyo.

La Rivoluzione antogovernativa del Donghak del 1894, una sollevazione popolare guidata dal movimento, rappresentò un incentivo alla modernizzazione della società coreana. Il Cheondogyo svolse anche un ruolo di spicco tra le religioni coreane nel Movimento di Indipendenza Samil (1 Marzo) del 1919 contro il colonialismo giapponese. Dalla morte di Sohn Uiom, il Cheondogyo continuò a essere una religione con un sistema democratico di governo ecclesiastico. Oggi i membri del Cheondogyo sono approssimativamente un milione e il suo quartier generale è a Seul. La Chiesa non svolge un ruolo attivo nella politica della Corea del Sud. In Corea del Nord il Cheondogyo è stato perseguitato dal 1945 sotto il regime comunista.

Credo e pratiche. Il termine comune per indicare Dio nel Cheondogyo è Hanullim, o Signore Celeste, sebbene nelle scritture si trovi anche l'epiteto Cheonju, forma cinese di Hanullim (quest’ultimo collegato ad altri nomi coreani di Dio, come Haneunim e Hananim). Il Cheondogyo concepisce Dio come totalità della vita o dell'universo e ne sottolinea l'immanenza assai più che la trascendenza.

L'ideale del Cheondogyo della natura umana è espresso da due frasi chiave: «Si Cheonju» («L'uomo porta la divinità») e «In nae Cheon» («L'uomo è Dio»). L'uomo è tuttuno con Dio in essenza e in potenza, e realizza questa unione nella pratica della sincera fede e della moralità. Questi ideali riflettono una tendenza tanto mistica quanto umanistica. Dal momento che l'uomo è essenzialmente divino, bisogna trattare il prossimo con il massimo grado di considerazione, rispetto, sincerità, dignità, equanimità e giustizia. Per questa ragione l'ingiuriazione «Sain yeocheon» («Tratta l'uomo come Dio») è posta al centro dell'insegnamento etico del Cheondogyo e questo principio democratico fu rivoluzionario in una società di tipo feudale come quella coreana del XIX secolo.

Il concetto del Cheondogyo del destino umano è radicalmente basato su questo mondo ed espresso in termini di vita divina o di regno celeste sulla terra. Il Cheondogyo insiste infatti sulla collaborativa comunione umana.

Nel Cheondogyo la vita spirituale è alimentata dall'osservanza delle Cinque Pratiche (ogwan):


2. Acqua Pura (cheongsu). Nelle cerimonie quotidiane delle nove di sera viene posta su di un tavolo una ciotola di acqua pura e i fedeli meditano sul significato dell'acqua come simbolo di purezza spirituale.

3. Il Giorno del Culto (siil). La cerimonia dominicale comprende preghiere, inni, lettura degli scritti sacri e un sermone.

4. Il Riso della Sincerità (seongmi). Ogni giorno i fedeli mettono da parte un po' di riso e, alla fine del mese, lo offrono alla chiesa.

5. Preghiera (gido). Nella preghiera il fedele esprime i propri desideri. Viene praticata anche una meditazione silenziosa detta simgo (indirizzo del cuore) al momento dei pasti, prima e dopo il sonno e in tutte le cerimonie.

Per concludere, il Cheondogyo insiste sulla disciplina morale. Esso chiede ai suoi seguaci di mantenere una mente salda, di evitare i desideri materialistici e di coltivare la sincerità, il rispetto per gli altri e la fede.

BIBLIOGRAFIA

Yong-choon Kim, The Cheondogyo Concept of Man. An Essence of Korean Thought, Seoul 1978, è corredata di glossario e va-
La Chiesa dell’Unificazione venne fondata in Corea nel 1954 dal reverendo Sun Myung Moon. Nell’arco di mezzo secolo, essa è divenuta una delle più notevoli e più discusse nell’attuale numero dei nuovi movimenti religiosi. In Corea è nota anche con il nome di movimento Tong II. In Occidente è conosciuta con molti nomi diversi, quali Associazione del Santo Spirito per l’Unificazione del Mondo Cristiano, Famiglia Unificata o Organizzazione di Moon, ma i membri del movimento vengono chiamati comunemente “moonies”. Essi credono in una religione messianica e millenarista e dedicano le proprie esistenze allo scopo di restaurare il regno dei cieli in terra.

Moon nacque nel 1920 in quella che è oggi la Corea del Nord. Egli sostiene che, il giorno di Pasqua del 1936, gli apparve Gesù, che gli chiese di assumersi la responsabilità della missione di stabilire il regno di Dio sulla terra. Nei due decenni successivi Moon ricevette la visione anche di altre figure religiose (come Mosè e Buddha) e di Dio stesso. Gli insegnamenti di Moon vennero messi per iscritto dai suoi seguaci e infine pubblicati con il titolo inglese di *Divine Principle*.

Nei primi tempi, il movimento in Corea incontrò notevoli resistenze sia da parte delle Chiese ufficiali che del governo nazionale. Moon venne imprigionato diverse volte e trascorse anche due anni e mezzo in un campo di lavoro comunista (dal quale venne liberato dalle forze delle Nazioni Unite durante la guerra di Corea).

Alla fine degli anni ’50, dei missionari della Chiesa dell’Unificazione raggirarono il Giappone e l’Occiden-
te. Dopo un inizio piuttosto lento, il movimento cominciò a fare proseliti in Giappone e negli Stati Uniti, ma fu soltanto negli anni ’70, quando lo stesso Moon si trasferì in America, che la notorietà della Chiesa dell’Unificazione in Occidente cominciò a varcare i propri ristretti confini. Nell’arco di una decina di anni, il nome di Moon divenne familiare. Egli organizzò diversi giri di conferenze, che divennero mano a mano più vasti, sempre accompagnato da un interprete coreano; a spese della Chiesa dell’Unificazione vennero invitati alle conferenze internazionali importanti accademici, e la banchetti e ricevimenti furono organizzati per ricevere notabili locali e nazionali. Il movimento appoggiò anche il presidente Nixon durante lo scandalo Water- gate. Intanto molti immobili di lusso (come il New Yorker Hotel, la sede di Tiffany a Manhattan e diverse altre proprietà in tutto lo Stato di New York) vennero acquistati dall’organizzazione. Anche gli affari (soprattutto prodotti ittici e Ginseng) dientemente gestiti dal movimento o ad esso affiliati presero a prosperare, e così le attività culturali (come il corpo di ballo Little Angels, la Go World Brass Band e i New Hope Singers), tanto che vennero finanziati seminari post-laurea e fondati quotidiani a Tokyo, New York e poi a Washington; ma soprattutto cominciarono a comparire sempre più spesso, fino a divenire una presenza costante, giovani “moonies” ben rasati, curati e gentili che vendevano candele, caramelle, fiori, piante in vaso e libri della Chiesa dell’Unificazione agli angoli delle strade di tutto il mondo libero.

Molti furono i giovani, poco più che ventenni, che aderirono alla Chiesa dell’Unificazione, colorandola di un aspetto borghese ed esageratamente beneducato. In Giappone e in Occidente, i membri a tempo pieno vivono di solito in centri comunitari e lavorano per il movimento. In Corea, invece, si trovano più spesso interi nuclei familiari che vivono in casa propria e svolgono altri lavori o, talvolta, attività affiliate alla Chiesa. Il numero di membri che si dedicano completamente all’organizzazione è più basso di quanto le stime dei media suggeriscano, in parte a causa di un’alta percentuale di abbandoni; in effetti, non si sono mai registrati più di diecimila membri a tempo pieno in contemporanea nell’intero Occidente (e in Oriente, all’incirca il doppio). Vi è, tuttavia, una categoria di membri sostanzialmente più nutrita, talvolta detta, in inglese, *Home Church*, che riunisce i simpatizzanti, i quali aderiscono all’ideologia ma continuano a svolgere le loro normali attività.

Lo stile di vita dei “moonies” a tempo pieno è segnato da una devozione militante e sacrificale all’idea di “restaurazione”. Moltissimo tempo viene dedicato alla raccolta di fondi e alla ricerca di nuove conversioni. I membri sono tenuti a praticare il celibato prima del
matrimonio e anche per qualche tempo dopo. Dopo aver militato nel movimento per due o tre anni, ciascun adepto viene «appiazzato» con un o una partner scelti da Moon e, insieme ad altre centinaia e talvolta migliaia di altre coppie, essi prendono parte a una cerimonia di matrimonio di massa, nota con il nome di Benedizione. La Benedizione è il rito più importante della Chiesa dell’Unificazione: in effetti, i fedeli praticano relativamente pochi riti formali, a parte una «promessa» che si ripete il primo giorno di ogni settimana, di ogni mese, di ogni anno e nei giorni festivi del movimento.

La teologia della Chiesa dell’Unificazione è una delle più minuziose prodotte da una religione contemporanea. Il Divine Principle offre una reinterpretazione della Bibbia che, sostiene, può unificare tutte le religioni. Dio è raffigurato come essere personale che ha creato il mondo secondo pochi e semplici principi universali. Tutta la creazione consiste di elementi positivi e negativi (maschio e femmina); questi si uniscono in unità più grandi che, mediante una relazione di dare e avere, a loro volta si uniscono nuovamente per formare un’insieme ancora più grande. Adamo ed Eva vennero creati perché Dio potesse avere un’amorevole relazione di dare e avere con loro. Il piano originale era che essi matrassero fino a un livello di perfezione nel quale potessero essere benedetti dal matrimonio e che, di conseguenza, i loro figli popolassero un mondo senza peccato in completa armonia con Dio. Ma tutto questo non accadeva. La Caduta è interpretata non come risultato per aver mangiato la mela, ma come conseguenza di una disobbedienza che coinvolge il cattivo uso della più potente di tutte le forze: l’amore. La rivelazione particolare rivendicata da Moon è che l’arcangelo Lucyfero, a cui Dio aveva affidato la cura di Adamo ed Eva, divenne geloso dell’amore di Dio per Adamo ed ebbe una relazione sessuale (spirituale) con Eva. Eva, allora, persuase Adamo ad avere con lei una relazione sessuale (fisica). Come risultato di questa unione prematura, che ruotava intorno a Lucyfero piuttosto che intorno a Dio, la Natura Caduta, ossia il peccato originale di Adamo ed Eva, venne trasmessa a tutte le generazioni successive. Secondo il Divine Principle, l’intera storia può essere vista come un tentativo di Dio e dell’uomo, in particolare di certe figure chiave della Bibbia, di riportare il mondo allo stato originario voluto da Dio.

In ultimo, la restaurazione è possibile soltanto attraverso la persona del Messia il quale, con sua moglie, realizzerà ciò che ad Adamo ed Eva non era riuscito, ossia sostenere il ruolo dei Veri Genitori. Essi (e coloro che benediranno col matrimonio) avranno figli nati senza peccato originale. Ma perché ciò accada, l’uomo deve creare le fondamenta adatte a ricevere il Messia. In termini pratici questa dottrina implica il concetto di «indennità», ossia di una azione buona, sacrificale, che possa cancellare il «debito di malvagità» accumulato nel passato da un individuo o dai suoi antenati. Il ruolo del Messia sarà incarnato da un uomo nato da genitori umani, ma privo di peccato originale. Il Divine Principle insegna che Gesù era un uomo sffatto, il quale avrebbe potuto si restaurare il mondo ma, per colpa principalmente di Giovanni Battista, venne ucciso prima di aver avuto l’opportunità di sposarsi e, dunque, con la sua morte non potè offrire al mondo che una salvezza spirituale e non fisica. Numerosi parallelismi tra i tempi anteriori alla nascita di Gesù e gli ultimi due secoli indicano che il tempo presente sarà il momento della Seconda Venuta. Sebbene ciò non rientri nella teologia ufficiale, molti adepti della Chiesa dell’Unificazione credono che Moon e sua moglie siano i Veri Genitori, e dalla letteratura «interna» del movimento appare chiaro come Moon veda, e voglia mostrare ai suoi seguaci, se stesso nel ruolo di Messia.

In tutto il mondo la Chiesa dell’Unificazione ha sollevato molta ostilità da parte di movimenti laici e dei mezzi di comunicazione. Tra le tante accuse sollevate vi è quella di utilizzare tecniche di lavaggio del cervello o di controllo mentale per reclutare e trattenerne gli adepti; di spezzare i rapporti familiari; di permettere che i capi del movimento vivano nel lusso controllando e opprimendo invece le fila di fedeli con un’organizzazione autoritaria; di essere smaccatamente anticomicista e di avere (o aver avuto) legami con i servizi segreti sudcoreani (la KGB); di promuovere gli armamenti; di essere soltanto la facciata di una organizzazione sediziosa che tenta di destabilizzare il mondo per imporre una teocracia capeggiata da Moon; e, ancora, di violare le leggi in materia di tasse e di immigrazione. (Nel 1982 una corte federale giudicò Moon colpevole di evasione fiscale e lo condannò a diciotto mesi di prigione). Inutile a dirsi, il movimento ha sempre negato con fermezza ogni accusa sollevata contro di esso, esprimendo particolarmente sconcerto nei casi in cui queste accuse servivano a giustificare la pratica della «deprogrammazione», mediante la quale i membri del movimento venivano rapiti e trattenuti a forza fino a che non fossero disposti a rinunciare alla loro fede.

**BIBLIOGRAFIA**


EILEEN BARKER

CINA, FILOSOFIA DELLA. [In questa voce verranno delineati i principali sviluppi della filosofia cinese negli ultimi tre millenni, mentre i concetti di natura più strettamente religiosa, trattati in altre sedi, saranno qui presi in considerazione soltanto nel caso in cui essi siano necessari a sporre la rilevanza religiosa o il contesto storico dei temi filosofici trattati. Questa panoramica, che seguirà un ordine cronologico e topico, è suddivisa nei seguenti capitoli:

Il retroterra preclassico (fino al VI secolo a.C.)
La filosofia classica (dalla fine del VI alla fine del III secolo a.C.)
La prima epoca imperiale (fino al III secolo d.C.)
Lo sviluppo del Buddhismo in Cina (fino al IX secolo)
La rinascita del Confucianesimo (periodi Tang e Song)
La fine dell’Impero (dal XIV secolo)]

Il retroterra preclassico. Nel 550 a.C. circa, la Cina era costituita soltanto da quella che oggi è la Cina settentrionale; persino gli Stati della vallata del fiume Yangtze non parlavano la lingua di quello che veniva riconosciuto come il cuore della civiltà al Nord. Questo "mondo" riconosciuto era stato dominato dall’anarchia per più di due secoli, dalla caduta dell’ultimo re Zhou occidentale (nell’odierna Xi’an) nel 771 a.C. Dal VI secolo a.C. circa si era venuta formando una gerarchia nominale e semifeudale sotto un successore imbole del "sovrano" Zhou a Luoyang, ma di fatto il panorama politico era disseminato di un mosaico di piccoli Stati in lotta governati da signori locali, spesso privi essi stessi di reale potere. La Cina stava ormai uscendo dall’Età del bronzo (la lavorazione del ferro aveva conosciuto il suo sviluppo dal 700 al 600 circa), ma la sua civiltà era antiquata, arretrata a un tempo che andava al di là della memoria o di documentazioni affidabili. La dinastia Zhou aveva avuto inizio circa cinquecento anni prima con la conquista da parte di uno Stato cinese occidentale. L’archeologia moderna ha confermato la tradizione che voleva al potere in precedenza una dinastia Shang con centro nello Henan, la quale aveva presumibilmente regnato a sua volta per circa cinque secoli. Non è tuttora certa l’esistenza di una dinastia Xia precedente alla Shang, anch’essa al potere per quasi cinque secoli, i cui fondatori sarebbero stati tre sovrani estremamente sagni: Yao, che avrebbe scelto come proprio successore Shun, il quale a sua volta avrebbe nominato Yu, primo sovrano della dinastia Xia. [Vedi YAO E SHUN e YU].

La filosofia speculativa di lì a poco prese a riempire il III millennio a.C. di un numero ancor maggiore di imperatori-fattori di civiltà (al di fuori del tempo). I Cinesi veneravano il proprio passato, avevano caro ciò che possedevano e supplivano con la fantasia a ciò di cui avevano bisogno. Nel VI secolo a.C. esisteva una modesta letteratura antica, in larga parte anonima, della quale ci resta qualche esempio: i primi filosofi citano spesso le «Odi» (Shi) o i «Documenti» (Shu) ai quali si appellarono nel campo della morale. I primi scritti conosciuti, ritrovati su frammenti di conchiglia e di osso utilizzati dai divinatori della corte Shang, risalgono all’in circa al 1200 a.C. e alcuni testi tradizionali sopravvissero fino a noi possono essere datati all’XI secolo a.C. Molto erano gli argomenti che la gente dotta doveva conoscere, e con gente dotta si intendeva persone di condizione sociale elevata, seppur non così elevata da essere costretti a impiegare tutto il proprio tempo in questioni di governo o in battaglia. La maggioranza delle persone, allora come oggi, erano contadini e soltanto gli aristocratici usavano compilare cronache di famiglia e sacrificare agli antenati.

In epoca Shang era pratica comune il sacrificio di esseri umani agli antenati, e ancora in epoca Zhou era comune seppellire un nobile con accompagnamento di sacrifici e immolare i prigionieri di guerra sugli altari dedicati alla terra. I primi filosofi condannarono tali pratiche. Una divinità elevata, chiamata Tian (Cielo) o (precedentemente) Shangdi, era venerata dal re che in teoria aveva ricevuto da Tian il «mandato» (ming) di governare fintanto che avesse mantenuto la «virtù» (de) del fondatore della propria linea dinastica.
L'età della filosofia classica: la prima fase. I primi filosofi furono dei moralisti, motivati dai mali politici e sociali che sorgevano. Per costoro, il male fondamentale era costituito dal disordine, al quale si era giunti per via dell'avidità dei signori locali o dei capi delle famiglie potenti e dei loro tentativi di accaparrarsi uno status sociale al quale non avevano diritto. Questi filosofi non erano rivoluzionari; essi accettavano le autorità esistenti e, se pure cercavano dei rimedi, anelavano tuttavia a incarichi ufficiali per se stessi o per i loro studenti, in qualità di consiglieri o di ministri. Occorre distinguere tre diverse posizioni: 1) Confucio (Kong Qiu; 551-479 a.C., secondo la datazione tradizionale) aveva posto il potere politico effettivo nelle mani di uomini dal provato carattere morale, e cercava dunque di formare i propri studenti (e se stesso) nella morale e nell'etichezza tradizionale, per renderli così adatti agli impieghi di corte; 2) Mozi (circa 450-380), nel preparare i propri studenti agli incarichi ufficiali, sviluppò uno specifico programma politico basato su un'argomentazione filosofica che ignorava il problema del carattere morale; secondo lui, un funzionario era «degno» del suo lavoro se lo adempiva con successo; 3) Yang Zhu (che operò dal 400 al 350 circa) sosteneva invece che i tempi non erano suscettibili di alcun miglioramento e che l'unica scelta ragionevole consisteva nel ritirarsi a vita privata e nello scegliere uno stile personale di vita che potesse essere pienamente soddisfacente.

Confucio. Confucio (forma latinizzata di Kong Fuzi, o Maestro Kong) sottolineava l'importanza di sviluppare le virtù tradizionali, come la devozione filiale (xiao), il coraggio, l'onestà, la fedeltà, la gentilezza (ren) e la familiarità con le regole tradizionali di comportamento e di cerimoniale (li). In politica fu un legittimista, appoggiò il re Zhou e l'autorità di diritto del duca dello Stato di Lu (suo luogo di nascita), che era caduto nelle mani di tre famiglie ducali cadette, e deplorerò nei potenti tutti quei comportamenti che implicavano uno scorretto ricorso al proprio stato sociale. La buona società del passato doveva essere restaurata tornando ai modelli e ai valori tradizionali. Questo era il concetto confuciano di «riformare i nomi» (zhengming), ossia di rendere i referenti di termini quali padre e sovrano davvero corrispondenti al loro significato. Di conseguenza, per Confucio i riti religiosi tradizionali avevano grande valore ed egli provava per Tian (il Cielo) un genuino timore reverenziale, benché di solito preferisse evitare i quesiti di ordine puramente religioso. La sua filosofia morale si basa sull'autodisciplina: una buona vita, sosteneva, è una vita di costante miglioramento personale. Ed è anche una filosofia deontologica: il mondo sarebbe migliore se tutti noi fossimo buoni e ci comportassimo sempre rettemente, ma non è questo che determina quel che è buono e giusto. Confucio ebbe discepoli affezionati, sebbene l'insegnamento della virtù costituisse per lui un vero problema. Ammetteva infatti di ingerire soltanto a studenti desiderosi di imparare e dava prova di esasperazione quando un discepolo afferrava il suo insegnamento, ma non lo metteva in pratica [Vedi CONFCUCIO].

Mozi. In netto contrasto con Confucio, Mozi (che era stato un tempo un carradore) era eminentemente pratico. I passi più antichi del suo testo, il Mozi, ci mostrano infatti come egli si preoccupasse in alcune parti del miglioramento del carattere. Scriveva, per esempio, che i funzionari sarebbero fedeli se fossero ben pagati, e liquidò la musica, apprezzate invece dai confuciani per i suoi effetti armonizzanti sulle emozioni e sull'io, come una spesa inutile. Una idea o una politica è accettabile, secondo Mozi, quando promuove uno dei tre beni sociali fondamentali: l'ordine, il benessere e la crescita della popolazione. Nella sua opera, un intero capitolo è dedicato ai fantasmi e agli spiriti, e un altro al «volere del Cielo». Occorre obbedire e compiere sacrifici a queste entità, affinché non puniscano o non rifiutino di elargire doni come una lunga vita – in completo contrasto con il pensiero di Confucio, che scriveva di voler «morire la sera» se al mattino avesse potuto «udire la Via» – ma non vi è alcun accenno di timor sacro in queste parole. Il bene fondamentale è l'ordine, la sua antitesi è la guerra di conquista (mentre la guerra di difesa è approvata, e i moisti divennero infatti esperti nelle tecniche difensive). Ma ogni uomo persegue naturalmente i propri interessi e ritiene «giusto» (yi) ciò che gli serve, lottando contro i suoi vicini. È funzione dello Stato, distribuendo ricompense e onori o punizioni e censure, imporre un modello di giustizia che deve corrispondere al volere del Cielo. E il volere del Cielo è che gli uomini «si ammino reciprocamente in modo unilaterale» (jian ai). Se si amano la famiglia, la città e lo Stato degli altri come si ama la propria famiglia, la propria città e il proprio Stato, allora cesserà ogni contrasto. Una volta che si siano
mostrati i sicuri vantaggi dell’adottare un tale atteggiamento nei confronti degli altri, è inconcepibile che un uomo intelligente non si comporti di conseguenza; e i sovrani sanno bene come indurre i sudditi a soddisfare i propri desideri e a perseguire i propri fini. Condannando il fatalismo – dottrina che, dice, inganna gli uomini inducendoli a credere che lo sforzo umano sia inutile – Mozi sottolinea l’importanza della libertà personale nella scelta dell’atteggiamento da adottare. Ma questa logica ferrea ha almeno un difetto: sebbene Mozi esiga obbedienza e dedizione assolute dai suoi seguaci, niente nel suo sistema di pensiero indica il motivo per il quale essi dovrebbero fare questo sacrificio. Non di meno, si narra di seguaci che diedero la vita per la sua causa. I moisti ebbero un’organizzazione rigida e costituirono una forza nel mondo intellettuale per due secoli, prima di scomparire infine al tempo dell’unificazione Qin nel 221 a.C. [Vedi MOZI].

Yang Zhu. Benché non sia sopravvissuto alcuno scritto di Yang Zhu, possiamo avere un’idea del suo pensiero grazie a opere di altri autori. Yang Zhu fu uno dei tanti suoi contemporanei che ritenevano che niente potesse essere compiuto per rendere giusto il mondo e che non vi fosse alcun vantaggio personale nel perseguire una carriera mondana. La soluzione migliore, dunque, è quella di tirarsi fuori da questa via dannosa e «nutrire la propria vita», evitando l’impegno pubblico. Sebbene alcuni, che condividevano questo suo medesimo ideale, fossero edonisti, Yang Zhu probabilmente non lo era; egli riteneva che un misurato ascetismo potesse costituire il modo più saggio per conservare la vita e per ottimizzarne le soddisfazioni. Secondo una delle fonti che riporta questo tipo di pensiero, la più grande soddisfazione che si possa trarre è lo yi, che in questo contesto significa probabilmente «onorare» piuttosto che «rettitudine», e a tal punto che se lo yi avesse significato obbligo sociale, un seguace di Yang Zhu avrebbe ritenuto incompatibile con la vita o con la natura. Si può immaginare, tuttavia, che coloro che si ritirano dalla società, lo facciano per impegnarsi in un qualche percorso di autodisciplina; e questa posizione non è lontana da quella di un filoconfuciano che, ritenendo che la Via (dao) al suo tempo non prevale, decida di ritirarsi a vita privata per coltivare una «purezza» personale incorrotta dalle tentazioni del mondo. Yang Zhu è nominato nelle pagine dello Zhuangzi, e vi è motivo di ritenere che lo stesso Zhuangzi fosse stato in precedenza un suo seguace. È plausibile anche immaginare che i primi daoisti siano da annoverare fra questo genere di anacoreti.

L’età della filosofia classica: le Cento Scuole. Dal 350 a.C. nessuno più teneva in seria considerazione il debole re Zhou. Talvolta per azzardo, sulla scia di una vittoria militare, e talvolta per accordi reciproci, i più forti tra i «duchi» locali si dichiaravano «re» (wang), ciascuno sottintendendo così l’intenzione di succedere alla dinastia Zhou. Dal 520 vi furono almeno otto di tali «re». Uno dei più ambiziosi fu il sovrano di Qi (l’attuale provincia dello Shandong). Naturalmente, tali ambitioni potevano essere realizzate fino in fondo soltanto attraverso l’azione militare, ma allo stesso tempo, tuttavia, un «re» doveva costruire il proprio prestigio facendo sfoggio di «virtù» (de) regale e il sovrano di Qi cominciò ostentatamente a prestare orecchio ai consigli di tutti i saggì che poteva attrarre a corte. Centinaia di filosofi erranti e di loro discepoli vennero alloggiati in un sobborgo di Jixia, la capitale di Qi. (Una prima enciclopedia filosofica, il Guanzì, potrebbe rappresentare uno degli esiti del loro lavoro). Altri nuovi «re» e signori minori, in special modo il re di Wei nel Daliang (Kai-feng), cercarono di tenere il passo. La filosofia crebbe rigogliosa e prese a diversificarsi. Dal III secolo a.C. il gruppo principale dei moisti si era suddiviso in tre setti, ciascuno con il proprio testo dottrinale. Uno di questi gruppi specializzò la scienza della difesa militare ed elaborò testi a questo proposito. Altri si dedicarono invece alle teorie argomentative e i loro canoni e le loro interpretazioni sono, in effetti, dei trattati di logica e di epistemologia.

Altri filosofi, forse sull’esempio dei logici moisti, acquisirono grande fama per la loro abilità di condensare il pubblico con sagaci argomentazioni atte a dimostrare tesi impossibili. I più famosi furono Hui Shi («Il sole a mezzogiorno è il sole che sta tramontando», e simili paradossi) e Gongsun Long («Un cavallo bianco non è un cavallo»). [Vedi MOISMO]. Protodaoisti come Shen Dao sostenevano che una conoscenza concettuale impedisce la comprensione reale. I confuciani avevano le proprie scuole, derivate dall’uno o dall’altro eminente discepolo di Confucio, che insistevano sull’importanza del rituale, della devozione filiale o della psicologia morale. Una scuola di primitivisti sociali, capeggiata da un certo Xu Xing, sosteneva che i prezzi al mercato dovevano essere calmerati per impedire le truffe e che un buon sovrano non doveva essere mantenuto dai suoi sudditi, ma doveva invece lavorare nei campi con loro. Zou Yan stupiva i suoi ricchi mecenate reali con grandi speculazioni sui modelli storici e sulla geografia del mondo, basate sulle teorie dello yin e dello yang e sulle «Cinque Fasi» (wude o wuxing). [Vedi ZOU YAN]. Fu forse questa la prima volta che un vecchio manuale di divinazione venne rivalutato alla stregua di una filosofia, con un commentario (ora perduto) basato sulla teoria dello Yin-yang wuxing. Questo stesso manuale fu poi arricchito anche da un commentario morale attribuito a Confucio e, come lo Yijing, divenne uno dei libri principali tra i classici confuciani. In questa combin-
nazionale di divinazione e di metafisica si può scorgere l’eterno concetto cinese di «causalità risonante»: una cosa nell’universo causa qualcos’altro – un oggetto celeste o un esagramma dello Yi Jing – «come se» fosse stato attivato in risposta.

Mengzi. Ebbe origine in questo contesto la carriera di Mengzi (Mencio), il filosofo antico che esercitò probabilmente la maggior influenza sul pensiero filosofico cinese posteriore. Mengzi appartiene alla linea morale e psicologica di discendenza filosofica confuciana. Il Mengzi si apre con l’autore che, ormai anziano, in conversazione prima con il re di Wei (detto anche Liang) nel 320, e poi con il re di Qi nel 319, li sollecita a desistere dalla guerra e ad alleviare i fardelli dei loro popoli. Audacemente, Mengzi sostiene che un cattivo sovrano può essere giustamente deposto o ucciso, ma egli non è in alcun modo un sostenitore dell’uguaglianza, dal momento che afferma (contro i seguaci di Xu Xing) che sovrani e dotti mantengono il loro posto privilegiato in società perché «lavorano con la mente», avendo il compito di provvedere alle masse mediante un governo di previdente benevolenza. Mengzi deve la propria notorietà soprattutto alla teoria della divinità innata nell’uomo: tutti gli esseri nascono con «ermoglibi» psicologici piantati dal Cielo i quali, se incoraggianti a crescere, si sviluppano in forma del tutto naturale nelle disposizioni virtuose (xun) della benevolenza (ren), del dovere (yi), del senso della correttezza (li) e della «conoscenza» morale (zhi, il senso del giusto e dell’errato).

In tal modo, Mengzi risolve il problema dell’effettiva insegnabilità della virtù. Il male umano è conseguenza di una immobilizzazione dello sviluppo della «natura» umana originalmente buona (xing) per colpa di condizioni difficili. Un buon governo, dunque, dovrebbe ripristinare la bontà degli esseri umani migliorando il destino degli individui ed educandoli.

Mengzi attaccò sia i moisti e il loro «amore universale» che, sosteneva, nega i doveri specifici che abbiamo nei confronti dei nostri familiari, sia i seguaci di Yang, il cui «egoismo» trascura i doveri che abbiamo nei confronti del sovrano. Tuttaviva, il pensiero di Mengzi attinse da entrambi. Egli dichiara infatti che una vita virtuosa sarebbe stata in accordo con la nostra natura e avrebbe costituito la nostra maggior soddisfazione. Quanto ai moisti, ai tempi di Mengzi anch’essi si rendevano conto che il loro programma dottrinario di amore universale avrebbe richiesto qualche concessione allo sviluppo di un’etica dell’autodisciplina. Si deve prima sviluppare la capacità di amare, che trova la sua «radice» naturale nell’amore per i genitori, e poi, per conoscersi al precetto religioso, la si può applicare in modo imparziale. Mengzi obietta proprio su questo punto: la «radice» della benevolenza, dice, è innata, ma ha una struttura profonda e può essere sviluppata ed «estesa» in un solo modo, rimpicciolendola a tal punto da rimuoverla dall’io. Contro Gaozi, egli sostiene che non soltanto la nostra natura affettiva, ma anche il nostro senso del dovere e il rispetto sono «interni» (innati). Possiamo stimolare la crescita delle nostre virtù perché esse ci portano soddisfazioni, si sviluppano e fioriscono con la pratica senza bisogno di essere forzate. [Vedi MENGZI].

Zhuangzi. Si ritiene oggi che lo Zhuangzi sia un’opera composita, le cui parti sincretiche più recenti siano da datarsi in realtà al primo periodo Han mentre altre, che formano una sorta di strato primitivista, risalgano alla fine del III secolo a.C. È opinione comune che i primi sette capitoli siano opera di un autore, di nome Zhuang Zhou, sul conto del quale non si conosce quasi nulla. In ogni caso, questi capitoli sembrano costituire la parte più antica dell’opera. Devono essere datati dopo Mengzi (l’inizio del capitolo quarto contiene una evidente parodia dell’inizio del secondo capitolo del Mengzi) e vennero composti con ogni probabilità all’inizio del III secolo a.C. (il secondo capitolo contiene una satira indirizzata a Gongsun Long, che pure non viene mai espressamente nominato, il quale fu cliente di un principe di Zhao attivo non più tardi del 250 cir. ca). Lo Zhuangzi inaugura un nuovo stile nel campo degli scritti filosofici. Mentre il Lunyu (Dialoghi) e il Mengzi sono raccolte, nel corso del tempo, di conversazioni e detti, e il Mozi è una serie di trattati ragionati (una moda che verrà di lì a poco copiata da Xunzi e Han Feizi), lo Zhuangzi esprime i propri concetti per mezzo di uno stile narrativo, talvolta fantastico e spesso anche divertente. Confucio stesso viene spesso citato come personaggio del racconto. È stata avanzata (da A.C. Graham) la ragionevole ipotesi che Zhuang Zhou abbia iniziato la propria esperienza filosofica come seguace della scuola di Yang Zhu e del suo egoismo ritto a vita privata, ma che poi una traumatica «esperienza di conversione» lo abbia indotto a vedere nell’allontanamento alla lettera dal mondo soltanto un’altra forma di coinvolgimento: il vero allontanamento avrebbe invece dovuto prendere la forma di un distacco interiore pur continuando a partecipare al gioco della vita, come se «si camminasse senza toccare il suolo». Con tale spirito, si possono anche accettare impegni politici, sociali e familiari.

Zhuangzi porta questo atteggiamento al più elevato livello filosofico. Egli sostiene infatti che dobbiamo utilizzare il linguaggio, ma senza ritenere che le nostre parole vadano davvero bene, poiché in esse non vi è nulla di assolutamente giusto. Ciò vale per tutti i concetti valutativi che possiamo articolare con parole; i concetti morali dei confuciani sono pregiudizi determinati dal
tempo. Ciò si applica persino a distinzioni del tipo so-
gni contro realtà o vita contro morte (che potrebbe es-
sere migliore della vita, per quel che ne sappiamo). Il
termine preferito dai filosofi morali, *dao*, ossia «via»,
diviene per Zhuangzi la Via di tutta la natura, della qua-
le l’uomo saggio si considera parte, tanto nella vita
quanto nella morte. Egli accetta entrambe con gioia,
servendosi della propria mente come di uno specchio
in cui riflettere la realtà così com’è, senza preconcetti o
preferenze che la distorcano e «senza danno per se stes-
si». Questo testo ha sempre goduto di grande popola-
rità; il commentario filosofico più autorevole (a opera
di Guo Xiang o di Xiang Xiu) risale all’incirca al 300 d.C.
La visione epistemologico-metafisica di Zhuangzi antici-
pa quella della filosofia buddhista dei mādhyamika,
che venne trasmessa in Cina soltanto all’inizio del v se-
colo d.C., e la sua provocatoria miscela di umorismo e
paradosso sarà, ancor più tardi, ereditata dal Buddha-
simo Chan. [Vedi ZHUANGZI].

*Xunzi*. L’attività di Xunzi va dall’inizio del III secolo
a.C. fino al 238, quando fu costretto a ritirarsi dalla ma-
gistratura di Chu. Nativo di Zhao, egli trascorse due
periodi di soggiorno nel centro filosofico di Jixia a Qi,
dove venne riconosciuto quale successore e rivale di
Mengzi. Apertamente confuciano, Xunzi fu in realtà
una personalità eclettica. Probabilmente uno dei suoi
primi saggi (*Disperdere le ossessioni*) descrive la mente
come uno specchio ma, a differenza di Zhuangzi, Xun-
zi riteneva che la mente avesse non soltanto la funzione
di riflettere ma anche la capacità di immagazzinare e, se
usata correttamente, di condurre non a un atteggi-
amento di disimpegno, bensì alla verità, che è la Via con-
fuciana. Come nel Mengzi (6A,15), si può essere «osses-
sionati» (*bi*) quando non si riflette correttamente ma,
contrariamente a quanto sostenuto da Mengzi, secondo
Xunzi tale ossessione assomiglia piuttosto ad un impe-
gno intellettuale insensato che non a un indetermina-
to appetito sensoriale. Di conseguenza, vi è da parte di
Xunzi una tendenza all’autoritarismo, poiché egli crede
che occorra essere protetti dalle idee sbagliate e che ta-
te compito spetti allo Stato. L’ordine morale stesso (*liyi*,
ossia, secondo Xunzi, «riti e diritto») venne creato da
re-saggi, ai cui insegnamenti noi dobbiamo conformar-
ci se vogliamo essere morali.

Xunzi si oppone inoltre in modo diretto a Mengzi
anche quando sostiene che la «natura umana è male»; se-
condo Xunzi, infatti, l’uomo è composto da una «na-
tura» appetitiva (*xing*) che, se non controllata, lo porta
a contrarsi per darle soddisfazione (come diceva Mo-
zi), e da una capacità di azione intellettiva (*wei*) che
permette ai più saggi (i re-saggi) di comprendere la ne-
cessità di avere leggi strutturate che consentano all’u-
manità una tollerabile vita sociale. Mengzi ha il proble-
ma di spiegare in modo convincente come sia possibile
il male, data la bontà della natura umana; Xunzi ha il
problema opposto di spiegare come la moralità sia
possibile *tout court*. I *liyi* dei saggi sono giustificati dal-
la loro utilità, ma per essere morali noi, e loro, dobbia-
mo accettarli come giusti. Mozi risolve il problema
(che forse non identificava come tale) sostenendo che
lo *yi* imposto dallo Stato dovrebbe corrispondere al
volere del Cielo; ma il Cielo di Xunzi, comunque, non
è che cielo e ordine di natura, e soltanto l’ignorante può
credere che esso abbia potere divino. Secondo Xunzi,
dunque, gli uomini differiscono dagli animali non, a
quanto pare, perché siano dotati di *yi* nel senso men-
ciano di una innata disposizione ai doveri particolari,
ma nel senso di una innata capacità alla socializzazio-
ne. L’uomo saggio saprà valutare, a livello metaurale,
come soltanto una vita conforme alla Via confuciana
possa dargli piena soddisfazione; su questa base, egli
necessariamente la sceglierà e sceglierà di farsi educare
così da diventare il tipo di uomo che può viverla. Al
contempo, capirà come sia davvero giusto che esistano
tali modelli: dato l’ordine della natura tutta, essi rappre-
sentano infatti l’unica soluzione per la categoria umana.
I *riti*, dunque, possono essere intesi come la 
continuazione nel regno umano dell’ordine naturale
dei cieli, e Xunzi scrive a questo riguardo parole ap-
perate, religiose nel tono se non nel contenuto. In
tal modo il problema implicito in Mozi (e da lui igno-
rato), ossia le modalità con cui possiamo operare una
scelta calcolata delle nostre attitudini, è evitato senza il
ricorso alla soluzione data da Mengzi al paradosso del-
là virtù (secondo il quale la virtù non può essere inse-
gnata se non a chi è già virtuoso, così come l’uomo
menciano).

Xunzi può essere ritenuto il primo filosofo accade-
mico cinese, il primo che rivide, criticò, censì e vagliò i
suoi predecessori risolvendone i problemi. Fu molto
apprezzato nella successiva età Han ma già nel IX se-
colo, quando Han Yu gli dedicò i propri studi, Xunzi era
ormai quasi una curiosità. Eppure i più autorevoli neo-
confuciani dei secoli seguenti sono spesso legati a lui
più di quanto essi stessi non credano. [Vedi XUNZI].

*Han Feizi*. Due tra i discepoli di Xunzi furono Li Si,
che diventerà primo ministro del primo imperatore di
Qin, e Han Fei, principe dello Stato Han e ultimo dei
principalì filosofi preimperiali. Gli ultimi due re Zhou
erano stati deposti dai Qin nel 256 e nel 249 e, nell’arco
dei tre decenni successivi, anche l’ultimo degli Stati dis-
sidenti era stato assorbito. La filosofia politica che gui-
dava il nuovo ordine, e che i bibliografi cinesi chiamano
Legalismo (*fajia*), consisteva nella dottrina secondo la
quale la funzione dello Stato sta nell’accrescere la pro-
pria forza grazie alla produzione agricola e al potere mi-
litare, eliminando le classi inutili (filosofi compresi) e irreggimentando la popolazione con un codice di leggi rigidamente rafforzato, basato sul riconoscimento dei comportamenti ammessi e sulla severa punizione (multi- lazioni o peggio) delle violazioni. Tale sistema avrebbe portato beneficio al popolo e garantito l'ordine dal momento che i sudditi, per timore dello Stato, si sarebbero comportati in modo tale da non scatenare il terrore. Il potere del sovrano doveva essere esaltato, ma al contempo egli era tenuto a evitare l'azione, senza rivelare ai suoi ministri le proprie reali intenzioni affinché essi non complessassero contro di lui. Questa curiosa e semidaoista filosofia della non azione, che H. G. Creel nel suo *What Is Taoism?*, Chicago 1970, definì «Daoismo intenzionale», era la base di una filosofia del potere.

Han Feizi e Li Si furono entrambi legalisti. Il primo propugnò a livello filosofico, e il secondo mise infine in opera nel 213, l'infame «rogo dei libri» delle scuole filosofiche proclamate, compresi soprattutto molti testi confuciani. Il Legalismo influenzò fortemente lo sviluppo della legge cinese, ma come filosofia venne di solito condannato dai confuciani che divennero predominanti un secolo dopo. Han Feizi continuò a essere letto e assai stimato per il suo elevato stile letterario [Vedi LEGALISMO CINESE e HAN FEIZI].

Laozi. L'inclinazione daoista di Han Feizi è genuina. La raccolta delle sue opere comprende un commentario legalista ad un'antologia di un breve testo che è uno dei principali classici daoisti: il *Daodejing*. Quest'opera è attribuita a un certo Laozi, alias Li Er o Li Dan, che si suppone fosse di poco più anziano di Confucio e volgese mansioni di archiviazione alla corte imperiale Zhou. In effetti, nel III secolo a.C. nacque una leggenda a proposito di un viaggio compiuto da Confucio a Luoyang proprio per consultare Laozi. Benché qualche studioso vi presti ancora fede, ormai molti ritengono che questo testo sia un'opera del III secolo, probabilmente posteriore alle parti più antiche dello *Zhuangzi*. L'opinione più radicale, sostenuta nel testo di D.C. Lau, *Tao Te Ching*, Hong Kong 1982, vede quest'opera come un *collage* di brevi frammenti di «inni» daoisti e di altro materiale, assemblati secondo una tradizione editoriale nel presente libretto di brevi sezioni talvolta in rima. Secondo questa opinione, Laozi sarebbe un personaggio inventato, benché sia divenuto il santo patrono del Daoismo e sia considerato alla stregua di un dio. Il *Daodejing* conobbe in Occidente una fama straordinaria, tanto che può vantare il maggior numero di traduzioni nel mondo, ma le sue interpretazioni divergono completamente. Benché Han Feizi vi vedesse uno spirito legalista, A. Waley nel suo studio *The Way and Its Power*, London 1935 lo indicò invece come opera di un tardo «quietista» degli Stati Combattenti, in completa antite-
Zhuanzi (II secolo a.C.). Tra i confuciani più eminenti dell'epoca figurano Jia Yi (200-168) e, soprattutto, Dong Zhongshu (179-104). [Vedi DONG ZHONGSHU]. Con quest'ultimo, il Confucianesimo si guadagnò il favore della corte sotto l'imperatore Wudi. Fu approntato un sistema di assunzione degli intellettuali per i servizi pubblici e furono nominati degli studiosi di corte dei classici confuciani.

La scuola del Nuovo Testo. Il rogo dei libri di epoca Qin lasciò ai confuciani il compito di recuperare i loro testi sacri. Ciò produsse una ricca cultura di commentarii (molti dei quali ormai perduti) su varie tradizioni testuali di questo o quel classico. Ma, cosa ancor più importante, ebbe come conseguenza anche una lunga divisione tra le cosiddette scuole del Nuovo Testo, che utilizzavano testi esistenti soltanto nella «nuova» grafia ripartita Qin-Han, e le tradizioni del Vecchio Testo, che si basavano invece su manoscritti in grafia antica, presumibilmente sopravvissuti alla repressione Qin. Le due correnti presentavano opposti orientamenti filosofici e opposte preferenze testuali. I partigiani del Nuovo Testo favorirono il Commentario Gongyang al Chunjiu (Annali delle primavere e degli autunni di Lu, ascritti a Confucio). Essi sostenevano che Confucio era stato un «re senza trono», fondatore di una «dinastia» teorica da situarsi fra gli Zhou e gli Han. Nel Chunjiu, sostenevano i pensatori del Nuovo Testo, Confucio aveva utilizzato un linguaggio «sottile» per spiegare le regole rituali e morali di un ordine del mondo ideale e aveva previsto il sorgere degli Han. Questa teoria veniva inserita in una filosofia speculativa della storia da Dong nel suo Chunjiu fanlu, e poi ulteriormente sviluppata, sul finire dell'epoca Han, dallo scrittore He Xiu (129-182), secondo il quale la storia procederebbe attraverso tre grandi tappe e culminerebbe infine in un'era di «grande pace» (taiping). Un'idea simile è espressa anche nel classico dal titolo Liji, costituito da brevi brani in prosa e composto probabilmente da esperti di rituali della corte Han; in quanto concetto messianico, esso è rimasto più volte nella filosofia, nella religione e nelle ideologie insurrezionali popolari per più di duemila anni.

La dottrina del Nuovo Testo considerava il Cielo come una divinità personale. Qualsiasi fenomeno celeste fuori dal comune, come una cometa o una eclissi improvvisa, era interpretato come un segno di insofferenza del Cielo nei confronti del comportamento del sovrano. Il Cielo e gli affari umani erano intimamente legati attraverso la metafisica dello yin e yang e delle Cinque Fasi (wu xing), che raggruppava tutti gli aspetti del mondo in gruppi di cinque (quattro dei quali forzatamente inseriti): così, per esempio, acqua, nero, inverno, nord, rabbia e immagazzinamento interagivano nella stessa categoria. Gli «apocrifi» (wei shu) di epoca Han media e tarda, che descrivono Confucio come una figura semidivina, sono anche il risultato di questo tipo di pensiero marcatamente numerologico: per esempio, le conferenze imperiali Shiqiu e Bohu sui classici, tenutesi nel 51 a.C. e nel 79 d.C., vennero organizzate rispettivamente per commemorare il cinquecentesimo anniversario dell'ipotetica nascita di Confucio (e probabilmente il primo millennio dall'ipotetica data d'inizio degli Zhou) e l'ottocentesimo anniversario del primo anno della cronaca Chunjiu. Anche la divinazione era tenuta in grande onore e fu in quest'epoca che lo Yi Jing divenne il classico dei classici. Nel campo della filosofia e della psicologia morali, Dong Zhongshu e la sua scuola furono più o meno d'accordo con Mengzi, stabilendo la «bontà» almeno potenziale della natura umana.

La scuola del Vecchio Testo. La fazione del Vecchio Testo comprende, dal punto di vista letterario, Liu Xin, bibliotecario di corte nel periodo Wang Mang e più tardì in carica della redazione di alcuni di questi testi (in particolare del commentario Zuo zhuan al Chunjiu). È solitamente ascritto al Vecchio Testo un tipo di filosofia che contrasta con quella di Dong e di He Xiu. Di carattere naturalistico e scettico, il Vecchio Testo vanta tra i suoi maggiori esponenti Yang Xiong, secondo il quale la natura umana è un misto di buono e di cattivo, e soprattutto Wang Chong (27-100 circa), secondo il quale tanto Mengzi quanto Xunzi e Yang erano ciascuno nel giusto circa la natura delle persone. [Vedi WANG CHONG]. Come Xunzi, anche questi pensatori ritenevano che il Cielo fosse un'entità naturale e non un essere che potesse intenzionalmente intervenire nelle facende umane. Wang nel suo Lun heng ammette che i prodigi possano preannunciare importanti cambiamenti storici, ma ritiene che essi siano effetti spontanei del qi (materia-energia), giacché la Via del Cielo è la «non attività». Quello di Wang è un fatalismo cupo: secondo lui, niente di ciò che l'uomo fa può cambiare il suo destino individuale o il corso della storia (al contrario di ciò che sosteneva Xunzi). Egli non esita a criticare le dottrine e i testi di Confucio, e approva esplicitamente il naturalismo del Daoismo filosofico. [Vedi CINA, RELIGIONI DELLA, articolo Testi religiosi e filosofici].

Daoismo. Il Daoismo in questa epoca e in quelle successive si presenta sotto due diverse forme. La prima, che divenne una religione, condivise con il Confucianesimo del Nuovo Testo la corrispondenza metafisica tra yin-yang e wu xing, ma venne finalizzata alla salvezza individuale. Per colui che poteva permetterselo, questo tipo di Daoismo comportava l'adozione di un particolare regime di vita, esercizi di respirazione, una dieta specifica ed esperimenti alchemici destinati a rendere immortale il corpo fisico. Per gli altri, restava la possibili-
lità di vedersi allungare la vita come ricompensa per le opere buone – un’idea che si ritrova in certe iscrizioni su bronzo del primo periodo Zhou, nello Shang shu e in Mozi, ma non nelle opere di altri filosofi coevi – o di aspirare, dopo la morte, a una rinascita in qualità di essere immortale. Col tempo, tale culto sviluppò un esteso sistema di divinità, rituali, cieli e inferni. [Vedi AL-DILA (Concezioni cinesi) e DAOISMO; vedi inoltre ALCHIMIA, articolo Alchimia cinese, vol. 1].

Un secondo e assai diverso tipo di pensiero daoistico continuò invece a elaborare o a riproporre il Daoismo come filosofia individuale, così come si trova nei primi testi del periodo Han e nello Zhuangzi. Lo scetticismo naturalistico di Wang Chong va in questa direzione, ma se il pensiero di Wang era un fatalismo disperato, il rinnovato interesse per Zhuangzi e Laozi della fine del periodo Han e dei secoli seguenti fu invece un naturalismo distaccato. Wang Bi (226-249) è autore del commentario classico al Laozi e di un commentario allo Yiying (Zhou yi yueli). [Vedi WANG BI]. Un importante commentario filosofico allo Zhuangzi viene attribuito sia a Xiang Xi (fine del III secolo), sia a Guo Xiang (morto nel 312). [Vedi GUO XIANG]. Essi e altri che, come loro, si dedicarono allo «studio del Misterioso» (xuanxue), pur continuando a ritenere Confucio come il più grande sapiente, lo trasformarono però in un daoista di fatto (nello Zhuangzi già compariva come daoista, ma nella finzione ironica). Egli superava persino Laozi nel conseguimento del «nulla» (wu), ossia del «distacco» e della «assenza di desiderio», dal momento che aveva superato il desiderio anche di queste cose.


**Lo sviluppo del Buddhismo in Cina.** La presenza del Buddhismo in Cina è provata fin dalla tarda dinastia degli Han occidentali. Nel periodo degli Han orientali poche città vantavano dei centri buddhisti; tra di esse figurava Luoyang, dove An Shigao, un Parto giunto all’incirca nel 148, aveva iniziato a tradurre testi di meditazione della tradizione dello Hinayâna che trattavano del modo di evitare la causalità psichica (karman). Assai più popolari tra i buddhisti cinesi versati in filosofia e i loro amici daoisti erano i trattati di «saggezza» (prajñâ) e testi più tardi, della tradizione dei mâyâmika di Nâgârjuna (II secolo d.C.), che insegnavano come gli elementi dell’esistenza fenomenica e i concetti che abbiamo di essi siano condizionati, relativi e impermanenti e dunque «vuoti» (śūnya). La comprensione di tale concetto conduce a un salvifico distacco mentale, e tale genere di pensiero convergeva con quello del Daoismo filosofico. [Vedi NÂGÂRJUNA, vol. 10]. Tra i primi filosofi buddhisti cinesi di questa scuola si annoverano Zhi Dun (314-366) nel sud e Sengzhao (384-414) nel nord.

**Il periodo delle Sei Dinastie.** Sengzhao fu discepolo del centrasiatico Kumârajiva (344-413), condotto a Chang an nel 401 e divenuto famoso come traduttore, in particolar modo di testi dei mâyâmika. Un altro importante studioso della Cina settentrionale fu Dao-an (321-385), profondo conoscitore del Buddhismo e del Daoismo filosofico e autore di uno dei primi cataloghi di traduzioni. Tra i molti discepoli di Dao-an figura Huiyuan (334-416), della Cina meridionale, un fedele di Amitâbha e del suo paradiso della Terra Pura (jing- tu) e autore di un trattato sull’immortalità.

Dal VI secolo, i culti incentrati sulla salvezza ottenuta grazie alla fede adottarono una teoria riguardante le «tre età» della storia; secondo tale teoria, l’epoca presente era considerata come un’età terminale e degenerata in cui gli uomini non avrebbero potuto più salvarsi aderendo al primigenio messaggio buddhista così come era stato insegnato dal Buddha Śâkyamuni. Questa idea si combinò con il concetto dei mâyâmika relativo alla verità multipla (vedi, per esempio, Jizang, 549-623), che sostiene che la mente deve progredire attraverso vari livelli di pensiero ordinario prima di poter comprendere la vacuità, ampliando così di gran lunga la gamma speculativa della filosofia buddhista. Il più famoso discepolo di Huiguan fu Daosheng (circa 360-434), anch’egli della Cina meridionale, le cui teorie anticiparono importanti dottrine delle scuole del Tiantai e del Chan di era Tang e prefigurarono argomentazioni che saranno basilari nel Neoconfucianesimo. Attingendo al Mahâparinirvâna Sûtra, Daosheng sostenne che tutti gli esseri hanno la «natura di Buddha», che egli identifica con la «vacuità» (śūnyatâ) e con il «vero sé»
L'illuminazione deve essere «improvvisa» (ma in seguito a una preparazione graduale), dal momento che la saggezza ultima non può essere analizzata. Altro famoso traduttore fu Paramârtha (499-569, giunto nel 548 alla corte meridionale di Liang), che illustrò i testi dello Yogâcâra (idealistic) del pieno sviluppo del Buddhismo Mahâyâna. [Vedi le voci dedicate ai vari autori citati; per una trattazione delle verità multiple, vedi BUDDHISTA, LETTERATURA, articolo Esegesi ed ermeutica, e MAPPÖ, vol. 10].

Dal momento che il pensiero buddhista nella Cina di questo periodo scaturisce in larga parte dall'introduzione e dalla traduzione di testi, sono i testi stessi, assai più che le figure di grandi maestri, a costituire il perno della varie scuole. Queste scuole non portarono avanti distinti tradizioni ideologiche, ma rappresentarono piuttosto un imponente sviluppo intellettuale in direzione di quella sorta di «teologia sistemática» che caratterizzò tutte le grandi scuole dell'era Tang. Il pensiero dei mahâyânikâ è alla base della scuola del Sanlun (Tre Trattati), che si fondava su tre trattati tradotti da Kumarajiva e si distingueva per la sua dottrina dei tre livelli di verità che conducono progressivamente a sempre più completi livelli di negazione. La scuola del Niepan, ossia Nirvâna, basata sul Mahâparinirvâna Sûtra, si sviluppò in seguito all'interesse suscitato da Daosheng fino a confluire poi nel Tiantai. La cosiddetta scuola del Dîlun, che nel periodo Tang si unì allo Huayan, si fondava sullo Shidî jinglun, traduzione assai popolare nella Cina settentrionale di un trattato di Vasubandhu a proposito di un sūtra dedicato alla descrizione delle dieci tappe del bodhisattva. La scuola dello Shelun si fondava sul testo di Asanga, Mahâyânasamgraha, attraverso la traduzione data da Paramârtha nel 563, e fu poi soppiantata dalla scuola del Faxiang, o della «mera ideazione». Un altro notissimo testo filosofico di questa tradizione, assai letto anche da non buddhisti, è il Dasheng Qixin lun (Trattato sul risveglio della fede nel Mahâyâna), che fu importante tanto per gli adepti del Faxiang quanto per quelli dello Huayan.

Durante il lungo periodo della divisione tra Cina settentrionale e meridionale (317-588), il Buddhismo divenne la religione dominante, ma si sviluppò in modo diverso nelle due aree. A nord, le istituzioni buddhiste finirono totalmente sotto il controllo dello Stato e vennero anche utilizzate come mezzo di controllo della popolazione. A sud, i templi vennero lautamente sostenuti dagli imperatori (specie da Liang Wûdi), ma i monaci mantennero grande indipendenza e si svilupparo un più attivo clima di dibattito tra confuciani e daoisti, in particolare per ciò che concerneva le dottrine dell'immortalità dell'anima. Un confuciano, tale Fan Zhen, scrisse lo Shenmîe lun (Sulla mortalità dell'anima; circa 500), un saggio che attaccava la dottrina buddhista (per esempio quella propugnata da Huiyuan) e argomentava che l'anima sta al corpo come la funzione (yong) sta all'essenza/struttura (ti) o come l'affiatatura sta al coltello. (I buddhisti infatti continuavano a negare la permanenza del sé fenomenico, considerandolo una mera apparenza o una «funzione» [yong], distinto dal sé reale che è «essenza» [ti], o natura di Buddha, benché la fede popolare ignorasse tale distinzione. Qui, Fan provocatoriamente altera le categorie di ti e yong). Le argomentazioni di Fan solleveranno rigorose obiezioni, molte delle quali pervenute fino a noi. Nel sud, i critici della nuova religione si misuravano a parole; nel nord invece, nel 446 e tra il 574 e il 577, si registrarono episodi di repressione da parte dello Stato, istigati da consiglieri imperiali sia confuciani che daoisti. Ma la repressione più severa avvenne più tardi, nell'845, sotto un imperatore Tang daoista.

Il periodo Sui-Tang. Fu sotto l'Impero riunificato dei Sui (589-618) e dei Tang (618-905) che il Buddhismo conobbe la sua massima forza. Gli imperatori Sui si servirono del Buddhismo come ideologia ufficiale a sostegno del proprio potere, mentre gli imperatori Tang dichiararono di discendere da Laozì e usarono più cautela nel dimostrare il proprio favore al Buddhismo. Ma fu all'interno delle scuole filosofiche illustrate in epoca Tang che il Buddhismo cinese conobbe il momento del suo massimo sviluppo. Nel 713 venne soppresa la settà del Sanjiaojie, basata sul concetto delle tre età della storia, che era stata fondata in epoca Sui da Xinxing (540-594). Una delle più importanti scuole dottrinarie fu la scuola del Tiantai, sistematizzata dal monaco Zhiyi (538-597). Il Tiantai sintetizzò la grande varietà di sūtra e di dottrine buddhiste sostenendo che vi sono differenti livelli di verità e che il Buddha passò attraverso varie tappe di insegnamento offrendo diversi mezzi di salvezza. Per i seguaci del Tiantai, il Sûtra del Loto (Saddharmapûrânîka Sûtra) rappresenta l'insegnamento ultimo e più completo del Buddha. La scuola viene spesso citata per la sua concezione del mondo come mente universale, comprendente sia una natura (di Buddha) universale e pura (vedi Daosheng), sia una natura impura che produce i fenomeni ordinari, l'attaccamento al mondo e il male. Zhiyi stesso, tuttavia, fu assai più un mahâyânikâ che un idealista. Egli insegnava infatti che la mente e l'oggetto sono entrambi «inafferrabili» (ossia vuoti) e che l'illusione in ultima analisi non è diversa dall'iluminazione; la più famosa asserzione metafisica della scuola del Tiantai è forse che «tutti i fenomeni sono (in ultima analisi) reali» (zhù fà shí xiāng). Un maestro più tardo, Zhanran (711-782), sosteneva che persino le cose inanimate hanno la natura di Buddha.
Un altro maestro, Xuanzang (596-664) fu il più famoso tra i Cinesi che si recarono in India, portarono in patria dei testi e scrissero il racconto dei loro viaggi (altri furono Faxian, che partì nel 399, e Yijing, che compì i suoi viaggi nel VII secolo). Grazie alle sue traduzioni, Xuanzang e il suo discepolo Kuji (632-682) diedero inizio alla scuola del Faxiang («apparenza dharma») o Weishi («mera ideazione»), basata sulla dottrina di Asanga e di Vasubandhu secondo cui il mondo esterno è illusorio. In epoca moderna questa filosofia idealista ha visto una rinascita in Cina guidata da Ouyang Jingwu (1871-1943) e dal monaco Taixu (1889-1947).

I più importanti maestri di un'altra celebre scuola Tang, la scuola dello Huayan (Avatamsaka), furono Fashun, o Dushun (557-640), Zhiyan (602-668), Fazang (643-712) e Chengguan (738?-820?). I pensatori della scuola dello Huayan sostenevano che ogni realtà è un insieme costituito da un «mondo del principio» (li) e da un «mondo delle cose» (shi), poiché tutti i fenomeni sono manifestazioni di un principio ultimo. Ancor più dello schema del Tiantai, questa dottrina suggerisce la metafisica dominante nel Neoconfucianesimo delle dinastie seguenti. Benché la predominante scuola neoconfuciana Cheng-Zhu tendesse piuttosto verso un dualismo metafisico, le varietà monistiche di Neoconfucianesimo si avvicinarono forse maggiormente al pensiero di Huayan che faceva appello alla fondamentale «non-ostruzione» di li e shi (řshí ſuáw). Ultimo maestro della scuola dello Huayan fu Zongmi (780-841). Un'altra tradizione di monismo dualistico che lasciò il segno sull'arte buddhista, se non sulla filosofia in senso lato, è la scuola (tantrica) dello Zhenyan, i cui mandala e la cui iconografia sessuale rappresentavano la saggezza e la compassione all'interno di una relazione femminile-maschile (yín-yáng?).

Le scuole più importanti, dopo la persecuzione dell'845, furono la Terra Pura (Jingtu) e la scuola del Chan. La prima, che predicava la possibilità di rinascere in paradiso grazie alla recitazione del nome di Amitābha, ebbe come primo maestro (dopo Huiyuan) il monaco settentrionale Tanluan (476-542); importanti maestri del periodo Tang furono Daochu (562-645) e Shandao (613-681). La scuola del Chan afferma di derivare da un monaco indiano, Bodhidharma, che sembra si fosse recato in Cina intorno al 520, e che fu un maestro di meditazione (dhyāna, da cui deriva il nome Chan); la scuola sostiene inoltre di conservare una «trasmissione mentale» della vera intuizione dal Buddha stesso. La scuola del Chan riconosce una serie di «patriarchi»: secondo alcuni testi settentrionali, il sesto patriarca fu Shenxiu (VII secolo), ma la sua legittimità venne messa in discussione da un monaco meridionale, Shenhui (670-762), il quale sostenne che il vero sesto patriarca era in realtà un certo Huineng (638-713). Il Sutra della Piattaforma attribuito a Huineng è uno dei testi più letti e più apprezzati all'interno e al di fuori del Buddhismo. Tutti i maggiori maestri neoconfuciani dalla dinastia Song in avanti non poterono probabilmente esimersi dal conoscerlo perfettamente, e molti di loro ebbero anche contatti con le tecniche del Chan all'inizio della loro carriera spirituale. La finalità religiosa del Chan è l'illuminazione anziché la rinascita in un paradiso (la «Terra Pura»), e l'episodio di Huineng segnò una divisione tra il Chan «settentrionale» e quello «meridionale», caratterizzati da una diversa modalità di percezione di tale illuminazione, l'uno propugnando una intuizione finale da raggiungersi gradualmente attraverso la meditazione, e l'altro una intuizione diretta e improvvisa della natura reale del sé e dei fenomeni nel corso delle ordinarie occupazioni. Due scuole si isero in luce fin dall'845, la scuola del Caodong e la scuola del Linji. (Di altre tre scuole, quella del Yumen fu attiva sotto la dinastia Song settentrionale). La scuola del Linji si serviva di shōkū fisici e di rebus sorprendenti e spesso ridicoli per liberare la mente dal pensiero ordinario; benché il metodo fosse alquanto iconoclastico, esso deve comunque molto ai mādhyamika e al Daosimo di Zhuangzi. [Vedi le voci dedicate ai vari autori citati e alle tradizioni menzionate; per una panoramica del Buddhismo in Cina, vedi BUDDHISMO, articolo Il Buddhismo in Cina, e SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE, articolo Il Buddhismo cinese, vol. 10].

La rinascita confuciana. Han Yu (768-824) criticò ferocemente il Buddhismo accusandolo di essere socialmente parasitario e fu autore di saggi e lettere brillanti, considerati modelli di stile, nei quali si presentò come il rinnovatore del Confucianesimo prebuddhista dei tempi della dinastia Zhou. I confuciani della dinastia Song (960-1279) considerarono lui e Li Ao (morto nell'844) come loro precursori. Una rinascita del pensiero confuciano, inteso come primaria filosofia di partecipazione sociale e politica, fu stimolata dalla ricostituzione dello Stato imperiale in epoca Sui-Tang e dallo sviluppo di un moderno sistema di ammissione alle cariche civili che, dall'epoca Song in poi, richiese una approfondita conoscenza dei classici confuciani. A tale rinascita contribuirono poi altri fattori, come la crescita delle città, l'invenzione della stampa e soprattutto lo sviluppo delle «accademie» confuciane (shuyun, forse su modello delle scuole templari buddhiste), che cominciarono a comparire nel periodo delle Cinque Dinastie (906-959) e si moltiplicarono con i Song e nei periodi successivi. Finanziate dallo Stato e da donazioni private, le accademie confuciane divennero i luoghi pubblici principali della discussione filosofica e, alla fine del periodo Ming (1368-1644), acquistarono un ca-
rattere parzialmente politicizzato, vantando famosi accademici che attiravano anche da luoghi lontani un vasto uditorio. Nel periodo Song, il Neoconfucianesimo assunse due forme, l’una politica, sociale e riformista, l’altra speculativa e metafisica.

Dal momento che il nuovo pensiero confuciano si presentava come un rinnovamento di antichissimi ideali, esso mostrò un aspetto riformistico al contempo antiquario e radicale. Fan Zhongyan (989-1052) è noto per aver adattato all’impegno sociale il voto del bodhi-sattva: essere il primo a soffrire avversità e l’ultimo a essere «salvato». Ouyang Xiú (1007-1072), più noto come storico, criticò il Buddhismo giudicandolo una intrusione straniera e una malattia della società che doveva essere curata grazie al ripristino, a cura dello Stato, dei costumi antichi, dello spirito comunitario e dei critici. In questo modo «governo e dottrina» sarebbero scaturiti nuovamente dalla medesima fonte: Stato e società si sarebbero rivitalizzati l’un l’altro riunendosi di nuovo. Questa visione utopica, benevola, altruistica e quasi totalitaria ha sedotto fino a oggi celeberrimi filosofi confuciani, tra cui Zhu Xi, Wang Yangming, Zhang Xuecheng e Kang Yuwei. Il programma di riforma dell’allora ministro Wang Anshi (1021-1086) fu al centro di una tempesta controversia. Anche Zhu Xi (1130-1200) ebbe un suo lato riformista (trascurato negli studi posteriori dedicati al suo pensiero) quando propugnò la completa revisione del sistema educativo e di valutazione.

L’altro risvolto del pensiero Song è rappresentato dalla metafisica speculativa e dalla psicologia morale. Nel terzo secolo si può contare ben tre studiosi che potremmo definire cosmologi. Zhou Dunyi (1017-1073) è autore del Taiji tu (Diagramma dell’Ultimo Supremo), nel quale dimostra come tutte le cose evolvano da un principio primo che si differenzia nello yin e yang, poi nelle «Cinque Fasi» e così via. Chang Zai (1020-1077) invece propone una visione metafisica nella quale ogni cosa perennemente si condensa e si ridiventa in un qi primordiale, e ne trae la conclusione morale che gli esseri umani e le cose tutte costituiscono un’unica famiglia. Infine, Shao Yong (1011-1077) cercò di spiegare l’universo attraverso la numerologia binaria dello Yi Jing. Nel campo della psicologia morale si distinguono i monisti Cheng Hao (1032-1083) e Liu Jiuyuan (Xiangshan) e i dualisti Cheng Yi (fratello di Hao, 1033-1108) e Zhu Xi. Quest’ultimo cercò di sintetizzare l’opera dei suoi predecessori e il suo divenne il sistema convenzionalmente adottato per gli esami di valutazione agli impieghi civili a partire dalla dinastia Yuan.

La preminenza del pensiero di Zhu ebbe conferma ufficiale nel 1415, quando fu pubblicata l’enciclopedia Xingli daquan. Le idee di Zhu ricordano la metafisica dello Huayan: esiste un ambito del «principio» (li) e un ambito dell’«incarnazione» (qi), letteralmente «recipiente», ma in pratica «materia», come nel segno grafico omofono qi. Nell’essere umano la «natura» morale (xing) costituisce il principio, identificato con il dao, cosicché l’uomo è (in accordo con Mengzi) buono per «natura»; il male e la tendenza all’egoismo sono la conseguenza del qi «impuro», diverso da individuo a individuo, che deve essere purificato attraverso la disciplina morale. Per esempio, un accurato studio dei classici incrementa la quantità di principio nella mente umana, finché essa diviene in grado di raggiungere una sintetica illuminazione morale (in questo modo Cheng e Zhu affrontano il problema buddhista della «illuminazione graduale» e della «illuminazione improvvisa»). I filosofi successivi discusero all’infinito sulla relazione che intercorre tra queste entità e sulla relazione che esse hanno con la mente, che Lu e poi Wang Yangming identificarono con il principio. A prescindere dai loro concetti metafisici, questi pensatori sostenevano l’autodisciplina e identificavano il principale «compito» (gongfu) morale e religioso nella «correzione della mente», sulla scorta del capitolo Liji del Daxue (Grande scienza), da essi considerato il testo classico per eccellenza. Il programma tipico comprendeva l’osservare attentamente se stessi così da riuscire a sofocare al suo apparire ogni «pensiero egoistico» (si yi), preoccupazione questa che richiama il timore buddhista per i pensieri di «attaccamento», considerati fonte di karmic (negativo). Tra i seguaci di Zhu si distinsero il suo discepolo Zhen Dexiu (1178-1235) e il moralista di epoca Yuan, Xu Heng (1209-1281). La dottrina dell’«insegnamento mentale» fu ripresa in varie forme da tutti i principali moralisti della successiva era Ming. [Vedi ZHOU DUNYI; CHANG ZAI; CHENG HAO; CHENG YI e ZHU XI].

Il tardo Impero. Il più importante filosofo di epoca Ming fu Wang Yangming (1472-1529, il cui nome era Shouren). [Vedi WANG YANGMING]. Queste sono le sue idee più singolari, semplici ma sufficientemente imbarazzanti da provocare un secolo e mezzo di controversia: 1) tutti gli esseri umani hanno o condividono la capacità mentale di intuizione morale (tian zhi) e non esistono «principio» (li) all’interno delle interpretazioni di questa facoltà, se soltanto si impara a lasciarla agire senza «oscuramento» (bi), che è fonte del male. Dunque, la «mente» (xin) è «principio» (li) e l’etica è zionale; 2) l’esperienza completa e un pieno impegno pratico implicano l’azione di questa facoltà. Noi non apprendiamo prima una cosa e poi (magari consultando una serie di regole) decidiamo come giudicarla; e dunque, se ha una «unità di conoscenza e di pratica» (zhi xing heyi); 3) un «insegnamento delle quattro sentenze» (basato sul Daxue) spiega che la mente in «es-
senza» (tì) non attiene al bene o al male, poiché questi predicati si applicano soltanto alle sue attività di pensiero e giudizio.


D’altro canto, la Cina conobbe in questo periodo un ultimo risveglio intellettuale del Buddhismo, propugnato da eminenti maestri quali Zhuhong (1535-1615) e Deqing (1546-1643). [Vedi ZHUHONG, vol. 10]. Dappertutto si registrò una netta tendenza al sincerismo e l’interesse si focalizzò sui tentativi di combinarsi i Tre Insegnamenti (Confucianesimo, Daoismo e Buddhismo). (Fu forse per questa ragione che Matteo Ricci, amico di Li Zhi, venne ammesso con tanta facilità nei circoli intellettuali cinesi). Alcuni, tra l’«estrema sinistra» dei confuciani post-Wang, la cui etica dàngxia tendeva all’antinomia, vennero ribattezzati «maestri del Chan pazzi». Li stesso indossò l’abito monastico e sosteneva idee legaliste. Gli ultimi decenni dell’era Ming furono segnati da lotte tra fazioni, specie tra i confuciani dell’Accademia Donglin, molti dei quali persero la vita negli scontri con gli eunuchi di corte.

Dopo la conquista dei Manciù e la nascita della dinastia Qing nel 1644, la libertà stilistica che aveva caratterizzato la filosofia Ming ebbe fine. Le accademie vennero assorbite nella struttura scolastica del governo e, in un primo tempo, i massimi pensatori furono giudicati come i fuori dell’apparato burocratico, come Huang Zongxi (1610-1695), noto storico della filosofia delle epoche Song, Yuan e Ming, e strettamente propugnatore di impegni limitati da improprietà imperiale; il filologo Gu Yanwu (1613-1682), che accettò le idee di Zhu Xi, ma favorì la ricerca rigorosa delle prove («Lo studio del li è lo studio dei classici»); Wang Fuzhi (1619-1692), anacoresta e filosofo della storia ostile ai Manciù; e Yan Yuan (1635-1704), un «pragmatista» che rifiutò la metafisica dei periodi Song e Ming bollandola come impraticabile e insensata. [Vedi GU YANWU e WANG FUZHI]. Gu dottò legge in campo intellettuale per ben due secoli, tenendo in gran conto la ricerca filologica (spesso appoggiata dalla corte imperiale o da ricchi funzionari che finanziavano costosi progetti di compilazione ai quali collaboravano diversi studiosi) e tendendo a screditare le merì «parole vuote», ossia la filosofia speculativa. Ma gli imperatori Qing promossero energicamente la filosofia morale di Cheng e di Zhu per la portata che essa aveva nel campo della disciplina, e si lasciarono incantare dagli adulatori i quali assicuravano loro che alla fine il «governo» (zhì) e la vera «dottrina» (jiao) sarebbero tornati a essere una cosa solta, come’era stato nei tempi d’oro dell’antichità.

Questa eco di Ouyang Xiu l’attrasse, nel secolo successivo, l’immaginazione di un pensatore davvero indipendente, Zhang Xuecheng (1738-1801), uno storico locale la cui filosofia della storia dipingeva l’antichità come una concreta «unità di conoscenza e di pratica» («i Sei Classici sono tutti storici»), ossia di dao e di qi. Zhang fu un fervente ammiratore degli esperimenti condotti nel campo dell’etica mesciana dal suo contemporaneo Dai Zhen (1724-1777), che censurava l’insoddisfazione che questi dimostrava per il pensiero di Zhu Xi. Intellettuale e assolutamente alieno all’autodisciplina, il famoso filologo Dai sosteneva che i principi e i desideri umani non sono antitetici e che, per divenire saggi, occorre nutrire la mente con la conoscenza, sottoponendola a verifica di volta in volta i principi con l’applicazione della regola d’oro confuciana (shu), fino a che ciò che è soltanto «naturale» (ziran) sia visto come «nessessario» (biran). Per Dai, la forma prima del male sta nell’intendere erroneamente le proprie semplici «opinioni» (yi jian) come veri principi, e imporre ad altri. [Vedi ZHANG XUECHENG e DAI ZHEN].

Nel rivolgimento del pensiero all’epoca della dinastia Qing si erano prodotti al contempo sia una reazione contro l’indole speculativa e intrapersonale dei primi neoconfuciani, sia un ulteriore sviluppo delle sue implicazioni. Secondo Wang Yangming i principi non potevano essere affermati in astratto o al di fuori dell’esperienza morale concreta; in epoca Qing, la traduzione intellettualistica di questa idea era che l’intuizione filosofica non poteva essere separata dal «sólido sapere» storico e filologico.

Né Zhang né Dai ricevettero un adeguato riconoscimento delle loro filosofie fino al XX secolo. Nel frattempo, un altro movimento intellettuale aveva cominciato a raccogliere consensi: la filosofia Qing. Inducendo molti a respingere gli «studi Song» (Songxue) per gli «studi
Han» (Hanxue), la filologia Qing riportò in auge la filosofia della storia del Nuovo Testo di Dong Zhoushu e He Xiu, di epoca Han. Le loro idee attrassero Kang Youwei (1858-1927) e altri intellettuali confuciani che, alla fine del XIX secolo, facevano pressione per una riforma politica radicale. Kang sollecitò una revisione nello studio dei classici (nei quali, per esempio, il bibliotecario alla corte Han, Liu Xing, faceva la parte del cattivo, e tale distorsione si era ripercorsa nella metà dei testi) che ritraeva Confucio come un riformatore, sostenendo una teoria storica del progresso, alla maniera occidentale. Il Confucianesimo avrebbe dovuto essere una religione, dal momento che il modello occidentale mostrava la necessità di una viva fede religiosa per il progresso e la forza nazionali. Non stupisce che, ancora nel XX secolo, questa idea continuasse ad adeggiarsi tra i Cinesi, per i quali l'Occidente è stato rappresentato per generazioni dai missionari e che non potevano vedere come quella fede occidentale, che aveva manda to in Cina i missionari, si stesse ormai attenuando. [Vedi KANG YOUEI].

Il XX secolo. Negli anni '20 vi fu il primo vero contatto con le moderne filosofie accademiche americane ed europee, in particolare per quel che concerneva la disputa in corso nel 1923 tra «scienza e filosofia di vita». Uno dei problemi fondamentali che dovette affrontare i pensatori cinesi del XX secolo fu il modo in cui poter conciliare il loro attaccamento ai propri valori storici con le nuove tentazioni intellettuali occidentali. Hu Shi (1891-1962), un discepolo di John Dewey, se ne accorse per esempio la filosofia cinese alla ricerca di sempi di pragmatismo e di metodo logico. Altri, marxisti del periodo della Liberazione (circa 1949), scrissero un piccolo saggio su «come studiare» (xuexi) e come riformare la «natura individuale» (ge xing) in «natura di partito» (dang xing), traendo ispirazione dalla lettratura di autodisciplina del primo Confucianesimo (e anche del Buddismo). Coloro che considerano il Comunismo una sorta di nuova religione, e che ritengono che la caratteristica basilare della religione sia il desiderio di cambiare se stessi, non dovrebbero restarne sorpresi. Il pensiero del XX secolo a volte continua il passato e a volte semplicemente se ne serve, ma raramente lo ignora. Vi sono così i non marxisti (Xiong Shili, confuciano-buddhista; Fong Youlan e He Lin, neoffulglici; Hu Shi, pragmatista; Zhang Dongsun, neokantiano) e i marxisti (Li Dazhao, Chen Boda, Liu Shaoqi, Mao Zedong stesso) talvolta in contemporanea (forsie Liang Shuming) e talvolta a turno (di nuovo Fong). Pensatori estremamente profondi come Xu Fuguan e Mou Zongsan (discepoli di Xiong), o come l'ultimo Tang Junyi, possono davvero essere definiti come filosofi religiosi di stampo confuciano.

[Per una panoramica sulla tradizione intellettuale cinese, vedi CONFUCIANO, PENSIERO E CINA, RELIGIONE DELLA, Panoramica generale. Per una trattazione ulteriore dei concetti principali, vedi DAO E DE; REN E YI; YIN-YANG WUXING; QI; XIAO; XIN; TAIJI; e TAIPING].

BIBLIOGRAFIA


W.Th. de Bary (cur.), Self and Society in Ming Thought, New York 1970.

W.Th. de Bary (cur.), The Unfolding of Neo-Confucianism, New York 1975.


W.Th. de Bary e Irene Bloom (curr.), Sources of Chinese Tradition, 1, New York 1999 (2ª ed.).


J. Needham, Science and Civilisation in China, 11, History of
CINA, RELIGIONI DELLA. [Questa voce consiste di cinque articoli sulla tradizione religiosa del popolo cinese:

Panoramica generale
Religione popolare
Temi mitici
Testi religiosi e filosofici
Storia degli studi

La Panoramica generale fornisce una visione complessiva della storia religiosa dei Cinesi; Religione popolare tratta quegli elementi della tradizione che sono incentrati soprattutto su famiglia, clan e osservanze locali; Temi mitici prova a identificare le strutture principali dei miti tramandati dall’antichità fino a noi; Testi religiosi e filosofici delinea i contenuti di vari testi non appartenenti a sette e di raccolte di testi; la Storia degli studi esamina il sorgere dello studio scientifico moderno della religione cinese. Per un’ulteriore trattazione delle maggiori tradizioni alle quali si fa cenno, vedi CONFUCIANO, PENSIERO; DAOISMO; CINA, FILOSOFIA DELLA; e inoltre BUDDHISMO, articolo Il Buddhismo in Cina; e SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE, articolo Il Buddhismo cinese, entrambe nel vol. 10. Per pratiche e tradizioni riguardanti specificamente Taiwan, vedi TAIWAN, RELIGIONI DI].

Panoramica generale

[Questo articolo fornisce un’introduzione alla nascita e allo sviluppo nel corso del tempo di vari movimenti, temi e motivi religiosi. In esso si sottolineano le continuità storiche e l’interazione fra differenti correnti del pensiero religioso cinese dall’era preistorica a oggi].

Ai giorni nostri istituzioni e attività religiose cinesi tradizionali sono vivacemente presenti a Taiwan, Hong Kong, Singapore, in alcune comunità d’oltremare e anche in parte della Cina. Si tratta del prodotto di uno sviluppo storico ininterrotto dai tempi preistorici. In quel periodo la vasta regione della Cina odierna era abitata da numerosissimi gruppi tribali. Intorno all’anno 5000 a.C. molti di tali gruppi svilupparono l’agricoltura e incominciarono a vivere in piccoli villaggi circondati dai propri campi. Fra le piante e gli animali addomesticati vi era il miglio, il riso, cani, maiali, capre, pecore, bovini e bachi da seta. Le caratteristiche fisiche di questi primi agricoltori erano simili a quelle dei Cinesi moderni. Ritrovamenti archeologici mostrano un grauduale sviluppo di tecnologia e di stratificazione sociale. Nel tardo periodo Neolitico (che ha inizio verso il 3200 a.C.) esistevano in diverse aree, fra cui la costa sudaorientale, il Sud-Ovest, la valle del fiume Yangtze, il Nord-Est, e le pianure settentrionali, culture locali ben sviluppate che sarebbero in seguito diventate centri della civiltà cinese. Fu l’interazione di queste culture a fare sorgere in seguito, nel Nord, le civiltà Xia (prima del 1500 a.C.) e Shang (circa 1500-1050 a.C.), dotate di scrittura e in grado di lavorare il bronzo. L’esistenza del regno Xia è attestata dalle prime fonti storiorigrafiche, i cui dati si è dimostrato che corrispondono a quelli dei ritrovamenti archeologici. Fra gli archeologi, tuttavia, si dibatte ancora su quali siti si possano assegnare con certezza alla civiltà Xia. La civiltà Shang è stata verificata archeologicamente, a cominciare dallo scavo di una delle sue capitali nel 1928.

Prove di attività religiose preistoriche non mancano, in particolare per quanto concerne il culto dei morti, spesso sepolti in cimiteri a sé stanti, in posizione supina, tutti con il capo rivolto verso una sola direzione cardinale. In alcuni siti archeologici case e cerchi di pietre bianche sono vicini a gruppi di tombe, in altri si trovano calici da vino e ossa di maiale sparsi su spuntini presso la parte alta della cavità, indizi forse di feste di addio. Nella regione del fiume Wei si praticava la sepoltura secondaria, con ossa raccolte da una tomba e renumate con quelle di altre tombe di numero variabile da venti a ottanta. In quasi tutte le sepolture primarie si trovano offerte funerarie la cui quantità e varietà dipende dalla posizione sociale del defunto: strumenti, vasi di terracotta, oggetti di giada e turchese, cani e, in alcuni casi, esseri umani. Corpi e volti venivano spesso tinti con terra rossa, simbolo di vita. Tutte queste pratiche indicano la credenza in un aldilà e l’inizio preistorico del culto degli antenati. Fra le altre prove di religione preistorica vi sono l’imnumazione di cervi nei campi e la divinazione mediante l’interpretazione delle fratture nelle ossa secche di cervi o pecore. Questa forma di di-
vinazione, documentata a partire dal 3560-3240 a.C. in quella che è oggi la Cina nordorientale, è la diretta antenata di pratiche simili in tempi storici. La sepolitura del cervo fa pensare a un’offerta al suolo, regolarmente praticata in periodi seguenti.

**Primo periodo storico**

Il primo periodo storico (regni Shang e Zhou) vide lo sviluppo di molta parte di quello che ancora oggi i Cinesi si tramandano come patrimonio sociale e religioso. Vi sono ovviamente una serie di continuità con il periodo precedente, ma è con l’emergere di questi regni che inizia la vera e propria storia religiosa dei Cinesi.

**Gli Shang.** La fondazione del regno Shang dipese da innovazioni tecniche quali la fusione del bronzo, e dalla maturazione di nuove forme di controllo sociale e amministrativo. I dati di cui disponiamo ci informano sulla religione dell’aristocrazia Shang, caratterizzata in primo luogo da sepolture e arredi funerari elaborati. Le offerte includono esseri umani decapitati, cavalli, cani, un grande numero di vasi in bronzo e oggetti in giada, in pietra e in conchiglia. Alcune tombe contenevano cavalli legati ai carri. Tali offerte funerarie indicano la credenza che i membri del clan regale vivessero dopo morti un’esistenza simile a quella terrena ma in un altro reame, forse in un cielo retto dalla somma divinità Shang, Shangdi, il «Signore in Alto».

Ci sono altre due fonti materiali per la nostra comprensione della religione Shang: le iscrizioni sulle ossa oracolari e sui vasi sacrificali in bronzo. Da esse sappiamo che i più comuni destinatari di preghiere e richieste erano gli antenati dei clan aristocratici. Si credeva che questi antenati divinizzati possedessero il potere di garantire e di donare la fertilità, nonché di fungere da intermediari fra i loro discendenti in vita e più potenti divinità, patrone di forze naturali, e Shangdi. Gli antenati avevano un rango gerarchico, per cui colui che era morto da più tempo aveva la massima autorità. Poiché potevano danneggiare sia aiutare i loro discendenti, era necessario propiziarsi per evitare l’ira e convincerli alla beneficenza. Le divinità della natura menzionate nelle iscrizioni personificano le forze di fiumi, monti, pioggia, vento, e di altri fenomeni naturali. Shangdi, la cui autorità superava quella del più venerato antenato regale, serviva da garante di unità e ordine. [Vedi SHANGDI].

Per entrare in contatto con queste forze sacre gli Shang praticavano, di solito strettamente connesso, divinazione e cerimonie sacrificali. Nella divinazione si producevano piccole cavità nel piastrone di tartarughe o in ossa scapolari di bovini o ovini, e si ponevano negli incavi bastoncini o aghi di bronzo arroventati in modo che provocassero, assieme a uno scoppietto, crepe nel-le ossa. Gli indovini poi interpretavano il disegno delle crepe sulla superficie ossea per determinare se la risposta alla richiesta avanzata era positiva o negativa. Fra gli argomenti soggetti a divinazione vi erano il tempo atmosferico, la guerra, la malattia, le decisioni amministrative, il raccolto, e altre questioni concrete. Fra le domande sottoposte a divinazione troviamo quelle riguardanti sacrifici a antenati e divinità. Nei sacrifici rivolti agli spiriti che dimorano in alto si bruciavano essenzialmente carni e cereali su altari all’aria aperta. Agli spiriti della terra venivano offerte libazioni di bevande fermentate, agli spiriti delle acque oggetti preziosi quali la giada. Animali sacrificali erano, fra gli altri, i bovini, i cani, le pecore, e anche gli esseri umani.

Si può presumere che questi sacrifici fossero accompagnati da richieste che specificavano alla divinità cosa si aspettava in cambio. Nel sacrificio si vedeva una importanza la precisione, in quanto si credeva che l’offerta, fatta nella maniera corretta, degli oggetti adatti obbligasse gli spiriti a una ricompensa. Nel sacrificio Shang, quindi, notiamo già la presenza del principio di reciprocità, che è rimasto uno schema d’interazione fondamentale in tutta la storia delle religioni cinesi. Anche l’interesse Shang per la divinazione, per la struttura gerarchica e per le polarità bilanciate anticiparono sviluppi posteriori.

**Gli Zhou.** Esistono molti richiami nei testi ossei oracolari Shang a un popolo chiamato Zhou che abitava a ovest rispetto al centro Shang, nella regione della moderna provincia dello Shaanxi. Gli Zhou, considerati un importante Stato tributario, furono dapprima inferiori agli Shang sia culturalmente che tecnologicamente, ma appresero con rapidità, sicché a partire dall’XI secolo a.C. lanciarono agli Shang la sfida per la supremazia politica. La conquista finale da parte degli Zhou avvenne verso il 1050 a.C. Ad alcuni sopravvissuti della discendenza reale degli Shang venne permesso di continuare nel piccolo Stato di Song le proprie antiche pratiche religiose.

Le attività religiose della prima aristocrazia Zhou erano incentrate sui suoi antenati, che essa immaginava come abitanti di una corte celeste guidata da Tian, «Cielo», dio elevato Zhou simile a Shangdi per autorità e funzione. Questi antenati avevano il potere d’influenzare la prosperità dei loro discendenti, la loro fertilità, salute e longevità. Gli antenati, grazie a un’identificazione rituale con le divinità patroni delle forze della natura, erano in grado d’influenzare anche la produttività delle terre del clan. Inoltre, gli antenati regali facevano da intermediari fra i loro discendenti e Tian. [Vedi TIAN].

Le cerimonie per gli antenati presero la forma di grandi feste in cui i defunti erano impersonati da un rappresentante, in genere un loro nipote. In queste fe-
ste, attraverso la condivisione di cibo e bevande, si rafforzavano i voti di fedeltà e di aiuto reciproci. L’antenato più importante al quale si rendeva culto era Hou Jì, fondatore leggendario della casa regnante e patrono dell’agricoltura. Come gli Shang, anche gli Zhou dedicavano alcuni rituali a simboli delle forze della natura quali montagne e fiumi; i fenomeni naturali di maggiore importanza erano divinizzati e venerati. Tempi e modi corretti per la celebrazione di tali riti erano determinati in parte per mezzo della divinazione, che in periodo Zhou avveniva sia tramite la sceroglizzazione di ossa e corazzette di tartaruga sia manipolando steli di piante sèche di differenti lunghezze. Si impiegava la divinazione anche in occasioni di campagne militari, per interpretare i sogni, per decidere dove costruire città, e in molte altre situazioni degne di particolare accortezza.

Nel corso del tempo gli indovini del periodo Zhou elaborarono un testo di ausilio e di codifica del loro operato, lo Yi Jing (Libro delle mutazioni), che classifica le situazioni umane per mezzo di sessantaquattro segni composti di sei linee orizzontali (esagrammi), spazzate o interte. I segni composti di linee spezzate rappresentano il kūn, la forza, feminile, che completa, mentre quelli composti di linee intere rappresentano il qian, la forza, maschile, che incomincia; ogni cosa è una combinazione di queste polarità, in cicli di mutamento infiniti. Tra le manipolazione rituale gli steli di piante secche vengono assorbiti in combinazioni dai valori numerici corrispondenti alle linee negli esagrammi. In tal modo si ottiene un esagramma che riflette la propria situazione presente; altri mutamenti nelle linee indicano il corso del futuro più prossimo. L’osservazione attenta di questi esagrammi aiuta a prendere decisioni e fornisce avvertimenti o incoraggiamenti.

Lo Yi Jing è sostanzialmente un repertorio di saggezza adoperato, come guida personale e amministrativa, a partire almeno dal VII secolo a.C. Dal VI secolo a.C., tuttavia, vennero redatti dei commentari che ampliarono lo strato testuale più antico, e nel I secolo d.C. esistevano deci di tali strati di spiegazione, alcuni dei quali in stile estremamente filosofico. Si riteneva che il Libro delle mutazioni riflettesse la struttura del movimento cosmico, ragione per cui esso stesso divenne un oggetto di rispettosa contemplazione. I suoi strati più antichi prevedevano tutte le scuole filosofiche e non appartenevano di conseguenza ad alcuna di esse, sebbene in seguito i confuciani reclamassero il testo quale un loro classico. La polarità di qian e kūn fornì un modello per quella dello yang e dello yin, chiamata in causa per la prima volta nel IV secolo a.C. Le formulazioni talora oscure dello Yi Jing diedero impulso a speculazioni filosofiche lungo il corso dell’intera storia del pensiero cinese.

Un terzo punto focale della religiosità Zhou, che si aggiungeva agli antenati divinizzati e alle divinità naturali, era costituito dallo she, un tumulo di terreno sacro presente nelle capitali di ogni Stato e in alcuni villaggi. Lo she di Stato rappresentava le sacre energie della terra disponibili in quel particolare organismo statale, e si offrivano pertanto ad esso libazioni in occasioni importanti per la vita dello Stato quali la nascita d’un principe, l’ascesa al trono, le campagne militari. A fianco del tumulo sorgeva un albero sacro, simbolo delle connessioni con le forze del cielo.

L’aristocrazia dei primi Zhou celebrava riti sacrificiali per segnare il succedersi delle stagioni dell’anno e per promuovere il buon esito della coltivazione dei campi. Tali sacrifici, celebrati nei templi per il culto degli antenati, erano offerti sia alla divinità elevata Tian sia agli antenati. Si trattava di rituali elaborati, in cui si fondevan esibizioni di varia natura quali la musica, la danza, il tiro con l’arco, e che si concludevano con banchetti dove si faceva ampio uso di vino.

Il contributo più evidente dato dai primi Zhou alla storia delle religioni cinesi fu la teoria del tianming, il «mandato del Cielo», impiegata per la prima volta per giustificare la conquista degli Shang da parte degli Zhou. Secondo tale teoria, il Cielo, in quanto divinità elevata, desidera ordine e pace per la società umana. L’ordine divino necessita, per essere amministrato, di sovrani devoti che si prendono cura dei sudditi per conto del Cielo, ovvero di re, chiamati tianzi, «figli del Cielo», ai quali viene conferita l’autorità divina, ma solo fino a quando essi governano bene. Se essi diventano indolenti, corrotti, e crudeli, il «mandato del Cielo» può essere trasferito a un’altra dinastia. Questo processo può prendere tempo e includere una serie di avvertimenti al sovrano sotto forma di calamità naturali e agitazioni popolari. Se il re presta attenzione a simili avvertimenti può ravvedersi e riaffermare la propria autorità, in caso contrario il mandato può essere invocato da qualcuno che promette di restaurare un governo virtuoso. In pratica sono i vincitori a dichiarare di possedere il mandato, come nel caso dei sovrani che fondarono la dinastia Zhou sulla base d’una presunta indolenza ed empietà dell’ultimo re Shang.

Da allora l’idea del mandato del Cielo ha catturato l’immaginazione politica cinese. Essa ha avuto la funzione di legittimare le dinastie, di giustificare l’autocrazia e il diritto morale alla ribellione, una funzione in parte dovuta al sostegno assicurato da Confucio e dalla sua scuola, che vedeva nel mandato del Cielo il fondamento della moralità politica. La religione dei primi Zhou fu, insomma, caratterizzata da una forte assertività, che preannunciava, oltre alla fiduciosa reciprocità dei riti cinesi di periodi posteriori, anche quella visione positiva del potenziale morale umano che fu tipica della tradizione nel suo complesso.
La sintesi sociale e politica elaborata dai primi Zhou incominciò a deteriorarsi nell’VIII secolo, quando gli Stati regionali, in competizione fra loro, tesero verso l’indipendenza politica, militare e rituale. Analogamente, all’interno di tali Stati gli amministratori appartenenti a clan in origine feudati dai re Zhou persero il proprio potere, che tornò a incentrarsi su famiglie locali in competizione fra loro. Il frantumarsi dell’autorità ereditaria portò una nuova mobilità sociale, e le posizioni migliori nella società furono sempre più legate al valore militare e all’abilità amministrativa, sempre meno all’ascendenza aristocratica. Vi sono prove che talvolta persino i contadini poterono spostarsi in cerca di governanti più giudiziosi. Questi mutamenti politici e sociali vennero accompagnati da una crescita in numero e dimensioni delle città, e da un aumento della circolazione di beni fra gli Stati.

I mutamenti nella sfera religiosa andarono di pari passo con quelli economici e sociali. Molti rituali preesistenti continuarono, ma divennero più elaborati, e incentrati sugli antenati dei governanti dei vari Stati piuostosto che su quelli dei re Zhou.

Mutamenti sociali, tumulti civili e sofferenze diffuse suggerirono, ad alcuni in quel periodo, di porre in dubbio il potere delle divinità. In teoria, la perdita d’uno Stato era dovuta in ultima analisi alla negligenza rituale del regnante, e si ipotizzava che fossero i vincitori a occuparsi dei sacrifici in onore degli antenati dei vinti. Ma in pratica si notò che, mentre molte divinità protettive fallivano nella funzione, i loro degnificatori prosperavano. Nello Shijing (Libro della poesia, circa 600 a.C.) si trovarono versi che mettono in forse persino la giustizia del Cielo. Sta di fatto che dal VI secolo alcune menti svilupparono una visione più razionale del mondo, e volsero lo sguardo ai problemi della società umana e del governo, allontanandosi dalle divinità e dagli spiriti.

Confucio. Fu in tale contesto che, negli insegnamenti di Confucio (circa 551-479 a.C.), venne alla luce la filosofia cinese. Confucio (forma latinizzata di Kong Fu-zi, ovvero Maestro Kong) nacque in una famiglia scoscesa nel piccolo Stato di Lu, dove le vecchie tradizioni culturali Zhou erano forti, ma dove si susseguivano invasioni dall’esterno e lotte interne per il potere. Lo scopo che Confucio si prefigge di ripristinare i modelli etici, l’amministrazione equa e il governo legittimo del primo periodo Zhou così come egli li intendeva. Per riuscire nell’impresa si mise egli stesso alla ricerca d’un impiego come funzionario statale e tentò di persuadere i regnanti del suo tempo. Riunì anche attorno a sé un piccolo gruppo di discepoli ai quali insegnò a di- ventare junzi («uomini superiori»), ossia uomini dotati della sensibilità etica e della sapienza storica che permettesse di governare con benevolenza. Egli inaugurò un nuovo progetto di consapevolezza etica nella cultura cinese e una nuova forma di educazione, un’educazione a principi, che egli stimava universali, per una umanità e una civiltà mature. Egli credeva che i criteri per mantenere incarichi pubblici dovessero essere l’intelligenza e gli alti principi morali anziché la posizione ereditata per nascita, e finì così per dare un’ulteriore spallata al sistema feudale Zhou, che stava crollando intorno a lui.

Confucio diede il via a una lunga tradizione cinese di riforme etiche in nome di principi apparentemente razionali. Le affermazioni raccolte dai discepoli dimostrano che il maestro in situazioni di crisi enfatizzava il ruolo di una missione, che avrebbe ricevuto dal Cielo, di ripristinare l’armonia sociale. I suoi modelli per simili restaurazione erano i re fondatori della dinastia Zhou descritti nell’antico Libro della poesia, dei re che governavano nel rispetto dei propri antenati e con generosità verso il popolo, sempre timorosi di perdere l’approvazione del Cielo. Si trattava per Confucio di modelli dalla forza mitica, ai quali egli credeva di dare corpo nel proprio tempo.

Tutti gli insegnamenti etici di Confucio tendevano a descrivere la «via» o «sapienza» (dao) dell’uomo superiore, una via orinata dalla volontà del Cielo per il popolo. Il carattere di tali uomini doveva essere improntato a ren («perfetta empatia umana»), una virtù in ultima analisi trascendentale che Confucio credeva di non avere mai raggiunto. Le azioni di una persona eticamente consapevole dovevano essere condotte in maniera equilibrata secondo comportamenti sociali raffinati (li). [Vedi LI]. Gli insegnamenti di Confucio rivelano una coscienza religiosa sobria, filosofica e profetica; non sorprende pertanto scoprire che egli non partecipava agli esorcismi e alle divinazioni comuni ai suoi giorni, e che nemanovo speculava sulla natura delle divinità minori e degli spiriti, sebbene fosse in favore del culto degli antenati. La sua attitudine in proposito è espressa nell’affermazione «venera divinità e spiriti degli antenati ma tieni a una certa distanza». Egli distoglieva l’attenzione dei discepoli dalle questioni riguardanti divinità e vita ultraterrena per farli concentrare sulla condizione degli esseri umani in questo mondo. [Vedi la biografia di CONFUCIO].

Verso il IV e III secolo a.C. il risultato finale del moderato scetticismo di Confucio fu, nella scuola a lui ispirata, un’interpretazione psicologica della religione, e altrove, come presso altri fondatori di tradizioni filosofiche, quali i pensatori individualisti i e i fattori di metodi e leggi amministrative (legalisti), l’assenza di qualsiasi discussione teologica. Ma nella cultura popolare le credenze e le attività religiose non subirono alterazioni; divinazioni e rituali vari accompagnavano ogni occasione di qualche importanza, mentre guadagnava forza la ri-
CINA, RELIGIONI DELLA

cerca dell’immortalità personale. Ci fu un filosofo ben nato che espresse questo diffuso interesse per la religio-

ne in maniera assai diretta, Mozi (V secolo a.C.), un pensatore proveniente dall’ambiente, socialmente me-

dio o basso, degli artigiani.

Mozi. Mozi era un utilitarista radicale il cui insegnamen-
to innalzava a valore fondamentale il beneficio pra-

cisco per tutti. Originario dello Stato natale di Confucio,

Lu, venne educato all’interno dell’emergente tradizio-
nne confuciana, ma si volse contro quelli che egli percepiva come tratti elitari e contro lo spreco di risorse in-

cerimonie elaborate. Nei propri insegnamenti etici Mozi

reinterpreto in chiave utilitarista principi già esisten-
ti, quali rettitudine e devozione filiale, incentrandoli sul

ema di un amore universale privo di distinzioni fami-
nili o sociali. Attrasse un gruppo di discepoli che inviò

ai vari Stati per mettere in pratica i suoi insegnamenti.

Dal punto di vista della storia delle religioni cinesi

l’aspetto più importante del pensiero di Mozi è la

preoccupazione di sancire teologicamente la propria vi-

sione filosofica. Secondo Mozi, Tian, ossia il Cielo, è

una divinità creatrice attiva la cui volontà, o mandato,

si estende a tutti; il Cielo desidera amore, prosperità e

pace per tutti. Il Cielo è il reggente supremo del mon-

do intero; Tian vede tutto, premia il bene, punisce il

male. Nel suo compito è assistito da moltitudine di

spiriti minori, intelligenti e vitali, che fanno da messa-

geri fra lui e gli esseri umani. Mozi sostiene che di fron-

te a tale natura della divinità il culto religioso andrebbe

secondo la Cina per riflettere l’ordine morale.

Per proteggersi dallo scetticismo razionalista, Mozi

arriva ad ammettere che, se anche divinità e spiriti non

esistessero, la loro venerazione da parte della comunità

mantenerebbe il suo valore sociale. Sebbene l’intero suo

stesso dovere di sostenere la stessa credenza nel Cielo su basi utilita-

rili potrebbe essere interpretato come un ultimo ba-

laro in difesa della religione tradizionale in un mon-

do filosofico in mutamento, non vi è motivo per dubita-

re che lo stesso Mozi credesse nelle divinità. [Vedi

MOISMO e la biografia di MOZI].

Il IV secolo a.C. fu nello stesso tempo un periodo di

guerra civile senza tregua e di grande varietà filosofica.

Sorsero numerosi pensatori, ciascuno con la sua propo-

sta di cura per i mali del tempo, e quasi tutti alla ricerca di

un riconoscimento alle proprie idee che fosse segna-

lato dalla folta presenza di discepoli e dall’offerta d’inca-

nichi politici. Alcuni si battersero per l’adozione di

norme morali da attuare tramite l’educazione, altri fu-

rono favori di regimi autoritari, o ancora di politiche

de laissez faire, di burocrazia razionaliste, di comuni

agricole, di regni improntati all’armonia con le forze
della natura, di forme di autosoddissazione individuale.

Le preoccupazioni religiose non erano di vitale impor-

tanza per questi pensatori; in alcuni, in realtà, la religio-

e neanche trova posto. Le due tradizioni in questa se-

de degne di considerazione sono quella confuciana, di
cui Mengzi (Mencio, circa 371-289 a.C.) fu un espo-

rente, e quella degli individualisti con tendenze misti-

che, convenzionalmente noti come daoisti.

Mengzi. Mengzi (o Meng Ke) fu un insegnante e un

aspirante funzionario, proveniente dal piccolo Stato di

Zou, il quale ampliò il lascito di Confucio e fornì ad es-

to una base filosofica e letteraria molto più solida. Egli

era interessato a fare dei propri discepoli dei servitori
dello Stato inclini a misure politiche illuminate e com-

passionevoli, a cominciare dalla soddisfazione delle ne-

cessità fisiche della popolazione. Credendo che il popolo

potesse essere guidato verso una coscienza morale su-

periore, ma solo quando i suoi bisogni vitali fossero

soddisfati. Tale aspettativa di trasformazione morale si

fonda in Mengzi sul convincimento che la natura uma-
nana è potenzialmente buona. Devono però esserci re-

gnanti capaci di nutrire questo potenziale come «padri

e madri del popolo». Mengzi espresse con coraggio in-

segnamenti di questo genere in presenza di monarchi

disposti e inclini a comportarsi ben altrimenti.

Negli insegnamenti di Mengzi gli argomenti specifica-

mente religiosi sono attuiti, ma li si può riconoscere in

aspetti profondamente radicati nella sua opera. In

primo luogo balza il concetto che Tian, ovvero il Cielo,

è espressione di una struttura morale sottesa al mondo,

tale per cui a lungo andare «quelli che agiscono in ac-

cordo con il Cielo sono risparmiati, quelli che si oppo-

gono al Cielo sono distrutti». Il volere del Cielo si pale-

sa attraverso l’assenso o la disapprovazione del popolo.

Il secondo tema degli insegnamenti di Mengzi che po-

trebbe essere inteso come «interesse ultimo» religioso è

la già accennata fede nell’innata potenzialità di consape-

volezza morale della mente umana, una potenzialità

conferita dal Cielo alla nascita, cosicché «conoscere

la natura umana è conoscere il Cielo». Mengzi rappresen-

ta un’ulteriore umanizzazione della tradizione confuciana

e la sua enfasi sui poteri interiori della natura umana

influenzò molto le sensibilità religiose della filosofia ci-

nese. Su questo punto egli è d’accordo con Zhuangzi e

prepara il terreno per enfasi di analoga sostanza che tro-

viamo nel Buddhismo Chan (giapponese, Zen) e nel

Neoconfucianesimo. Come già Confucio, Mengzi consi-

derava il culto degli antenati una condizione irrivocale-

bile per la vita civile, ma nessuno dei due pensatori

esaltò tale culto come fecero testi posteriori quali lo

Xiaoqin, il Libro della devozione filiale (III secolo a.C.).

[Vedi la biografia di MENGZI].

Xunzi. Il terzo maggiore filosofo confuciano prece-

dente la dinastia Han (202 a.C.-220 d.C.) fu Xunzi

(Xun Qing, morto nel 215 a.C.), uno studioso dello
Stato di Zhao che per qualche tempo ebbe incarichi di governo nei più grossi Stati di Qi e Chu. Il pensiero di Xunzi venne influenzato da varie tradizioni che si erano sviluppate prima di lui, fra le quali quelle dei logici, dei daoisti, e degli autoritari (legalisti). Egli concordava con i legalisti riguardo la necessità di un forte governo centralizzato e di un codice penale severo. Con essi condirevoleva anche la poca stima per la natura umana, che a suo dire tende verso l’egoismo e la rivalità. Xunzi crede, nondimeno, che attitudini e comportamenti umani siano perfettibili se sottoposti a molta disciplina e alle- namento; la sua differenza con Mengzi in proposito è dunque questione di grado.

Il contributo principale di Xunzi fu la sua reinterpretazione di tian nel senso di ordine della natura, un ordine privo di coscienza e non direttamente connesso alle faccende umane. Questa interpretazione è analoga alle idee riguardanti la «Via» (Dao) cosmica di testi quali Laozi (Daodejing) e Zhuangzi. Xunzi era interessato a separare i ruoli di Cielo, terra e uomo. L’uomo deve dirigere la sua attenzione all’etica, al governo, e alla cultura. In tale prospettiva, cerimonie quali i riti funerari costituiscono valide occasioni per incanalare le emozioni, ma sono prive di un determinato oggettivo; il loro ruolo è sociale, non teologico. Il «popolino» ignorante che crede alla lettera nell’efficacia di danze della pioggia e divinazioni va commiserato; per un gentiluomo si tratta di «decorazioni culturali».

Xunzi diede insomma impulso alla tradizione scettica del pensiero cinese, che era incominciata prima di Confucio e venne rafforzata da pensatori quali Wang Chong (circa 27-96 d.C.). Gli insegnamenti di Xunzi in proposito fornirono la base teorica per una generica biforcazione fra attitudini popolari ed elitarie nei confronti della religione e per sporadici tentativi di sopprimere «esagerazioni religiose». La sua epistemologia creò anche la cornice intellettuale per una critica all’eresia, intesa come invenzione di parole e titoli estranei rispetto a quelli adoperati per consenso generale e approvati dallo Stato. Si trattò di temi gravi d’importanza risvolti durante tutto il resto della storia cinese, compresi gli odierini atteggiamenti ufficiali nei confronti della religione. [Vedi la biografia di XUNZI].

Il primo pensiero daoista. Gli scritti più antichi dedicati a indirizzare l’attenzione verso la misteriosa «Via» cosmica che sottende ogni cosa sono i primi sette capitoli tramandati fino a oggi dello Zhuangzi, un testo attribuito a un poeta-filosofo del IV secolo a.C. chiamato Zhuang Zhou. Questi era convinto che il mondo, nella sua condizione naturale, è pacifico e armonioso, una condizione esemplificata dalla crescita delle piante e dall’attività degli animali. Il disordine è dovuto all’aggressione e alla manipolazione umane e si manifesta tanto nell’azione moralizzatrice confuciana e moista quanto nelle punizioni crudeli e nella belligeranza. Gli sforzi moralizzatori si radicano a loro volta in una falsa fiducia nelle parole, parole che si adoperano per esprimere i propri limitati punti di vista rendendo, così dicotomica la nostra comprensione del mondo. In realtà tutte le prospettive sono limitate e relative, condizionate da ogni tipo d’interessi e preoccupazioni sociali e individuali. La soluzione a questo problema sta nella comprensione e affermazione della relatività dei punti di vista al fine di armonizzarli tutti. È ciò che fa il saggio, percependo i costanti ritmi di cambiamento nella vita intera e identificandosi con essi. Nella sua visione del mondo, tutte le dicotomie diventano delle unità, e viene quindi meno la necessità di lotte e di competizione. Il saggio avverte la presenza del Dao dentro e dietro ogni cosa e fa propria la prospettiva onnicomprensiva. [Vedi la biografia di ZHUANGZI].

L’altro maggiore testo antico dedicato a una trattazione del Dao quale principio sotteso a ogni fenomeno è il Daodejing (Il Dao e il suo intimo potere), dell’inizio del III secolo a.C., noto anche come Laozi, dal nome del suo eponimo «autore», Lao Dan. Il Daodejing parla della Via in termini più diretti e metafisici rispetto allo Zhuangzi, non senza avanzare la pretesa che parlarne è in fin dei conti inutile. Vi si afferma che il Dao è l’origine di tutte le cose, «la madre dell’universo», l’inefabilmente utero cosmico da cui tutto viene fuori. Il Dao inoltre «opera nel mondo», guidando tutte le cose in uno svolgimento e in un’interazione armoniosa. Esso, in quanto origine e ordinatore del cosmo, serve da modello ai regnanti illuminati, i quali amministrano il potere restando in secondo piano e lasciando vivere il popolo spontaneamente e in accordo con i propri bisogni. Il Dao è la forza vitale dell’esistenza percepita nella sua massima profondità; opera in maniera misteriosa e impercettibile, eppure non vi è nulla che non compia. Suoi simboli sono l’acqua più piuttosto che la roccia, le valli piuttosto che le altezze, la femmina piuttosto che il maschio. Nonostante la profondità della prospettiva, con questo libro l’autore intendeva fornire un manuale per una vita saggi e soddisfacente, caratterizzata da un modo di agire naturale e spontaneo che eviti una fine prematura. [Vedi DAO e DE].

Lo Zhuangzi e lo Laozi furono fonte di una tradizione di misticismo naturista che avrà un seguito costante nella storia delle religioni cinesi. Ispirarono molta poetia, filosofia romantica e meditazione, con cui si cercava di controbilanciare gli attriti della vita, di placare l’animo e di chiarire e ampliare le prospettive.

Vi sono molti passaggi in questi due libri che descrivono la persona illuminata vivere in pace e a lungo in quanto capace di non sprecare le proprie energie vitali
in contese e aggressioni inutili. Nel Daodejing, ad esempio, ci si dice che «chi sa quando fermarsi può evitare il pericolo; e può quindi durare a lungo» (capitolo 44), e che chi «difende bene la propria vita» non può essere danneggiato «in quanto in lui non vi è spazio per la morte» (capitolo 50). Secondo alcuni brani dello Zhuangzi una visione del mondo illuminata porta ad accettare la morte, alcuni altri brani tuttavia offrono descrizioni poetiche di esseri immortali, che hanno superato la morte fondendosi con il Dao. Gli accenni all’immortalità forniscono il punto di contatto principale fra questi libri e coloro i quali, fra cui in seguito gli adepti della religione daoista, inseguivano l’immortalità con mezzi più diretti.

La ricerca dell’immortalità. Un interesse esplicito per la longevità (shou) era apparsoso già sui primi bronzi Zhou e nei versi del Libro della poesia. A cominciare dall’VIII secolo a.C. troviamo termini che esprimono la speranza nell’immortalità, quali ad esempio «senza morte», «trascendere il mondo», «divenire immortale». Documentata dal IV secolo a.C. è una ricerca attiva dell’immortalità, da ottenere in vari modi, fra cui esercizi che imitassero i movimenti di animali longevi, regimi alimentari privi di cereali, l’uso di stoviglie con sopra scritti i caratteri che significano longevità, il consumo di sostanze vegetali e chimiche e ricchi di aiuto a esseri immortali che vivono fra i monti o in paradisi lon- tani. Fu in tale contesto che nacque l’alchimia cinese. La ricerca alchemica divenne la forma più drammatica di lotta contro la morte e la sua fama crebbe durante le dinastie dei Qin (221-207 a.C.) e degli Han occidentali (202 a.C.-9 d.C.).

Scopo di tutte queste pratiche era quello di restituire al corpo il suo stato di purezza e di energia originari, con le sue due componenti, quella yin (passiva, oscura, femminile) e quella yang (attiva, luminosa, maschile), vitali e in giusto equilibrio. [Vedi anche YIN-YANG WUXING]. Il fatto che alcuni dei composti adoperati fossero venenosì non intimorì gli alchimisti; gli adepti credevano infatti che quelli che morivano negli esperiemen- ti si erano trasferiti in un’altra dimensione dell’esisten- za, quella degli immortali (xian). [Vedi XIAN]. La necessità di simili dispendiose e faticose pratiche deriva dalla concezione che nella Cina antica si aveva della persona: una unità psicofisica interamente composta di un’unica sostanza vitale, qì, aggregata in vari modi e densità. [Vedi QI]. Vi erano nominalmente due termini per focalizzare i concetti di energia fisica e mentale, rispettivamente po e bun, spesso tradotti «anime», ma si trattava di qualità che non potevano esistere a lungo se- parate dal corpo. La qualità intelligente, bun, poteva esistere in una tavoletta degli antenati finché essa veni- va ritualmente commemorata dai discendenti, e po se- condo alcuni testi discende nel buio regno sottoterraneo delle Sorgenti Gialle. Queste forme di continuità dopo la morte erano avvertite come tenui e limitate da alcuni, che cercarono quindi il modo di rendere immortale l’intero corpo/persona trasformandone la sostanza. Non esisteva alcuna dottrina che prevedesse un’anima immor- tale cui rifarsi, come accadeva invece in India o nel mondo ellenistico, cosicché l’unica alternativa era l’immortalità fisica.

In Cina questa tradizione continuò a svilupparsi du- rante la dinastia degli Han orientali (o posteriori, 25-220 d.C.) e produsse testi specifici pieni di ricette, tecniche ed esortazioni morali. Essa divenne così una delle maggiori fonti della religione daoista, che emerse nel II seco- lo d.C. [Vedi anche ALCHEMIA, articolo Alchimia cine- se, vol. 1; e ANIMA, (Concezioni cinesi)].

Medium spiritici. L’altra importante espressione di coscienza religiosa cinese precedente la dinastia Han fu lo sciamanismo, che prese per lo più la forma della pos- sessione di esseri umani sensibili da parte di spiriti e di- vinità. In trattazioni della religione dei primi Zhou tro- viamo menzione di medium, di sesso sia maschile sia femminile, che partecipano a cerimonie di corte e si fanno carico d’invocare la discesa delle divinità, di pre- gare e danzare per la pioggia e di compiere purificazio- ni rituali per esorcizzare le forze del male. Essi costruivano un livello subordinato di ritualisti ufficialmente accettati, in massa parte donne, che parlavano per conto delle divinità durante la preparazione dei sacrifici. In casi di siccità estrema accadeva che li si abbando- nasse al sole per ottenere la pioggia. La parola con cui si designava il medium donna, wu, è legata etimologica- mente alla danza; i medium maschi erano chiamati xi. Nello Stato di Chu, a meridione rispetto al centro della cultura Zhou, vi erano sciamani creduti capaci di compiere il «volo magico», di mandare cioè le loro anime in viaggio in regni lontani, dimora di divinità e immortali. [Vedi anche VOLO, vol. 4].

Fonti storiche Han lasciano pensare che nel III seco- lo a.C. ci fossero sciamani un po’ ovunque in Cina. Molti di loro venivano invitati dagli imperatori a fonda- re santuari nella capitale, in parte per consolidare il controllo imperiale, ma anche per avere nuove fonti di potere sacro da adoperare a sostegno dello Stato e in difesa dalle malattie. Di tanto in tanto i funzionari si sforzarono di sopprimere lo sciamanismo, la prima vol- ta nel 99 a.C. Nel 31-32 a.C. si cercò di riformare le ce- rimonie di corte, e nel 25 d.C., si tentò di cambiare tra- dizioni regionali che comportavano sacrifici umani, ma lo sciamanismo, fortemente radicato fra la popolazione cinese, continuò a esercitare un’influenza ufficiale a corte fino al V secolo d.C. Gli sciamani vennero oc- casionalmente impiegati dai regnanti per invocare gli spi-
riti di antenati e consorti, e casi di sostegno allo sciamanismo da parte della corte si ebbero anche nell’XI secolo. Nel 1023, in parte a causa della ripresa del Confucianesimo in quel periodo, si giunse alla pubblicazione di un edito rivoluzionario, che ordinava il ritorno di tutti gli sciamani alla vita agricola e alla distruzione dei loro santuari. La graduale confucianizzazione dei circoli elitari cinesi portò dunque all’eliminazione da quegli ambienti dello sciamanismo, ma esso continuò a prosperare fra il popolo, e la sua attiva presenza si può ancora oggi osservare in Cina, a Taiwan, e in altre comunità cinesi. [Vedi anche SCIAMANISMO, Panorama generale, vol. 2].

Gli inizi dell’Impero

Nel V secolo a.C. la disgregazione dell’ordine feudale e sociale Zhou subì una forte accelerazione sotto la pressione di guerre civili incessanti. Gli Stati più vasti strinsero alleanze e fecero di tutto per rafforzarsi e divenire egemoni, al fine di riunificare con le armi i territori un tempo civilizzati dagli Zhou. Nel 256 a.C., lo Stato di Qin, che aveva rigorosamente applicato l’ideologia di leggi e punizioni elaborata nel IV secolo a.C. da Shang Yang, uno dei fondatori della scuola autoritaria, eliminò l’ultimo re Zhou, prima di annientare tutti i rimanenti Stati rivali. Nel 221, infine, il regno Qin divenne l’Impero Qin (221-207 a.C.) e il suo monarca assunse il nuovo titolo di “primo imperatore Qin” (Qin Shihuangdi). Fu da allora che la Cina assunse alle dimensioni di un subcontinente. Ci furono in seguito numerosi periodi di divisione e di attriti, ma la nuova misura di unità territoriale raggiunta dai Qin non fu mai più dimenticata e divenne il fine di tutte le dinastie che si susseguirono.

Gli imperatori Qin provarono a governare la Cina intera con i metodi sviluppatisi fino allora nel loro Stato di origine; tutto andava unificato: leggi, misure, ortografia, assi delle ruote dei carri, pensiero, ecc. Le tradizioni e i legami di lealtà locali, tuttavia, erano ancora forti e la sovranità dei Qin rimase precaria. Alla morte del primo imperatore nel 209, il figlio, scelto per prendere il posto, non si mostrò all’altezza del ruolo. Le rivolte scoppiate quell’anno sgretolarono seriamente l’autorità dei Qin, e nel 206 uno dei principali ribelli, un capo villaggio di nome Liu Bang, aveva di fatto assunto il controllo dell’amministrazione dello Stato. Nel 202, Liu Bang fu proclamato imperatore di una nuova dinastia, quella Han (202 a.C.-220 d.C.), costruita sopra le fondamenta gettate dai Qin ma destinata a regnare, salvo un interregno, per più di quattrocento anni.

I Qin. L’Impero Qin si ricorda fra l’altro per come repressi la filosofia e incoraggiò la religione. La tradizione autoritaria (legalista), dominante nello Stato di Qin era stata per lungo tempo ostile ai confuciani e ai moisti, per l’importanza da essi assegnata ai principi morali su cui doveva basarsi la sovranità. Secondo i pensatori autoritari, l’unico meto adatto a giudicare la correttezza di un comportamento era la legge, applicata da funzionari privi di altre mansioni e le cui opinioni personali erano irrilevanti purché comprissero il loro dovere. Le sole giustificazioni di cui lo Stato avesse bisogno erano il potere e un’organizzazione efficace. Non molti tempo dopo la fondazione, l’Impero Qin provò a zittire ogni critica basata su criteri di correttezza estranei al potere politico. Nel 213 a.C. la corte stabili che trattare scritti e principi confuciani costituiva un reato capitale e ordinò la messa al rogo di tutti i libri delle biblioteche private, eccesione fatta per quelli di argomento medico, divinatorio e agricolo, e per i testi della scuola autoritaria. In questa campagna persecutoria vennero messi a morte schiavi di studiosi e venne annientata la coerenza filosofica di parecchie scuole di pensiero, fra le quali quella moistica e quella dialettica. Durante i primi anni della dinastia Han la filosofia daoista e il Confucianesimo ripresero vigore, mentre l’Autoritarismo continuò a essere visibile, se non nella teoria nella pratica, ma l’età dell’oro della filosofia cinese era finita. Un Impero unificato richiedeva un pensiero unificato, un’ortodossia dominante instaurata dallo Stato. Dal punto di vista dello Stato la varietà ideologica era una minaccia, tanto più ora che non esistevano più Stati indipendenti in cui, come prima accadeva, potessero trovare una nicchia scuole di varie tendenze di pensiero. La Cina continuò certamente a produrre studiosi e pensatori eccellenti, e il Buddhismo introdusse una quantità significativa di nuovo materiale filosofico, ma la maggioranza delle questioni prese in considerazione dalla filosofia cinese posteriore erano state già poste prima degli Han. La filosofia venne da allora intesa come affinamento e applicazione di vecchi insegnamenti, piuttosto che come sviluppo di nuovi. [Vedi anche LEGALISMO CINESE e la biografia di HANFEIZI].

La politica Qin nei confronti della religione, al contrario, incoraggiò la varietà delle pratiche a sostegno dello Stato. Il primo imperatore incluse nei suoi lunghi viaggi visite ai luoghi di culto per rendere omaggio ai poteri sacri dell’Impero e per consolidare il suo controllo. Portò a corte esponenti di culti regionali, molti dei quali erano sciamani, cosicché potessero celebrare riti in onore delle rispettive divinità presso altari innalzati nella capitale. I Qin rafforzarono la tendenza dell’ultimo periodo Zhou di esaltare le divinità legate a fenomeni naturali; soltanto nella capitale vennero eretti più di cento luoghi sacri dedicati a tali divinità, e si venerarono il sole, la luna, i pianeti, varie costellazioni.
Sia Jia Yi sia lo Huainanzi presumono che i ritmi che ordinano società e governo siano un’emanazione del Dao cosmico. Il compito di chi regna è quello di scoprire tali ritmi e di rafforzarli a beneficio di tutti. Questa concezione di un’arte di governo daoista si basa sulle intuizioni del Laozi e dello Zhuangzi, ma nel primo periodo Han essa venne espressa con maggiori dettagli negli scritti della tradizione Huanglao, cioè la scuola dell’Imperatore Giallo e di Laozi. Gli studiosi sono stati al corrente dell’esistenza di questa scuola per secoli, ma i suoi testi, creduti a lungo scomparsi, sono stati riportati alla luce solo nel 1973 a Mawangdui, in una tomba sigillata nel 168 a.C. In quattro scritti che accompagnano uno dei testi del Laozi di Mawangdui, e che sono considerati un prodotto della scuola Huanglao, si parla del Dao come della scaturigine e del modello della natura e dell’uomo, e come fondamento onologico della legge e del governo. È chiaro in essi il tentativo di applicare all’ordinamento sociale i principi filosofici daoisti amalgamandoli con le idee legaliste. (Vedi anche HUANGLAO JUN). La scuola filosofica più antica, e con le più vaste rammificazioni, ad avere successo nei primi tempi dell’epoca Han fu, comunque, quella confuciana, i cui esponenti erano sopravvissuti alle persecuzioni dei Qin. Parte dei loro libri furono reimpresi nel 213 a.C., altri vennero rimessi insieme o scritti di nuovo, con ben poco di intatto eccetto i titoli. Nel III secolo a.C. studiosi quali Xunzi avevano già incorporato il meglio del pensiero del loro tempo in esposizioni fondamentalmente confuciane, che peroravano la creazione di un forte Stato centralizzato e il rafforzamento per vie legali di comportamenti etici. Questa interpretazione degli insegnamenti di Confucio fu utile, nei primi anni dell’epoca Han, ai suoi epigoni, che occupavano una posizione intermedia fra l’Autoritarismo e il laissez faire daoista. Nella loro prospettiva dottrinaria vi era posto per potere politico, codici penali, evocazione di un governo benevolente, persuasione morale, cerimonie religiose e sviluppo etico personale, il tutto tenuto assieme da una tradizione trisecolare che educava i discepoli a studiare i testi sacri e a emulare i modelli in essi contenuti. Inoltre, a partire dal II secolo a.C., studiosi confuciani quali Dong Zhongshu (circa 179-104 a.C.) incorporarono nei loro insegnamenti le teorie di Zou Yan e dei «naturalisti» o «naturalistici», che nel IV secolo a.C. avevano considerato il mondo un insieme organico operante in accordo con principi cosmici del tipo yin e yang. (Vedi la biografia di ZOU YAN). Lo Huainanzi aveva già dato un’interpretazione daoistica a questo materiale, sottolineando l’aspetto della risonanza naturale fra tutte le componenti dell’universo. Tale concezione, nelle mani di Dong Zhongshu, divenne un elaborato discorso cir-
ca le connessioni fra società e natura, ricco di giustificazioni d'ordine naturale per le gerarchie sociali e per la rilevanza del sovrano. [Vedi la biografia di DONG ZHONGSHU].

Dong Zhongshu fornì una base cosmolologica più dettagliata agli insegnamenti etici e sociali confuciani e sancì che solo un Impero unitario poteva fungere da canale per l'energia e il sostegno cosmico. A Dong venne riconosciuto il ruolo di guida filosofica dell'Impero. Egli divenne il portavoce della classe dei funzionari, e su sua proposta nel 136 a.C. gli scritti confuciani divennero i libri di testo dell'Accademia Imperiale, mentre gli scritti di altre scuole, fra cui i trattati daoisti sull'arte di governo, ne vennero esclusi. Ciò di fatto significò che la versione del Confucianesimo fornita da Dong Zhongshu fu la dottrina ufficiale dello Stato durante tutta la dinastia Han. E ciò comportò anche che l'umile studioso di Lu, morto da più di trecento anni, venisse esaltato come un santo patrono del sistema imperiale, e costantemente fino al 1911. Templi dedicati a Confucio, finanziati dallo Stato, sorsero in ogni paese, e soprattutto in Cina, e la casa del saggio a Qufu divenne un santuario nazionale. In questi templi si rendeva culto con elaborate cerimonie ufficiali alle tavolette dello spirito del maestro e dei suoi discepoli (sostituite, fra il 720 e il 1530, da immagini). Nel corso dei secoli decreti imperiali fecero spazio in questi luoghi di culto anche per le tavolette degli studiosi più influenti di varie epoche. La venerazione di Confucio diventò insomma il rituale più importante della classe dei lettori burocrati. [Vedi anche CONFCUCIANO, PENSIERO, articolo Il culto di Stato].

I riti dello Stato Han estesero e affinarono quelli dei Qin, su cui si basavano. Il primo imperatore, Gaozu, istituì il culto di una divinità astrale che si credeva fosse connessa con Hou Ji, il fondatore leggendario della famiglia regnante Zhou. In onore di questa divinità si eressero templi nei vari centri amministrativi dell'Impero, e vi si venerarono anche divinità dei monti e dei fiumi della regione. Gaozu portò sciamani a corte ed eresse santuari per venerare le loro divinità nei luoghi di origine. Egli promosse anche il culto dei suoi propri antenati, e alla sua morte in tutto l'Impero vennero costruiti templi in suo onore.

Questi sforzi intesi a creare un sistema religioso imperiale i cui officianti fossero funzionari di vario grado vennero energicamente proseguiti dall'imperatore Wu, durante i cui cinquant'anni di regno (140-87 a.C.) si costruirono le fondamenta che avrebbero retto l'edificio della religione statale dell'Impero cinese fino al xx secolo. Le attività religiose dell'imperatore trovarono sostegno ideologico nella filosofia di Dong Zhongshu, per la centralità in essa assegnata al ruolo cosmico del sovrano. L'imperatore Wu ripristinò il jiao, ossia un sacrificio, in occasione del solstizio invernale, volto a esprimere il sostegno imperiale al ritorno delle forze vitali. [Vedi JIAO]. Egli inaugurò la venerazione del Taiji, il «Grande Uno Supremo», massima divinità astrale, versione magnificata di una divinità Zhou. Taiji era coe- guale di Cielo e terra, e simboleggiava la potenza del cosmo e lo status del sovrano. Nel periodo 112-110 a.C. l'imperatore celebrò nuovamente i sacrifici feng e shan sul monte Tai, la montagna sacra dell'Est e il luogo di nascita, per tutto il regno, della comunicazione diretta con il Cielo. Nel 109 ordinò la costruzione di una ming-tang («sala della luce»), una sorta di pantheon delle divinità cinesi ai piedi del monte Tai. L'imperatore Wu, durante i viaggi attraverso il regno, celebrò sacrifici in santuari importanti per affermare le proprie convinzioni religiose e rafforzare la propria autorità.

Istruzioni minuziose per questi riti Han venivano fornite da manuali di cerimoniale e di comportamento quali il Li Ji (Libro dei riti), redatto nel II secolo a.C.; ma contenevano anche materiale di secoli precedenti. In essi troviamo descrizioni di cerimonie da celebrare in occasione dei solstizi e dell'inizio delle stagioni, e istruzioni per facendone, quali l'iniziazione dei giovani e la venerazione degli antenati. In generale si può affermare che il testo sottolinea l'intima connessione fra natura e società, al fine di dare una giustificazione cosmica ai costumi sociali. Il Li Ji è da compimento alla filosofia di Dong Zhongshu, esaltando tali concezioni alla vita sociale delle elite colte. La celebrazione periodica dei riti serviva in tale contesto da promemoria, e da sintesi, delle fondamenta cosmiche dell'intero ordine politico e culturale. La classe di governo esprimeva così la propria devozione e rinsaldava la propria condizione.

Va tuttavia notato che l'antico concetto Zhou di «mandato del Cielo» continuò a influenzare il pensiero politico Han in una forma nel contempo elaborata e attenuata. In special modo negli scritti di Dong Zhongshu si cercava nei fenomeni naturali, interpretati quali prodigi, il segno dell'approvazione o della disapprovazione divine del comportamento del regnante. Questo complesso religioso prevedeva che si fossero funzionari addetti a prendere nota di avvenimenti fuori del comune, a interpretarli e a proporre contromisure adeguate, come, ad esempio, variazioni nella procedura rituale o la proclamazione di amnistie. Si sviluppò una tradizione che, al riconoscimento dell'importanza del sostegno divino alla politica, affiancava tutta una gamma di contromisure calibrate, che permettevano al sovrano di chiedere ammenda piuttosto che affrontare la condanna da parte del Cielo. Il «mandato del Cielo», nella sua forma originaria e più severa, era principalmente chiamato in causa per giustificare la sollevazione
popolare nei periodi di decadenza dinastica. La teoria dei prodigi nelle mani di funzionari coscienti poteva, nondimeno, venire adoperata per cercare di tenere sotto controllo e smussare il dispotismo imperiale, e costituiva di conseguenza un aspetto del sistema religioso statale, in grado sia di sfidare, sia di sostenere il potere politico.

L'Imperatore Wu degli Han, così come avevano fatto i suoi predecessori Qin, dedicò molto impegno al raggiramento dell'immortalità. Sciamani e specialisti del culto dell'immortalità vennero di nuovo portati a corte, e si organizzarono spedizioni che avrebbero dovuto raggiungere i luoghi dove abitavano coloro che avevano scalfito la morte. La ricerca dell'immortalità divenne estremamente di moda fra chi aveva denaro e cultura sufficienti. In parte ciò fu dovuto alla trasformazione dell'Imperatore Giallo (Huangdi) nella divinità patrona dell'immortalità, la prima divinità salvatrice di questo genere ad avere successo in Cina. Tale trasformazione, alimentata da «tecniche specialisti» (fangshi) presenti alla corte dell'imperatore Wu, si avvalse anche di storie che narravano come l'Imperatore Giallo fosse asceso in cielo con tutto il suo seguito, compreso un harem di oltre settanta donne. [Vedi FANGSHI e HUANGDI].

Un'espressione più comune del desiderio di una qualche continuità dopo la morte si riscontra nelle tombe degli aristocratici e dei funzionari Han, molte delle quali vennero costruite come solide repliche, in mattoni, di case o di uffici, complete di utensili in legno e ceramica, servitori, animali, cibo, medicine, abiti, giada, libri in bambù e altri oggetti preziosi. Si tratta probabilmente di una variante derivata dalle tradizioni Shang e Zhou. In una serie di tombe Han portate alla luce di recente, tuttavia, si sono ritrovate bare, sigillate ermeticamente, piene di un fluido balsamico, immersi nel quale i corpi hanno conservato carne e pelle. Su una di queste bare è stata trovata una stoffa di seta dipinta con un elaborato disegno, che evidentemente si credeva potesse fare da mappa al corpo nel viaggio verso un paradiso degli immortali, forse quello della Regina Madre dell'Occidente.

Un'altra destinazione per i morti era un mondo sotterraneo che costituiva una rielaborazione Han dell'antica leggenda delle Sorgenti Gialle, un luogo oscuro nel sottosuolo, del quale si fa menzione già nell'VIII secolo a.C. A partire dal periodo Han si trovano nelle tombe documenti con cui i funzionari dell'epoca trasferivano i morti sotto la loro giurisdizione a quella di funzionari loro corrispondenti nell'altro mondo. Ci sono anche riferimenti a un regno dei morti interno al monte Tai. La divinità di questa montagna avrebbe tenuto dei registri con la durata della vita di tutti, e si trovano riferimenti alla morte quale «ritorno alla vetta orientale». Verso il III e IV secolo d.C. si credeva che esistesse un regno sotterraneo dentro il monte Tai, dove giudici decidessero del destino dei defunti. Queste credenze di vario tipo rappresentano le concezioni cinesi della vita dopo la morte prima dell'avvento del Buddhismo. [Vedi ALDILA (Concezioni cinesi)].

Quella che in seguito venne chiamata dinastia Han anteriore terminò nell'anno 8 d.C., quando il trono venne occupato da un primo ministro di nome Wang Mang (regnante tra il 9 e il 23 d.C.), che fondò una dinastia Xin («nuova»), destinata a durare quattordici anni. Il principale contributo di Wang alla storia della religione cinese fu il suo forte sostegno alle predizioni, visto come testimonianze dell'intimo rapporto fra il Cielo e la corte. Nel 25 d.C. Liu Xiu (regnante tra il 25 e il 57), appartenente alla discendenza degli Han, sconfisse Wang Mang e ristabilì la dinastia Han (posteriore). Paramenti a Wang Mang, egli favorì la pratica della predizione a corte, a dispetto del giudizio negativo avanzato in proposito da studiosi razionalisti, fra cui Huan Tan (43 a.C.-28 d.C.), i quali sostenevano che i fenomeni anormali erano una coincidenza di cause naturali, piuttosto che messaggi inviati dal Cielo.

A questo genere di controversia si lega il dibattito che prese vita fra due correnti dei circoli accademici confuciani, la cosiddetta scuola del Nuovo Testo degli Han anteriori, e una reazione razionalista a essa posteriore, la scuola del Vecchio Testo. La scuola del Nuovo Testo trasse linfa dall'interesse di Dong Zhongshu per i prodigi. I suoi seguaci scrissero nuovi commentari ai classici, inneggiando a Confucio come a un essere soprannaturale che aveva previsto il futuro per centinaia di anni dopo di lui. Verso la fine del I secolo a.C. questa interpretazione del filosofo in chiave mitologica trovò una strenua resistenza nella scuola del Vecchio Testo, che appoggiavasi un approccio più sobrio e storico. Le due tradizioni coesistettero per tutto il resto della dinastia Han, ma la scuola del Nuovo Testo ricevette maggiore sostegno imperiale durante il I secolo d.C. Il razionalista più noto, dopo Huan Tan, fu Wang Chong, che in Lunbeng (Confronto di opinioni) criticò con forza le mode religiose del suo tempo, fra cui le predizioni e la credenza negli spiriti dei morti. Sebbene Wang Chong non fosse particolarmente famoso fra i suoi contemporanei, il suo pensiero venne riscontrato nel III secolo e scelto quale contributo basilare alla tradizione scettica del pensiero cinese. [Vedi la biografia di WANG CHONG]. Un'eredità religiosa importante della scuola del Nuovo Testo fu l'interpretazione fanaticamente di Confucio come essere semidivino, di cui si trova eco nella religione popolare più tarda. L'affascinarsi con prodigi e numerologia influenzò anche il Daoismo.

Abbiamo accennato all'adozione dell'Imperatore Gial-
Il movimento della Via dei Maestri Celesti fondò uno Stato teocratico nella regione della moderna provincia del Sichuan con un'organizzazione in parte modellata sull'amministrazione Han locale. Il suo capo, Zhang Lu, governò tramite funzionari, dalle mansioni sia civili sia religiose, che officiavano un certo numero di cerimonie peculiari, fra cui vi erano la recitazione del Laozi, penitenze per guarire dalle malattie e la costruzione di capanne in cui il cibo veniva offerto gratis ai poveri. I convertiti dovevano versare cinque sacchi di riso, da cui il soprannome popolare del movimento «Via dei Cinque Sacchi di Riso» (Wudoumi Dao). Nel 215 Zhang Lu si sottomise a un generale Han (Cao Cao) il cui figlio fondò nel 220 il nuovo Stato di Wei. Alla setta venne consentito di continuare le sue attività, ed essa incluse nei suoi insegnamenti che Wei aveva ereditato l'autorità divina dal maestro celeste Zhang e dalla sua famiglia. Nel IV secolo i Maestri Celesti svilupparono rituali di pentimento collettivo più elaborati, cerimonie per la salvezza retroattiva degli antenati, e pratiche di rinvigorimento delle energie vitali attraverso rapporti sessuali. [Vedi le biografie di ZHANG DAOLING e ZHANG LU].

Sappiamo meno a proposito delle pratiche della Via della Grande Pace in quanto la sua tradizione quale insieme coerente venne annientata in conseguenza di una ribellione di massa nel 184 d.C. Il leader, chiamato anch'egli Zhang (Zhang Jue, morto nel 184 d.C.), dichiarò che il mandato divino della reggenza Han, simbolizzato dalla fase legno (verde), era scaduto per essere rimpiazato dalla fase terra, il cui colore è il giallo. Le forze di Zhang Jue indossavano di conseguenza tessuti gialli come simbolo del loro destino, per cui il movimento venne chiamato i Turbanti Gialli. La corte Han ordinò ai governatori locali di sopprimere la rivolta, il che avvenne immediatamente con una cruentissima repressione, sebbene qualche ribelle sopravvisse fino alla fine del secolo. [Vedi la biografia di ZHANG JUE].

I Turbanti Gialli vanno inquadrati come movimento più parallelo che parente a quello dei Maestri Celesti. benché le due sette condividessero elementi di fede e pratica religiosa, in particolare la guarigione tramite la confessione dei peccati. La Via della Grande Pace adottava una Scrittura nota come Taipingjing (Libro della grande pace), che enfatizza il rinnovo ciclico della vita nell'anno jiazi, il primo del ciclo sessagesimale. Entrambi le sette erano utopeiche, ma i Turbanti Gialli avevano orientamenti più escatologici. A posteriori si può dire che entrambi i gruppi tentassero di ricostituire su scala locale, con sacerdoti al posto dei funzionari imperiali, la sintesi cosmica e politica Han che stava loro crollando intorno.

L'eredità più importante dei movimenti religiosi po-
polari dell’ultimo periodo Han fu la loro fede in personalizzazioni divine, desiderose di aiutare l’umanità, una fede sostenuta da nuovi testi, nuove cerimonie e nuove forme di sacerdozio e organizzazione. Questa fede trovò impulso nell’aspettativa che stesse per apparire un salvatore collettivo per dare inizio a una nuova era di pace, prosperità e lunga vita. Dal III secolo in poi questa speranza si fissò su di una figura chiamata Li Hong, nel cui nome sorsero numerosi movimenti in vari luoghi, alcuni sfociati in rivolt e armate. Questo orientamento escatologico fu una dimensione importante del primo Daoismo, che intendeva in principio essere una nuova rivelazione, capace di prendere il posto dei culti popolari caratterizzati da sacrifici cruenti e medium.

Oltre ai movimenti organizzati quali i Turbanti Gialli, la religione popolare Han abbracciava culti di oggetti sacri locali quali alberi, rocce e corsi d’acqua, credenze nella capacità di parte dei morti, dotati di coscienza, di girovagare, e una certa predilezione per i segni premonitori e per il destino. A cominciare dal III secolo troviamo menzionata la propaggine degli spiriti di persone morte di morte violenta con offerte, di carne animale, officiate da medium.

Anche il fengshui (evento e acqua), o geomanzia, si sviluppò in periodo Han come espressione rituale della visione del mondo incentrata sullo yin-yang e le Cinque Fasi. Si tratta di un’arte di situare sepolcri, case e città in luoghi di buon auspicio, dove esista una concentrazione delle energie vitali (qi) del cielo e della terra. Si credeva che i defunti seppelliti in tombe localizzate secondo questi accorgimenti avrebbero benedetto i loro discendenti. I primi testi di fengshui che conosciamo sono attribuiti a famosi indovini del III e IV secolo. La religione cinese era sviluppata su vari piani quando sopraggiunse il Buddhismo, che offrì numerose nuove interpretazioni della moralità, del destino personale e del destino dei morti.

Il periodo di disunione

Quando i primi monaci e testi buddhisti apparvero in Cina, verso il I secolo d.C., la dinastia Han era già in declino. A corte, fazioni rivali lottavano per ottenere il favore imperiale, e nelle province governatori irrequieti sognavano l’indipendenza. La frammentazione politica e militare venne accelerata dalle campagne contro le sollevazioni dei Turbanti Gialli, al termine delle quali spuntò una serie di avventurieri pronti a farsi guerra l’uno l’altro per il predominio territoriale. Nel primo decennio del III secolo emersero tre maggiori centri di potere, nel Nord, nel Sud-Est, e nel Sud-Ovest, con quello settentrionale che aveva il controllo sull’ultimo impe-
ratore Han e governava in suo nome. Nel 222 ciascuno di questi tre centri si era dichiarato uno Stato autonomo, e la Cina entrava in un periodo di divisione politica che sarebbe durato fino alla fine del VI secolo. In questo periodo di controllo relativamente debole da parte del potere centrale, potenti clan locali rivendicarono sovranità ereditaria sulle loro regioni.

Gli esordi del Buddhismo in Cina. La graduale espansione del Buddhismo, sotto il patronato dei regnanti kushani, negli Stati delle oasi dell’Asia centrale, e la contemporanea espansione dell’influenza cinese nella medesima regione, favorì la penetrazione del Buddhismo in Asia orientale. Per un miliardo di anni, dall’inizio dell’era volare fino alla fine del primo millennio, le opportunità di scambi culturali con l’Asia meridionale e occidentale, permesse dalla cosiddetta Via della Setta, nutrirono una vibrante tradizione buddhista in Asia orientale, una tradizione che prese le mosse dall’imitazione ossequiosa degli antecedenti indiani e che culminò nei grandi sistemi di pensiero indipendenti caratteristici del massimo sviluppo: Huayan, Tiantai, Jingtì e Chan.

A partire dal 100 a.C. circa deve essere stato relativamente facile per idee e pratiche buddhiste giungere in Cina con i mercanti stranieri, ma la prima notizia affidabile al proposito in fonti cinesi risale al 65 d.C. In un editto reale di quell’anno ci viene detto che un principe, al governo di una città in quello che è ora il Nord della provincia del Jiangsu, «recita le sottigliezze verbalì di Huanglao e celebra con rispetto i pacifici sacrifici al Buddha». Egli venne incoraggiato a «intrattenere upāsaka e śramaṇa», devoti buddhisti laici e iniziati. Nel 148 d.C. il primo di una serie di monaci stranieri, An Shigao, si insediò a Luoyang, capitale degli Han posteriori. Nei successivi quaranta anni, egli e altri studiosi tradussero in cinese circa trenta testi sacri buddhisti, in maggioranza appartenenti a tradizioni premahāyānica, che ponevano l’accento sulla meditazione e i principi morali. Verso il 185 circa, tuttavia, erano tradotti anche tre testi della Mahāyāna Prajñāpāramitā (saggezza perfetta).

Un memoriale datato 166, che approva i concetti buddhisti di «purezza», «vacuità», nonviolenza, e controllo dei desideri dei sensi, ci informa anche del sacrificio quell’anno congiuntamente celebrato per Laozi e Buddha dall’imperatore. Nel 193/194 un capo militare dell’odierno Jiangsu eresse un tempio buddhista che poteva contenere più di tremila persone. Esso ospitava un’immagine bronzo del Buddha innanzi alla quale si facevano offerte e si leggevano Scritture. Durante le cerimonie in onore della nascita del Buddha si contavano a migliaia i partecipanti, gli spettatori, i consumatori di cibo e vino gratis. Alla fine del II secolo, insomma, es-
stevano almeno due centri di attività buddhista, Luoyang al Nord e un altro nel Sud-Est. A corto i simboli buddhisti erano adoperati in cerimonie sostanzialmente daoiste, ma nelle Scritture la novità e la differenza del Buddhismo risultava chiara dall'immediatezza delle traduzioni in vernacolo. Tale novità risalta nelle ingiunzioni tese a eliminare i desideri, ad amare egualmente tutti gli esseri senza preferire in special modo la propria famiglia, a considerare il corpo una dimora transitoria e destinata al deperimento anziché un'arena in cui cercare l'immortalità.

Per quanto le prime fonti menzionino termini per vari gerarchie clericali, le regole della vita monastica vennero trasmesse in maniera approssimata e incompleta. Monaci e monache vivevano in luoghi che non sarebbero veri e propri monasteri se non alcuni secoli dopo. Nel frattempo a capo del clero cinese vi furono dapprima monaci centroasiatici, e poi monaci di ascendenza straniera naturalizzati cinesi, mentre i Cinesi veri e propri giunsero alla leadership dal IV secolo. Allo stesso tempo rise il primo accenno alle monache.

Il movimento del Buddhismo verso la Cina, una delle grandi interazioni culturali della storia, fu lento e tortuoso, quasi interamente dovuto a iniziative individuali private. La ragione fondamentale per cui con il passare del tempo il Buddhismo fu accettato dalla società cinese nel suo insieme fu l'offerta di numerose vantaggi religiosi e sociali, in Cina fino allora non disponibili allo stesso grado. Fra essi vanno ricordati la risposta alla vocazione religiosa, a tempo pieno, maschile e femminile, in un'organizzazione molto indipendente dalla famiglia e dallo Stato, una chiara promessa di vita dopo la morte su vari piani, e concezioni avanzate riguardo al paradiso e al purgatorio, legati alla vita attraverso i risultati di azioni intenzionali (karma). Inoltre trovava spazio nel Buddhismo la venerazione, sotto forma d'immagini, di eroiche figure salvifiche a sostegno della cui comparsa e saggezza testimoniavano le Scritture. Per la gente comune vi erano principi morali egualitari, promesse di guarigione e di protezione da forze malefiche, e modalità di devozione semplici; per gli intellettuali una filosofia sofisticata e la sfida del raggiungimento di nuovi stati di coscienza nella meditazione, il tutto predicato da un clero relativamente colto che faceva proseliti, organizzava, traduceva e preghava.

Al principio del IV secolo la Cina settentrionale venne invasa dagli Xiongnu, che saccheggiarono Luoyang nel 311 e Chang'an nel 316. Migliaia di famiglie appartenenti all'oligarchia fuggirono a sud del fiume Yangtze, dove una serie di brevi dinastie cinesi resposero ulteriori invasioni. Nel Nord si susseguirono regni di ascendenza centroasiatica, molti dei quali sostenevano il Buddhismo a causa del suo richiamo religioso e della sua origine non cinese. Ne derivarono forme di Buddhismo che accentuavano l'appoggio ideologico e rituale allo Stato, la protezione magica e la meditazione.

Fu tuttavia nel Sud che il Buddhismo divenne per la prima volta parte della storia del pensiero cinese. La sinesi confuciana alla base dell'Impero Han era crollata con la dinastia, incoraggiando la ricerca di alternative filosofiche. I rappresentanti di tali alternative trovarono appoggio nei clan aristocratici, che concorrevano fra loro in parte attraverso dibattiti filosofici. Questi dibattiti, chiamati qingtang, ossia «conversazione pura», rafforzarono e affinano una tradizione che, secoli prima, nel periodo delle cosiddette cento scuole, era diffusa. Le regole della gara e i criteri per decidere la vittoria erano precisi. Verso la metà del III secolo questi dibattiti si svolgevano intorno a due basilari visioni del mondo, quella dei «moralisti conservatori» (mingjiao) e quella dei fittarchi del «naturalismo spontaneo» (ziran). Al principio del IV secolo vennero fatti partecipare a questi dibattiti monaci buddhisti, sostenuti da clan di simpatizzanti, ed essi proposero una posizione, intermedia fra conservatori e libertari, di libertà spirituale basata su disciplina etica. Il Buddhismo era compreso ancora in maniera parziale, ma aveva messo salve radici.

Gli intellettuali cinesi cercarono dapprima di comprendere il Buddhismo attraverso le sue apparenti affinità con talune credenze e pratiche del Daoismo e il culto dell'immortalità. Bodhisattva e Buddha furono così affiancati a saggi e immortali, la meditazione fu vista come circolazione di fluidi vitali, il nirvāṇa venne paragonato al wuwei, all'agire, cioè, spontaneo e privo di intenzioni. Il Buddhismo indiano e il pensiero tridimensionale cinese, tuttavia, posseggono differenti visioni della vita e del mondo. Il pensiero buddhista è essenzialmente psicologico ed epistemologico, interessato alla liberazione dal samsāra, il mondo percepito come reato di sofferenza, impermanenza e morte. Per il pensiero cinese, al contrario, la natura è la società e di fondamentalmente buone; il nostro compito è raggiungere l'armonia con le forze della natura, e l'illuminazione consiste nell'identificarsi con queste forze piuttosto che nel liberarsi da esse. L'interazione di queste due visioni del mondo portò i buddhisti cinesi a interpretare concetti psicologici in direzioni cosmologiche. Per esempio, il fondamentale termine mahāyāna «vacuità» (śūnyātā) si riferisce in primo luogo a una modalità di percezione neutra e radicalmente oggettiva, che accetta l'impermanenza e il mutamento delle cose senza tentare di controllarli con concetti e valori umani. Questo termine venne infatti introdotto per distruggere la fede in alcuni concetti filosofici e religiosi ingannevoli, specialmente precedenti concetti buddhisti. Essi sono evidentemente contraddittori, non si riferiscono a nul-
la di sostanziale, e sono quindi «vuoti». In Cina però la «vacuità» evocava immediatamente discorsi sull'origine e la natura del mondo fenomenico. La «vacuità» era equiparata al «non essere» (benwu, wu), fonte seconda dell'esistenza. Con il progredire della conoscenza del Buddhismo i pensatori cinesi divennero più consapevoli della forza epistemologica del termine «vacuità», ma continuarono a considerarlo in primo luogo un problema d'interpretazione del mondo.

Il pensiero buddhista era già molto sviluppato, complesso e diversificato prima di arrivare in Cina. I Cinesi lo conobbero solo attraverso Scritture messe insieme alla rinfusa, in traduzioni di accuratezza variabile in quanto erano assai pochi i Cinesi che conoscevano il sanscrito. Poiché tutti i sūtra affermavano di essere stati predicati dal Buddha in persona, essi vennero accettati come tali, spiegando le discrepanze fra essi come il risultato di situazioni diverse e differenti capacità del l'auditorio al momento della predicazione. Questo signi ficò, in pratica, che i Cinesi dovettero scegliere da una vasta gamma di dati quei temi che apparivano più sensati nella loro visione pre-esistente. Per esempio, con lo svilupparsi di una tradizione troviamo sottolineati i temi della semplicità e dell'indistinzione, del potenziale di illuminazione a disposizione di ognuno, e della mente del Buddha quale origine del cosmo, tutti temi adattati al pensiero e alla pratica indigena. I primi più importanti filosofi, organizzatori e traduttori buddhisti cinesi furono Dao'an (312-385), Huiyuan (334-417) e Kumārajīva (334-413), ognuno dei quali contribuì in maniera sostanziale alla crescita della giovane Chiesa. Dao'an fu principalmente noto per le sue capacità organizzative ed esegetiche e per il catalogo di Scritture buddhiste che compilò. Il suo discepolo Huiyuan, uno dei religiosi più eruditi della Cina meridionale, riunì attorno a sé una vasta comunità di monaci e inaugurò il culto di Amitābha. Kumārajīva, il più importante e prolifico dei primi traduttori, trasmise in Cina la tradizione della scuola dei mādhyamika (Sanlun). Le sue lezioni su testi buddhisti a Chang'an furono una solida base dottrinale al pensiero mahāyānico in Cina. Un'altra figura fondamentale dei primi tempi fu Daosheng (morto nel 434 d.C.), un allievo di Kumārajīva. Egli è noto per la sua enfasi sulla natura positiva del nirvāṇa, il suo convincimento che anche gli credenti hanno potenzialità di salvezza, e i suoi insegnamenti a proposito dell'illuminazione istantanea. Si tratta di temi che contribuirono a fondare in seguito il Chan (giapponese, Zen). [Vedi le biografie di DAO'AN, HUIYUAN, KUMĀRAJĪVA, e DAOSHENG, vol. 10].

La storia del Buddhismo monastico fu strettamente legata alle misure politiche statali, che ebbero un andamento variabile dalla soppressione totale al massimo sostegno. Fra i periodi migliori vi fu quello dell' imperatore Wu della dinastia Liang (regnante tra il 502 e il 549), il quale aboli i templi daoisti, ne costruì di buddhisti e per tre volte entrò egli stesso in monastero come membro laico. [Vedi la biografia di LIANG WU-DE]. A partire dal v secolo, comunque, il Buddhismo stava prendendo piede fra gente di ogni ceto, che per guadagnarosi merito karmico donava terra e beni, pren deva voti laici, serviva nei monasteri e fondava una serie di associazioni volontarie per copiare testi sacri, fornire alimenti vegetariani a monaci e monache e scolpire immagini del Buddha. I progetti scultorei più importanti vennero realizzati a Yungang nello Shanxi e a Longmen nello Henan, dove enormi figure, principalmente quelle di Śākyamuni e di Maitreya, vennero intagliate in ripi e grotte. Progetti su larga scala di questo tipo si avvalevano ovviamente di un adeguato sostegno istituzionale.

Nel v secolo si sviluppò anche un'escatologia buddhista cinese, basata in parte su predizioni attribuite al Buddha: qualche centinaio di anni dopo il suo ingresso nel nirvāṇa, il dharma avrebbe perso vigore, i costumi morali sarebbero degenerati e sarebbero apparsi monaci e monache corrotti e ignoranti. A ciò si aggiunse il fatto che il Daoismo, dai suoi esordi nel v secolo, si era proclamato manifestazione di una nuova era di vitalità cosmica, sostenuta da più devoti, «persone sem»). Una combinazione di questi motivi produsse in Cina la reazione di Scritture buddhiste in cui si annunciava la fine di un'era, un periodo che esigeva devozione e moralità più intense da parte di chi voleva salvarsi. Questi testi promettevano anche l'aiuto di bodhisattva salvatori quali Maitreya, il Buddha del futuro. In alcuni casi la visione apocalittica di questi testi ispirò movimenti uto pici militanti, guidati da monaci ma formati da laici. Verso il vii secolo qualche gruppo fra questi fu coinvol to in rivolte armate in nome di Maitreya, cosicché il suo culto finì con il non avere più sostegno statale, ma egli continuò a mantenere un ruolo importante nell'escatologia delle sette popolari. [Vedi anche MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI, e MAITREYA, vol. 10].

La prima importante scuola di pensiero buddhista sviluppatasi in Cina fu il Tiantai, fondato dal monaco Zhiyi (538-597). Questa scuola è famosa per la sua sintesi di tradizioni buddhiste precedenti in un solo sistema, diviso in cinque periodi di sviluppo corrispondenti a stadi degli insegnamenti del Buddha. Secondo il Tiantai, gli insegnamenti del Buddha culminarono nella sua esposizione del Sūtra del Loto, in cui tutti gli approcci sono unificati. Zhiyi sistematisò anche la teoria e la pratica della meditazione mahāyānica. Il suo contributo filosofico maggiore fu l'asserzione della mente asso luta del Buddha quale fonte e sostanza di tutti i feno-
meni. Nell’insegnamento di Zhīyī la vecchia distruzione delle dualità, propria alla logica dei madhyamika, è sostituita da un’enfasi positiva sulla loro identità in una fonte comune. Egli fu capace di giustificare il mondo fenomenico in un linguaggio impeccabilmente buddhista, e seppe quindi fornire una base intellettuale per gran parte dei successivi sviluppi del Buddhismo in Cina. [Vedi TIANTAI e la biografia di ZHĪYĪ, vol. 10].

Nel 581 la Cina venne riunificata dalla dinastia Sue (581-618) dopo tre secoli e mezzo di frammentazione politica. Il fondatore dei Sue appoggiava il Buddhismo, in particolare la scuola del Tiantai, come ideologia unificante condivisa da molti suoi sudditi sia al Nord sia al Sud. Dopo quattro decenni di dominio i Sue furono rovesciati in una serie di ribellioni, e vennero sostituiti dai Tang (618-907). Per quanto la nuova dinastia tendesse a dare più sostegno ufficiale al Confucianesimo e al Daoismo, il Buddhismo continuò a crescere in ogni strato sociale e raggiaiune, durante i due secoli successivi, il punto di massimo sviluppo in Cina.

Il sorgere della religione daoista. Il Daoismo è la maggiore religione propriamente cinese, caratterizzata a partire dal IV secolo da una successione regolamentata di sacerdoti istritti, da un pantheon di divinità celesti, da cerimonie complesse e da rivelazioni tramandate da Scritture in cinese classico. Sebbene i primi elementi di questa tradizione fossero già presenti nei movimenti popolari del II secolo ai quali si è accennato sopra, la tradizione subì ulteriori sviluppi per mano di studiosi di ceto benestanti versati in filosofia, etica e alchimia. Questi studiosi si consideravano creatori di una religione nuova e più raffinata, superiore rispetto ai culti popolari contemporanei. A posteriori il movimento appare una riformulazione delle idee contenute nel Laozi e nello Zhuangzi, di elementi della vecchia religione di Stato commistisi a elementi del culto dell’immortalità, e di alcu ne tradizioni regionali, il tutto tenuto assieme in un nuovo sistema da sacerdoti che non appartenevano al funzionario, ma si proclamavano emissari celesti.

Il Daoismo è in fondo una religione del qi, lo sforzo vitale da cui evolvono la natura, le divinità e gli esseri umani. Scaturigine e ordinatore di questa sostanza vitale è il Dao, la forza suprema dell’universo. Le divinità sono manifestazioni personificate del qi, simboleggianti energie astrali del cosmo e organi del corpo umano con cui esse sono collegate. Le condizioni dell’esistenza tendono a esaurire il qi, ed esso va pertanto rinnovato tramite processi rituali che ne ripristinino la vitalità originaria. Questi rituali consistono essenzialmente nella visualizzazione e nell’evocazione di divinità cosmiche invitate sulla terra per ristabilire il contatto con i loro corrispondenti corporali. In tal modo le energie divine assunte dall’adepito ne ricaricano il corpo di forze utili a guarire, ringiovanire e vivere a lungo. Le invocazioni alle divinità sono accompagnate da esercizi, massaggi, astinenza dal consumo di cereali (espressioni dell’ombratle energia yin del terreno), e ingestioni di elisiri alchimici. La pratica perfetta può avere per risultato l’immortalità: l’embrione di un nuovo sé prende forma e lascia il corpo al momento della morte. I maestri daoisti possono emettere la loro energia cosmica tramite azioni rituali rivitalizzanti nei confronti della comunità che li circonda.

Tutte le correnti del Daoismo fecero con il tempo riaffare la propria origine a una nuova rivelazione data nel 142 d.C. dall’Augusto Signore Lao al nonno di Zhang Lu, Zhang Daoling, per designarlo «Maestro Celeste» e insinuirlo della facoltà di celebrare cerimonie e di scrivere formule per talismani destinate a distribuire questa nuova manifestazione del Dao per la salvezza del genere umano. La salvezza era a disposizione di chi si pentiva delle proprie colpe, credeva nel Dao, e giurava fedeltà al proprio maestro daoista. Il maestro a sua volta stabiliva un’alleanza fra le divinità e il fedele, che indossava al polso una lista (registro) di nomi divini ai quali chiedeva protezione. Il registro, alla morte del fedele, fungeva anche da passaporto per il cielo. Le cerimonie daoiste consistevano essenzialmente in rinnovi periodici di queste alleanze tramite confessioni, visualizzazioni, petizioni e offerte d’incenso e di documenti sacri. I testi daoisti si concentrano sulla disciplina morale e sull’ordine da tenere nel cerimoniale e nella organizzazione.

Quando al principio del III secolo la setta del Maestro Celeste fu riconosciuta ufficialmente dallo Stato di Wei (220-266) la sua direzione si stabilì nella capitale, Luoyang, a nord-est della regione d’origine della setta nel moderno Sichuan. Nel Nord sopravvivevano ancora resti dei Turbanti Gialli, e ben presto gli insegnamenti e i rituali delle due tradizioni apparentate fra loro si fuse. Rimase tuttavia qualche attrito fra coloro che consideravano l’autorità secolare una manifestazione della Via e coloro che erano determinati a creare un’era nuova di pace e prosperità attraverso l’attività militante. Fino a tutto il IV secolo e oltre in vari luoghi si ebbero rivolte guidate da figure carismatiche, che proclamavano di detenere i segreti della salute e della longevità.

Nel frattempo nel Sud-Est emerse un’altra tradizione destinata ad arricchire il Daoismo, una tradizione incentrata sull’alchimia, l’uso di piante e minerali per raggiungere l’immortalità. La sua maggiore espressione letteraria fu il Baopuzi (Il maestro che conserva la semplicità), scritto verso il 320 da Ge Hong. Ge Hong raccolse un gran numero di ricette e leggende degli immortali, con l’intenzione di mostrare come si potesse
trasformare il corpo tramite l’assunzione di oro e altre sostanze, e tramite la circolazione interna dell’energia vitale (qi), diete speciali, e tecniche sessuali, il tutto condotto da dedizione morale. Gli insegnamenti di Ge Hong interessavano i membri della vecchia aristocrazia dello Stato di Wu (222-280), le cui famiglie si erano trasferite al Sud durante il periodo degli Han posteriori. [Vedi la biografia di GE HONG].

Quando, nel 316, lo Stato settentrionale di Jin venne conquistato dagli Xiongnu, migliaia di nobili e funzionari Jin si spostarono a sud portandosi dietro la setta dei Maestri Celesti. Ne risultò una fusione fra l’attenzione per la dirigenza sacerdotale e il ritualismo collettivo della setta dei Maestri Celesti e le tradizioni sudorientali, più individualiste e dedite all’alchimia esoterica. Fra il 364 e il 370 un giovane di nome Yang Xi proclamò di rivelare rivelazioni di «Esseri Perfetti» (immortali eccelsi) dal Cielo della Purezza Suprema (Shangqing). Queste divinità si presentavano a Yang Xi per scriverle le rivelazioni e di trasmetterle a Xu Mi (303-337), un funzionario dello Stato dei Jin orientali (317-420) con cui era in contatto. Yang Xi era convinto che le sue nuove rivelazioni provenissero da regioni celesti più elevate di quelle alle quali facevano ricorso la setta dei Maestri Celesti e Ge Hong. Gli Esseri Perfetti riscrissero e corressero testi precedenti in lingua cinese, riformulando i riti sessuali in simboli di unione spirituale, e insegnarono nuovi metodi di coltivazione interna e di alchimia. Questi insegnamenti erano così particolari e distinti da un contesto esotico, come salvezza di un popolo eletto in un periodo di caos. Essi profetavano che uno dei «signori della Via, un saggio che verrà» sarebbe disceso dal cielo nel 392. I valori sarebbero allora stati eliminati e sarebbe stato fondata un regno terreno purificato, su cui avrebbero regnato sedici devoi nominati di Xu Mi, ormai considerato un sacerdote e un futuro funzionario celeste. Non è forse un caso che queste promesse venissero fatte a membri della vecchia aristocrazia meridionale, la cui posizione sociale era stata di recente minacciata dall’immigrazione dai Nord. [Vedi ZHENREN].

Xu Mi e uno dei suoi figli si erano ritirati a Mao Shan, una montagna vicina alla capitale dei Jin orientali (la moderna Nanchino), per cui si incominciò a fare riferimento ai testi da essi ricevuti e trascritti come a quelli di una «scuola» Mao Shan. Nel secolo seguente un altro studioso meridionale, Tao Hongjing (456-536), raccolse tutti i manoscritti di Yang Xi e della famiglia Xu che erano rimasti e li pubblicò con il titolo Zhengao (Proclami degli Esseri Perfetti). In questo modo le Scritture Maoshan/Shangqing divennero la prima piattaforma del nascente canone daoista. [Vedi la biografia di TAO HONGJING].

Frattanto un altro membro del clan di Ge Hong aveva redatto, verso il 397, il Lingbaojing (Libro del gioiello sacro), un testo che a suo dire gli era stato rivelato dallo spirito di un antenato dei primi del III secolo. Questo scritto esaltava i «venerabili celesti» (Tianzun), che venivano venerati in elaborate cerimonie di massa sotto la guida di sacerdoti in luoghi all’aperto. Il Lingbaojing creò un altro insieme di mitologia e pratiche daoiste che pure verrà codificato nella Cina meridionale durante il V secolo. I suoi rituali presero il posto di quelli della tradizione dei Maestri Celesti, ai quali erano comunque ispirati. I testi Lingbao vennero raccolti e pubblicati da Lu Xiuqing (406-477), che scrisse di storia e riti daoisti. [Vedi la biografia di LU XIUJING].

Il Daoismo fu attivo anche nel Nord, nel regno dei Wei del Nord (386-534), che istituì funzionariati daoisti a corte nel 400. Nel 415 e nel 423 uno studioso di nome Kou Qianzhi (morto nel 448) dichiarò di avere ricevuto rivelazioni, mentre abitava su una montagna sacra, direttamente dal Signore Lao. Le Scritture che ne derivarono spinsero Kou a riformare la tradizione dei Maestri Celesti: culti popolari, sollevazioni messianiche, e riti sessuali andavano abbandonati, mentre bisognava sostenerne la corte come un regno daoista in terra. Nel 424 Kou fu presentato al sovrano Wei da un funzionario simpatizzante di nome Cui Hao (morto nel 450) e venne immediatamente nominato «dottore in esseri trascendenti». L’anno seguente venne proclamato Maestro Celeste, e i suoi insegnamenti vennero «diffusi in tutto il regno». Kao e Cui collaborarono per il ventennio seguente alla promozione del Daoismo a corte, con il risultato dell’accettazione da parte del re nel 440 del titolo di Sovrano Perfetto della Grande Pace, e della proscrizione, nel periodo fra il 444 e il 446, del Buddhismo e dei «cultii esasperati». Nonostante Cui Hao fosse in seguito screditato, e nonostante il Buddhismo, nel 452, sotto il nuovo sovrano, divenisse religione di Stato, gli anni di sostegno ufficiale al Daoismo ne legittimarono il potenziale politico alternativo a quello del Confucianesimo e del Buddhismo. Il Daoismo continuò a sviluppare scuole e tradizioni testuali nuove, ma nel V secolo la sua forma basilare era ormai quella che sarebbe rimasta per tutto il corso della storia cinese. [Vedi la biografia di KOU QIANZHI].

Il consolidamento dell’Impero fra VII e XIV secolo

Le tradizioni religiose cinesi destinate a continuare per il resto della storia imperiale raggiunsero tutte la maturità durante i periodi Tang (618-907) e Song (960-1279). Fra esse troviamo il Buddhismo, il Daoismo, il Neoconfucianesimo, l’Islam e la religione popolare nelle forme che secondo nei villaggi e in forme settarie. Fu durante questi secoli che vennero praticate in Cina
per un certo periodo anche altre religioni straniere, in particolare il Manicheismo e il Cristianesimo nestoriano. Proseguì l’elaborazione dei riti celebrati dall’imperatore, fra molti dibattiti riguardanti la forma e la posizione proprie degli altari e i tipi di sacrifici da offrire. Durante la dinastia Tang, in numerose città si istituirono culti dedicati ai loro fondatori e protettori. Queste divinità patrone di città (chenguangshen) diventarono con il passare del tempo parte delle gerarchie divine alle quali era dovuto un culto ufficiale.

**Manicheismo, Cristianesimo nestoriano e Islam.** Per estensione dei territori la dinastia Tang faceva a gara con quella Han e i confini occidentali si inoltravano notevolmente in Asia centrale. Questa espansione favorì il commercio estero e i contatti culturali. Fra i nuovi influssi stranieri non vi erano soltanto quegli veicoli da monaci e Scritture buddhiste ma anche quelli dovuti a esponenti di altre religioni. La presenza dello Zoroastrismo in Cina è attestata al principio del VI secolo, e fu il risultato di contatti fra Cina e Persia, iniziati nel II secolo a.C. e rinnovati da uno scambio di ambasciatori con la corte dei Wei del Nord nel 455 e verso il 470. [Vedi ZOROA- STRISMO, vol. 11].

Una tradizione straniera di maggiore importanza per la storia delle religioni cinesi fu il Manicheismo, una religione, caratterizzata da dinamismo missionario, che afferma l’esistenza di un supremo dualismo cosmico, fondato da un Persiano di nome Mani (216-277?). Il primo riferimento certo al Manicheismo in una fonte cinese data al 694, ma il culto avrebbe potuto essere in Cina già da circa un ventennio. Analogamente allo Zoroastrismo, il Manicheismo durante i suoi primi secoli in Cina era praticato soprattutto da stranieri, per quanto ben presto i suoi leader mettessero insieme dei catechismi e dei testi in cinese in cui sottolineavano la congruità dei loro insegnamenti con il Buddhismo e il Daoismo. Nel 755 un comandante militare cinese di nome An Lushan guidò una grossa ribellione, che la corte Tang poté sedare solo grazie ai aiuti stranieri. Fra gli alleati vi erano gli Uiguri, provenienti da un regno la cui base territoriale era dove oggi è la Mongolia settentrionale. Nel 762 un esercito uguale fu cacciato dai nemici ribelli Luoyang e li un khan uiguro si convertì al Manicheismo, con il risultato che la religione si guadagnò nuovo prestigio e più templi in Cina.


Secondo un’iscrizione su una stele eretta a Xi’an (Chang’ an) nel 781, la prima missione nestoriana raggiunse la Cina nel 635 e predicò la creazione del mondo, la caduta del genere umano, la nascita e l’insegnamento del Messia. L’etica e le cerimonie descritte sono chiaramente cristiane. Editti cinesi del 638 e del 745 fanno riferimento al Nestorianesimo, che sembra fosse presente solo nelle comunità straniere in grandi città sulle principali rotte commerciali. Nell’anno 845 il Nestorianesimo venne proibito assieme al Buddhismo e ad altre religioni di origine non cinese, ma riprese forza in Cina durante il periodo dell’Impero mongolo nel XIII e XIV secolo. Nel 1289 la corte istituì un ufficio dedicato ai cristiani, e una fonte del 1330 afferma che c’erano più di trentamila nestoriani in Cina, alcuni dei quali ricchi e di alta posizione sociale, senza dubbio a causa della politica mongola di governare l’Impero in parte con funzionari d’origine straniera. In questo periodo la Chiesa era più attiva in città orientali quali Hangzhou e Yangzhou. I nestoriani vennero espulsi dalla Cina in seguito alla sconfitta dei Mongoli a metà del XIV secolo, e quando i Gesuiti, circa duecento anni dopo, vi giunsero, non ne trovarono nessuno in vita. Il primo contatto cristiano con la Cina si era dunque concluso senza lasciare alcuna traccia palpabile nella religione e nella cultura cinesi. [Vedi NESTORIANESIMO, vol. 7].

I Cinesi seppero la prima volta dell’Islam nel 638 da un emissario dell’ultimo re sasanide di Persia, alla ricerca di aiuto contro l’invasione degli eserciti arabi. I Cinesi rifiutarono l’aiuto, ma concessero poi a un certo numero di rifugiati persiani, dopo la sconfitta sasanide, l’asilo e il permesso di praticare la loro fede zoroastriana. Le armate arabe si inoltrarono al principio del VIII secolo in Asia centrale, e nel 713 ambasciatori del califfo Walid furono ricevuti a corte a Chang’an, nonostante rifiutassero di prostrarsi innanzi all’imperatore. Nel 751 un esercito cinese di un lontano avamposto occidentale venne sconfitto nella battaglia di Talas da un’alleanza di Stati centroasiatici sostenuti dagli Arabi. Ne conseguì che, in Asia centrale, l’influenza cinese ven-
ne sostituita da quella araba e la predominanza buddhista da quella islamica. Nel 756 un altro califfo spedi mercenari arabi in aiuto della corte cinese contro An Lushan, e quando la guerra finì molti dei mercenari rimasero, dando vita alla prima presenza islamica in Cina, che alla fine del XX secolo avrebbe contato circa trenta milioni di persone, una delle cinque componenti base della Repubblica popolare. La popolazione araba dell’VIII secolo aumentò grazie all’apporto di mercanti musulmani stanziatisi nelle città costiere cinesi, e dominatori, per un certo periodo, del commercio marittimo con l’India e l’Asia sudorientale.

L’immigrazione più cospicua di popolazioni musulmane si ebbe durante la dinastia Yuan (1271-1368), quando i colonnati via terra attraverso l’Asia centrale erano sicuri e i Mongoli introdussero moltissimi loro sudditi non cinesi in Cina per farsi aiutare ad amministrare l’Impero. Fu in questo periodo che l’Islam si diffuse in tutta la Cina e fondò i propri capisaldi più popolosi nelle province occidentali dello Yunnan e del Gansu. Li il numero dei musulmani crebbe grazie ai matrimoni con donne cinesi e all’adozione di bambini non musulmani, tutti convertiti all’Islam. Il risultato fu una diluizione delle caratteristiche somatiche arabe, l’uso della lingua cinese e l’adozione di alcune abitudini sociali cinesi, ma anche la conservazione di un notevole nucleo islamico. I musulmani non accettarono tradizioni cinesi dominanti quali il culto degli antenati e il consumo di carne suina, e mantennero il proprio calendario di festività. In parte questa resistenza trova spiegazione nella tenacia dei loro fidi, e in parte nel mutuo sostegno permesso dalla loro densità numerica, dalle moschee e da organizzazioni esclusivamente laiche.

I musulmani in Cina sono sempre stati in maggioranza sunniti, ma nel XVI secolo il Sufismo raggiunse la Cina attraverso l’Asia centrale. Dalla fine del XVII secolo confratellini stessi iniziarono un movimento di riforma che perseguiva un uso maggiore dell’arabo e il rifiuto di certe pratiche cinesi infiltratisi nell’Islam, quali l’accensione d’incenso ai funerali. Il Sufismo enfatizzò anche l’importanza dell’esperienza estatica personale di Allah, la venerazione dei santi e l’imminente ritorno del Mahdi, che porterà una nuova era, tema questo dovuto anche all’influsso Sī’ta.

Questi credi riformisti, assieme a un’aumentata pressione cinese sull’Islam nel suo complesso, sfiocarono in una possente ribellione nello Yunnan fra il 1855 e il 1873, ribellione che prese piede a causa delle antiche tensioni etniche nella regione e della poca attenzione che la corte potè immediatamente dedicarvi a motivo della contemporanea rivolta dei Taiping (1851-1864). La sollevazione dello Yunnan venne poi sedata combi-

nando forze cinesi e musulmane lealiste. I musulmani riacquistarono in Cina il loro ruolo di potente minoranza, chiamata Hui.

Il ruolo principale dell’Islam in Cina fu quello di religione di una etnia minoritaria, sebbene in alcuni testi popolari del XX secolo lo si consideri, accanto a Confucianesimo, Daoismo, Buddhismo, e Cristianesimo, una delle «cinque religioni» i cui insegnamenti sono sintetizzati in una nuova rivelazione. Dal punto di vista storico, il suo impatto ridusse drasticamente i contatti cinesi con India e Asia centrale dopo l’VIII secolo e impedì quindi il flusso vitale di testi e idee nuove per il Buddhismo cinese.


La complessa analisi psicologica della scuola del Vijñānavāda, tuttavia, abbinata alla sua nozione dell’esterna rinascita alla quale sono destinati alcuni esseri, male si accordava alla visione cinese del mondo, che era stata meglio rappresentata dal Tianzai. Quando dunque il sostegno imperiale scemò, alla morte di Gaozong nel 683, anche la fortuna della scuola del Faxiang subì un declino, a dispetto dell’ottima preparazione scientifica di Kuiji (632-682), discepolo di Xuanzang [Vedi la biografia di KUIJI, vol. 10]. Sul piano intellettuale il successo passò alla scuola dello Huayan (séhirlanda floreale) nella formulazione del monaco Fazang (643-712). Questa scuola, basata su un sūtra dallo stesso nome
(sanscrito, *Avatamsaka*), insegnava la vacuità e l'interpretazione di tutti i fenomeni in maniera consona alle vecchie idee cinesi in materia. Inoltre, nell'insegnamento dello Huayan l'unità e l'integrazione di tutti i fenomeni è simboleggiata da un Buddha chiamato Vairocanā, che veglia sulla sua Terra PURA al centro di un universo infinito. [Vedi MAHĀVairocana, vol. 10]. Per quanto tale simbolo potesse essere compreso in maniera dialettica dagli studiosi buddhisti, al livello politico e popolare esso venne inteso in senso più letterale, come una divinità creatrice buddhista. [Vedi HUAYAN e la biografia di FAZANG, vol. 10].

Non è un caso che la scuola dello Huayan fosse appoggiata per la prima volta dall'imperatrice Wu Zhao (Wu Zetian, regnante tra il 690 e il 705) che usurpò il trono ai figli per instaurare una propria dinastia, quella Zhou. Il Confucianesimo non prevedeva regnanti donne. Quindi l'imperatrice Wu, devota buddhista, cercò nella sua fede religiosa un'ideologia che la sostenesse, non soltanto nella tradizione dello Huayan, ma anche nelle predizioni contenute in oscuri testi, secondo i quali il Buddha avrebbe profetato che molti anni dopo la sua morte una donna avrebbe retto un Impero mondiale. Vi furono monaci vicini a Wu Zetian che la identificarono con questa imperatrice e andarono oltre, affermando che ella era una manifestazione del Buddha del futuro, Maitreya.

Quando l'imperatrice Wu abdicò, nel 705, suo figlio continuò ad appoggiare la scuola dello Huayan, nel solco della tradizione di stretto legame fra la corte e le scuole filosofiche buddhiste. In questo periodo il Buddhismo continuò a crescere in popolarità fra tutti i ceri, le scuole filosofiche buddhisti. In questo periodo il Buddhismo continuò a crescere in popolarità fra tutti i ceri, le scuole filosofiche buddhiste. Vennero costruiti migliaia di monasteri e luoghi di culto, mantenuti grazie alle donazioni di terra, cereali, tessuti e metalli preziosi e sfruttando lavoratori coatti, i poveri e i servi legati alle terre cedute in donazione. Decine di migliaia di persone si fecero monaci e monache, venivano celebrati riti complessi e feste religiose, e si predicava tanto nei monasteri quanto nei mercati. Fe-stività buddhiste quali la festa delle lanterne, la nascita del Buddha e il giorno di tutte le anime vennero universalmente osservate, e si moltiplicarono le associazioni di laici finalizzate alla produzione di immagini e iscrizioni sacre e alla diffusione delle Scritture. Ricchi monasteri divennero centri in cui si prestava denaro, si macinavano cereali, si fornivano cure mediche, si albergavano viaggiatori nonché studiosi e funzionari in cerca di quiete. La purezza dei monaci e dei monasteri era ammirata nella letteratura colta, e il karman, la rinascita, e il purgatorio trovarono, in vesti semplificate, un ruolo anche nella letteratura popolare. L'Impero fece sporadici tentativi di esercitare un controllo su tale esuberante religiosità attraverso sistemi di permessi ai mo-
le, un’area geografica in cui si era da lungo tempo posto l’accento sul lato pratico del Buddhismo. Tanluan organizzò associazioni i cui membri contemplavano il Buddha e recitavano oralmente il suo nome. Fece ugualmente nel V e VI secolo che molti pensatori buddhisti cinesi si convinsero che stava per iniziare il periodo finale dell’insegnamento buddhista per questo ciclo temporale. Tale periodo finale (chiamato in cinese moja, gli ultimi giorni della legge) sarebbe stato un periodo in cui la capacità di comprendere il Buddhismo sarebbe scaduta tanto da rendere sufficienti solo mezzi di comunicazione semplici e diretti. [Vedi MAPPO e le biografie di SENGZHAO e TANLUAN, vol. 10].

Altro importante predicatore che basò i propri insegnamenti esclusivamente su Amitābha e la sua Terra Pura fu Daochuo (562-645). Egli e il suo discepolo Shandao (613-681) furono quelli che diedero stabilità al movimento della Terra Pura e vennero considerati i patriarchi della tradizione. Entrambi erano a favore della recitazione orale del nome Amitābha quale mezzo principale di liberazione, ma tale recitazione andava fatta in uno stato d’animo concentrato e devoto e doveva essere accompagnata dalla confessione dei peccati e dal salmodiare di sūtra. Essi e i loro seguaci organizzarono raduni di recitazione e redassero manuali per il culto in gruppo. Grazie ai loro sforzi la fede nella Terra Pura divenne la forma di Buddhismo che incontrò il maggiore successo in Cina, e da lì fu portata in Giappone nel IX secolo. Gli insegnamenti della Terra Pura sostengono, come nessuna scuola buddhista in precedenza, la validità della devozione laica, rendendo possibile la diffusione del Buddhismo fra tutta la popolazione e incoraggiando lo sviluppo di associazioni e sette indipendenti fuori dei monasteri. [Vedi JINGTU, e le biografie di DAOCHUO e SHANDAO].

L’ultimo movimento a emergere come tradizione indipendente all’interno del Buddhismo ortodosso in Cina fu il Chan (giapponese, Zen), caratterizzato dall’utilizzo di mezzi diretti, la meditazione sopra gli altri, di illuminazione individuale. L’illuminazione è sempre stata il fine primario del Buddhismo e quindi in un certo senso il Chan prese inizio come un movimento di riforma che cercava di ricuperare le origini esperienziale della sua tradizione. Si trattava di una solvita avvertita come necessaria anche in ragione del successo materiale del Buddhismo Tang, con le sue cerimonie fastose, filosofie complesse, e stretti legami con lo Stato. Il Chan si sviluppò dal connubio fra Buddhismo mahāyānico e la corrente individualistica, mistica e iconoclasta della cultura cinese, rappresentata principalmente dalla filosofia dei Laozi e dello Zhuangzi. Questa filosofia aveva a lungo perorato l’identificazione dell’individuo con le ineffabili fondamenta dell’essere, che sono impossibili da afferrare a parole o da confinare entro le prospettive di pratiche e moralità tradizionali. Tale identificazione dava una sensazione nuova di libertà spirituale, rafforzamento della vita e accettazione della morte.

L’importanza della meditazione era stata enfatizzata a lungo nel Buddhismo cinese, a cominciare dalle tradizioni Han di Scritture che ne descrivono il processo. Il maestro del Tiantai, Zhiyi, trattò gli stadi e le posizioni della meditazione in dettaglio nel VI secolo. Non è pertanto sorprendente che nel VII secolo apparissero alcuni monaci pronti a porre la meditazione sopra ogni altra pratica, una semplificazione parallela a quella proposta dalla tradizione della Terra Pura.

Il primo riferimento a una «scuola del Chan» appare nel tardo VIII secolo. All’epoca numerosi rami di questa tradizione emergente stavano costruendo genealogie, che risalivano fino a Śākyamuni in persona, inteso a stabilire la priorità e l’autorità dei loro insegnamenti. La genealogia in seguito accettata vantava una successione di ventotto patriarchi indiani e sette cinesi. Di questi ultimi il primo sarebbe stato Bodhidharma (circa 461-534), un maestro di meditazione centroasiatico, attivo nel regno dei Wei del Nord. Con il passare del tempo le leggende riguardanti questi patriarchi si fecero vieppiù elaborate e pieno di dettagli impossibili da verificare. [Vedi la biografia di BODHIDHARMA, vol. 10].

Il primo monaco cinese di cui siano sopravvissuti i suoi insegnamenti è Daoxin (580-651), che venne poi dichiarato il quarto patriarca. Daoxin si specializzò in meditazione e disciplina monastica, e studiò per dieci anni con un discepolo di Zhiyi, il fondatore del Tiantai. Egli è anche noto per l’interesse nei confronti della venerazione di immagini e della recitazione del nome di Buddha per calmare la mente.

Uno dei discepoli di Daoxin fu Hongren (601-674), che pure si concentrò sulla meditazione e sul mantenimento della consapevolezza mentale. Suo successore fu Faru (morto nel 689), il cui erede spirituale fu a sua volta Shenxiu (morto nel 706), che aveva studiato anche con Hongren. Shenxiu fu attivo nella Cina settentrionale, dove fu invitato a corte dall’imperatrice Wu e divenne un famoso insegnante. Nelle fonti più antiche e affidabili, Hongren, Faru e Shenxiu sono indicati come il quinto, il sesto e il settimo patriarca del Chan, con Faru talora omesso in favore di Shenxiu in sesta posizione. Al principio dell’VIII secolo, tuttavia, questa successione, la cui base geografica erano le capitali settentrionali Luoyang e Chang’an (e perciò a posteriori designata «scuola settentrionale»), venne sfidata da un monaco chiamato Shenhui (670-762), che aveva studiato molti anni con un insegnante di nome Huineng (638-713) in un monastero della provincia meridionale del Guangdong. Shenhui impiegò anni di lavoro per fon-
dare una nuova forma di Chan, una «scuola meridionale», incentrata sulla nozione di consapevolezza della presenza in se stessi della natura di Buddha, e dunque meno interessata al culto, allo studio delle Scritture e alle forme di meditazione prescritte.


La tradizione Chan nel suo insieme, tuttavia, è sempre stata caratterizzata dalla disciplinata vita in comune nei monasteri, e incentrata sulla pratica della medita- zione di gruppo. Sebbene i primi codici scritti di norme monastiche ancora in nostro possesso datino al 1103 o al 1104, essi risalgono agli insegnamenti di Baizhang Huaihai (720-814), un monaco nella genealogia di patriarchi di Huineng. Comunque, i primi monaci a isti- tuire un nuovo stile di vita monastica basata sulla medi- tazione in comune e sul lavoro manuale furono Daoxin e Hongren nel VII secolo. Altre caratteristiche dei primi monasteri Chan furono la collocazione in luoghi isolati, il rifugio di una sala centrale con immagini sacre, sostituita da una «sala dharma» dotata lungo i lati di piattaforme per la meditazione, consulti privati con gli aba- ti, frequenti discussioni di gruppo. Si badava molto an- che alla frugalità e alla corresponsabilità nel lavoro, in modo da ridurre la dipendenza dall’esterno e le obbliga- zioni che ne derivavano. Nei secoli seguenti, quando il Chan divenne un’istituzione che riceveva donazioni di terra e beni da ricchi protettori, il lavoro agricolo venne ridotto.

Dal IX secolo il Chan ebbe ampio sostegno nella so- cietà cinese; durante la dinastia dei Song del Nord (960-1127) fu la forma principale di Buddhismo monas- stico, con una conseguente istituzionalizzazione. In questa situazione il Chan produsse un nuovo genere letterario, le «discussioni documentate» (yulū) di patriarchi e abati con i loro discepoli in cerca dell’illumi- nazione. Fu su questi documenti, codificati come «ca- si» (cinese, gongan; giapponese, kōan), che i novizi mi- ditavano nel corso dei loro esperimenti diretti con la realtà. [Vedi anche CHAN, vol. 10].

Per quanto il Buddhismo prosperasse in tutti gli stra- ti della società cinese del periodo Tang, nei suoi con- fronti restava un moto nascosto di risentimento e osti- lità da parte dei confuciani, dei daoisti e dello Stato. Questa ostilità venne allo scoperto alla metà del IX se- colo, molto rafforzata dal fatto che i monasteri Buddhisti avevano accumulato enormi quantità di metalli pre- ziosi e di terreni esenti da tasse. Dall’anno 843 all’anno 845 l’imperatore Wuzong (regnante tra l’840 e l’846), ardente daoista, emanò decreti che portarono alla dis- struzione di 4.600 monasteri e 40.000 luoghi sacri e al ritorno alla vita laica di 260.500 monaci e monache. A questa persecuzione fu messo fine nell’846 dal succes- sore di Wuzong, ma il Buddhismo monastico non recu- però mai pienamente il proprio vigore. Le idee, i valori e le cerimonie buddhiste continuarono comunque a permeare la società cinese attraverso le influenze eserci- tate dalle scuole del Chan e della Terra Pura, sopravvivsi alla persecuzione dell’845 grazie al vasto sostegno di cui godevano nell’intero Paese.


L’ordine daoista di maggiore importanza durante i Tang fu quello di stanza sul Mao Shan nel Jiangsu, dove i templi venivano costruiti e ricostruiti, si educavano i discepoli e si pubblicavano i testi sacri. Li i fedeli stu- diavano le Scritture Shangqing, meditavano, praticavano l’alchimia ed eseguivano complessi rituali di purifi- cazione e di rinnovamento cosmico, chiamando a sé spiriti astrali e preparandosi all’immortalità fra le stelle. Queste attività si svolgevano sotto la supervisione di una gerarchia sacerdotale guidata da fashi, «maestri di dottrina», i più eminenti dei quali vennero con il tempo considerati patriarchi della scuola.

Il Daoismo nei periodi Song e Yuan. La distruzione della vecchia aristocrazia Tang nel sommovimento del
IX e X secolo preparò il terreno per uno Stato più centralizzato, amministrato, nel periodo Song, da burocrati selezionati attraverso esami. Questo sistema di assunzione del personale amministrativo incrementò a sua volta la mobilità sociale, che venne favorita anche dalla crescita e dalla diversificazione economica, dalla diffusione della stampa e da un maggiore numero di scuole. Tutti fattori che, assieme alle innovazioni nei campi della letteratura, dell’arte, della filosofia e della religione, hanno spinto gli storici a cercare nel periodo Song i primi indizi di modernità in Cina. Fu in questo periodo che furono codificati gli schemi basilari di vita e pensiero per il resto della storia imperiale. 

Durante i secoli dal X al XIII il Daoismo sviluppò scuole e testi nuovi e divenne più strettamente alleato con lo Stato. L’imperatore Song, Zhenzong (regnante tra il 990 e il 1023), concesse doni e titoli a numerosi daoisti eminenti, fra cui uno di nome Zhang della vecchia Via dei Maestri Celesti, la cui base era sul monte Longhu nella provincia del Jiangxi. Ciò consolidò la setta Zhengyi (Unità ortodossa), capeggiata da una successione ereditaria di Maestri Celesti. Gli altri centri ufficiali di ordinazioni daoiste in questo periodo furono quelli del Mao Shan e il centro Lingbao nel Jiangsu.

Un secolo dopo, durante il regno dell’imperatore Huizong (regnante tra il 1101 e il 1126), il più famoso protettore imperiale del Daoismo, fecero la loro comparsa tre nuovi ordini daoisti, uno con una base popolare nel Jiangxi sudorientale, un altro che era una rivisitazione degli insegnamenti del Mao Shan, e un terzo chiamato Shenxiao Fa (Riti del divino imperatore), fondato da un uomo attivo a corte fra il 1116 e il 1119, Lin Lingshu. Gli insegnamenti di Lin erano esposti nel Duorenjing (Libro della salvezza), una riedizione allargata di un testo Lingbao del IV secolo. In esso si annunciana l’avvento di un nuovo imperatore divino per il 1112, aggiungendo così sacrilità alla figura di Huizong. Questo testo liturgico in sessantuno capitoli promette salvezza a tutti nel nome di un regno celeste supremo, un tema gradito a una corte assillata dalla corruzione al suo interno e da invasori stranieri al suo esterno. Il movimento del Jiangxi, chiamato Tianxin (Cuore del cielo) come una stella dell’Orsa maggiore, era invece più interessato all’evocazione rituale di energie astrali per esorcizzare demoni creduti causa di malattie, in particolare quelle mentali. Suoi testi, editi per la prima volta, furono presentati anche a Huizong nel 1116.

Nel 1126 la capitale Song, Kaifeng, fu conquistata dagli Jurcin, una popolazione della Mancuria nordorientale che assieme ad altri gruppi etnici settentrionali aveva a lungo minacciato i Song. La corte cinese si trasferì a sud, oltre il fiume Yangtze, e stabili a Hangzhou la nuova capitale, dando inizio al periodo dei Song del Sud (1127-1279). Durante questo periodo la Cina fu di nuovo divisa fra Nord e Sud, con gli Jurcin sovrani del regno Jin (1115-1234). E fu nel Nord che emersero tre nuove sette daoiste, chiamate Taiji (Grande Uno), Da dao (Grande Sapienza), e Quanzhen (Perfezione Totale). La setta Taiji fu temporaneamente favorita presso la corte Jin poiché prometteva guarigioni magiche. I discepoli del Dadao lavoravano i campi, pregavano per la guarigione piuttosto che ricorrere a incantesimi, e non praticavano tecniche d’immortalità. A capo di entrambi i gruppi vi fu, per circa due secoli, una successione di patriarchi che non durò fino al termine della dinastia Yuan. Entrambe le sette includevano elementi confuciani e buddhisti in un quadro daoista.

La setta Quanzhen, fondata in circostanze analoghe da uno studioso di nome Wang Zhe (1113-1170), è giunta fino al XX secolo. Wang sostenne di avere ricevuto rivelazioni da due esseri sovrumanini, e in base all’evento radunò discepoli e fondò cinque congregazioni nello Shandong settentrionale. Dopo la sua morte, sette dei suoi migliori discepoli continuarono a predicare i suoi insegnamenti per tutta la Cina settentrionale. Uno di essi venne ricevuto alla corte Jin nel 1187, e così ebbe inizio un periodo di sostegno imperiale alla setta che proseguì sotto i Mongoli, in particolare dopo che un altro dei discepoli fondatori fece visita a Genghis Khan presso la sua corte in Asia centrale nel 1222. [Vedi la biografia di WANG ZHE].

La ricerca daoista dell’immortalità individuale adottò al principio una combinazione di tecniche rituali: visualizzazione di divinità astrali e ingestione della loro essenza, circolazione interna e purificazione del qi, massaggi, assunzione di elisir di cinabro e mica, e così via, il tutto accompagnato da divieti rituali e comportamenti etici. Verso l’XI secolo questa ricerca si volse ancora di più dentro alla persona e le pozioni alchemiche vennero reinterpretate come forze interne al corpo, secondo una tendenza bene espressa negli scritti di Zhang Boduan (983-1082). Sotto l’influsso di Confucianesimo e Chan la scuola Quanzhen «spiritualizzò» la terminologia delle pratiche pre-esistenti, trasformando i riferimenti fisiologici in polarità astratte, interne alla mente, da unificare tramite la meditazione. In parte, forse, a causa di questo ritiro nella mente, il Quanzhen fu la prima scuola daoista ad avere la propria base in monasteri, sebbene il celibato fosse già stato praticato in precedenza da alcuni adepti per conservare e purificare le proprie energie e nel VI secolo pressioni statali ed esempio buddhista avessero spinto a fondare alcuni monasteri daoisti.

La setta Quanzhen raggiunse l’apice della propria influenza nei primi decenni del XIII secolo e per un periodo fu preferita al Buddhismo cinese da parte dei gover-
nanti mongoli. I leader buddhisti protestarono contro l’occupazione daoista dei propri monasteri e riuscirono a riduvarne l’appoggio ufficiale dopo una serie di dibattiti fra daoisti e buddhisti tenutisi a corte tra il 1255 e il 1281. Quando la vittoria fu assegnata ai buddhisti, Khubilai Khan ordinò che il canone daoista fosse bruciato e che i sacerdoti daoisti tornassero alla vita laica o si convertissero al Buddhismo. Nel XIV secolo la setta Quanzhen si fuse con una tradizione simile della Cina meridionale, il Jindan Dao (Via dell’elisir aureo), anch’essa dedita al raggiungimento dell’immortalità tramite la coltivazione di energie o «elisir» interiori. Il nome Quanzhen fu mantenuto per designare il versante monastico di questa tradizione congiunta, mentre il Jindan Dao continuò come movimento popolare che ha prodotto nuove Scritture e sette a partire almeno dal XVI secolo. Le scuole daoiste più antiche continuarono a produrre nuovi insiemi di testi dall’XI secolo in avanti, sempre rivendicando tutte la propria origine divina, poteri terapeutici ed esorcistici e la propria vocazione di sostegno allo Stato.

La rinascita della filosofia confuciana. Il Confucianesimo era rimasto, anche alla caduta degli Han, una potente tradizione nei campi della moralità, dei costumi sociali e dei ranghi gerarchici, ma non aveva più prodotto, dopo il III secolo, nuove prospettive filosofiche. Ci furono alcuni filosofi confuciani quali Wang Tong (584-617), Han Yu (768-824) e Li Ao (attivo intorno al 798), ma dal IV al X secolo le migliori intelligenze filosofiche in Cina si dedicarono al Buddhismo. Finché, nell’XI secolo, non apparse una serie di pensatori determinati a rivitalizzare il Confucianesimo in quanto sistema filosofico. Essi furono inevitabilmente influenzati nel loro lavoro dalle teorie buddhiste riguardanti la mente, l’illuminazione, l’etica. Molti di questi uomini avevano addirittura attraversato fasi giovanili buddhiste e daoiste prima di approdare al Confucianesimo, ma respinsero, almeno consciamente, la «vacuità» buddhista, l’ascetismo e la vita monastica, in favore di una metafisica positiva, di un’ordinata vita familiare e del desiderio di riformare la società. Salvo eccezioni, i leader di questo movimento, in Occidente noto come Neoconfucianesimo, ottennero, tramite il sistema di esami istituito per selezionare la burocrazia, posti di funzionamento civile o militare.

A dare il via a questo movimento nell’XI secolo furono Zhou Dunyi (1017-1073), Shao Yong (1011-1077), Zhang Zai (1020-1077), e i suoi nipoti, fra loro fratelli, Cheng Hao (1032-1085) e Cheng Yi (1033-1107). A posteriori vediamo come il Neoconfucianesimo si sia rafforzato in due tendenze generali, la razionalista e l’idealista, la prima maggiormente interessata ai principi (li) che ordinano la vita e la società, la seconda al risveglio della coscienza morale della mente (xin). [Vedi XIN]. Queste tendenze le si può trovare negli scritti dell’XI secolo, ma esse non divennero esplicite fino a un secolo dopo nelle opere dello «studio del principio» (lixue) inaugurato da Zhu Xi (1130-1200) e dello «studio della mente» (xinxue) che prese le mosse da Lu Xiangshan (1139-1193). L’interazione fra questi due poli fornì l’impulso per nuove sintesi fino al XVII secolo, con lo «studio della mente» meglio rappresentato da Wang Yangming (1472-1529). Il sistema di pensiero più completo fu prodotto da Zhu Xi, che cercò di migliorare la fonte interna dell’ordine morale per mezzo di una paziente ricerca degli schemi di organizzazione nella società e nella natura. Gli insegnamenti di Zhu Xi nel 1313 divennero la base degli esami per il funzionario, e di conseguenza influenza furono fortemente a fondo la società colta. [Ad eccezione di Shao Yong, a tutti i pensatori qui sopra menzionati è dedicata una voce nel presente volume].

Nella storia delle religioni cinesi l’impatto del Neoconfucianesimo è evidente su diversi piani. Il successo intellettuale e istituzionale di questo movimento fra i GINESI degli alti strati sociali allontanò molti di loro dal Buddhismo, dal Daoismo, da varie forme di religioni settarie, per farli riavvicinare ai valori della famiglia, del clan e dello Stato. Mentre queste élite erano ancora coinvolte in tradizioni popolari quali feste annuali, geomanzia e riti funerari, l’orientamento razionalista e non teista del Neoconfucianesimo contribuì a inibire la loro partecipazione a manifestazioni estatiche e sciamanismo. Queste tendenze significano che dopo l’XI secolo forme di religione settarie e popolari furono sempre più rifiutate come stimolo e articolazione di alto livello intellettuale. Di fatto, l’appoggio statale a una nuova ortodossia confuciana rise in impulso alla critica o all’annientamento di altre tradizioni. Un ulteriore effetto a lungo termine del Neoconfucianesimo fu la confucianizzazione dei valori popolari, ottenuta con l’aiuto di scuole, esami, distribuzione di scritti divulgativi e lettura nelle città. Ciò significa che a cominciare dalla dinastia Song i principi etici egemoni della società furono una combinazione fra virtù confuciane e karmicomplessione buddhiste, e questa tendenza diventò più diffusa con il passare dei secoli.

Tutti questi sviluppi erano radicati nelle dimensioni religiose della tradizione neoconfuciana, che dall’inizio era più che altro interessata alla trasformazione morale degli individui e della società. Si trattava di una trasformazione da ottenere tramite studio e discussione intensa, introspezione e meditazione, in modo da acquisire consapevolezza degli schemi morali mentali. L’introspezione aiutava anche a comprendere l’ordine cosmico e a capire come modellare su di esso la società. Così
il Confucianesimo divenne un movimento attivo e conscio del proprio ruolo più di quanto fosse mai stato prima. [Vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articolo Neo-confucianesimo].

**Il Buddhismo Song.** Le attività del Buddhismo Song erano basate sulle fondamenta gemelle del Chan e della Terra Pura, con una crescente enfasi sulla compatibilità fra le due scuole. La combinazione fra la pratica della meditazione e quella dell’invocazione del nome del Buddha era stata già inseguita da Zhiyi e dal patriarca Chan, Daoxin, nel VI e VII secolo, ma il primo maestro Chan a predicarla apertamente, dopo che il Chan aveva perso la radice, fu Yanshou (904-975). Questa enfasi proseguita sotto le dinastie Yuan (1271-1368) e Ming (1368-1644), e capitava che la meditazione e la recitazione venissero impiegate assieme nei monasteri come due mezzi per lo stesso fine, quello di vuotare la mente da pensieri centrati su se stessi.

Durante la dinastia Song, il Buddhismo si riprese materialmente dalle persecuzioni del IX secolo, riguadagnando decine di migliaia di monasteri, vaste estensioni di terra e sostegno in tutta la società. Dal X secolo la scuola del Chan si divise in due ramificazioni principali, che avevano entrambe già fatto la loro comparsa, il Linji (giapponese, Rinzaï), noto per le spine drammatiche e inaspettate verso l’illuminazione nascoste nel mezzo delle attività quotidiane, e il Caodong (giapponese, Sôtô), che preferiva un approccio più graduale tramite la meditazione in posizione seduta. [Vedi la biografia di LINJI, vol. 10]. Ci fu una qualche ripresa degli studi filosofici nei monasteri Chan, ma la vivacità intellettuale del periodo Tang rimase ineguagliata. Lo sviluppo più notevole del Buddhismo Song per la più ampia storia delle religioni cinesi fu la diffusione di associazioni laiche che si distinsero per il loro coinvolgimento più ampia della società. Si trattò di gruppi che godevano in generale dell’appoggio di monaci e monasteri, formati a volte da pochi individui a volte da migliaia, da uomini che si dedicavano a persone che erano parte del volo. Nel XII secolo queste società furono, con la loro vocazione egualitaria e le cerimonie di gruppo, il modello da cui presero spunto nuove sette popolari indipendenti, che a loro volta si diffusero in tutta la Cina nei secoli successivi. Le associazioni Song erano un mezzo, organizzato e dottrinariamente consapevole, per diffondere le idee buddhisti di salvezza, di paradiso e purgatorio, di *karman*, e per trasmettere i valori morali alla popolazione intera, contribuendo all’integrazione del Buddhismo con la cultura cinese.

**La religione popolare.** L’altra maggiore tradizione che assunse forma moderna durante il periodo Song fu la religione popolare, ossia la religione dell’intera popolazione eccettuato coloro, quali i sacerdoti daoisti ortodossi, i monaci buddhisti, gli studiosi confuciani e i funzionari statali nella propria veste pubblica, che seguivano specificamente fuori di essa il proprio credo. Le fonti Zhou e Han riferiscono di una varietà di pratiche religiose diffuse fra la popolazione: il culto degli antenati, i sacrifici a spiriti di oggetti e di luoghi sacri, le credenze negli spettri, l’esorcismo, la divinazione, le attività dei *medium*, e così via. Molte di queste pratiche ebbero inizio in epoche preistoriche e formarono il serbatoio da cui gradualmente emersero tradizioni più strutturate quali il culto di Stato, la filosofia confuciana, la religione daoista. Ognuna di queste tradizioni emergenti era legata a élite sociali che si dovevano differenziare dai contadini e dagli artigiani che le circondavano. E nel fare ciò esse criticarono e, a volte, eliminarono, i culti, dedicati dalla gente comune a spiriti locali, utili a soddisfare soprattutto bisogni immediati. Poiché lo Stato cinese aveva sempre rivendicato prerogative religiose, l’autorizzazione ufficiale da parte del governo era un fattore della massima importanza. I culti non autorizzati erano considerati «esagerati», cioè oltre i limiti ammessi dalle abitudini e dalla decenza delle élite. Distinguiamo il genere, tuttavia, importavano soprattutto ai sostenitori più consapevoli delle alternative religiose colte; per i loro pari meno inclini alla teologia la «religione popolare» era un complesso di usi e costumi che rifletteva il modo in cui era fatto il mondo.

Le pratiche religiose popolari si basarono dapprima sul sistema sociale vigente, trovando spazio nella famiglia, nel clan e nel villaggio, con culti rivolti a spiriti dai poteri limitati anche geograficamente. Poi, a partire dalla dinastia Han, apparvero divinità personificate di rango più elevato, assieme con sette organizzate, quali la Via dei Maestri Celesti, dotate di insegnamenti morali, di nuovi miti di creazione e di rinnovamento del mondo e di rituali collettivi. Questa evoluzione si ebbe ad opera di gente del popolo alfabetizzata e di funzionari minori, individui di cultura e posizione sociale medie, e rassomigliativa notevolmente alle prime documentazioni del pensiero di tale classe media presenti negli scritti, di seicento anni più antichi, di Mozi. Questo tipo di coscienza religiosa cinese fu molto rinforzato da espressioni mahâyâniche quali i *budhisattva*, le immagini, le offerte rituali, i miti del purgatorio, le interpretazioni della causalità morale. Verso il IV secolo alcuni scrittori daoisti stavano elaborando complesse mitologie, popolati di divinità e di esseri immortali organizzati in una gerarchia celeste.

Durante il periodo Song tutte queste varie correnti concorsero a riformulare la religione popolare come una tradizione con un posto suo proprio nella vita ordinaria della società, un suo pantheon, sue concezioni dell’oltretomba, una sua demonologia, suoi riti e rituali...
listi. I valori erano ancora basati sulla reciprocità pragmatica, ma alle promesse di aiuto immediato si andavano aggiungendo alcune rassicurazioni riguardanti la vita dopo la morte.

La tradizione popolare si basa sulla venerazione degli antenati e sul culto delle divinità familiari. [Vedi anche ANTE NATI, CULTO DEGLI, vol. 2]. Oltre che in famiglia, le sue cerimonie sonoificate e frucono ai santuari di divinità di particolari luoghi e presso i templi di villaggio. I templi sono residenze delle divinità, il posto in cui esse sono più facilmente a disposizione, e pronte a ricevere richieste e offerte di cibo e incenso. E lì che le divinità trasmettono messaggi attraverso semplici mezzi di divinazione, sogni, medium e scrittura automatica. Grossi incenieri di bronzo nei cortili dei templi sono i luoghi per la comunicazione rituale, ed è uso delle famiglie riportare i propri incensieri di mena presso al tempio. Tutte le famiglie residenti nel territorio del villaggio sono membri della comunità del tempio.

Le divinità tipiche di questa tradizione sono esseri in origine umani, che nel corso del tempo sono stati divinizati in virtù di una loro riconosciuta efficacia. Essendo stati una volta umani, devono la loro posizione alla fede dei viventi, con cui mantengono una relazione reciproca. Sono responsabili di funzioni specifiche quali il dono della pioggia o la cura dei malanni. Influenze daoiste suggerirono di darlie in una gerarchia celeste presieduta dall’Imperatore di Giada, una divinità sancita ufficialmente la prima volta dall’imperatore Song, Zhenzong, all’inizio dell’XI secolo. [Vedi YUHUANG]

Le divinità rappresentano in genere l’ordine, e molte divinità del Daoismo e della religione popolare sono dotate di armi e di truppe. La forza è necessaria perché al di sotto delle divinità vi è un vasto esercito di demoni, influenze ostili apportatrici di disordine, malattie, sofferenza e morte. Questi demoni, per quanto alla fine fin sono visti come i comandi delle divinità, che talora li spedisco no a punire i peccatori, sono ribelli e spesso possono essere soltanto punire i peccatori, sono ribelli e spesso possono essere sottomessi solo con ripetute invocazioni e strenuo impegno rituale. È appunto nell’esorcismo rituale che la lotta fra divinità e demoni viene duramente rappresentata. I demoni, o gui, sono per lo più spiriti irrequieti di esseri umani morti ingiustamente, o offesi perché ai loro corpi non si prestà la cura dovuta; essi provano disagio e desiderio di attirarne attenzione sulla loro spiazione condizione. Altri demoni rappresentano le forze naturali percepite talora come ostili, ad esempio montagne o animali selvatici. Nella religione popolare si dedica molto impegno a trattare con questi influssi malefici.

In questa tradizione popolare ci sono tre tipi, suscettibili di sovraposizione, di capi: erediti, scelti, e camishmatici. Fra le figure di capi ereditari ci sono padri e madri di famiglie che praticano il culto degli antenati nel tempio del clan e in casa, e i capi di sette che ereditano la propria posizione. Anche i sacerdoti daoisti celebrano riti per la comunità. I templi di villaggio, dal canto loro, tendono ad avere un capo scelto a sorte, e in base a una tornatura, fra gli anziani. Fra i capi carismatici vi sono i medium, gli stregoni, i maghi e i guaritori, tutte figure alle quali è riconosciuta la capacità di adoperare energie e conoscenze divine per risolvere problemi umani.

La religione popolare è legata a un ciclo di feste annuali, a cerimonie funerarie e alla geomantia (fengshui). I valori sono sanciti da rivelazioni divine e dalla credenza nel purgatorio, dove un aspetto dell’anima va dopo la morte per essere punito, secondo il principio della retribuzione karmica, per i peccati commessi. Nel purgatorio ci sono dieci corti, ognuna presieduta da un giudice che sceglie la pena adatta al crimine. Il passaggio per il purgatorio può essere alleviato con cerimonie daoiste o buddhiste trasformando ricchezze in merito. Purificata dalle colpe, l’anima giunge alla decima corte, dove si decide la forma della sua prossima esistenza. Si tratta di una mitologia frutto della modificazione di credenze buddhiste descritte in dettaglio in testi tradotti per la prima volta nel VI secolo.

Il periodo del dominio mongolo. I Mongoli sotto Genghis Khan (1167-1227) conquistarono, nel 1215, la capitale Jin, Yanjing (l’odierna Pechino), e fondarono la dinastia Yuan (1271-1368). Essi governarono dalla Cina il loro vasto Impero, che arrivava fino all’Europa centrale. Per molti decenni il «Regno di Mezzo» divenne l’estremità orientale di un Impero mondiale, aperto come mai agli influssi stranieri. Fra gli elementi religiosi in origine non cinesi vi furono i nestoriani, le lettere del papa a Khubilai Khan (regnante tra il 1260 e il 1298) portate da Nicolò e Marco Polo, alcuni missionari francescani ai primi del XIV secolo e un alto numero di monaci buddhisti tibetani.

Il primo contatto mongolo con il buddismo cinese avvenne tramite monaci Chan, alcuni dei quali assunsero importanza a corte. Nel frattempo, comunque, i Mongoli erano sempre più attratti dai rituali esorcistici e taumaturgici del buddismo tantrico del Tibet, di cui già controllavano i confini. Nel 1260 un monaco tibetano, ‘Phags pa (Phagpa, 1235-1280), fu nominato preettore imperiale, e subito dopo direttore degli affari buddhisti. Monaci tibetani vennero nominati capi del samgja in tutta la Cina e ridierono in qualche misura vita alla scuola tantrica (Zhenyan), che era brevemente florita sotto i Tang. [Vedi ZHENYAN, vol. 10].

Ai primi del XIV secolo fece la propria comparsa un’altra forma di religione popolare, l’associazione volontaria, o setta, alla quale potevano partecipare indivi-
dii di famiglie e villaggi diversi. Queste sette emersero da società buddhiste laiche del XII secolo, ma per struttura dovevano molto alle associazioni religiose del tardor periodo Han, alle loro eredi daoiste, ai movimenti escatologici buddhisti sulla scena dal V secolo in poi, e al Manicheismo. Sotto gli Yuan le sette furono caratterizzate da membri e capi in preminenza laici, organizzazione gerarchica, proselitismo, ritualismo di gruppo, possesso di proprie Scritture in vernacolo, mutuo soccorso economico. Il precedente più noto fu la scuola del Loto Bianco, una setta indipendente fondata da un monaco di nome Mao Ziyuan (1086-1166). Mao combinò una semplificazione della dottrina Tiantai con la pratica della Terra Pura. Per invocare il potere salvifico di Amitābha bastava recitarne cinque volte il nome. Dopo la morte di Mao, la setta, capeggiata da laici sposati, si diffuse nella Cina meridionale e orientale. Nel corso del tempo essa fece propri testi incantatori e divinatori, e nel XIV secolo filiazioni nel Guangxi e nello Henan furono fortemente influenzate dai metodi daoisti di coltivazione degli elisir interni. Ciò provocò proteste da parte dei leader più ortodossi della tradizione della Terra Pura, monaci delle regioni orientali che si appellarono al trono per non essere accomunati agli «eretici». L'appello ebbe successo, il ramo monastico venne considerato parte della tradizione della scuola della Terra Pura, e Mao Ziyuan ascese al rango di patriarca da venerare.

La versione più rustica della tradizione del Loto Bianco fu proibita tre volte in periodo Yuan, ma prosperò ugualmente, con sue proprie Scritture, organizzazioni comunitarie e una fede crescente nella presenza, all'interno della setta, del Buddha del futuro, Maitreya. Durante le guerre civili della metà del XIV secolo questa credenza incoraggiò sollevazioni su vasta scala in nome del nuovo mondo che ci si aspettava dalla veduta di Maitreya. Il fondatore della dinastia Ming, Zhu Yuanzhang (1328-1398), era stato temporaneamente ufficiale di uno degli eserciti del Loto Bianco, ma dopo la propria vittoria cercò di eliminare la setta. Essa tuttavia continuò a moltiplicarsi sotto vari nomi.

Le prime Scritture di sette conservatesi fino a noi, datate agli inizi del XVI secolo, testimoniano che al tempo esistevano due correnti di mitologia e di credenze, una più influenzata dal Daoismo, l'altra più dal Buddhismo. La corrente daoista incorporò molta terminologia della scuola dell'Elisir Aureo (Jindan Dao), e si basava sul mito di una divinità salvifica materna, l'Èterna Venerabile Madre, una figura, imparentata con l'antica Regina Madre dell'Oceano, menzionata anche negli insegnamenti Quanzhen. La corrente buddhista fu inaugurata da un riformatore di nome Luo Qing (1443-1527), i cui insegnamenti si basavano sul tema Chan di «raggiungere la buddhittà tramite la visione della propria natura». Luo criticò sette come quella del Loto Bianco per essere troppo affaccendate con forme rituali esteriori, ma autori posteriori della sua scuola incorporarono alcuni temi della mitologia sull'eterna Venerabile Madre, mentre altri fondatori di sette, nello sposare questa mitologia, imitarono l'esempio dato da Luo Qing di redarre Scritture in vernacolo per esprimere le proprie concezioni. Queste Scritture, e i testi, loro eredi, di scrittura automatica del XIX e XX secolo, costituiscono un quarto importante corpo di testi sacri cinesi, dopo quelli dei confuciani, dei buddhisti e dei daoisti.

Le sette religiose popolari crebbero rapidamente di numero durante il XVI e XVII secolo. Tutte facevano parte della stessa tradizione generale, ma ognuna aveva fondatori, linee di trasmissione, testi e varianti rituali proprie. Si trattava di gruppi che erano stati illegali a partire dagli Yuan, e alcuni resistero alla persecuzione con le armi, oppure cercarono di stanziarsi in zone sicure. In qualche caso, capi di sette organizzarono imponenti tentativi di rovesciare il governo e di mettere sul trono un proprio imperatore, nella prospettiva utopica che costui avrebbe dovuto regnare su un mondo e una società rinnovati. La maggior parte delle sette, tuttavia, fornì semplicemente un'alternativa comunitaria alla religione popolare di villaggio, alternativa resa appetibile dall'offerta di mutuo soccorso e dalla promessa di andare, al momento della morte, direttamente in paradiso senza passare per il purgatorio.

Le sette religiose popolari furono attive nella Cina continentale fino all'inizio della Rivoluzione Culturale nel 1966, ed esse continuarono a moltiplicarsi a Taiwan, dove possono essere legalmente registrate come denominazioni appartenenti al Daoismo. A partire dalla fine del XIX secolo la maggior parte dei testi sacri delle sette sono stati composti ricorrendo alla scrittura automatica, considerata un modo in cui varie divinità ed eroi culturali trasmettono la rivelazione.

La religione Ming e Qing

Il dominio mongolo iniziò a indebolirsi ai primi del XIV secolo, a causa di lotte tra fazioni rivali a corte, del declino della forza militare e della cessione dell'autorità centrale a capi militari, bande e sette in varie località. Dopo vent'anni di guerra civile, Zhu Yuanzhang, membro di una povertà famiglia di contadini, sconfisse tutti i rivali e reinserì al potere una casa regnante cinese, la dinastia Ming (1368-1644). Zhu (Ming Taizzi, regnante fra il 1368 e il 1398) fu un sovrano energico con salde credenze religiose, che riformò i riti imperiali, promulgò leggi severe contro varie pratiche e sette popola-
ri e reclutò sacerdoti daoisti per dirigere le cerimonie di corte. Per lui il mandato del Cielo era una forza vivente che lo aveva inserito in una lunga genealogia di imperatori sacri. I suoi antenati vennero considerati intermedi di Shangdi. Egli rafforzò il dovere da parte dei funzionari governativi di offrire regolarmente sacrifici alle divinità della fertilità, delle forze naturali e delle città, nonché agli spiriti di erori e alle anime di morti abbandonati.

La dinastia Ming. Sotto i Ming, fattori quali la diversificazione delle culture agricole e la monetarizzazione dell'economia ebbero il loro impatto anche sulla vita religiosa; ci furono più risorse per costruire templi e stampare Scritture, e più contadini ricchi, mercanti e artisti con energie da investire nella religione popolare, sia quella dei villaggi sia quella delle sette. I testi sacri delle sette fecero parte dello stesso movimento che produsse nuova letteratura in vernacolo di tutti i generi, libri di morale per inculcare valori neoconfuciani e forme e pubblico nuovi per le rappresentazioni popolari. Il tardo periodo Ming fu più che mai ricco d'iniziative economiche e culturali da parte della popolazione in generale, come è da aspettarsi in un periodo di competizione crescente per le risorse fra piccoli imprenditori. Queste tendenze continuarono a rafforzarsi nel periodo Qing.

Il Buddhismo Ming fu influenzato da questi fattori economici e culturali, in particolare nella Cina orientale, dove durante il XVI secolo monaci riformatori quali Yün-qi Zhuhong (1535-1615) organizzarono società laiche, scrissero libri moralegianti che quantificavano i punti di merito per le buone azioni e fissarono valori confuciani all'interno di un quadro di riferimento buddhista. Zhuhong coniugò la pratica della Terra Pura con quella Chan e indicò un progresso spirituale nell'evitare l'uccisione e la cattività di animali. L'ulteriore integrazione del Buddhismo nella società cinese fu favorita dal riconoscimento governativo di una classe di monaci insegnanti, la cui ordinazione era ufficialmente certificata e il cui ruolo consisteva nel celebrare cerimonie per il popolo. [Vedi la biografia di ZHUHONG, vol. 10].

Il Buddhismo ebbe una relazione sinergica anche con la forma di Neoconfucianesimo egemone in tarda epoca Ming, vale a dire lo «studio della mente» di Wang Yangming. Da un lato, l'individualismo Chan e la sua ricerca dell'illuminazione all'interno dell'individuo influenzarono Wang e i suoi discepoli; dall'altro lato, l'accettazione ufficiale della scuola di Wang fornì un sostegno indiretto alle forme di Buddhismo a essa collegate, come quelle insegnate da Zhuhong e Hanshan Deqing (1546-1623).

Il Daoismo fu sostenuto dagli imperatori in tutto il periodo Ming, e sacerdoti daoisti erano incaricati di celebrare rituali e di comporre inni e messaggi per le divinità. La setta Quanzhen continuò a essere vitale, con la sua base monastica e l'enfasi sull'ottenimento dell'immortalità attraverso lo sviluppo degli «elisir interni». I suoi metodi di meditazione influenzarono anche alcuni seguaci di Wang Yangming, ad esempio Wang Ji (1497-1582). Fu tuttavia la setta Zhengyi, guidata da Maestri Celesti eruditi, ad avere il massimo del sostegno ufficiale durante i Ming, e a essere di conseguenza considerata il modello del Daoismo ortodosso. L'influsso del Zhengyi è evidente nelle Scritture redatte in questo periodo, molte delle quali fanno risalire la propria tradizione al primo Maestro Celeste e contengono l'imprimatur dei suoi successori. Il maestro di quarantatresima generazione fu incaricato nel 1406 di compilare un nuovo canone daoista, ed egli completò fra il 1444 e il 1445 l'edizione che è ancora oggi in uso.

Nel XVII secolo la filosofia confuciana entrò in una fase più nazionalista e materialista, ma la classe dei lettori-burocrati nel suo insieme rimase, al di là delle proprie responsabilità rituali ufficiali, legata a una serie di pratiche religiose private. Fra queste vi erano non soltanto lo studio del Daoismo e del Buddhismo, ma anche l'uso della scrittura automatica e il costume di rivolgere preghiere a Wenchang, la divinità patrona degli studiosi e delle lettere, affinché li aiutasse a sostenere gli esami. Ming Taizu aveva decretato che ciascuna delle «tre dottrine», ossia Confucianesimo, Buddhismo e Daoismo aveva un importante funzione, il che incoraggiò le tendenze sincretiche presenti fin dagli esordi del Buddhismo in Cina. Nel XVI secolo uno studioso confuciano del Fujian, di nome Lin Zhaoen (1517-1598) spinse queste tendenze avanti di un passo costituendo una setta religiosa per la classe media in cui gli insegnamenti confuciani avevano l'esplicito sostegno degli insegnamenti buddhisti e daoisti. Lin divenne noto come «Maestro delle tre dottrine», il santo patrono di quello che diventò un movimento popolare i cui templi, alla metà del XX secolo, resistevano ancora a Singapore e in Malesia. Questa tendenza a incorporare il Confucianesimo in una setta religiosa venne seguita anche da Zhang Jizong (morte nel 1866), che fondò un insediamento fortificato nello Shandong, e da Kang Youwei (1858-1927) quando la storia delle istituzioni imperiali in Cina volgeva ormai al termine. Pratiche culturali di orientamento confuciano basate sulla scrittura automatica prosperarono, grazie all'appoggio di militari di medio rango e di funzionari civili, anche verso la fine del XIX secolo e gli inizi del XX, con caratteristiche e Scritture proprie. [Vedi la biografia di KANG YOUWEI].

Durante il XVI secolo i missionari cristiani tentarono per la terza volta di fare adottare in Cina la propria fede, questa volta con un successo maggiore da parte dei
Gesuiti italiani. A due di loro, Michele Ruggerio e Matteo Ricci, fu concesso nel 1583 di stabilirsi a Zhaoqing, nella provincia del Guangdong. Essi colpirono alcuni studiosi e funzionari locali con le proprie conoscenze scientifiche, matematiche e geografiche. Ricci divenne poi astronomo di corte a Pechino. Egli convertì anche numerosi alti funzionari, cosicché nel 1605 vi erano 200 cristiani cinesi. Per molti decenni le missioni gesuite prosperarono, dirette da sacerdoti investiti della responsabilità di fissare il calendario imperiale. Nel 1633 il numero dei convertiti era salito a circa centomila. Questa missione cattolica toccò il culmine sotto il regno dell'imperatore Kangxi (regnante tra il 1662 e il 1722), che non si convertì, ma fu vivamente curioso nei confronti delle scienze europee. [Vedi anche GESUITI, e la biografia di RICCI, MATTEO, vol. 7].

I sospetti cinesi, tuttavia, rimanevano, e la missione era messa in pericolo dalle rivalità interne, fra differenti ordini religiosi e fra nazioni europee. Esisteva in particolare un contenzioso a proposito dell'accettazione da parte gesuita dei culti degli antenati e di Confucio. Nel 1645 un francescano ottenne una proibizione papale di tali pratiche, e questa «controversia dei riti» si intensificò nei decenni seguenti. L'Inquisizione proibì l'approccio gesuita nel 1704, ma i Gesuiti continuarono finché, nel 1715 e nel 1742, vennero emanate bolle papali contro di loro. Kangxi aveva preso le parti dei Gesuiti, ma alla fine la loro influenza risultò indebolita e il loro ministero reso meno adattabile alle tradizioni cinesi. Vi furono persecuzioni anticristiane in parecchi luoghi a metà dell'VIII secolo; alcune comunità cristiane, tuttavia, resistettero, e alcuni astronomi europei rimasero a corte. Numerosi altri tentativi di eliminazione seguirono ai primi del XIX secolo, con il risultato che nel 1810 erano rimasti solo trentuno missionari europei e ottanta sacerdoti cinesi, ma la Chiesa poté continuare a vantare un numero di circa duecentomila fedeli.

Il primo missionario protestante a raggiungere la Cina fu Robert Morrison, inviato a Guangdong (Canton) nel 1807 dalla Società Missionaria Londinese. Egli e un altro missionario convertirono il primo cinese nel 1814 e completarono la traduzione della Bibbia nel 1819. Da allora in poi giunse, da altri Paesi europei e dagli Stati Uniti, un numero crescente di missionari protestanti. [Vedi la biografia di MORRISON, ROBERT, vol. 7].

L'impatto cristiano sul vasto panorama delle religioni cinesi è stato di norma considerato insignificante, sebbene vi siano indizi che taluni studiosi, ad esempio Fang Yizhi (1611-1671), siano stati influenzati dal sapere europeo, favorendo in tal modo l'adozione di studi dai risvolti pratici da parte del Confucianesimo. Zhihong e Ricci si erano impegnati in una discussione scritta a proposito delle teorie su Dio e rinascita, e anch'essi l'imperatore Kangxi fu poi coinvolto in questo genere di dibattito, ma le idee e le pratiche cristiane non vennero accettate dai Cinesi, se non da coloro che si convertirono.

Lo stesso discorso vale per la religiosità popolare cinese, anche se alcune sette in aree limitate reagirono positivamente all'evangelizzazione sia cattolica sia protestante. Cristiani e appartenenti alle sette popolari furono spesso perseguitati assieme, e condivisero l'interesse per i riti comunitari, per i testi sacri in vernacolo e per una divinità creatrice compassionevole. Tuttavia dai testi delle sette del XIX secolo traspaiono ben poche tracce di influenze cristiane, a quando Gesù parlò, in libri frutto di scrittura automatica di periodi successivi, lo fa in veste di sostenitore di valori cinesi.

La dinastia Qing. I Mancù, popolazione di gruppi tribali alleati vicina ai Jurcin, avevano fondato il proprio Stato nel Nord-Est nel 1616 e l'avevano chiamato Qing nel 1636. La loro potenza crebbe, di tanto in tanto, attaccarono la Cina settentrionale e assorsero molte stanzie politiche e culturali cinesi. Nel 1644, un esercito Qing venne invitato a entrare in Cina dalla corte Ming per salvare Pechino da ribelli cinesi. I Mancù non soltanto conquistarono Pechino, ma rimasero a regnare per 268 anni. Essi, nella sfera della politica pubblica, furono forti sostenitori del Confucianesimo e si affidarono alle competenze di funzionari cinesi. La maggioranza degli sviluppi in campo religioso durante i Qing segnò una continuità rispetto alle tradizioni dei Ming, con l'eccezione del Cristianesimo protestante e del movimento Taiping, che da esso trasse impulso.

Prima della loro conquista della Cina, i Mancù erano venuti a conoscenza del Buddhismo tibetano, o lamaista, attraverso i Mongoli, e avvertirono un legame particolare con un bodhisattva molto venerato in Tibet, Mañjuśrī. [Vedi MANJÜŚRĪ, vol. 10]. Nurhachi (1559-1626), il fondatore del regno mancù, era considerato un'incarnazione di Mañjuśrī. Dopo il 1644, i Mancù, anche per restare in contatto con la religione dominante del Tibet e dei Mongoli, continuarono ad appoggiare il Lamaismo, che pure sotto i Ming aveva del resto avuto un certo sostegno. Nel 1652 il Dalai Lama fu invitato a visitare Pechino e ai primi del XVIII secolo i suoi successori furono posti sotto la protezione dei Qing.

I primi imperatori Qing erano interessati anche al Buddhismo Chan. L'imperatore Yongzheng (regnante tra il 1723 e il 1735) pubblicò un libro sul Chan nel 1732 e ordinò di ristampare il canone buddhista, compito completato nel 1738. Egli sostenne anche la stampa di un'edizione tibetana del canone, e il suo successore, Qianlong (regnante fra il 1736 e il 1795), patrocinò la traduzione in mancù di questo voluminoso corpo di testi. La tradizione della Terra Pura continuò a essere la
forma di Buddhismo con il maggior sostegno popolare. Le scuole daoiste più attive furono il Quanzhen, sostanzialmente monastico, e lo Zhengyi, dedito piuttosto ad aspetti liturgici, quali le cerimonie di esorcismo e di rinnovamento celebrate da sacerdoti sposati. Il Daitai non ebbe però più il sostegno della corte. Le sette popolari continuarono a prosperare, a dispetto del ripetersi ciclico di ribellioni e persecuzioni. Avvenne tuttavia che l’aggravarsi della repressione, in seguito alla rivolta degli Otto Trigrammi nel 1813, scoraggiò la produzione di Scritture in favore di un ritorno alla trasmissione orale.

L’innovazione più significativa nella religione Qing fu costituita dagli insegnamenti del Taiping Tianguo (Regno celeste della grande pace), che combinò motivi tratti dal Cristianesimo, dallo sciamanismo e dalle credenze delle sette popolari. Il movimento Taiping venne iniziato da Hong Xiuquan (1814-1864), un aspirante studioso confuciano, il quale conobbe per la prima volta scritti di divulgazione cristiana nel 1836. Dopo aver fallito più volte gli esami di ammissione al funzionariato, egli dichiarò di avere avuto una visione in cui gli veniva rivelato che era il fratello minore di Gesù Cristo, incaricato di essere il nuovo Messia. Hong preannunciò la realizzazione di un nuovo regno, caratterizzato da governo teocratico, applicazione dei dieci comandamenti, fratellanza universale, uguaglianza fra i sessi e redistribuzione della terra. Egli e altri leader Taiping furono predicatori efficaci, autori di libri e altri documenti che rendevano pubblici i loro insegnamenti e fornivano preghiere e inni da adoperare nelle assemblee culturali. Proibirono il culto degli antenati e la venerazione dei Buddha e di divinità daoiste e popolari. Ovunque arrivassero, i Taiping distruggevano immagini e templi. Respirò la geomanzia e la divinazione e istituirono un nuovo calendario privo delle vecchie ferme e dell’attenzione tradizionalmente rivolta ai giorni inausti.

Verso la fine degli anni quaranta del XIX secolo Hong Xiuquan organizzò un gruppo chiamato Società degli Adoratori di Dio, che aveva fra i suoi membri molti poveri e diseredati. Il gruppo passò alla ribellione armata nel 1851. Hong assunse il titolo di «re celeste» del nuovo regno utopico. In due anni Hong e i suoi seguaci conquistarono Nanchino, ne fecero la propria capitale e inviarono eserciti a settentrione e a occidente, coinvolgendo l’intera Cina in una guerra civile. Il governo Qing fu lento a reagire. Tuttavia, nel 1864, Nanchino venne riconquistata dalle truppe imperiali e le restanti forze Taiping furono annientate o disperse. Tutte le tradizioni religiose indigene si ripresero, gli insegnamenti e le pratiche Taiping, invece, considerata la potenza del movimento, non ebbero alcun apprezzabile effetto sul sequito della storia delle religioni cinesi. [Vedi TAI-PING].

La fine dell’Impero e la Cina postimperiale

Nel tardo XIX secolo alcuni intellettuali cinesi iniziarono a introdurre nel loro pensiero nuove idee tratte dalla scienza, dalla filosofia e dalla letteratura occidentali, ma in campo religioso la tendenza fu quella di riaffermare i valori cinesi. Anche il filosofo riformatore Kang Youwei cercò di edificare un nuovo culto di Confucio. Fra la gente comune proliferavano invece le sette basate sulla scrittura automatica. Nel 1899 nella Cina settentrionale iniziò un vasto movimento xenofobo, genericamente chiamato Ribellione dei Boxer, a causa della pratica delle arti marziali al suo interno. L’ideologia di questo movimento era basata sulla religione popolare e lo spiritismo, e molti gruppi di Boxer attaccarono missioni cristiane in nome di divinità cinesi. La sollevazione fu sedata nel 1900 da una coalizione di forze armate cinesi e straniere, dopo che queste ultime ebbero conquistato Pechino.

Il governo Qing tentò tardivamente una serie di riforme, ma nel 1911 cedette al collasso interno, alle pressioni straniere e alle sollevazioni armate. Alcuni intellettuali cinesi, liberi di investire le proprie energie in idee e forme politiche nuove, studiarono e tradussero avidamente scritti stranieri, inclusi quelli marxisti. Ne risultò una tendenza alla occidentalizzazione e alla secularizzazione, e di conseguenza un attacco nei confronti del Confucianesimo e di altre tradizioni cinesi, in un contesto storico esacerbato da ripetute guerre civili, che causarono distruzioni o occupazioni di migliaia di templi. Le nuove idee, tuttavia, circolarono quasi solo nelle grandi città; la maggioranza dei Cinesi continuò come prima a praticare la propria religione popolare. Molti templi e monasteri sopravvissero, e vi furono tentativi di riportare in auge il pensiero buddhista e la disciplina monastica, in particolare ad opera dei monaci Yinguang (1861-1940) e Taixu (1889-1947). [Vedi la biografia di TAIXU].

Dal 1949 le religioni cinesi hanno sempre più prosperato, in particolare fra i ceti popolari, a Taiwan, dove la popolazione gode di disponibilità finanziarie e libertà di credo in misura mai sperimentata prima. Si sono costruiti molti nuovi templi, si sono fondate sette e si sono pubblicate Scritture e periodici. Lo stesso discorso vale per la religione popolare cinese a Hong Kong e Singapore. Il sacerdozio daoista ha trovato continuità a Taiwan, grazie alla presenza di Maestri Celesti ereditari, originari della Cina continentale, che provvedono a ordinare sacerdoti e a legittimare. Anche i monasteri e le case editrici buddhiste godono a Taiwan e a
Hong Kong di buona salute, sebbene in queste zone siano sempre state le sette laiche a costituire le organizzazioni buddhiste più influenti fra la popolazione.

La costituzione della Repubblica Popolare sancisce la libertà sia di sostenere la religione sia di opporsi a essa, ma in pratica qualunque tipo di attività religiosa ha subìto un declino in Cina dopo il 1949, in particolare durante la Rivoluzione Culturale, dal 1966 al 1969. In generale, la religione è stata descritta sulla falsariga del marxismo, come una «superstizione feudale» da respingere da parte di chi vuole costruire una nuova Cina. Molte attività religiose sono tuttavia continue fino alla Rivoluzione Culturale, anche quelle, a lungo vietate, delle sette popolari. La Rivoluzione Culturale, incoraggiata da Mao Zedong e dai suoi insegnamenti, può un pesante attacco alle antiche tradizioni, mirato non soltanto alla religione, ma anche all'arte, all'istruzione e alle istituzioni burocratiche. Migliaia di immagini religiose furono distrutte, templi e chiese vennero confiscati, i sacerdoti furono costretti a ritornare alla vita laica, e vi furono roghi di libri.

Nel contempo prese forma un nuovo culto nazionale, quello del Presidente Mao e del suo pensiero, con vere e proprie processioni estatiche, recitazione di gruppo degli scritti di Mao e numerose cerimonie quasi religiose. Fra queste ultime troviamo le confessioni dei peccati commessi contro la rivoluzione, i voti di obbedienza dinanzi ai ritratti del Presidente e pasti di vegetali selvatici in memoria degli amari giorni precedenti la liberazione. Con il passare del tempo la frenesia diminui, ma il clima costantemente durò fino alla morte di Mao nel 1976, sotto la spinta di un gruppetto di persone, più tardi chiamato «la banda dei quattro», che orbitava intorno a sua moglie. Il gruppetto fu subito depresso e furono adottate misure politiche di liberalizzazione in varie sfere, compresa quella religiosa. A partire dal 1980 molte chiese, monasteri e moschee hanno riperto, i leader religiosi sono stati restituiti alle loro funzioni, in parte per stabilire relazioni migliori con le comunità buddhiste, cristiane e musulmane di altri Paesi.

In alcune aree geografiche è anche timidamente risorta la religione popolare, in particolare nella provincia del Fujian, da molto in contatto con le comunità cinesi d’oltremare. Nelle campagne si assiste a un ritorno all’imprenditoria privata e ai contratti d’affitto di terreni da parte di singoli contadini; ciò potrebbe incoraggiare il culto degli antenati e forme tradizionali di divinazione e riti funerari, benché paia improbabile che si torni a venerare il pantheon di divinità popolari. Può anche darsi che alcuni aspetti del regime marxista non siano altro che facsi di una lunga storia, fasi passaggere destinate a non lasciare tracce più profonde di quelle lasciate secoli prima dal Cristianesimo o dai Taiping.


BIBLIOGRAFIA


Chen Yuan, Nansong chu behei xin daoqiao kao, Beijing 1941. Il primo studio dettagliato sulle sette daoiste. Include una trattazione della scuola Quanzhen.


Fukui Kōjūn, *Dōkyō no kisoketi kenkyū*, Tokyo 1952. Studi pionieristici sulla nascita e sui primi sviluppi del Daoismo, sul *Taipeingjing* e sui rapporti con il Buddhismo.

Fukui Kōjūn et al. (cur.), *Dōkyō*, 1-11, Tokyo 1983. La trattazione più completa del Daoismo, arricchita da una generosa bibliografia.


Ogasawara Senshū, *Chūgoku jōdokyōka no kenkyū*, Kyoto 1951. Uno studio sui primi maestri della Terra Pura: Huiyuan, Tanluan, Daoshou e Shandao.


Tang Yongtong, Han wei liang jin nanbeichao fujiao, Shanghai 1938. Per lungo tempo un classico cinese sul Buddhismo nella Cina dal III al VI secolo.


Wang Ming, Taipíng jin bei jiao, Beijing 1960. Un'opera di importanza fondamentale per lo studio della prima Scrittura prodotta durante il periodo formativo della tradizione daoista nel II secolo.


Yoshioka Yoshitoyo, Dōkyō to bukkō, Tokyo 1959. Saggi fondamentali sui rapporti fra Daoismo e Buddhaismo e sugli scritti polemici dagi Han a oggi.

Yoon Hong-key, Geomantic Relationships between Culture and Nature in Korea, Taipei 1976. Il migliore studio sul fengshui in inglese, basato su testi cinesi e lavoro sul campo in Corea.


[Aggiornamenti bibliografici:

W.T. de Bary et al. (curr.), Sources of Chinese Tradition, I-II, New York 1999-2000 (2a ed.).
M. Dillon, China's Muslim Hui Community. Migration, Settlement, and Sects, Richmond/UK 1999.]


A.C. Graham, Yin-yang and the Nature of Correlative Thinking, Singapore 1986.


P.N. Gregory e D.A. Getz, Jr., Buddhism in the Sung, Honolulu 1999.


P. Ivanhoe, Confucian Moral Self Cultivation, Indianapolis 2000 (2ª ed.).


D.N. Keightley, Sources of Shang History. The Oracle Bone Inscriptions of Bronze Age China, Berkeley/Cal. 1978.


W.F. Powell (ed. e trad.), The Record of Tung-shan, Honolulu 1986.

Isabelle Robinet (de la Guérinnière), Méditation taoïste, Paris 1979 (trad. it. La meditazione taoïsta, Roma 1984).


M. Saso, Taoism and the Rite of Cosmic Renewal, Pullman/Wash. 1990 (2ª ed.).


F.J. Streng, Understanding Religious Life, Belmont/Cal. 1985 (3ª ed.).


Religione popolare

Il complesso di credenze e pratiche religiose che pervade le comunità cinesi può essere definito «religione popolare». Si tratta di un insieme di fenomeni religiosi privi di una specifica denominazione presso i Cinesi madrelingua, che parlano semplicemente di «venerare le divinità» (baisben) oppure di tenere un culto presso un santuario o un tempio particolare. In tale complesso religioso dalla struttura flessibile si amalgamano differenti fedi, pratiche, divinità, culti, miti e valori, che pro- vengono dai culti degli antenati, dei morti e della natura, dall’animismo, da culti locali, dal Daoismo popolare, dal Buddhismo popolare, dal Confucianesimo. La concezione cinese della religione popolare non distingue tuttavia tanta diversità e comunemente la descrive come fusione delle Tre Dottrine (sanjiao): Confucianesimo, Daoismo e Buddhismo.

Contrariamente al Buddhismo e al Daoismo ortodosoi, la religione popolare non è molto strutturata. La sua espressione più importante va cercata nei culti locali, vale a dire nell’insieme di credenze e di pratiche incitate nel culto di divinità locali. Anche quando la stessa divinità è venerata in più luoghi diversi, ogni santuario o tempio locale è autonomo. Può capitare che un tempio sia la filiazione di un determinato culto, oppure che sia «amico» rispetto a una serie di templi della stessa divinità o di una differente, ma il culto che esso rappresenta è espressione del sentimento e del sostegno della comunità locale, piuttosto che parte di una gerarchia di istituzioni.

La religione popolare pervade in vario grado tutte le classi della popolazione cinese, e non bisogna considerarla esclusivamente una religione dei contadini, dei cittadini poveri, o degli analfabeti. Pratiche religiose popolari si possono ritrovare nelle famiglie di gente anche colta, sia come parte di loro attività costanti, sia come attività salutarie con finalità specifiche (nel caso, ad esempio, dell’esorcismo). Ciò è vero nonostante i membri delle classi superiori colte (di solito funzionari governativi) abbiano tradizionalmente deriso tali pratiche, sostenendo di credere soltanto nel Confucianesimo o nella filosofia daoista. L’ostilità ufficiale verso questi culti locali e la loro frammentaria documentazione storica e testuale hanno oscurato la storia della religione popolare, cosicché informazioni dettagliate al riguardo risalgono a non prima del XIX secolo.

I governanti cinesi hanno perennemente nutrito il sospetto che la religione popolare fosse fonte di autorità fuori del loro controllo. Di conseguenza, alcuni culti potevano sopravvivere solo clandestinamente. La grande maggioranza di questi culti segreti era di indole benevola, ma alcuni di essi svilupparono, durante periodi caratterizzati da difficili situazioni sociali, vaste organizzazioni e presero parte a insurrezioni armate in nome di liberazioni messianiche. I Turganti Gialli del II secolo e la Società del Loto Bianco del XVII secolo ne sono esempio. Talvolta le società segrete furono causa di disgregazione sociale e fornirono addirittura le basi ad organizzazioni criminali, come nel caso della Triade di Hong Kong. [Vedi MOVIMENTI MILITARISTI CINESI].

Oggi, le credenze e le pratiche della religione popolare fanno ancora parte della cultura cinese a Taiwan e a Hong Kong, e nelle comunità cinesi d’oltremare a Singapore, in Tailandia, nelle Filippine, in Indonesia e per lì in California. La costituzione della Repubblica Po-
polare Cinese permette la pratica della «religione» ma non della «superstizione». Religioni molto strutturate come il Budismo, l’Islam, il Cristianesimo, sono definite «religioni». La religione popolare rientra invece nella categoria di «superstizione». Le pratiche religiose popolari non sono quindi più osservate pubblicamente e i templi locali sono stati convertiti in edifici pubblici per fungere da uffici governativi o da mercati, oppure sono stati demoliti. In realtà, il processo di secolarizzazione degli edifici dei templi era iniziato già prima, durante gli anni ’20, sotto il governo della Repubblica Cinese, ma non era giunto a compimento. Le descrizioni che in questo saggio adoperano i verbi al presente danno quindi conto della situazione precedente il 1949 per la Cina, e di quella fino alla metà degli anni ’80 per Taiwan, Hong Kong e le comunità d’oltremare.

Credenze e valori. Non esiste un testo singolo o un insieme di documenti che contenga tutte le credenze, le doglie, i valori che sono alla base della religione popolare. Queste idee basilari vanno cercate in molti luoghi e sotto molte forme differenti: libri sacri, arte votiva, riti, affreschi murali, culti di famiglia, miti, storie esemplari e letteratura in generale. Ciò significa che le credenze e i valori che sono alla base della religione popolare coincidono in grande misura con le credenze e i valori che pervadono la cultura cinese nel suo complesso. Tali credenze e valori tendono ad essere legati a ciò che preoccupa più immediatamente la popolazione, vale a dire, soprattutto, la sopravvivenza dell’individuo, della famiglia e della comunità in un mondo difficile e pieno di incertezze. L’oggetto di molta parte dell’attività religiosa sono, di conseguenza, la prevenzione o la cura di malattie, la continuità della famiglia e la difesa e l’aumento delle risorse a sua disposizione (ad esempio figli, denaro e talento), e il benessere della comunità allargato a cui essa appartiene. Poiché si crede che gli esseri spiritici e i viventi hanno necessità di sostentamento simili, la reciprocity costituisce la base su cui poggia l’interazione fra umani e spiriti. Si fanno offerte e promesse alle divinità con l’aspettativa di ricavarne un’aiuto tangibile in cambio, e se l’aiuto non viene le offerte possono essere ritirate. Gli spiriti, viceversa, possono molestare i viventi per ottenere sostentamento, e ritornare tranquilli una volta propiziati.

Vi sono tratti in comune con tutte le religioni popolari. Il cielo (tian), il cosmo divino, è considerato sia il luogo dove abitano le divinità e le anime degli antenati, sia la massima autorità che controlla la direzione morale del mondo. In questo ultimo senso, il Cielo è spesso antropomorfizzato come Imperatore del Cielo o Imperatore di Giada. Esistono due forze, opposte ma interconnesse, che agiscono nel mondo: la forza yang è positiva, luminosa e secca, ed è un attributo del sole e dei maschi (un riflesso della posizione dominante dei maschi nella società cinese e della loro importanza nella continuità genealogica); la forza yin è negativa, scura e umida, ed è un attributo della luna e delle femmine. Lo yin e lo yang hanno fra loro un rapporto simile a quello fra ombra e luce, essendo ciascuno definito in funzione dell’altro e conteneendo ciascuno in sé il germe dell’altro. Questa concezione viene rappresentata simbolicamente da una coppia di virgole incastrate fra loro con una macchiholina del colore dell’altra nei rispettivi punti sferici. La maggior parte dei fenomeni del mondo, fisici come sociali, sono divisi in cinque categorie chiamate Cinque Fasi (wu xing, dette anche Cinque Elementi), etichettate come legno, fuoco, terra, metallo e acqua. Colori, stagioni, direzioni, organi del corpo, note musicali, gusti, virtù sociali e altri fenomeni sono distribuiti fra le Cinque Fasi, che sono in relazione una con l’altra secondo cicli dinamici di generazione e decadimento. Il simbolismo religioso e la divinazione fanno un uso abbondante di questo modello delle Cinque Fasi. [Vedi YIN-YANG WUXING].

La durata di ogni vita umana è stabilita dal Controllore del Fato (Siming), il quale l’annota in un libro conservato dai regnanti dell’inferno. Quando giunge l’ora, i suoi inviati giudiziani conducono l’interessato all’inferno per il giudizio e la punizione dei peccati. Benché la vita di ciascuno sia governata dal fato, il fatalismo, nel senso di permettere passivamente al mondo di procedere a modo suo, è assente. C’è invece un forte interesse per il fato, perché se si può prevedere il corso degli eventi, la vita di ciascuno può assecondare la direzione. È meglio essere preparati e seguire la corrente, così da ottenere il massimo bene dalla vita e ridurre i danni. Esistono pertanto diverse forme di divinazione, dall’uso di medium alle estrazioni a sorte e ai bigliettini oracolari. Esistono anche modi per cambiare o correggere il proprio fato tramite la scelta di un nome di buon augurio, l’adozione fittizia da parte di una divinità o di una persona dotata di grande potere spiritico, o procurandosi l’intervento di una divinità potente.

I numerosi obbiettivi e valori della religione popolare possono essere divisi in sei categorie generali, quattro aventi a che fare con il mondo dei viventi e due con l’oltretomba:

2. Accordo con l’ordine della natura: favore da parte delle divinità da cui dipendono pioggia e siccità, accordo posizionamento di edifici e sepolture in modo da non interrompere le «energie» che si crede siano
nelle terra, protezione da parte delle divinità che so-
no a guardia dei campi e delle città.
3. Pace e armonia nella vita domestica: favore da parte
delle divinità guardiani del focolare e delle porte, fi-
gli per continuare la successione familiare, pari age-
voli, protezione della prole, benessere degli antenati.
4. Successo nella lotta per la vita: favore da parte delle
divinità dell’agricoltura, fertilità, capacità, ricchezza.
5. Salvezza dalle punizioni all’inferno: perdono dei peccat-
ci, liberazione dalle sofferenze.
6. Rinascita favorevole: reincarnazione in una famiglia
ricca, perfezione morale nei cieli buddhista e dacioia.

Credenze e valori importanti sono associati anche
con il culto degli antenati, parte significativa della reli-
gione a partire dal XII secolo a.C. La conservazione del-
la genealogia familiare è un obbiettivo cruciale in tutte
le attività religiose popolari; la genealogia viene intesa
sia come estensione all’indietro nel tempo verso gli an-
tenati sia in avanti verso i discendenti. I riti celebrati
per assicurare il benessere dei membri un tempo viven-
ti della famiglia, e le preghiere e le cerimonie celebrate
per ottenere figli maschi (dal momento che è per via
maschile che l’appartenenza genealogica viene trasmes-
sa) sono due aspetti dello stesso obbiettivo. Si dedicano
molte attenzioni, e spesso enormi spese, alla corretta se-
poltura dei morti, i quali vanno salvati dalla punizione
per i peccati all’inferno, installati fra gli antenati, e for-
niti di assistenza immediata e a lungo termine. [Vedi 
ANTENATI, CULTO DEGLI, vol. 2].

Ci sono molte incongruenze nelle credenze religiose
popolari, ma esse hanno scarse conseguenze. Ciò che
più importa è che i riti siano celebrati con sincerità, a
tempo debito e nel modo giusto. La famiglia e la comu-
nità vanno sostenute, bisogna prestare attenzioni ai de-
funti, e la vita deve continuare. Non hanno importanza
elaborate codificazioni di credenze e di pratiche e non
esistono organizzazioni di teologi intenti a dibattere sui
dettagli delle faccende religiose.

Le credenze e le pratiche della religione popolare
vengono tradizionalmente divise fra quelle del «Regno
della Luce» (yangjie), relative alle divinità, e quelle del
«Regno dell’Ombra» (yinjie), relative ai morti. Non si
tratta tuttavia di categorie che comportino una rigida
esclusione, in quanto esiste chi (un medium o un indo-
vino, ad esempio) può fare da «ponte» tramite il quale
umani, divinità e defunti comunicano l’uno con l’altro.

Il Regno della Luce. Il Regno della Luce include tut-
te le credenze riguardanti gli umani e i loro rapporti con
le divinità. Nella religione popolare ci sono numerose
divinità (shen). Per la maggior parte si tratta di esseri
umanì divinizzati, ma alcune di esse traggono origine
dal Buddhismo, dal Daoismo popolare, o sono spiriti
della natura. Di norma le divinità sono antropomorfi-
che, e molti culti conservano «biografie» delle proprie
divinità che ne rivelano con chiarezza le origini umane.
La fede popolare asserisce che gli esseri umani straordi-
nariamente virtuosi vengono divinizzati per premio; al-
cune divinità, tuttavia, sono esseri umani morti in ma-
niera violenta, oppure privi di discendenti che si prendo-
dano cura di loro, e pertanto destinati a servire una pla-
tea più ampia dei membri della propria famiglia per
procurarsi sostentamento. Essi vengono così puniti per il
«peccato» di non avere generato figli che possano
continuare i sacrifici in onore degli antenati e la genealo-
gia familiare.

Non esiste una divinità onnipotente, sebbene l’Impe-
ratore di Giada (Yuhuang Shangdi, chiamato anche
Tiandi o Tiangong) sia generalmente noto come il capo
delle divinità. Il suo culto è molto limitato, in quanto
egli è troppo distante per instaurare un rapporto reci-
procamente benefico con la gente comune. [Vedi 
YUHUANG]. Sotto l’Imperatore di Giada i gradi della
moltitudine di altre divinità sono poco chiari. Le opio-
nioni al riguardo variano, ma nella pratica l’eventuale
gerarchia non ha importanza, in quanto l’attività religi-
osia si incentra sul culto di una divinità locale, e le di-
vinità sono raramente contrapposte una all’altra. In ge-
nere, gli spettri dei morti privi di attenzioni («spiriti
senzatetto») sono considerati esseri spiritici infimi. Di
essi ci si libera o con piccole offerte o esorcizzandoli
con l’aiuto di un medium e una divinità. Benché il re-
sto della gerarchia celeste non sia delineato con chi-
arezza, essa, in vari miti e pratiche rituali, viene dipinta
come un’organizzazione burocratica simile a quella
del vecchio sistema governativo cinese. I funzionari dell’in-
ferno formano un’organizzazione burocratica persino
più elaborata.

Alcune divinità sono molto potenti, ma la maggio-
ranza ha funzioni limitate. Le «divinità dei cancelli»
(menshen, chiamate spesso «divinità delle porte») sono
scritte come un paio di funzionari, civili o militari,
con indosso una divisa che ricorda all’incirca le unifor-
mi del XVI secolo; esse impediscono agli spiriti malefici
di entrare in casa. Un’immagine della divinità della cu-
cina, il Signore del Focolare (Zaoshen o Zaojun), im-
pressa sulla carta viene tenuta sopra i fornelli. Pochi
giorni prima del Capodanno, l’immagine viene abbon-
dantemente impastriicciata di miele o altri cibi dolci
sulla bocca e bruciata; Zaojun ascese al Cielo e infor-
ma l’Imperatore di Giada delle buone e cattive azioni
della famiglia. Alcuni dicono che il miele serve a far
pronunciare alla divinità del focolare soltanto parole
dolci, altri dicono che serve a incollarle le labbra per
impedirle del tutto di parlare.

Alcune divinità sono specializzate nella cura di ma-
Ci sono alcune divinità venerate in quasi tutte le comunità cinesi. Le più comuni sono Guanyin e Guandi. La Guanyin (sanscrito, Avalokiteśvara) della religione popolare è rappresentata in forma femminile (contrariamente al bodhisattva maschio della tradizione iconografica e testuale), e trae origine dal Buddhismo popolare. Si tratta fondamentalmente di una divinità misericordiosa, che salva dai pericoli e dalle sofferenze, ma la si prega anche per altri scopi, affinché renda feconda una donna sterile, ad esempio. [Vedi AVALOKITEŚVARA, vol. 10]. Guandi (chiamato anche Guangong) è un eroe militare, del III secolo, divinizzato. Spesso è chiamato Dio della Guerra, ma il suo nome più accurato è Divinità delle Virtù Marziali, in quanto i suoi attributi più importanti sono la lealtà e l'affidabilità anziché il valore in battaglia. Come patrono dell'affidabilità è il protettore degli uomini d'affari e di tutti coloro che hanno a che fare con i contratti. È la divinità patrona delle corti di giustizia e spesso una sua immagine è appesa dietro la poltrona del giudice. È il protettore di patrioti e soldati, e durante gli anni '20 e '30 del XX secolo il governo della Repubblica Cinese ne promosse il culto per incoraggiare il patriottismo. È anche l'ospite invocato in certi tipi di divinazione e in sedute di scrittura automatica.

Il principio della reciprocità pretende che le divinità rispondano in maniera efficace alle richieste della comunità umana. Se la gente si accorge dell'inefficacia di qualche divinità ne smette il culto, che con il passare del tempo cadrà nell'oblio. Viceversa, nel caso in cui uno spirito locale diventa famoso per una risposta efficace, può succedere che lo si trasformi in una divinità della comunità e che si costruisca un tempio per ospitarne il culto. In conseguenza di questa abitudine, ancora oggi le divinità cinesi vanno e vengono.

Santuari e templi. Di solito una divinità ha sede in un santuario o in un tempio. È raro però che un tempio ospiti una sola divinità. La maggior parte dei templi ha una divinità principale e numerose divinità secondarie. Di norma i supplici mostrano a ogni divinità del tempio un cenno di riconoscenza (almeno un inchino e un baistoncino di incenso). Un tempio è la «casa» di una divinità, dunque viene spesso chiamato «palazzo» (gong). Le sue dimensioni variano molto: dal minuscolo santuario a lato di una strada all'enorme complesso di edifici che coprono parecchi ettari di superficie. Ma un tempio è più di una casa della divinità. È anche il centro della comunità, il luogo in cui la gente si incontra e riposa mentre i bambini giocano nel cortile, che è piano e spazioso e viene adoperato, durante la stagione del raccolto, per seccare i cereali. Il tempio è inoltre la custodia dei valori della comunità. Le decorazioni, piene di scene di eroi e malviventi, nell'illustrare premi e pu-
zioni, lealtà, devozione filiale, dedizione alla famiglia, servono ad insegnare ai giovani i corretti valori morali e sociali. Il tempio è, infine, un simbolo della comunità cui appartiene. È l'edificio più grande e adornato del villaggio o dell'isolato, il centro dell'attività della comunità e il simbolo della sua unità.

I templi della religione popolare non sono residenza di un clero, come nel caso dei templi del Buddhismo e del Daoismo. Le attività quotidiane sono curate da un addetto, che abita o nel tempio o nelle immediate vicinanze. Costui fa le pulizie, vende incenso e altri articoli rituali e talora aiuta i fedeli a leggere i bigliettini oracolari. Il tempio è amministrato da un comitato di gente del luogo che raccoglie fondi per riparazioni e manutenzione, prende decisioni, supervisiona le cerimonie nei giorni festivi. Tramite un elaborato processo divinatorio la divinità del tempio nomina un «maestro incensiere» (lazhbu), officiante capo di tutte le attività rituali dell'anno. In occasioni rituali speciali si può invitare un sacerdote di rango elevato, un sacerdote daoista per celebrare, ad esempio, il Rito di Salvezza per i morti del settimo mese, un sacerdote buddhista, o daoista, per un funerale. Sacerdoti daoisti di basso rango, che spesso sono analfabeti, gestiscono i riti di comunicazione con i morti. I Maestri Incensieri e i sacerdoti daoisti e buddhisti hanno una funzione esclusivamente rituale; non compiono attività pastorale, di istruzione o di predicazione nella comunità.

I templi sono in genere istituzioni autonome e non fanno parte di un'organizzazione gerarchica. Tuttavia, quando un culto è una chiara filiazione di un altro culto — cioè quando è stato istituito per trasferimento rituale di ceneri dal braciere di incenso consacrato alla divinità del tempio madre — esiste un rapporto «genitore-filo». In tali casi, l'immagine della divinità del tempio figlio, durante la festività più importante del culto, di norma il compleanno della divinità, viene riportata nel tempio madre e temporaneamente posta sull'altare, dove il contatto con l'immagine del genitore la rivitalizza. Ci sono anche templi che, condividono o meno il medesimo culto, sono in un rapporto di «amicizia» fra loro. Divinità e delegazioni si scambiano congratulazioni durante le feste religiose e si fanno visite in altre occasioni dell'anno. I Cinesi descrivono queste relazioni in termini sociali: «proprio come un amico viene a trovarvi».

**Feste religiose.** Ogni culto e il suo santuario, o tempio, ha almeno una festa religiosa principale all'anno incentrata sulla propria divinità primaria. Queste feste hanno di solito luogo in occasione del compleanno della divinità e seguono il calendario lunare cinese. Il tempio viene sottoposto a grandi pulizie in vista del giorno festivo e l'altare viene abbondantemente addobbato.

La statua della divinità viene talora vestita con un abito o un copricapo nuovi e spesso viene condotta in processione attraverso la comunità di modo che la divinità possa osservare il proprio regno e impartire benedizioni agli abitanti. Un gran numero di supplici accorre per pregare e offrire incenso, candele, cibo e «danaro per gli spiriti» (imitazioni cartacee di lamine di oro e danno — le divinità hanno bisogno di danaro proprio come gli uomini). Trascorso il tempo sufficiente alla divinità per consumare l'«essenza» del cibo, i fedeli portano a casa le offerte per prepararne un banchetto. Le offerte di cibo variano a seconda dell'occasione e dei gusti particolari — alcune divinità sono vegetariane, altre no — ma in genere si tratta di riso o pane al vapore, pesce, carne, frutta e pasticcini, alcuni dei quali fatti apposta per la festa. Spettacoli di teatro e marionette, organizzati allo scopo di intrattenere sia le divinità che la comunità, fanno parte della festa. I temi e gli stili di queste rappresentazioni sono vari ma, che si tratti di tragedie o di commedie, non manca mai il richiamo ai valori morali e sociali; le buone azioni sono ricompensate, quelle cattive punite.

Alcune feste religiose sono comuni a tutte le comunità, in particolare la festa del Capodanno lunare e la Festa degli Spettri. La festa del Capodanno è uno degli eventi religiosi più importanti, anche se di recente ha subito una forte secolarizzazione. È un'occasione per ricucire le smagliature dell'anno vecchio e per iniziare con freschezza quello nuovo. La gente pulisce e ripara le proprie case, compra abiti nuovi, salda i debiti; tutti prendono una vacanza dal lavoro (da quattro a quindici giorni a seconda delle possibilità) così da potere ritornare in famiglia al paese natale. Fra le cerimonie del Capodanno vi è la visita al tempio locale. Il nono giorno dell'anno nuovo si presentano all'Imperatore di Giada preghiere per il benessere della comunità, e il periodo festivo si conclude il quindicesimo giorno con la Festa delle Lanterne.

La Festa degli Spettri (Guijie) è strettamente associata al Regno dell'Ombra. Si crede che durante il settimo mese i cancelli dell'inferno siano aperti per permettere a tutti gli spiriti famelici e senzatetto di vagare per il mondo. Per propiziarsi questi spettri, che i Cinesi paragonano a mendicanti, presso tutti i templi il quindicesimo giorno si celebrano riti di salvezza (pudu) e si espongono grosse quantità di cibo per nutrire gli spiriti affamati. In origine, il rito pudu era buddhista, ma di recente viene solitamente officiato da un sacerdote daoista di rango elevato.

Le altre feste importanti del calendario lunare sono il Battello Drago (il quinto giorno del quinto mese), la Tessitrice e il Pastore (il settimo giorno del settimo mese), Metà Autunno (il quindicesimo giorno dell'ottavo
mese), e il Doppio Yang (il nono giorno del nono me-
se). Le prime tre erano in origine delle gioiose ricorren-
ze religiose, estremamente seccularizzate nel corso del
XX secolo. Il Doppio Yang conserva un che di terrifico:
quello bisogna indossare amuleti protettivi e scal-
lare le montagne al fine di evitare influssi nefasti nelle
pianure.

L’unica festa religiosa di una certa importanza che
non segue il calendario lunare è il giorno detto Chiaro-
re e Luce (Qingming), che segue un calcolo solare tra-
dizionale e cade sempre il 5 aprile. Si tratta di una com-
memorazione dei defunti, un giorno in cui le famiglie
visitarono i cimiteri, riparano le tombe e offrono cibo e
incenso agli antenati. La si chiama anche Festa di Pul-
zia delle Tombe (Saomu). [Per una trattazione ulteriore
di queste feste, vedi ANNO RELIGIOSO CINESE].

Esiste un rito speciale celebrato quando si costruisce,
oricostruisce – una volta ogni venti anni o più – un
templo, il Rito del Rinnovamento Cosmico e Comuni-
tario (Jiao), con il quale il tempio e la comunità intera
vengono rinnovati, rivilitzati e riadattati al clima del
Cosmo. Il Jiao è un’attività estremamente elaborata e
dispensa, ma è anche un evento molto importante nel-
la vita religiosa della comunità. [Vedi JIAO e SACER-
DOZIO DAOISTA].

**Educazione religiosa.** Benché molte attività fondame-
ntali avvengano luogo nei templi, altre attività impor-
tanti della religione popolare si svolgono in casa, e sono
di solito condotte dalle donne della famiglia. L’altare
posto nella stanza centrale della casa contiene immagini
delle divinità patrone della famiglia, nonché immagini e
tavolette degli antenati. Il secondo e il sedicesimo gior-
no di ogni mese è di regola preparare offerte alle divi-
nità, mentre agli antenati le offerte vengono presentate
negli anniversari della loro nascita e della loro morte, e
in occasione di feste particolari. Poiché sono le donne
cadono nel ruolo principale nella vita dei bambini della
famiglia, esse ne influenzano, con l’esempio e l’educa-
ze, anche le future attitudini verso la religione. Le
donne narrano storie, portano i bambini ai templi, mo-
strano loro di pensare religiosi spiegandone il contenuto
morale. L’istruzione secolarizzata delle scuole moderne
spesso deride la religione popolare in quanto “supersti-
ze”, ma molte delle concezioni basilari dei giovani
in campo morale, sociale e religioso sono modellate
dalle attività familiari. [Vedi PRATICHE RITUALI
DOMESTICHE CINESI].

Una fonte di educazione religiosa più formale sono i
libricini moralisti (shanshu) distribuiti gratuitamente,
come atti di merito, in molti templi. Questi opuscoli
vanton parecchi secoli di storia e la loro evoluzione
quali veicoli di valori e di dottrina religiosa è strettam-
ente connessa al diffondersi dell’alfabetizzazione e al-
lo sviluppo di tecnologie di stampa economiche. Si trat-
ta di libricini, con in media una ventina di pagine scar-
se, di solito dedicati ad una divinità specifica, conte-
nenti le preghiere da rivolgerle, una descrizione del po-
tere della divinità e dei riti ad essa dovuti e una riva-
elazione della divinità circa la fede, il culto e il compor-
ramento corretto. Talora vi si trovano dichiarazioni in te-
stimonianza dell’efficacia della divinità, talaltra dichia-
razioni in testimonianza dei risultati di comportamenti
buoni o malvagi. L’antica credenza che le buone azioni
causano premi e le azioni cattive causano sofferenza
venne sviluppata in Cina prima dell’arrivo del Buddhi-
smo, ma essa venne rafforzata e ampliata, grazie all’ap-
porto dottrinale del Buddha popolare, in un elabo-
rato sistema di retribuzione (yingyu). Numerosi testi ci-
nesi, sia religiosi sia profani, contengono racconti di
questo genere di retribuzione, che negli opuscoli mora-
listi hanno un ruolo di rilievo. Fra i doveri del credente
spiccano il rispetto verso il Cielo e le divinità, l’obbe-
dienza ai superiori, l’amore filiale verso genitori e an-
ziani, la severità verso i figli, l’accortezza nella scelta
degli amici, la gentilezza nei confronti dei vicini di
casa. È imperativo evitare l’omicidio, il furto, la menoz-
gna, la calunnia, l’adulterio, la cupidigia, la pigrizia, l’i-
scrisia, la vanagloria, la recriminazione, la rabbia, la
stravaganza, lo spreco, l’ubriachezza, il gioco d’azzar-
do, la prostituzione.

Benché siano fonte di nozioni religiose, i libricini
moralisti sono utili solo a chi sa leggere, privilegino fin-
o a decenni recenti soltanto di una piccola percentuale
della popolazione. I veicoli principali di educazione re-
ligiosa per la grande maggioranza della popolazione so-
no gli insegnamenti e gli esempi ricevuti in famiglia e gli
spettacoli teatrali rappresentati nelle feste popolari.
[Vedi anche TEATRO E DANZA RITUALE NELL’E-
STREMO ORIENTE].

**Il Regno dell’Ombra.** Il lato oscuro della religione
popolare riguarda la morte. I morti di recente, gli ante-
nati, gli spettri, richiedono tutti trattamenti particolari.
Nella cultura cinese la morte ideale veniva solo dopo
una lunga vita, quando si erano avuti numerosi figli e
nipoti e si aveva accumulato risorse sufficienti per la fa-
miglia e per il proprio funerale. Si sperava di morire
con un corpo intatto e sano di una morte pacifica a ca-
sa propria circondato dall’intima famiglia. Gli anziani
spesso compravano una bara e facevano preparativi per
il proprio funerale molto tempo prima di morire. I riti
funerari variavano da luogo a luogo, ma ovunque esi-
stevano determinate procedure da seguire per la prepa-
rizzazione della salma, la deposizione nella bara, la sepol-
tura e il lutto. Per celebrare i riti funerari, alcuni dei
quali servono a salvare il morto da un duro giudizio e
dalla punizione in inferno, si ricorre a sacerdoti bud-
dhisti e daoisti. La barra viene portata al cimitero con una processione, la cui complessità e la cui lunghezza dipendono dalle condizioni economiche della famiglia. La processione funebre di un ricco misura spesso più di un chilometro, e ne fanno parte, oltre alla bara, ai parenti e conoscenti del defunto, molte bande musicali (tradizionali e moderne), carri, giullari, costumi apparsi e fiori. Il rumoroso corteo serve un poco a distrarre chi è in lutto dal dolore e un poco a mostrarre al resto della comunità la ricchezza dello scomparso. È tradizione seppellire il corpo e ammonticchiare il terrano sopra la sepolta. Chi ha una forte fede buddhista ortodossa, però, preferisce la cremazione. Nella Repubblica Popolare Cinese la cremazione è diventata la pratica comune per risparmiare terra. In alcune località della Cina meridionale e sudorientale ci sono famiglie che dopo circa sette anni riesumano i resti, puliscono le ossa e le chiudono in un’urna per risseppellirle in un luogo ritenuto di migliore auspicio.

Geomanzia e sepolture. La scelta del luogo per la sepolta è materia importante che implica una complessa procedura. Per massimizzare le «potenzialità energetiche» della terra incanalando attraverso le ossa del defunto e per fornire una casa bella e sicura al nuovo antenato, ci si rivolge ad uno specialista dell’arte geomantica (fengshui, letteralmente «vento e acqua») incanalicando di individuare il luogo di migliore auspicio per la sepolta. Il luogo migliore è dove montagne, fiumi e vento formano assieme una configurazione particolarmente favorevole. Potremmo considerare il fengshui una protocisione, che tenta di capire quali aspetti della configurazione del terreno determinino la posizione migliore per una tomba o per un’abitazione. Oppure potremmo considerarlo un’arte estetica naturale, dal momento che i posti migliori per le tombe sono situati in luoghi di grande bellezza. [Vedi anche DIVINAZIONE, vol. 2].

Poiché si crede che i morti abbiano bisogni simili a quelli dei viventi, durante il funerale vi si provvede con modelli di casa, mobilio, carro (oggi automobile o aeroplano), serviti e danaro, il tutto in carta, da bruciare sul luogo della sepolta. Per un certo periodo dopo la sepolta il luogo è continuo, per un periodo seguente discontuito, e infine ricorre solo in occasione dell’anniversario della nascita e della morte del defunto e di feste religiose in commemorazione dei morti. Sull’altare degli antenati della famiglia si pone una tavoletta di legno con il nome ufficiale e i titoli del morto; parte del l’anima del defunto (l’aspetto yang, o hun) viene a stare nella tavoletta, e così la persona scomparsa raggiunge gli antenati. [Vedi anche ANIMA (Concezioni cinesi)].

Giudizio e punizione in inferno. L’aspetto yin (o po) dell’anima della persona morta, per essere giudicata e punita per le cattive azioni compiute in vita, discende all’inferno. Meglio sarebbe parlare di purgatorio, piuttosto che di inferno, in quanto vi si esamina la condotta in vita del morto in modo da decidere la punizione e il livello di reincarnazione nella prossima vita. Nei funerali si espongono una serie di dipinti che illustrano le dieci corti dell’inferno, una concezione presa dal Buddhismo popolare, dando un’altra opportunità ai genitori di mostrare ai figli le conseguenze delle cattive azioni. Ognuna delle corti è presieduta, a imitazione della burocrazia terrena, da un giudice in abiti da funzionario governativo del XVI secolo e da suoi dipendenti: segretari, contabili, messi giudiziari (i più conosciuti sono Testa di Bue e Faccia di Cavallo), carcerieri, aguzzini. Nella prima corte c’è un grosso specchio in cui appaiono tutte le azioni della vita del praticante. Le persone perfettamente virtuose sono spedite direttamente alla decima corte, le altre vengono spedite alle altre corti, specializzate in punizioni per peccati specifici. Le punizioni sono fisiche, orribili, e durano miliardi di anni. L’unica tortura psicologica consiste nella visita alla Torre per Osservare Casa, da cui si vedono i propri cari con cui non ci si potrà mai riconiugare.

Dopo le punizioni dovute si passa alla decima corte, dove avviene il giudizio finale riguardante il livello di reincarnazione. I cinque stati di incarnazione per tutti gli esseri viventi traggono origine dal Buddhismo popolare. Si può nascere divinità, uomo, animale, demoni o di nuovo penitenza in inferno. La reincarnazione è determinata dalle azioni della vita precedente. Le buone azioni fruttano una reincarnazione favorevole, le cattive azioni spingono verso una vita di sofferenze nel corpo di un malato, di un pezzente o di un animale. Dopo il giudizio nella decima corte, una vecchia donna di nome Madre Meng dà ad ognuno una coppa del vino dell’obblio. Le punizioni vengono dimenticate e ciascuno, reincarnato senza serbarne memoria, deve scegliere di nuovo se agire bene o male. [Vedi anche ALDILA (Concezioni cinesi)].

I morti senza riposo. Se si rivolgono loro le dovute attenzioni, se cioè ci si prende cura delle loro tombe e si fornisce loro costante sostentamento con le offerte, i morti riposeranno in pace e potranno anche benedire i propri discendenti. Se non trattati correttamente, invece, manifesterranno alle famiglie il proprio dispiacere. Problemi vari, fra cui lieti familiari, insuccessi in agricoltura o in affari, malattie, mancanza di prole, vengono sovente attribuiti al risentimento degli antenati.

Se si sospetta una causa spiritica per problemi familiari si può chiamare un medium per diagnosticare la situazione. Medium di vari tipi comunicano con i morti in vari modi. Alcuni compiono viaggi magici durante la
seduta, altri sperimentano uno stato di trance che permette ai morti di parlare per bocca loro, altri ancora usano attrezzi divinatori (una seghiglia, un pennello da scrittura, un bastoncino in un vassoio pieno di sabbia) che, al momento della possessione spiritica, comunicano messaggi provenienti dai morti. Tramite il medium viene individuato l’antenato irritato, ne viene spiegata l’irritazione e viene prescritto il giusto rimedio. Si crede che, se la famiglia apprende le richieste dell’antenato e apporta le necessarie correzioni nella forma rituale corretta, l’antenato si placherà smettendo di creare problemi.

I medium possono essere maschi o femmine, giovani o anziani. Si diventa medium in seguito alla chiamata di una divinità particolare e al conseguente apprendistato sotto la guida di un medium più anziano. I medium sono di solito addetti a una divinità specifica e possono sperimentare la possesionem nel tempio della divinità oppure in un santuario improvvisato per l’occasione. Essi non dovrebbero accettare di venire pagati per servire la divinità e dovrebbero vivere di altri lavori. Alcuni, tuttavia, accettano «doni», e se disonesti approfittano dei creduloni. La maggior parte delle divinità ha almeno un medium al suo servizio, ma alcune divinità (Dongyue Dadi, ad esempio) specializzate nell’aiutare la gente a comunicare con i morti e i cui templi e santuari sono dedicati a tale attività, hanno molti medium.

Capita che a causare guai in famiglia sia uno spettro che con la famiglia non ha nulla a che fare, o talvolta una specie di demone. In casi del genere, mancando il bisogno di placare lo spirito di un antenato, si ricorre all’esorcismo. Anche gli esorcismi sono di vario tipo, ma in genere rivolgono contro lo spirito malevolo formule magiche, accensione di torce, petardi, armi pronte a colpire e minacce. Talvolta si invoca in aiuto all’esorcismo una potente divinità.

Ci sono, infine, gli spiriti negletti e senzatetto. Almeno per autodifesa, se non per compassione, i viventi devono prendersene cura, altrimenti per soddisfare i propri (tutto sommato poveri) bisogni, essi importunano la comunità. Si lasciano piccole offerte fuori della porta di servizio («non invitati i mendicanti in casa»), spiegano i Cinesi), e in occasione dei riti dedicati nel settimo mese ai morti, pudu, si fanno offerte in maggiori quantità. Se, ad esempio nell’arare i campi o nel gettare fondamenta di costruzioni, si scoprono ossa umane, si erigono santuari speciali per ospitarle. In tal modo si potrà prendersi cura collettivamente con piccole offerte di queste ossa degli spiriti senzatetto.

Uomini, antenati, divinità, spettri. Ognuno ha il suo posto nella religione popolare e tutti interagiscono fra loro. I bisogni dei vivi e dei morti, di chi è carme e chi è spirito, vengono soddisfatti vicendevolmente affinché la famiglia e la comunità sopravvivano e si perpetuino in un mondo incerto e, di norma, difficile.

BIBLIOGRAFIA


[aggiornamenti bibliografici:


Guo Qitao, Exorcism and Money. The Symbolic World of the Five-Fury Spirits in Late Imperial China, Berkeley/Cali. 2003. Il processo che, nello Huizhou (provincia dell’Anhui) del XVI secolo, portò a integrare nel rituale ortodosso ambigue divinità esorciste.


Susan Naquin, Peking. Temples and City Life, 1400-1900, Berke-


K. Schipper, Neighborhood Cult Associations in Traditional Tai-
nan, in W.G. Skinner (curt.), The City in Late Imperial China, Stanford/Cali. 1977, pp. 651-76. Uno studio fondamentale sulle comunità territoriali.


D. Sutton, From Credulity to Scorn. Confucians Confront the Spi-
rit Mediums in Late Imperial China, in «Late Imperial China», 21 (2000), pp. 1-39. Un montante fondamentalismo confuciano si rivolta contro le figure più importanti della religione popolare.

L.G. Thompson e G. Seaman (curt.), Chinese Religion. Publica-

L.G. Thompson e G. Seaman (curt.), Chinese Religions. Publica-


dile.

ALVIN P. COHEN

Temi mitici

«Chi c’era nel lontano passato a tramandare la storia dell’inizio delle cose? Che mezzi ci sono per esaminare a cosa esso somigliasse prima che il cielo in alto e la terra in basso avessero preso forma?» (Hawkes 1959, p. 46). Questi interrogativi criptici, in apertura delle «Questioni Celesti» che troviamo nella antologia Cibici dei primi del III secolo a.C., ci parlano nello stesso tempo della significativa presenza e della problematica natura dell’antica mitologia cinese. Il fatto che i miti, storie dell’«inizio delle cose», fossero un argomento importante nella vita e nella letteratura della Cina antica
risulta chiaro dalla infinita varietà di episodi e personaggi mitici ai quali il Chuci e altre prime opere artistiche e letterarie cinesi alludono in una maniera molto familiare. Eppure la forma interrogativa e la franchezza enigmatica delle «Questioni Celesti» danno idea del mistero che avvolge la mitologia cinese antica.

Il problema del mito cinese. Nella letteratura cinese arcaica le evocazioni mitologiche sono quasi sempre frammentarie e presentate in maniera tale da rendere difficile determinare il carattere e l’importanza di miti specifici. Inoltre, mentre la ricca iconografia zoomorfica trovata sui vasi bronzi rituali delle dinastie Shang e Zhou lascia pensare a un sistema dualistico di simbolismo sciamanico, la natura stereotipata ed estremamente stilizzata delle attestazioni (il disegno bipartito di maschera animale noto come taotie, ad esempio) e la mancanza di una connessione convincente fra attestazioni artistiche e letterarie permette di trarre conclusioni solo molto incerte riguardo l’universo di significato mitologico prevalente. Al posto di storie coerenti di divinità, antenati animali, saggi sovrani semidivini del tempo sacro degli inni, ci sono soltanto brani e brandelli di miti vari che fanno sorgere il fondato dubbio metodologico di sapere «che mezzi ci sono per esaminare» tale deposito apparentemente non mitico di miti. La situazione è complicata dal fatto che, se la Cina non ha nulla di speciale nel possedere materiale mitologico del periodo antico solo frammentario e composito, i primi sinologi ebbero la tendenza a ritrarre la Cina come mancante in maniera singolare di mitologia. Di fatto, la presunta particolare «povertà» della mitologia cinese, specie per quanto riguarda i miti di creazione, fu in genere adoperata per corroborare i giudizi accademici concernenti la natura essenzialmente «filosofica», «umanistica», o «storica» della tradizione antica. Tali opinioni sul carattere in larga misura non mitico e areligioso della Cina antica risalgono molto addietro nell’albero genealogico della storia degli studi, e furono risondute sia dagli scolasti ortodossi cinesi sia dagli studiosi occidentali «illuminati», che stabilirono una identità fra la cultura cinese antica e la «grande tradizione» dei classici confuciani e si trovarono d’accordo a proposito del ruolo irrazionale e perverso della religione e del mito nella cultura umana.

Questa trattazione sarà limitata ai temi e ai materiali mitici specificamente legati alle origini antiche, ai primi sviluppi culturali e al raggiungimento dell’unità politica della tradizione cinese – vale a dire, dal periodo storica mente embrionale che si estende dalle dinastie, di fine III e II millennio, Xia (forse identificabile con la cultura preletterata Erlitou) e Shang, attraverso le condizioni feudali e i fermenti intellettuali del periodo Zhou (X–III secolo), alla nascita delle tradizioni imperiali Qin e Han durante gli ultimi tre secoli prima della nostra era. È il caso di considerare lo sviluppo culturale del periodo fondante un processo dinamico che amalgamò gradualmente varie culture «locali» e «barbare», come mostra anche la provenienza «meridionale» del Chuci, rifiutando la nozione di una tradizione classica monolitica risalente agli inizi della civiltà cinese.

Frammenti di storie e funzione tematica. Forse è possibile trovare una cultura o una religione senza mini o con tradizioni mitologiche poco sviluppate, ed è vero che la Cina antica aveva una preoccupazione speciale nei confronti del comportamento rituale. Ma i lavori pioneristici di Henri Maspero, Marcel Granet, Gu Jiengang, Carl Hentze e Edouard Erkes negli anni ’20 e ’30 del XX secolo, affiancati dagli sforzi di Bernhard Karl gren e Wolfram Eberhard negli anni ’40, mostrarono che era impossibile sostenere la presunta assenza o particolare povertà di affabulazione mitica nella cultura cinese. Come scontro fra prospettiva storica di Karlgren e metodologie comparative di altri studiosi pa lesa, non si giunse a un accordo rispetto a cosa si potesse realmente sapere dei miti antichi, ma è dimostratamente certo che le tradizioni mitologiche svolgevano un ruolo importante nella primissima cultura cinese.

L’incremento delle ricerche interdisciplinari e l’approfondimento della religione e della mitologia cinesi antiche da parte di studiosi contemporanei (l’opera di Gangzhi Zhang, Sarah Allan, Rémi Mathieu, Jean Levi, Michael Loewe e John Major è specialmente degna di nota) confermano le conclusioni tratte nella prima metà del secolo. Questi studi, assieme alla chiara testimonianza in favore della centralità delle idee cosmesiache e religiose nella Cina antica fornita dalle scoperte archeologiche (documenti epigrafici, testuali ed extraletterari inclusi), sottolineano l’importanza vitale dei temi mitici non soltanto per i materiali «nonortodossi» quali Chuci, Shanhaijing, o Zhuangzi, ma anche per le opere adottate dalla tradizione confuciana e imperiale come propri riferimenti scritturali canonici. Inoltre, e nonostante la cautela necessaria nell’analisi di documenti cinesi antichi, si è sempre più convinti che si debba dismettere la severità di Karlgren contro l’uso di materiali «sistematizzati» della dinastia Han per ricostruire la mitologia antica e la sua visione di gran parte della mitologia Han come di un prodotto ad hoc di quel periodo. Non è insomma ragionevole supporre che i materiali mitologici documentati per la prima volta in fonti Han siano una costruzione priva di legami con le tradizioni precedenti. Già il solo fatto che esistesse nel periodo della dinastia Han un «sistema» cosmologico di pensiero, inoltre, ha spesso qualcosa di importante da insegnarci a proposito della natura e della funzione di miti di periodi precedenti.
La cultura cinese antica non è un esempio di una antica tradizione religiosa o rituale priva di mitologia. L’interrogativo è come e perché i miti – o la particolare costellazione ricorrente e sovrapposta di temi, personaggi e immagini mitiche di varie culture locali – vennero conservati, combinati e trasformati secondo determinati schemi all’interno di differenti tradizioni testuali. È difficile fare a meno di ipotizzare che vivaci tradizioni orali di narrazioni mitiche esistessero in ambienti sia aristocratici sia popolari; dunque verosimilmente nella Cina antica esistevano miti in forme narrative coerenti. Ma la domanda più possibile da porsi e di maggiore interesse è: perché i frammenti di narrazioni mitiche vennero adoperati così spesso secondo modalità tematiche particolari all’interno di documenti scritti diversi? Proprio il fatto che i miti vennero riportati in maniera frammentaria e composta indica che probabilmente le singole tradizioni mitiche stavano perdendo parte del proprio originario carattere sacro, cultuale, o religiosamente funzionale. E tuttavia ci si deve anche chiedere se per caso le glose tematiche sui miti, o i resti chechelichi delle narrazioni mitiche, che troviamo nelle fonti scritte, non possano ancora funzionare miticamente, anche quando appaiono sotto le spoglie profane della «storia» o della «filosofia».

È in tal senso che ci si può ancora domandare se abbia un qualche significato reale affermare, come spesso si fa, che i testi cinesi rappresentino un curioso esempio di «everimerizzazione inversa» di storie mitiche precedenti. Se per «everimerizzazione inversa» si intende la falsa storizzazione del mito, il fare in modo che i miti appaiano reali, piuttosto che il creare miti a partire da reali eventi storici, come vorrebbe la definizione comunemente accettata di everimerizzazione, sembrerebbe tuttavia trattarsi di un processo intellettuale e immaginifico di natura eminentemente mitica. In entrambi i casi la «storia» era adatta alle esigenze della forma mitica. Entrambi i tipi di «everimerizzazione» sono fittizi e pure in certo grado storicamente fattuali.

La letteratura cinese antica è fondamentalmente non narrativa in tutti i sensi e, a differenza di altre letterature antiche, il mito non vi appare in forma imponente, drammatica ed epica. Da un punto di vista strutturale, tuttavia, il pensiero mitologico può essere considerato in primo luogo una strategia intellettuale e creativa di «bricolage» che manipola, riordina e trasforma costantemente un assortimento, di varie dimensioni e vario genere, di segnali mitologici, secondo un più profondo codice di contrasto relazionale e sintesi dinamica. La funzione culturale e il potere comunicativo del mito vanno cercati sul piano strutturale, che resiste sotto la mutevole e superficiale dimensione di immagini mitiche particolari o sotto lo sviluppo della trama narrativa. Ciò che, nella prima letteratura mitica cinese, viene conservato e continua a funzionare miticamente sono, quindi, le strutture tematiche di differenti miti che in genere partoriscono formule di ordine e disordine, qualità, relazioni e stati dell’essere piuttosto che un flusso narrativo interconnesso di eventi, azioni e conseguenze. Potrebbe darsi che sia la predominanza, nella letteratura cinese, della struttura mitica sulla narrazione mitica a essere legata, come suggerisce Andrew Plaks, al particolare interesse cinese verso questioni rituali concernenti relazioni in rapporto fra loro nello spazio.

Così intesi, i pezzi e i pezzettini di mito che troviamo negli antichi testi cinesi tradiscono una sorta di prevedibilità di schemi tematici, o una struttura statica ripetitiva, che funge da modello esemplare per determinare il significato del passato per il presente e il futuro. In tal modo, la realtà in costante mutamento della natura e della vita sociale altro non dimostrava ai Cinesi antichi che la «storia», parimenti a quel principio primo della trasformazione mitica che è il Dao, resta sempre relativamente e strutturalmente la stessa. A parte le differenze nelle rappresentazioni di selezionati temi mitici visibili in tradizioni testuali particolari, la sottostante logica astratta del pensiero mitico – con gli accenti posti su opposizioni strutturali inarbi, su sintesi terziaria e su permutabilità fra relazioni numericamente codificate – occupa il cuore del sistema cosmologico dello Yin-yang wuxing, che sotto la dinastia Han divenne universale. [Vedi YIN-YANG WUXING].

Questa considerazione concernenti la presenza tematica e la funzione strutturale del mito in Cina possono fornire un qualche strumento utile a risolvere le «Questioni Celesti» del Chuci, ma non aiutano a superare il fatto che lo studio dell’antica mitologia cinese resta complicato da straordinari problemi contenutistici e metodologici. Ci accontenteremo di dire che i profili tematici basilari della mitologia arcaica sono conosciabili con ragioneveole attendibilità già per periodi che risalgono alle dinastie degli Zhou dell’Ovest e dell’Est, e che è possibile e desiderabile lavorare con questo materiale in quanto essa influenza e plasma tutta la storia della religione cinese arcaica, le differenti concezioni di vita esposte dai vari movimenti filosofici emersi durante il periodo degli Zhou dell’Est, lo sviluppo di una tradizione condivisa di «pensiero correlante» e, più in generale, la concezione «organicista» del mondo tipica del pensiero cinese.

Il repertorio tematico: inizi e ritorno. Lavorando con i resti di miti, o per meglio dire, con gli insiemi mitici composti variamente sparsi nei primi testi, si può ricostruire quella che si potrebbe chiamare una «storia sacra» tipologica dell’«inizio delle cose nel lontano passato». Va sottolineato che questa tipologia è soltanto
una raccolta parziale di alcuni dei temi mitici più rappresentativi e ricorrenti e che la carrellata dalle origini del cosmo alle origini della civiltà è un costrutto artificiale di una logica strutturale generalizzata o di una grammatica mitica inerente a molta parte del pensiero cinese antico.

Nel periodo Han si giunse alla condivisione di tutti i temi tipologici come eredità comune di una tradizione mitica, ma non avvenne mai che insiemi differenti venissero pienamente articolati nella maniera presentata qui, benché quel compendio ecletticamente «daoista» noto come Huainanzi (circa 100 a.C.) si avvicini all’idea di manuale sintetico ed esaурiente di storia mitica cinese. [Vedi la biografia di LIU AN]. È importante anche notare che l’adozione o l’esclusione di particolari insiemi mitici è un fattore critico per distinguere divergenti tradizioni culturali e ideologiche. Un mito si riferisce sempre, in certo grado, agli «inizii» o alla fondazione del mondo. Dove gli inizi archetipici in merito a una particolare concezione di «mondo» e «ordine» sono situati in un lontano passato avranno, quindi, un rapporto importante con differenti concezioni della natura umana e della vita sociale presenti in vari movimenti ideologici emersi nel periodo degli Zhou dell’Est.

La tipologia qui sviluppata non suggerisce neanche alcuna reale priorità cronologica nella disposizione in sequenza degli insiemi tematici, poiché, ad esempio, dalle testimonianze documentarie sembra che un pieno sviluppo dei temi cosmogonici si ebbe solo con la nascita della speculazione filosofica durante il periodo degli Zhou dell’Est, mentre si possono far risalire i miti di origine dei vari clan e i temi del disastro cosmico a molto prima, al periodo degli Zhou dell’Ovest o forse addirittura degli Shang. In effetti, per quanto riguarda la datazione di singoli insiemi o immagini mitiche che appaiono nelle fonti letterarie e di altro tipo a nostra disposizione, possiamo presumere un andamento quasi contrappuntistico rispetto alla sequenza tipologica: dai miti più antichi sulle origini dei clan, sugli antenati animali e sulla vicinanza di cielo e terra si passa ai miti più tardi del periodo degli Zhou dell’Est, in cui viene spesso sottolineato un antagonismo fra uomini, animali e divinità. Fu in questo periodo più tardo (grosso modo dopo il VIII secolo a.C.) che emersero una minore fede in un «cielo» attivo o in una «divinità elevata» (Shang-di, Tian), temi cosmogonici non teistici, fantasiose ibridazioni mitologiche fra uomini e animali, miti della lotta di salvatori culturali contro le forze del caos e racconti su re saggi e imperatori modello «motori di civiltà». [Vedi SHANGDI e TIAN]. É qui evidente un nesso con i mutamenti avvenuti nella tradizione religiosa aristocratica, nella vita sociale e politica, nei legami di parentela, forse in relazione alla comparsa del pensiero filosofico e umanista. Non si tratta, tuttavia, tanto della sostituzione di una «irrazionalità mitica» da parte di un pensiero filosofico o «razionale», quanto piuttosto di un mutamento delle concettualizzazioni, modellate comunque ancora su strutture e temi mitici, riguardanti i principi costitutivi dell’«ordine» esistenziale.

Tenendo bene a mente queste precisazioni si può ripartire tutto il repertorio tipologico di temi mitici nei seguenti quattro argomenti generali: 1) inizi cosmici e umani; 2) disastri cosmici, nuovo inizio e salvatori culturali; 3) inizi della civiltà, re saggi e imperatori modello; 4) ritorno all’inizio come un coltivato rinnovamento dell’individuo e della vita sociale. Questo schema di quattro fasi di «inizio» comporta implicazioni diaconiache e sincrone interconnesse. Dal punto di vista diacronico c’è una progressione a partire da ordini o mondi cosmici, naturali, protoculturali e di civiltà matura, ma ogni stadio rappresenta strutturalmente un nuovo inizio che riassume una situazione cosmica precedente. La storia sacra dei vari mondi umani vista come una serie di nuovi inizi presupone un ritorno costante a qualche condizione «prima» di unità cosmica quale precondizione per una nuova creazione o per un rinnovo della vita. Si ha in questo modo una sorta di intenzionalità cosmogonica e di metodologia cosmologica che, sebbene non sempre dichiarata, modella implicitamente l’antica comprensione cinese dell’esistenza. Mentre l’uso letterario dei miti può risultare isolato rispetto a specifiche tradizioni culturali precedenti, siamo qui in presenza di una visione religiosamente «salvificia» deputata a stabilire e mantenere un contatto fra l’uomo e il cosmo. L’idea del «sacro», come dice Mircea Eliade, «non implica il credere in Dio, in molti dei o in determinati spiriti» (Eliade, 1978, p. 140); piuttosto, essa è in primo luogo l’esperienza di esistere in un mondo reso sensato e reale dalle sue connessioni con un ordine cosmico di dimensioni maggiori.

**Inizi cosmici e umani.** Ci sono vari gruppi di immagini e temi mitici dedicati alle origini dell’esistenza e a una specie di «caduta» dal primo ordine fondante le cose. Dal punto di vista della logica mitica chiamata causa dalla maggior parte di questi materiali, la categoria strutturale primaria si riferisce alla questione primordiale, o prima in maniera assoluta, della creazione del mondo.

**Origini cosmogoniche.** Contrariamente a quanto farebbero pensare le affermazioni a proposito della mancanza nella Cina antica di qualsivoglia autentica mitologia di creazione, vi fu di certo durante il periodo degli Zhou dell’Est un tipo di speculazione esplicitamente cosmogonica. Essa traeva linfa tematica dall’immagine mitica di una monade, o una massa, caotica primigenia, nota come bundun (in modo vario raffigurata: uovo co-
smico, zucca, roccia, sacco, pasticcio culinario, ecc; oppure personificata come un imperatore del «centro», misteriosamente «privò di volto» e rotondetto, nello Zhuangzi, o come un uccello divino nello Shanhajing). Hundun era la condizione primordiale, o il personaggio primove, che diede origine alla molteplicità del mondo fenomenico per mezzo di un processo spontaneo di separazione (ossia, la divisione dell’«uno» caotico nella struttura cosmica duale di cielo e terra), oppure di trasformazione (ossia, la metamorfosi del corpo «uno» del primigenio antenato animale nelle molteplici parti del cosmo). Il tema hundun sembrerebbe avere incorporato anche altre varianti mitiche che narravano le attività creatrici di «genitori cosmici», o di coppie divine formate da un maschio e una femmina consanguinei (Fu Xi e Nugu, ad esempio) che generano il mondo grazie alla loro unione sessuale incestuosa. Questi temi rappresentano inoltre chiaramente il prototipo per la narrazione posteriore (dal III al VI secolo circa) di Pangu come primo uomo, o gigante-caos, nato dallo hundun embrionale. [Vedi anche CAOS, vol. 4].

Il tema del caotico hundun, modello di unità primordiale e di innocenza precedente la civiltà, è più evidente negli antichi testi daoisti come metafora dell’«ordine caotico», della libertà assoluta e della completezza della natura umana e della società primitiva, che può essere riconquistata tramite una sorta di mistico percorso interiore a ritroso. Nella forma di Pangu, il tema hundun è associato con l’«incarnazione cosmica» di Laojun, personaggio che nelle rivelazioni delle sette daoiste posteriori rivestirà una funzione salvifica. Nei classici e in altri testi di ispirazione confuciana del periodo antico, invece, l’immagine hundun non è mai presentata in un contesto cosmogonico ed è menzionata solo di rado come un ribelle (Hundun), personificazione della barbarie, che mise in pericolo il corretto ordine rituale della vita civilizzata. La struttura e la logica sottese all’imperialatura della creazione di tipo hundun potrebbero anche essere in relazione con il sistema cosmológico diffusamente condiviso del dualismo yin-yang e con l’idea di un «terzo termine», o principio intermedio (ossia, l’energia cosmologica nota come qi, oppure la figura dell’uomo/sciamano/imperatore/sacerdote) fra le due entità di cielo e terra. Più in generale, il tema hundun di un processo di creazione autogena senza un creatore è maggiormente esplicito nei primi testi daoisti, ma si può dire che influenzò la metafisica cosmologica associata con l’onnipresente principio primario e assoluto del Dao.

La disposizione della terra. Più che racconti davvero cosmogonici troviamo temi, riguardanti il modo di placare, abbellire, o disegnare il cosmo, che implicano spesso l’esistenza di un mondo già abitato dal genere umano. Ma nonostante l’aperta fissazione su un mondo umano pre-esistente sembrerebbe che per esso si intenda un mondo anteriore popolato da divinità e spiriti animali. Come che sia, a essere tematicamente sottolineati con maggiore evidenza sono gli schemi sacri di spazio e tempo comuni a divinità e uomo e, in tal senso, molti diversi assiemi mitici possono essere raggruppati in racconti cosmografici del «primo» ordine di esistenza materiale.

Nella maggior parte dei testi più antichi, e anche nelle rappresentazioni iconografiche, si fa largo un certo numero di immagini ricorrenti che descrivono nel loro complesso la divina forma originaria delle cose – per esempio l’immagine tondeggiante del cielo e l’immagine quadrata della terra, la divisione tripartita del cosmo in tre regni, inferiore, centrale e superiore, assieme all’idea di un pilastro, o asse, che congiunge ciò che sta in alto con ciò che sta in basso. Altri temi legano schemi spaziali e temporali. Così il ciclo solare viene descritto nei termini di un passaggio quotidiano di uno dei dieci soli da un sacro albero di gelso a oriente a un altro albero nel lontano occidente. In generale, nelle fonti classiche si dava importanza ai temi riguardanti il sole, la luna e altri corpi celesti quali indicatori della regolarità dei cicli di vita cosmica connessi all’ordine della società e al succedersi delle cerimonie nel calendario.

Benché sia difficile identificare meti antichi riguardanti specificatamente una divinità della terra (Yu e Huangdi tradiscono qualche traccia di una figura di questo genere), la struttura cosmica del paesaggio terrestre naturale viene evocata dall’importanza delle montagne sacre, quali Tai o Kunlun (nonché di alcune isole a forma di zucca nei mari orientali), equivalenti cinesi della concezione universale di un axis mundi che congiunge cielo e terra. [Vedi anche AXIS MUNDI, vol. 1]. L’ensu si ciò che sta sopra e ciò che sta sotto al territorio umano e sulla disposizione sacra della terra, in particolare modo di quelle parti della terra nascoste e remote da cui si accede ai cieli o all’oltretomba degli antenati, è collegata tematicamente anche con il diffuso motivo del viaggio sciamanico e iniziatico fra cielo e terra, oppure verso le montagne, le isole paradisiache, o ancora verso regioni dello spazio, al di là dell’ordine convenzionale proprio del «Regno di Mezzo», dove ancora regna il caos. Il viaggio nello spazio in questo modo rappresenta simbolicamente un viaggio indietro nel tempo, verso le condizioni primordiali di un cosmo appena creato.

Origini umane. A parte qualche menzione di Nugu, descritto nell’atto di creare il genere umano trasformando una corda nel fango, la maggior parte dei racconti sull’origine dell’uomo richiama miti di origine dei clan che narrano la creazione divina del fondataore o «primo
uomo» delle famiglie regnanti delle antiche dinastie. Si tratta per lo più di materiale che è stato rielaborato e sistemato in maniera restrospettiva, ma vi si può individuare uno schema generale che ha qualche affinità con un motivo del tipo «nascita vergine», connesso all'immagine cosmogonica di uovo primordiale, roccia, o zucca (ad esempio, i frammenti sull'origine del clan Si della dinastia Xia e del clan Zi della dinastia Shang). Le rimanenze mitiche più articolate, riportate dallo Shi-jing, raccontano che la dinastia Zhou discende da un «abbandonato» noto come Hou Ji (Signore Miglio), la cui madre partorisce dopo avere calcato l'orma lasciata sulla terra dai piedi della suprema divinità del cielo (Tian, Shangdi?). Frammenti di questo tenore contengono un accenno tematico a credenze totemiche molto antiche. La loro caratteristica di sancire origine ed esistenza divina per un determinato gruppo umano che vanta antenati comuni venne sfruttata per appoggiare privilegi politici aristocratici. Essi rappresentano quin- di il prototipo mitico della teoria classica del tianming («mandato del Cielo») che venne adoperata a partire dal periodo Zhou dal tianzi («figlio del Cielo») per stabilire la legittimità della propria autorità dinastica.

Cesura e caduta. Nella tradizione cinese non esiste un tema della caduta peccaminosa dell'umano o della natura umana intrinsecamente corrotta comparabile a quello che si trova nelle tradizioni monoteiste occidentali, ma esiste tuttavia il riconoscimento che l'omo non gode di quell'armonia e di quello stato di grazia naturali di cui invece godeva in qualche distante periodo del passato. C'è una idea tipicamente cinese di una serie di «cadute», alcune delle quali non erano inevitabili, necessarie e permanenti come altre. La «separazione fra Cielo e terra», fu necessaria a creare in ambito cosmico lo spazio per la vita della natura e dell'umano, ma una seconda separazione, o cesura, nel corso del tempo mitico venne a interrompere le comunicazioni fra il mondo celeste di divinità e antenati e il mondo terreno del genere umano. L'esempio meglio conosciuto di questa scissione è nei due antichi racconti di Zhongli (o di Zhong e Li come personaggi separati), il quale taglia la corda che legava il cielo e terra dopo il disgusto di Shangdi per problemi creati sulla terra da genti barbare. Questo mito che sembrerebbe narrare uno scontro fra sistemi rituali rivali di tradizioni gentilizie differenti implica anche l'idea della necessità e della inevitabilità di una «separazione» e distinzione fra due «ordini» differenti: divino e umano, o civilizzato e barbarico. Il punto importante è che, a parte l'accento allo scontento divino nei confronti della licenziosità di un gruppo umano, l'incidente non viene rappresentato come un atto di irta risposta divina.

Un'altra espressione dell'idea di interruzione del le-

game fra cielo e terra è la rottura di uno dei pilastri cosmici (il monte Buzhou in direzione nord-ovest) da parte di un mostro «caos» noto come Gonggong (associato anche al tema del diluvio e spesso identificato, parimenti a Hundun, con ribelli e barbari che minacciano l'ordine virtuoso della civiltà dinastica). Questa rottura causò un'inclinazione della eclittica (cioè del piano in cui orbitano i corpi celesti — il che suggerisce affinità con miti di origine astronomica diffusi in tutto il continente euroasiatico) e mutò il corso dei fiumi in direzione sud-est. Ci rimane un racconto in cui Nuxua assume il ruolo di divinità modellatrice femminile che ripara la terra (dopo il disastro provocato da Gonggong?) plassando un composto di pietre policrome e creando da zampe di tartaruga nuovi sostegni per il cielo. Anche qui troviamo la concezione della natura delle cose necessariamente «difettosa», ma nessun assenso alla «peccaminosità» delle azioni dannose di Gonggong, ma solo la possibilità di salvare il mondo e ristabilire l'ordine umano che è stato instaurato dalla prima creazione. La tipologia del delitto della prima creazione e della sua riparazione si ritrova in molte forme nelle storie odierno-cinesi e non è solo un esempio della diffusione del mito della creazione e del disastro cosmico in molte civiltà.[146]

Le espressioni in chiave filosofica di questo tema tendono a descrivere l'allontanamento dell'umanità dal Dao come il processo, quasi inevitabile, di perdita di un'originaria innocenza o di una spontaneità senza volto (nel caso, per esempio, dell'operazione, equiparata alla morte, di dare volto all'Imperatore Hundun nello Zhaungzi), come l'atto di rinuncia a una vita sociale primitiva in favore di un sistema di norme artificiali di civiltà (nel Laozi); oppure, in contrasto con la posizione daoista, come dimenticanza dei comportamenti e delle virtù adatte a rapporti umani civili (nella letteratura confuciana). I daoisti e i confucianisti individuavano differenti metodi di salvifici (percorsi di saggezza mistica, rituale e morale che emulano la conoscenza cosmica degli antenati mitici) per ritornare alle condizioni in cui l'umanità aveva la possibilità di essere divina.

Disastri cosmici, nuovi inizi e salvatori culturali. In ogni parte del mondo abbiamo mitologie imperiali su qualche grande disastro naturale o sul combattimento fra forze del caos e dell'ordine. Si tratta di mitologie che spesso alludono a una tensione strutturale permanente fra il mondo della natura, creazione divina che richiede periodi di rigenerazione tramite regressioni caotiche, e il mondo della cultura umana, minacciata dalla volubilità e dalla ambiguità coatta della natura e delle divinità. L'espressione «mitologia di combattimento» si riferisce in tal senso al tema della fondazione di un ordine culturale umano dopo la creazione di un mondo precedente naturale e divino. La seconda creazione, o nuova creazione, dell'ordine culturale, implica inoltre sovente una sfida ai poteri cosmici delle divinità tonici e degli antenati, o un'usurpazione di tali poteri. L'atto-
sta il fatto che la storia di Yu non accentua certo l’evento dell’inondazione o le sue cause, bensì la necessità di dare ordine al mondo umano in maniera tale che esso mantenga una relazione armonica con la struttura segreta del cosmo. Di Yu si dice che assunse la forma di un animale, si allontanò dalla sua opera titanicamente cladunciando (il cosiddetto «passo» o danza di Yu), ricevette le sacre rappresentazioni cosmiche Loushu (Scritto del Fiume Luo) e Hedu (Mappa del Fiume Giallo) e fuse i nove calderoni ding: tutti simboli che evocano la funzione sciamaica di Yu e l’uso da parte sua di metodi esoterici. Il tema della padronanza da parte di Yu delle tecniche del riordino creativo del mondo potrebbero, in tal senso, essere in rapporto con i doveri sacri di re e imperatori, che erano responsabili di assicurare la continuità dell’ordine umano. Tempo dopo, questo stesso tema mitico, con la sua enfasi su metodi segreti capaci di innescare una nuova creazione del mondo, sarà assimilato dal Daoismo liturgico nella persona e nel ruolo rituale del sacerdote daoista.

Il «metodo» di Yu, la sua «via» o dao, fu presa a modello per il principio morale fondamentale che vuole la «naturamana» (xing) educabile efficacemente solo seguendo i canali innati della costituzione naturale, o originale, dell’uomo. In effetti, il tema dei metodi cosmologici e dei poteri cosmogonici di Yu costituisce un punto di riferimento paradigmatico per le tecniche politiche, religiose e morali designate a rinnovare la vita sociale e il corpo umano. Da questo punto di vista si potrebbe persino dire che il tema di Yu il Grande non è solo il mythos classico delle origini della civiltà dinastica, bensì fondamentalmente il racconto della capacità tecnologica semidivina della cultura umana. Come una specie di ingegnere cosmico, tramite la corretta «dettura» del progetto del mondo e secondando il corso delle cose, si può creare, dall’esperienza del caos, un ordine individuale e culturale dotato di senso. [Vedi anche YAO E SHUN e YU].

I dieci soli e l’arciere Yi. La trama estremamente scarra del tema solare narra dell’inspiegata comparsa simultanea di dieci soli durante il regno di Yao e di una conseguente mortale siccità. Nove soli vennero eliminati dal cielo grazie alle frecce scoccate dal personaggio salvifico, benché ambivalente, noto come Yi (o Hou Yi; c’è una qualche confusione fra uno Yi buono e uno cattivo). Ulteriori dettagli forniti dalle Huainanzi raccontano che Yi, oltre a colpire i soli, uccise e domò varie bestie selvagge che stavano distruggendo il mondo. In maniera simile a Yu, Yi quindi stabilizzò le condizioni che permisero il fiorire della civiltà umana.

Il tema dei dieci soli e dell’arciere Yi ha, come il tema del diluvio, molti paralleli ovunque nel mondo. Nel contesto della tradizione dinastica canonica, i temi del diluvio...
vivo e dei soli si possono collegare rispettivamente agli ordinamenti culturali Xia e Shang in un modo che suggerisce un fondamentale abbinamento antagonistico, o contrasto ciclico, fra le forze primarie di acqua, alluvione, terra, Ovest, antenati acquatici (associazioni Xia), e le forze di fuoco, sole, siccità, cielo, Est e antenati uccelli (associazioni Shang). Troviamo qui un accenno al sistema cosmologico canonico wuxing (le «Cinque Fasi») che costituivano aspetti del ciclo duale yin-yang, ma questo tipo di simbolismo fa riferimento anche a tradizioni più arcaiche di classificazioni totemiche legate a mitologie circa l'origine di vari clan. Vi è dunque qualche possibilità che il tema dei dieci soli rappresenti il pallido ricordo di un antica mitologia di clan connessa con i fondatori e con il calendario rituale della tradizione Shang. Questo tipo di analisi è fra i maggiormente accreditati, ma non vanno trascurate le più ampie implicazioni strutturali del tema del diluvio e dei dieci soli: le dinastie, come la natura e la natura umana, seguono uno schema ciclico dualista e i momenti di presenza sovraccostituita di una delle dualità devono essere contrastati per assicurare la continuità e l'armonia dell'intero ciclo.

**Inizi della civiltà, re saggi e imperatori modello.** I miti sui soli e sul diluvio vennero incorporati nella sequenza di evoluzione della civiltà associata, nel modello classico, ai re saggi e agli imperatori modello dell'antichità. Esiste tuttavia una differenza tematica importante fra le salvifiche, più demiurgiche, lotte di Yi e Yu e il dispiegarsi relativamente pacato dell'ordine della civiltà. Sebbene siano artificialmente presentati come burocrati soggetti a Yao e Shun, si può ben dire che Yu e Yi rappresentino dei creatori culturali. I re saggi e gli imperatori modello, d'altro canto (e a dispetto delle loro identità mitologiche originali), sono più prosciugatori di quelli, che potremmo chiamare «trasformatori civilizzanti», i cui risultati dipendono in certo grado dalla precedente fondazione di uno scenario cosmico e di una metodologia culturale.

Nel suo evolversi, l'interpretazione classica relativa agli «inizii» mostra una tendenza a incorporare periodi sempre più lontani di tempo mitico in un singolo processo di sviluppo della civiltà. Così se Confucio trattava con particolare devozione le figure fondanti del primo periodo Zhou (i re Wen e Wu e il ministro saggio Zhou Gong), in periodo Han si giunse a includere nel gruppo semicanonico tre re saggi (San Huang) e cinque imperatori modello (i Wu Di) che si credeva fossero i diretti progenitori predinastici dei fondatori delle dinastie Xia, Shang e Zhou. In questi gruppi, cosmologicamente codificati in numeri di tre o cinque indiviu, figuravano personaggi, dotati tutti di tratti animali e di altre caratteristiche mitiche, di volta in volta diversi. Si può tuttavia tentare di darne nominativi convenzionalmente accettati. Per i San Huang: Fu Xi, Suiren/Zhurong e Shen Nong (l'inventore dell'agricoltura). Per i Wu Di: Huangdi (l'Imperatore Giallo), Zhuanxu, Ku, Yao e Shun.

Si tratta di personaggi che venivano adoperati per tracciare uno schema pseudostorico di sviluppo culturale e di trasmissione genealogica che potrebbe andare dal Mesolitico (Fu Xi, Nugu e Suiren, in particolare che addomesticarono animali, istituirono il matrimonio, scoprirono il fuoco e resero disponibili altre fondamentali tecnologie culturali) al Neolitico (Shen Nong, che nel ruolo di agricoltore divino inventò l'aratro e disbosce i terreni), fino al traghuardo della città Stato del tardo Neolitico (i Wu Di, che seppero creare i principi rituali per governare un regno). Così si narra che l'Imperatore Giallo abbia istituito, fra altre cose, il ciclo sessadimale del calendario e il culto del sacrificio di Stato. Bisogna notare che l'Imperatore Giallo, in quanto «primo» dei Wu Di, assume spesso un ruolo paradigmatico, benché ambivalente, simile alla funzione di Yu come creatore culturale primordiale, e che, come Yu, divenne un modello per le tecniche «salvifiche» presenti nelle tradizioni tanto daoista quanto confuciana. [Ve di HUANGDI].

Lo schema dei San Huang e dei Wu Di è per gran parte il risultato del tentativo di stampo confuciano di codificare una particolare visione della regolarità cosmica del ciclo dinastico e le implicazioni sacre del dominio aristocratico (le implicazioni «confuciane» sono specialmente evidenti nel ruolo dato ai governanti fondatori); di Shun e di Yu viene detto che hanno entrambi iniziato le loro carriere come virtuosi funzionali. Una delle basilari funzioni strutturali del ciclo predinastico (e della sua estensione dinastica applicata all'ascesa e alla caduta di Xia, Shang e Zhou) consiste nel mediare la tensione che accompagna il problema della successione politica. La questione cruciale concerne spesso il conflitto fra principio ereditario del potere (associato alla continuità dinastica) e potere basato sul merito (associato all'avvicendamento dinastico). Questo schema strutturale e l'adozione di re e imperatori modello quale «insieme trasformatore» di miti, comunque, non resta limitato alla tradizione confuciana. La questione fondamentale del significato di «virtù» (de) come un principio di creatività poteva, ad esempio, essere valutata in modi differenti a seconda di quali aspetti del ciclo mitico fossero enfatizzati. Così, si possono utilizzare i rimandi all'esempio dei re saggi e degli imperatori modello, presenti in tutta la letteratura delle dinastie Zhou dell'Est e Han, per caratterizzare, a seconda di come determinati personaggi venissero trattati o ignorati, una particolare posizione ideologica. [Ve di anche DAO E DE].
Ritorno all’inizio. La storia sacra degli inizi tracciata finora ha già mostrato come nella Cina antica (con qualche eccezione per i Pajia, o legalisti) i modi di coltivare la vita umana nel presente dipendessero dai diversi metodi «cosmici» di ricordare ed emulare le modelli mitici provenienti dal remoto passato. Questo è particolarmente vero per quanto riguarda i metodi di «ritorno al Dao», che sono modellati su nozioni cosmologiche e cosmogenee concernenti la creazione continua di vita umana e naturale, e i ciclici splendori e scomparsa delle dinastie. La struttura interna di tutte le forme di esistenza, sembrerebbe, è mitica in quanto il mutamento è fondamentalmente inteso come una serie costante di nuovi inizi o come serie di permutazioni strutturali che continuano a ricapitolare i «primi» processi della creazione. Il problema del vivere dopo l’età mitica è, da tale prospettiva, in primo luogo il problema della dimenticanza delle proprie ascese mitiche e della propria continuità con la vita cosmica. La possibilità di vivere una vita creativamente virtuosa e sincrona con il ritmo della ri-generazione dipende quindi dalla capacità interpretativa dell’uomo di scoprire i segni cosmici lasciati nel mondo dagli antenati mitici. Per vivere una vita che abbia un senso, si potrebbe dire, bisogna fare appello alla percezione immaginaria delle tracce di struttura cosmica nascoste in mezzo al flusso dell’esperienza.

Legati al principio generale del ritorno sono vari temi, riguardanti età dell’oro o paradisi, che servono da ideali sia individuali sia sociali. In epoca Han si diffuse- ro visioni utopiche del tempo del Datong («grande unità») e del Taiping («grande pace») e in occasione del collaspo della dinastia si combinaron con visioni messe- sianiche e apocalittiche del futuro. In precedenza, però, regni utopici del genere erano distintamente situati nel tempo passato. I rimpianti dei primi daoisti e dei primi confuciani differivano riguardo il periodo mitico in cui situare l’età dell’oro e riguardo al grado in cui l’età del- l’oro riproponeva o meno l’ordine sociale dominante. Alla nostalgia dei confuciani per la perfetta correttezza rituale dei più antichi Stati dinastici, i daoisti contrapponevano la tendenza a sacralizzare una società rurale egualitaria. [Vedi TAIPING].

Un’altra espressione del tema del ritorno la si ritrova nelle antiche concezioni riguardanti l’oltretomba e il destino dei morti. In epoca Han negli ambienti aristocratici si considerava fondamentalmente la morte come una specie di viaggio di ritorno nello spazio e nel tempo mitico. Ciò è illustrato in maniera graficamente assai esplicita e convincente dagli stendardi funerari di Mawangdui, che datano al II secolo a.C. L’iconografia di questo tipo di dipinti su seta mostra generalmente che la morte era intesa come un viaggio del morto attraverso uno spazio cosmico di forma simile a un vaso (o forse a un recipiente ricavato da una zucca; una possibile allusione al paradiso del monte Kunlun o all’isola Penglai), in compagnia di spiriti animali mitici e servi. La destinazione finale veniva raggiunta dal morto oltrepassando cancelli che conducevano a regioni celesti associate alle leggende dei dieci soli oppure a creature mitiche e divinità celesti. La morte era insomma vista come navigazione in un paesaggio sacro che riportava al defunto allo stato di grazia del tempo mitico in cui uomini, animali e divinità vivevano in totale armonia. Si può notare, infine, che la prospettiva soteriologica della «non morte» o «lunga vita», di cui dà conto lo sviluppo dei «culti di immortalità» in periodo Han (quelli associati alla dea Xi Wang Mu, ad esempio) implicavano spessissimo il ricorso a metodi che avrebbero dovuto permettere l’attuazione di questa sorta di viaggio mitico prima della morte naturale del credente. [Vedi anche AL-DILA (Concezioni cinesi) e XI WANG MU].

Il mito come divinazione di struttura. Sembrerebbe che le «Questioni Celesti» del Chuci, per tornare all’inizio di questo saggio, possano trovare soluzione solo nello stato d’animo con cui furono poste: come composizione di un enigmatico mosaico composto da un codice sottostrato il cui senso è conosciuto solo attraverso la forma e la combinabilita fra loro di singole tessere mitiche di varie dimensioni. La maggior parte delle tesserine sono andate perdute, eppure si può ancora dire che molto del fascino e del significato di cui è carico l’enig- ma del mito cinese sta esattamente nel fatto che, quanto più accumuliamo e analizziamo comparativamente dati del passato cinese tanto più sembra che la configurazione culturale di quegli stessi dati dipenda dalle forme di vita miticamente immaginate e ritualmente celebrate.

Le ossa oracolari della dinastia Shang, proprio agli esordi della civiltà cinese, ci suggeriscono che la vita umana fosse essenzialmente percepita come un mistero decifrabile soltanto con un metodo che si affidasse ai disegni delle crepe, segnalazioni divine di strutture segrete ma esistenti, rivelatesi sui resti scheletrici di animali.

Sia per quanto riguardava l’interrogativo umano che la risposta divina, l’inflessi era posta fin dall’inizio sulla metodologia strutturale che consentiva a uomini tecnicamente capaci di indovinare il segno sacro la cui traccia solleva segretamente le nuda ossa animali. Nella Cina antica, sembrerebbe, conoscere il passato o il futuro non implicava raccontare una storia, ma piuttosto indovinare la struttura mitica del significato. Se la Cina non ci offre un brodo narrativo con cui banchettare ci da di certo ossa e midolla da rosicchiare. [Vedi anche STRUTTURALISMO, vol. 5; MITO, articolo Mito e storia, vol. 1; e STORIOGRAFIA, Panorama generale, vol. 5].
**BIBLIOGRAFIA**

**Studi generali**


**Studi sugli argomenti particolari**


[Aggiornamenti bibliografici:


**NORMAN J. GIRARDOT**

**Testi religiosi e filosofici**

[Questo articolo prende in esame varie fonti letterarie cinesi non appartenenti a sette, principalmente i «classici» semianonici che hanno costituito, a partire dal periodo Han, i testi centrali della tradizione confuciana. Per un esame delle altre tradizioni di Scritture presenti in Cina, vedi anche DAOISMO, articolo Letteratura daoista; e LETTERATURA BUDDHISTA, vol. 10].

Il Confucianesimo, la forza dominante nella società
cinese tradizionale, ha prodotto un vasto corpo di letteratura filosofica e religiosa. Per circa duemila anni i Cinque Classici e i Quattro Libri, testi basilari del Confucianesimo ortodosso, hanno costituito la fondamenta dell’istruzione e la principale fonte di guida, ispirazione e idee per la gente cola quanto per gli analfabeti. I classici confuciani furono il mezzo principale attraverso il quale la cultura scritta cinese venne trasmessa alla Cina, al Giappone e ad altri Paesi dell’Asia orientale. Questi Paesi, per la maggior parte, adottarono i classici e li posero al centro dei loro sistemi educativi moderni. I classici confuciani non sono più alla base dell’istruzione in Asia orientale, eppure gli ideali da essi propugnati esercitano ancora una forte influenza.

**Creazione del canone.** Confucio si descrisse come «un trasmettitore non un creatore, un credente e un amante dell’antichità», come una persona «instancabilmente dedita allo studio e all’insegnamento» (Lunyu 7.33). La conoscenza che trasmetteva Confucio l’aveva attinta da varie fonti, in parte libresche. Ovviamente al tempo di Confucio i libri come noi oggi comunemente li intendiamo erano qualcosa di sconosciuto. Esistevano, però, raccolte di scritti, che non erano di solito creazioni private di singoli autori ma compilation messe assieme da vari funzionari al servizio delle amministrazioni degli Stati. Era responsabilità, ad esempio, dell’Ufficio di Storia tenere memoria quotidiana di ciò che avveniva nel regno. Questi documenti diventavano spesso la base per la storia ufficiale della dinastia. I registri tenuti dall’Ufficio del Protocollo divennero talvolta opere di riferimento sui comportamenti da tenere in varie circostanze. Con il passare del tempo questi documenti aumentavano di valore in quanto repertorio di maniere e pensieri di un passato sempre più distante, e divennero un mezzo di rilievo per la trasmissione della tradizione. Si ipotizza che Confucio abbia adoperato, nel proprio programma di istruzione, sei di tali testi, noti come liushu, o «sei discipline», poi conosciuti come liujing («sei classici»): Yi jing (Libro delle mutazioni), Shijing (Libro delle odi), Shujing (Libro della storia), Chunqiu (Cronache delle primavere e degli autunni), Li jji (Libro dei riti) e Yuejing (Libro della musica). Fu il filosofo daoista Zhuangzi a menzionare per la prima volta questi testi come i Sei Classici. Confucio non fu il primo a esaltarne l’importanza ma fu il primo ad usarli come base per educare i propri discepoli sia dentro che fuori la cerchia aristocratica. Il suo esempio venne seguito da generazioni di insegnanti, e all’epoca del filosofo Mengzi (371-298? a.C.) era sorta una sordida varietà di insegnanti, molti con grossi num- ri di seguaci, e in competizione fra loro per ottenere il favore delle corti reali.

Il primo imperatore della dinastia Qin (221-206 a.C.), nel tentativo di annientare l’influenza dei filosofi confuciani, fece mettere molti di loro a morte e fece dare alle fiamme i loro libri, conservando solo quelli degli archivi imperiali. Numerosi studiosi pertanto si nasconsero assieme ai testi. Quando la dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.) rovesciò i Qin, fu nuovamente permesso ai confuciani di insegnare e di occupare cariche di governo. Nel 136 a.C. l’imperatore Wudi (regnante fra il 140 e l’87) sotto l’influenza del grande studioso confuciano Dong Zhongshu, fece del Confucianesimo l’ideologia di Stato. [Vedi CONFIUClANO, PENSIERO, articolo Il culto di Stato, e la biografia di DONG ZHONGSHU]. Nel 125 inaugurò un’università imperiale con cinque titolari di cattedra (boshi) per lo studio, l’interpretazione e la diffusione dei Cinque Classici (cinque perché il sesto, il Libro della musica, non fu mai del tutto rimesso insieme), creando così un’istituzione che durerà fino all’inizio del xx secolo. Dal II secolo in avanti, quindi, i Cinque Classici forniscono il modello ufficiale per quanto riguarda governo, legge, istruzione, letteratura e religione. Nel XIII secolo un testo rituale, il Zhouli (Riti degli Zhou) sostituisi il Libro della musica come sesto classico.

Nel II secolo versioni differenti dei classici, risalenti a un periodo precedente il rogo dei libri voluto dai Qin, vennero presumibilmente scoperte fra testi nascosti nelle pareti di alcune case. I Qin avevano unificato il sistema di scrittura cinese, dando ai caratteri una forma che nei tratti essenziali è proseguita nel tempo, ma i testi riportati alla luce erano invece redatti in una grafia arcaica precedente le riforme Qin.

Il risultato naturalmente fu che sorsero interrogativi riguardanti la provenienza e l’autenticità di tutti i classici. I fattori dei testi di nuova scoperta, scritti nella gra- fia vecchia (cioè pre-Qin) (guwen) divennero noti come scuola della Vecchia Graafia o del Vecchio Testo. Coloro i quali sostenevano l’autenticità delle redazioni san- cite ufficialmente, tutte scritte nella «grafia nuova (cioè Han)» (jinwen), divennero noti come scuola della Nuova Graafia o del Nuovo Testo. Ma il dibattito fra queste due scuole riguardava più della semplice provenienza delle rispettive versioni dei classici. Né si trattava di una mera lotta fra i dottori di Nuovo Testo titolari delle cattedre universitarie e gli studiosi di Vecchio Testo che aspiravano al prestigio e al potere di quelle poltrone accademiche. La spaccatura era molto più profonda. La scuola del Vecchio Testo sosteneva che Confucio era semplicemente uno studioso, incaricatosi di trasmettere gli antichi documenti noti come Cinque Classici, non il loro autore. La scuola del Nuovo Testo, citando l’affermazione dello storico Sima Qian che Confucio «abbre- viò» i classici, sosteneva che ne era l’autore, e lo considerava inoltre la suprema guida spirituale e politica, una figura dotata di un’autorità speciale, divina persino, un
Due senza corona» (suwāng) i cui grandi principi erano espressi nei classici con «sottili parole». I fattori del Nuovo Testo, per i quali i classici avevano eccelle finalità sociali, politiche e religiose, si diedero anche, molto più delle loro contraparti del Vecchio Testo, a quelle interpretazioni cosmologiche e numerologiche, legate allo Yin-yang e alle Cinque Fasi (wu xìng), caratteristiche della sintesi confuciana operata da Dong Zhongshu e dai suoi epigoni. [Vedi YIN-YANG WUXING].

Durante l’ultimo secolo e mezzo prima dell’inizio della nostra era, tuttavia, alcuni studiosi incominciarono a sfidare gli assunti del Confucianesimo prevalenti in quel periodo, rifiutando in particolare la diffusa fede nei pro- nostici e altre «superstizioni» imputate all’inquinamento della lettura dei classici da parte dell’ideologia dello Yin-yang, e trovarono negli esemplari del Vecchio Testo da poco scoperti il sostegno filologico alle proprie opinioni. Negli anni finali della dinastia degli Han anteri- ori, Liu Xin, archivista presso la Biblioteca Imperiale, si impegnò a legittimare le opere del Vecchio Testo (al punto che, a detta dei suoi oppositori, le redasse di suo pugno). Anche l’appoggio assicurato a Liu Xin da parte di Wang Mang nel periodo del proprio interregno (la cosiddetta dinastia Xin, 9-23) servì a consolidare il potere degli studiosi del Vecchio Testo, le cui interpretazioni riuscirono gradualmente a conquistare l’egemonia nella sfera confuciana della cultura degli Han posteriores. Il dibattito concernente l’autenticità e la correttezza delle due posizioni ideologiche continuò a intrigeri i pensatori confuciani fino al XX secolo. Kang Youwei, lo studioso che progettò le incorporate riforme sociali e politiche dell’1898, non fu che l’ultima a proporre gli insegnamenti confuciani quale base di una religione di Stato. [Vedi la biografia di KANG YOUWEI].

Durante gli Han, le proposte di avanzamento e promozioni dei funzionari governativi erano commisurate alla loro conoscenza dei Cinque Classici. Dal 606 al 1905 i Cinque Classici sono stati alla base degli esami di Stato deputati a selezionare i candidati ai vari ranghi del pubblico impiego. Dal 175 al 1803 i Cinque Classici e altri testi confuciani sono stati ripetutamente scolpiti su pietra per farli giungere intatti ai posteri. Otto di tali iscrizioni esistono ancora, per intero o in parte.

I Tredici Classici. Nel 720 Zhouli (Riti degli Zhou. Yili (Libro dei cerimoniali) e una raccolta di tre commentari agli Annali (Cronache delle primavere e degli autunni) – Gongyangzhuang, Guliangzhuang e Zuozhuan – furono raggruppati a formare, insieme ai Cinque Classici, i Nove Classici. Con l’aggiunta a questa formazione, nell’837 di Lunyu (Dialoghi), Xiaoqing (Classico della devozione filiale), ed Erya, un dizionario di termini attestati nei classici, e nel XII secolo del Mengzi, giunse al totale dei Tredici Classici rimasti fino ad oggi canonici (vedi tavola 1).


TAVOLA 1. Quattro raccolte canoniche di testi cinesi.

<table>
<thead>
<tr>
<th>CINQUE CLASSICI</th>
<th>SEI CLASSICI</th>
<th>TREDICI CLASSICI</th>
<th>QUATTRO LIBRI</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Shi jing</td>
<td>Shi jing</td>
<td>Shi jing (Mao shi)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Shi jing (Shang shu)</td>
<td>Shi jing</td>
<td>Shi jing</td>
<td>Dal Liji</td>
</tr>
<tr>
<td>Yijing (Zhouyi)</td>
<td>Yijing</td>
<td>Yijing</td>
<td>Daxue</td>
</tr>
<tr>
<td>Liji</td>
<td>Liji</td>
<td>Liji</td>
<td>Zhongyong</td>
</tr>
<tr>
<td>Zhouli* (Zhouguan)</td>
<td>noti collettivamente come sanli</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Chunqiu</td>
<td>Chunqiu</td>
<td>Zuozhuan</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>Gongyangzhuang</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>Guliangzhuang</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Yuejing*</td>
<td></td>
<td>commentari al Chunqiu</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Lunyu</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Xiaoqing</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Erya</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Mengzi</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

* Lo Yuejing andò disperso durante il periodo Han. Dal XII secolo lo Zhouli è servito da «sesto» libro.
Egli consiglia l’opera ai discepoli dicendo: «tutte le trecento poesie possono essere riassunte in una frase, ossia: Non abbia pensieri empi» (Lunyu 2,2).

L’opera, nella forma in cui oggi si presenta, esito della redazione di epoca Han, è divisa in quattro parti chiamate: feng («ariete»), xiaoya («odi minori») o «piccole eleganze»), daya («odi maggiori» o «grandi eleganze») e song («cinque», «eloggi»). I 160 feng sono canti popolari provenienti dai quindici Stati della Cina settentrionale sotto il dominio Zhou. Vi si dipingono i lavori, i divertimenti, la religione e la vita sentimentale della gente comune, spesso con linguaggio sinceramente emozionato. La parte xiaoya contiene canzoni, composte da cortigiani e membri dell’aristocrazia, e molte descrivono i vari piaceri della vita cortese. I daya differiscono dagli xiaoya per il fatto di cantare spesso i fondatori della famiglia regnante, gli Zhou, con tono solenne e di elogio. Le ultime quarantena poesie dell’antologia, note come song, sono composte in cerimonie e autoelogi in commemorazione di eventi, spesso presso la cortèe Zhou (trentuno poesie), il ducato di Lu (quattro poesie) e la corte Shang (cinque poesie). Gli studiosi sono quasi tutti concordi nel ritenere che gli inni Shang furono composti o conservati nello Stato di Song, i cui regnanti discendevano dalla casa reale Shang.

La maggior parte delle poesie dello Shijing è in quattorime rimate di quattro parole per verso. Dalla compilazione, avvenuta intorno al 600 a.C., l’antologia divenne un modello per chiunque volesse comporre poesia. Confucio, a commento della parte feng, disse: «Esprime gioia senza essere licenziosa, pena senza essere troppo dolorosa». Questa affermazione riassume l’ideale di moderaazione presente nella più vasta parte dello Shijing e caratterizza la scrittura poetica cinese in generale. [Vedi anche POESIA RELIGIOSA DELLA CINA].


A causa degli abbondanti racconti del ritrovamento e della trasmissione in periodo Han, gli studiosi hanno messo in dubbio l’autenticità di numerose versioni del Libro della storia, che è in effetti il classico più discusso. Secondo uno dei racconti, lo studioso Fu Sheng affidò, sotto la dinastia Qin, alla sua memoria un testo in trettére capitoli, e quando all’età di novanta anni gli fu impossibile obbedire alla convocazione a corte dell’imperatore Han Wendi, lo dettò a un discepolo che lo mise per iscritto nella «grafia moderna» allora di uso comune. Si racconta pure che un altro testo di cinquantotto capitoli (più una prefazione) venisse trovato all’inizio della dinastia degli Han posteriori (25-220 d.C.) allorché un principe demolì un’abitazione appartenente a un discendente di Confucio. Quest’ultimo esemplare, di cui si persero presto le tracce, era scritto nella «antica grafia» caratteristica del periodo precedente i Qin. Un terzo testo, ugualmente redatto in «antica grafia» e composto dai trentatre capitoli della versione di Fu Sheng e da venticinque capitoli aggiuntivi, venne presentato da Mei Ze all’imperatore Yuandi (regnante fra 317 e 323). Per molti secoli gli studiosi considerarono questo l’originale Libro della storia in cinquantotto capitoli. Il filosofo Zhu Xi (1130-1200) fu il primo a dubitare dell’autenticità dei venticinque capitoli aggiuntivi. Nel XVII secolo Yan Ruozhu raccolse 128 prove per dimostrare che Mei Ze li aveva falsificati. Oggi cinquantatre dei capitoli del Libro della storia contengono materiale che deriva da tutte le tre fonti.

Il Libro delle mutazioni. Alcuni studiosi credono che lo Yijing, un antico manuale di divinazione, esistesse già al tempo di Confucio, altri credono che si tratti di un’opera del III secolo a.C. La cosa più verosimile è che esso, come molti altri libri antichi, abbia assunti la forma che noi conosciamo attraverso una lunga evoluzione. Fin dall’inizio sia i confuciani che i daoisti li hanno reclamati come un loro classico, e in seguito anche alcuni buddhisti li hanno consultati, lo studiarono e lo commentarono.

Ognuno degli otto trigrammi (bagua, le otto combinazioni di tre linee intere o spezzate) che formano i sessantaquattro esagrammi, corrisponde a vari elementi naturali, a direzioni spaziali, a qualità morali o mentali. Un esagramma indica una situazione, e la spiegazione che lo accompagna offre una soluzione desiderabile o una condotta di azione. Per esempio, il ventiquattresimo esagramma, fu («ritornare») ha cinque linee yin sopra una linea yang. Poiché di solito la linea sul fondo rappresenta come un'azione ha inizio, questo esagramma viene spiegato nel senso di ritorno di energia o di vita. Benché ovviamente la sua struttura ne faccia uno strumento ideale per chi si dedica alle predizioni o coltiva le arti divinatorie, lo Yijing ha fornito anche alcuni concetti base della metafisica e della filosofia confuciana. Le teorie confuciane e daoiste in materia cosmologica, in effetti, furono elaborazioni più tarde dell'asserzione, contenuta nel Libro delle mutazioni, che il taiji («perfezione somma») genera yin e yang, i quali a loro volta interagiscono per produrre ogni cosa.

La tradizione attribuisce all'imperatore saggio Fuxi l'invenzione, sulla base dei segni da lui trovati sul dorso di un cavallo-drago emerso dal Fiume Giallo, degli otto trigrammi. A partire da essi il re Wen (regnante fra il 1171 e il 1122 a.C.) avrebbe creato i sessantaquattro esagrammi. Egli stesso, o il duca di Zhou (attivo intorno al 1094 a.C.), avrebbero composto le spiegazioni degli esagrammi, e Confucio avrebbe redatto le «dieci ali». Naturalmente i moderni studiosi cinesi hanno rivisto la tradizione. Ciò non toglie che specialisti in vari Paesi dell'Asia orientale continuiino a studiare lo Yijing. Esso è stato tradotto in molte lingue ed è probabilmente il classicò cinese che ha avuto il maggiore successo in Europa e in America. [Vedi anche DIVINAZIONE, vol. 2].

Il Libro dei riti. Il Liji è stato alternativamente attribuito al duca di Zhou e a Confucio, ma fu probabilmente scritto durante il IV secolo a.C., oppure agli inizi del periodo Han. È certo che durante il II secolo a.C. il principe Xian (morto nel 131) possedesse una versione del Liji alla quale in seguito vennero aggiunti molti capitoli. Al principio del I secolo a.C. un certo Dai De sistematizzò e ridusse i 204 capitoli in un singolo volume di ottantacinque capitoli. L'opera (che ora consiste di trentotto capitoli) divenne nota come Dadaiji (Documenti di Dai il vecchio). Suo cugino minore, Dai Sheng, selezionò quelle che considerava le parti migliore e redasse un'opera nuova in quarantatré capitoli, che poi venne chiamata Xiaodaiji (Documenti di Dai il giovane), meglio nota come Liji. Il libro contiene testi di vario genere e su argomenti vari: regolamenti e cerimoniale della corte reale, corredi rituali, istruzioni per donne e giovani, magia, limitazioni morali, significato dei sacrifici religiosi, abbigliamento da indossare ai funerali, comportamento dello studioso. Molti testi sono in forma di aneddoti su Confucio e i suoi allievi, o di dialoghi fra di loro, e contengono una miniera di informazioni a proposito dell'etica confuciana. Fra i testi puramente filosofici del Liji ce ne sono due, Duxue (Grande studio) e Zhongyong (Dottrina del giusto mezzo), che vennero inclusi da Zhu Xi nella sua definizione dei Quattro Libri.

A partire dalla dinastia Han vennero affiancati al Liji due altri scritti, Yili (Libro di cerimoniali) e Zhourli (Riti degli Zhou) e la triade divenne nota come sanli («tre libri sui riti»). Lo Yili fu probabilmente composto durante la dinastia degli Han anteriori (206 a.C.-8 d.C.) e fu il solo testo rituale a essere considerato un classico durante la dinastia Han. Contiene istruzioni sistematiche e dettagliate su come comportarsi a sposalizi, banchetti, funerali, gare di tiro con l'arco e altre occasioni cerimoniali caratteristiche della vita della aristocrazia feudale. Lo Zhoul, attribuito a Liu Qin (circa 46 a.C.-23 d.C.) al duca di Zhou, è considerato dalla maggior parte degli studiosi un falso del periodo degli Stati Combattenti (403-222 a.C.). Si tratta di una descrizione idealizzata della struttura del governo durante la dinastia Zhou e contiene scarse informazioni storiche attuali.

Le Cronache delle primavere e degli autunni. I primi annali confuciani, il Chunqiu («primavere e autunni») sono da intendere nel senso di anni), vennero redatti a Lu, Stato natale di Confucio, e coprono un periodo corrispondente ai regni di dodici sovrani, sul trono fra il 722 e il 481 a.C. Il Chunqiu descrive gli eventi in una sintesi, ma secondo alcune tradizioni la scelta delle espressioni del testo rifletterebbe i giudizi morali dell'autore, per qualcuno Confucio in persona. Se un duca è menzionato per nome invece che per titolo nobiliare, ad esempio, significherebbe che il personaggio non merita più il titolo. L'opera, nell'esemplificare il rispetto confuciano nei confronti della legge e delle congetture, dettò anche il criterio di valutazione morale nei campi storico-filosofico e politico. Quanto ai tre commentari inseriti nel novero dei tredici classici, lo Zuoqian (attribuito a Zuo Qiuming, un contemporaneo di Confucio) riempie la schematica cronaca del Chunqiu con dettagli narrativi vividi e drammatici, mentre il Gongyangzhuo e il Guiliangzhuo (scritti da allievi di Zixia, un discepolo di Confucio) sviluppano il presupposto che gli annali contengano giudizi morali degli eventi narrati espressi da Confucio per mezzo di «sottile parola». [Vedi anche STORIOGRAFIA, Panorama generale, vol. 5].

I Dialoghi. Il principale contenitore di detti di Confucio, il Lunyu (letteralmente, «discussioni») è una rac-
colta frammentaria di dialoghi, aforismi e documentazioni di ciò che Confucio fece. Nel II secolo a.C. ne vennero trovate tre versioni, ma solo quella dello Stato di Lu è giunta fino a noi. I 12.700 caratteri cinesi dei 492 capitoli in venti fascicoli presentano virtualmente tutti i concetti confuciani fondamentali, ma in maniera non elaborata. Confucio insegnava che bisogna essere dotati di ren (benevolenza, umanità), una qualità che fra altre cose include l’autismo. Chi tale qualità possedeva era stimato un uomo superiore (junzi) le cui altre virtù, quali saggezza, coraggio e rettitudine, erano mosse da principi morali piuttosto che da convenienza e profitto. Confucio insegnò anche che si doveva riverire il Cielo (tian) e obbedirne ai comandi; che moderazione (zhong-yong) e rituali (li) andavano rispettati; e che bisognava ripristinare il vero significato dei nomi (zhengming). Quest’ultima nozione viene esemplificata in formule del tipo «un padre dovrebbe essere paterno» e «un governo dovrebbe governare». [Vedi la biografia di CON-FUCIO].

**Il Grande studio.** In origine, il breve classico Daxue (letteralmente, «istruzione adulta» o «istruzione del grande») era il capitolo 42 del Libro dei riti. L’autore è incerto, ma la tradizione attribuisce l’originale al discipolo di Confucio, Zeng Can (noto anche con il nome Zengzi, 505-436 a.C.). Zhu Xi tuttavia sostene che il paragrafo iniziale del Daxue fu scritto da Confucio e che il resto fu redatto dal discipolo. I confuciani cominciarono a prestare attenzione a questo testo nell’VIII secolo, e nell’XI secolo Sima Guang (1019-1086) inaugurò la tradizione di trattare il Daxue come opera a sé stante dedicandole un commentario. Nello stesso periodo il testo divenne uno di quelli più studiati da parte del movimento neoconfuciano. L’opera si apre con l’esposizione degli insegnamenti fondamentali in essa contenuti, ossia tre principi: «espressione del proprio carattere puro (ming mingde), amore (o rinnovo) del popolo (qinmin), costanza nel sommo bene (zhi yi zhi-shan)»; e otto gradini: «investigare le cose (gewu), estendere la conoscenza (zhibi), rendere sincera la volontà (chengyi), rettificare la mente (zhengxin), coltivare la persona (xiubai), mettere ordine in famiglia (qijia), disciplinare lo Stato (zibiao), pacificare il mondo (ping tianxia)».


**La Dottrina del giusto mezzo.** Lo Zhongyong (letteralmente «centrale» e «universale» o «comune»), in origine capitolo 31 del Libro dei riti, è fra gli antichi classici confuciani quello che mostra la più spiccata tendenza verso speculazioni di carattere metafisico e religioso. Si tratta di un testo breve (solo 3.567 caratteri) composto di detti ascritti a Confucio. La tradizione lo attribuisce a Zisi, nipote del saggio, ma forse è una compilazione molto più tarda. Ha per argomento i temi non affrontati nel Lunyu, ad esempio la Via del Cielo: essa trascende spazio, tempo, sostanza e movimento, ma è nondimeno palese nelle sue manifestazioni. Vi si spiega che la natura dell’uomo è determinata dal Cielo, e che è con il Cielo in armonia. Gli spirito vi sono descritti come esseri incomprensibili ma sempre presenti durante i sacrifici religiosi. Nell’opera l’espressione zhongyong implica non solo moderazione, come nel Lunyu, ma anche armonia dell’universo e armonia dei sentimenti umani. Il misticismo dello Zhongyong attira l’interesse di studiosi buddhisti e daoisti che ne redassero commentari già nel v secolo. Nel XI secolo divenne uno dei testi centrali del movimento neoconfuciano.

**Il Mengzi.** Il Libro di Mencio (forma latinizzata di Mengzi) raccoglie gli insegnamenti del filosofo confuciano Mengzi (371-289 a.C.), verosimilmente documentati dai suoi discepoli. In sette capitoli di due parti ognuno, diviso in un totale di 261 sezioni, il Mengzi copre all’incirca gli stessi temi del Lunyu, ma è scritto in uno stile letterariamente più elaborato e si dilunga maggiormente sui contenuti. Ciò che distingue Mengzi da tutti i suoi predecessori è la dottrina della originaria bontà della natura umana, dottrina che durerà una colonna portante delle successive concezioni confuciane dell’uomo. Mengzi pensava inoltre che i sovrani negli genti rispetto al loro dovere di attuare, anche tramite la condivisione delle proprie ricchezze, un «governo umano» non godessero più del «mandato del Cielo» (tian-ming) e che la ribellione contro regnanti del genere era giustificata. Egli tuttavia sottolineò pure l’importanza della virtù xiao (devozione filiale) che rafforzava il potere dell’autorità e i doveri delle sudditanze gerarchiche. [Vedi la biografia di MENGZI].

**Il Libro della devozione filiale.** Le origini dello Xiaojing, il più breve dei classici confuciani (appena 1.093 caratteri), sono molto dibattute. Si dice che esso sia «riapparso» in due versioni dopo il rogo dei libri voluto dalla dinastia Qin nel 213 a.C. L’opera è stata attribuita a Zengzi, Zisi e ad altri discepoli di Confucio, ma alcuni studiosi hanno suggerito che risalga al periodo Han. Lo stile dell’esposizione è quello dei dialoghi che
sarebbero intercorsi fra Confucio e Zengzi intorno al tema della devozione filiale quale fondamento di tutte le virtù e fonte di rettitudine comportamentale. Lo Xiaojing rappresenta l’espressione canonica di una nozione morale che nella Cina tradizionale si sviluppò sostanzialmente in direzione religiosa. [Vedi XIAO].

I Quattro Libri. Dal XII secolo Dialoghi, Mengzi, Grande studio e Dottrina del giusto mezzo erano stati inclusi nei Tredici Classici, ma nel 1190 Zhu Xi li pubblicò insieme come Quattro Libri. Nei secoli precedenti l’importanza di questi quattro testi per lo sviluppo del pensiero confuciano era costantemente cresciuta, ma quando Zhu Xi ne fece oggetto di studio privilegiato essi sostituirono ben presto i Cinque Classici quale centro della ricerca filosofica. I Quattro Libri sono in una lingua più semplice rispetto ai Cinque Classici e, quel che più conta, essi, quando non ne riflettono le reali parole, si presentano come elaborazione del pensiero di Confucio, laddove i Cinque Classici furono invece compilati a partire principalmente da fonti preconfuciane. Secondo Zhu Xi «si dovrebbe leggere prima il Grande studio per essere certi dello schema, poi i Dialoghi per imparare la fondamenta, poi il Mengzi come incitamento, infine la Dottrina del giusto mezzo per trovare sottigliezze e profondità». Egli disse addirittura che dopo averne utilizzato i Cinque Classici per lo scopo al quale servono, cioè scoprire il principio (li), se ne può anche fare a meno. Dopo Zhu Xi, i Quattro Libri divennero i primi testi mandati a memoria nelle scuole elementari, nonché la fonte privilegiata di temi da sottoporre ai candidati degli esami di Stato per l’accesso alle amministrazioni pubbliche. I commentari di Zhu Xi furono considerati l’interpretazione ortodossa dei Quattro Libri.

I testi apocrifi. Nel I secolo a.C. fece la propria comparsa un gruppo di testi chiamati weí («trama di un tessuto»), spacciati come complemento ai classici (jing, «ordito di un tessuto»). Libro delle mutazioni, Libro della storia, Libro delle poesie, Libro dei riti, Libro della musica, Cronache di primavera e autunni e Libro della devozione filiale ebbero tutti un weí corrispondente che si ipotizzava rivelarne il significato esoterico. Dai frammenti rimasti è chiaro che i weí erano scritti in una lingua arcaica e criptica, che contenevano elementi di occultismo legati alla religione popolare, quali credenze in incantesimi per scongiurare l’effetto di influssi malefici, e che in alcuni casi teorizzavano connessioni mistiche fra uomo e natura.

All’incirca nello stesso periodo comparvero anche testi chiamati cbán (precognizione), che adoperavano classici quali i Dialoghi come punto di partenza per fini divinatori o profetici. Questi e molti altri apocrifi vennero illegittimamente attribuiti a Confucio, ivi dipinto come un santo e un profeta. Benché rimasti in circolazione per meno di un secolo, questi scritti fecero avverire a lungo il loro impatto sulle tradizioni religiose sia popolari sia colte.

Dalla filologia alla filosofia. I classici furono oggetto di dibattito per secoli. I commentatori non solo discutevano l’interpretazione del contenuto filosofico, ma si dividevano anche a proposito della corretta costruzione delle parole nei testi. La critica filologica e testuale dominò gli studi ortodossi dei classici dalla fine della dinastia Han alla fine della dinastia Tang (618-907). A partire dal X secolo, tuttavia, la filologia cedette il passo alla filosofia. Fu allora che le energie creative dei pensatori confuciani ritornarono a concentrarsi sulle idee espresse nei classici. Questa rinascita e reinterpretazione dei classici nel corso della dinastia Song (960-1279) è nota in Cina come lixue, in Occidente come Neoconfucianesimo.

L’interpretazione neoconfuciana dello Yijing fornisce uno dei migliori esempi del nuovo spirito del dibattito filosofico. Durante i primi tempi della dinastia Song lo Yijing era ancora essenzialmente adoperato, non diversamente da ciò che era accaduto per secoli, come un manuale di divinazione. I neoconfuciani lo interpretarono invece come un’opera ricca di profondi significati metafisici. Naturalmente questa nuova interpretazione fece nascere scuole di pensiero in opposizione fra loro. Una di queste, la scuola delle Forme e dei Numeri, ruotava intorno al filosofo Shao Yong (1101-1177), il quale concepiva l’universo come un sistema di progressioni numeriche a base quattro. Esistono essenzialmente quattro principi cosmici – grande yin, grande yang, piccolo yang – dalla cui interazione si generano quattro stagioni, quattro corpi celesti, quattro sostanze terrestri, quattro tipi di regnanti, quattro modi di cambiare il mondo, quattro tipi di mandato del Cielo. Per quanto meccanicistica e arbitraria, si trattava di una maniera dinamica e prevedibile di presentare la realtà.

In direzione opposta mosse la scuola dei Principi Morali, capeggiata da Cheng Yi (1033-1107), che considerava lo Yijing una fonte di insegnamento etico. Secondo questo indirizzo filosofico, ad esempio, l’essogramma fu non va inteso nel senso cosmologico di ritorno ciclico bensì come resa simbolica della lezione morale che si può crescere solo se si è in pace.

L’importanza religiosa della letteratura confuciana. Il Confucianesimo non è una religione organizzata, e la sua letteratura non è religiosa in senso stretto come lo sono la Bibbia o il Corano. Molta parte degli scritti confuciani tratta temi politici, filosofici e morali. Nondimeno molti dei concetti introdotti e discussi nei Tredici Classici palesano interessi specificamente religiosi. Non si può negare la natura religiosa di nozioni quali Cielo, unità fra uomo
e Cielo, mandato del Cielo, bonta della natura umana quale dono del Cielo, ecc. Inoltre è degna di nota l’influenza esercitata dai classici confuciani su espressioni più concrete di sentimenti religiosi e sulla istituzionalizzazione di tradizioni religiose quali i sacrifici agli antenati, il culto del Cielo, e vari altri riti e cerimonie.

**Riti religiosi.** I versi del *Libro della poesia* erano tutti destinati all’esecuzione musicale. Molti erano in effetti inni sacri cantati nei templi in lode del Cielo e degli antenati dinastici, ed erano accompagnati da elaborate danze rituali e liturgiche, specialmente quelli contenuti nella parte *song* dell’opera. I versi delle parti più popolari *feng* e *ya* erano talora cantati o letti in occasioni religiose quali funerali, inaugurazioni di edifici, preghiere per la pioggia, feste del raccolto e banchetti comunali. Spesso nel comporre nuovi testi rituali si travevano dai classici citazioni e frasi fatte.

Molti dei numerosi riti e cerimonie che dominano la vita religiosa cinese hanno una provenienza antichissima. La forma del sacrificio agli antenati deriva, per esempio, dal *Li jì*. Le regole che governano le procedure di molti altri riti e cerimonie praticate ancora oggi sono fondamentalmente le stesse di quelle stabilite da scritti antichi quali il capitolo «Trattato sui riti» dello *Xunzi* e dello *Yìlì*.

**Divinazione.** Sebbene il *Libro delle mutazioni* sia in genere considerato un scritto filosofico, si fa ancora ricorso in ambienti colti e meno colti alla sua originaria funzione di manuale per la divinazione. Con il lancio di rametti di alicehra o monete si sceglie un esagramma, e l’indovino, sacerdote o laico, interpreta posizione e direzione delle linee dell’esagramma con l’aiuto del testo e dei commentari. Nella religione popolare si crede che il messaggio è deciso dalle divinità che controllano fortune e sorte umane. L’uso dello *Yijing* per la divinazione non è mai stato del tutto abbandonato neanche fra gli studiosi confuciani, che pure denunziavano questa pratica come superstizione e preferivano interpretare il testo razionalmente.

**Avvertimenti ai regnanti.** Fin dai tempi più antichi un elemento importante della cosmologia cinese è stata la nozione che tutti i fenomeni si generano come risultato dell’interazione di *yin* e *yang*, e che i mondi umano e naturale sono in una relazione di intima reciprocità e sono governati dalle stesse leggi. Lo *Yijing* rappresenta la più ricca fonte di pensiero antico al riguardo. La teoria dello *yin* e dello *yang* ebbe un ruolo di rilievo negli insegnamenti di confuciani della dinastia Zhou quali Xunzi, e venne sviluppata in un sistema complesso nel *Chungiu janlu* (Gemme delle Cronache delle primavere e degli autunni) del confuciano del periodo Han, Dong Zhongshu. A detta di Dong, i mondi umano e naturale non solo sono in relazione di intima reciprocità, ma si attivano l’un l’altro. Catastrofi e anomalie sono la risposta nel regno naturale di qualche comportamento scorretto nel mondo dell’uomo, e ciò è particolarmente vero quando l’uomo in questione è un governante. Carestie, eclissi e altri fenomeni naturali vanno quindi interpretati come avvertimenti del Cielo al regnante e ai suoi ministri. Il Cielo vuole amore e bene per il popolo e il regnante può evitare guai solo se il popolo gode di prosperità e pace.

Dong sosteneva che Confucio avesse scritto il *Chunqiu* per stabilire le regole alle quali le dinastie future dovevano attenersi e che i numerosi prodigi registrati nell’opera siano un chiaro messaggio in tal senso. L’autorità dei classici veniva così posta al di sopra di quella dei regnanti. Gli studiosi confuciani erano gli interpreti dei classici e avevano dunque una posizione tale da condividere l’autorità. Le teorie di Dong furono un evidente tentativo di mettere il governo nelle mani dei confuciani, e il suo contributo fu decisivo nel fare dei confuciani una classe di funzionari letterati. Con la caduta della dinastia Han molte delle sue idee vennero dimenticate, ma non la teoria dei prodigi, che continuò a costituire un comodo strumento indiretto per criticare un governante.

I classici confuciani sono rimasti la fonte finale di autorità in campo sociale e politico durante quasi tutta la storia cinese. Il loro ruolo in Cina è forse comparabile a quello della Bibbia in Occidente. La rivolta contro il Confucianesimo nel xx secolo ne ha inficiato l’autorità ufficiale, ma molti degli ideali esposti nei classici hanno resistito alle vicissitudini della modernità e determinano ancora il carattere di numerosi aspetti della vita in Cina e in altre parti dell’Asia.

[Vedi anche CONFUCIANO, PENSIERO].

**BIBLIOGRAFIA**


W.T. de Bary et al. (curr.), *Sources of Chinese Tradition*, 1-11, New York 1964. In particolare i capp. 1-3 e 8.

Gao Ming, *Li xue chutan*, Hong Kong 1963.


Storia degli studi


Benché lo studio della religione cinese si sia ampiamente intrecciato con la storia del pensiero e della cultura occidentali a partire dal XVII e XVIII secolo, queste pagine si concentreranno solo sulla storia di alcuni personaggi e movimenti chiave che hanno contribuito in maniera specifica allo studio scientifico delle religioni cinesi. Per queste ultime intendiamo le tre tradizioni colte note come Confucianesimo, Daoismo, Buddhismo (e le loro interazioni); le credenze popolari e le pratiche proprie alle sette; vari complessi tematici quali la religione arcaica, il culto degli antenati, il rituale, il mito, il simbolismo cosmologico, e argomenti a ciò metodologicamente e contenutisticamente comparati. Ma questo esplicito elenco di argomenti va diluito con la consapevolezza che la storia dello studio delle religioni cinesi ha sempre comportato le ambiguità di definizione inerenti le categorie della religione, della salvezza e del sacro (come nel caso, per esempio, del significato da attribuire a termini quali dao e tian, oppure Shang-di). Difficoltà ulteriori riguardano la capillare interrelazione fra più tradizioni colte (quindi la natura problematica del comune epitetto «tre religioni») e il diffuso legame funzionale fra religioni cinesi e vita familiare e sociale. Queste considerazioni hanno spesso generato troppo agevoli affermazioni a proposito della natura eclettica e sincretica delle religioni cinesi o a proposito della fondamentale dicotomia gerarchica fra una tradizione «grande» (cioè aristocratica, tendenzialmente urbana, scritta, ortodossa, e in genere identificata con il Confucianesimo di Stato) e una «piccola» (della genealogia comune, di tradizione essenzialmente rurale, orale, non ortodossa, e caratteristica di sette religiose regionali).

La storia dello studio delle religioni cinesi è quindi parte di un percorso fra i più importanti nella storia del pensiero dell’Occidente e dell’Asia orientale, nella tradizione missionaria cristiana, e nella nascita della religione comparata e della sinologia come discipline accademiche a sé stanti. A causa di tale complessità storica e filosofica sarà necessario condensare e organizzare la trattazione che segue in tre fasi generali di sviluppo: 1) i contributi nel XVII e XVIII secolo da parte di missionari gesuiti e le radici della sinologia accademica nell’Illuminismo francese; 2) l’orientalismo europeo e gli studi dei missionari protestanti nel XIX secolo; 3) l’emergere nel XX secolo di un’area interdisciplinare di ricerca sulle religioni cinesi.

Per preparare l’entrata in scena della missione gesuita alla fine del XVI secolo basterà ricordare che l’immagine della Cina nell’Europa medievale era miticamente associata ai racconti leggendari della sua natura fantastica, mostruosa, o paradisiaca. Questa visione delle «meraviglie d’Oriente» è rappresentata in maniera tipica in un’opera semiromanzesca del XIV secolo nota come Viaggi di Jean de Mandeville. All’incirca nello stesso periodo resoconti più realistici e di prima mano riguardanti le religioni del Cathay dominato dai Mongoli incominciarono ad apparire nei racconti di viaggio dei primi missionari francescani e, in modo particolare, nel Milie-
ne di Marco Polo. Ma si dovette attendere i grandi sforzi commerciali portoghesi del XVI secolo affinché in Europa fossero disponibili relazioni veramente dettagliate su Cina e Giappone. La nuova miniera di conoscenze è bene rappresentata dalla Historia... del gran Reyno de la China (1585), opera, ampiamente diffusa, che fu scritta e compilata dagli agostiniani spagnoli Juan Gonzales de Mendoza. Il suo rilevante interesse per la segreta somiglianza della religione cinese rispetto alla «santa, sacra e cristiana religione» prefigura un tipo di strategia interpretativa che avrebbe in vari modi filtrato il rapporto dell’Occidente con la Cina per secoli.

Il XVII e il XVIII secolo. Nello stesso decennio in cui fu pubblicata l’opera di Mendoza, Matteo Ricci (1553-1610), un sacerdote gesuita italiano, giunse nella Cina della tarda dinastia Ming e, sulla base della tradizione delle missioni gesuite in Asia (già stabilite da Francesco Saverio e Alessandro Valignano) inaugurò una nuova era nella comprensione occidentale della civiltà cinese. Ricci può essere a tutti gli effetti considerato non solo il padre fondatore della sinologia, nel senso di studio specializzato e linguisticamente competente della Cina, ma anche il primo grande interprete delle religioni cinesi. Il lavoro cominciato da Ricci fu portato avanti e arricchito da una lunga fila di illustri studiosi gesuiti i cui sforzi coprono la prima parte del XVII secolo e proseguono in un secondo periodo con la missione gesuita francese alla fine del XVII e nel XVIII secolo. Le pioneristiche traduzioni dei classici cinesi e le osservazioni dettagliate della vita e della religione cinesi prodotte da questi infaticabili studiosi missionari diedero origine alla moda europea della chinoiserie, e influenzò, con profondità anche maggiore, il fermento intellettuale e religioso dell’Illuminismo, specialmente in Francia e in Germania.

L’accorta apertura di Ricci alla tradizione cinese non era tanto semplicemente oggettiva quanto dava a vedere, dal momento che i Gesuiti tendevano ad adottare le inclinazioni intellettuali, così come il vestiario e l’etichetta, della classe colta cinese, cioè degli studiosi e dei burocrati confuciani. Costoro avevano canonizzato un corpo di scritti classici che escludeva espressamente i punti di vista buddhista, daoista e di altre correnti di pensiero eterodossie. Studiare la tradizione cinese significò, così, studiare a fondo soprattutto i classici modelati dalla visione neconfuciana di una civiltà cinese unitaria e filtrati dalla metodologia esegetica di Zhu Xi. Questa prospettiva mandarina trovò appigli nella formazione intellettuale di Ricci, educato nella tradizione rinascimentale e controriformista dell’umanesimo cristiano, in cui il pensiero filosofico e morale della Grecia classica aveva un posto d’onore. [Vedi la biografia di RICCI, MATTEO, vol. 7].

Ricci esaminò i classici e, in empatia con l’interesse di Mendoza per la somiglianza, trovò che la Cina antica mostrava un’assonanza particolare con il Cristianesimo a causa della chiara veneratione di un Dio unico, chiamato Shandgi («regnante, signore in alto, sovrano supremo») o Tian (Cielo). Per Ricci questi appaltativi rivelavano i resti di una tradizione arcaica di fede e pratica monoteista andate perdute, sembrava, sotto l’influenza malefica dell’idolatria buddhista e daoista. Per avere successo in Cina, al Cristianesimo bastava, quindi, purificare le false appendici panteiste del Confucianesimo più recente e completare e soddisfare l’approccio filosofico dei letterati per la legge naturale con il dono da parte missionaria della rivelazione divina.

La maggior parte dei commentatori gesuiti ebbe la tendenza a condividere la metodologia accomodante di Ricci, ma la sua attitudine simpatetica nei confronti del Confucianesimo, dei classici e delle cerimonie in onore degli antenati non venne accettata universalmente da tutti i Gesuiti (vedi, ad esempio Niccolò Longobardo, Traité sur quelques points de la religion des Chinois, 1701, che sottolineò l’ateismo materialista del pensiero neoconfuciano), o dai missionari di altri ordini cattolici, che erano anzi sempre pronti alla polemica dottrinaria. Infatti, le questioni riguardanti l’atteggiamento da prendere rispetto alle religioni cinesi, fra cui la «questione terminologica» – se Shandgi (Tian) potesse essere considerato autenticamente teista – diede luogo all’esacerbata «controversia sui riti» che sfociò poi nella soppressione da parte del papa dell’ordine dei Gesuiti nel 1773. La controversia sui riti è in molti modi collegata anche al dibattito, montante in Europa, a proposizione della definizione, o della «essenza», della religione, che si riflesse, per esempio, nella teoria del Deismo come «religione naturale» della ragione. L’intero episodio dei riti, e i contorni intellettuali a esso collegati, sono insomma utili a comprendere perché la sinologia accademica abbia spesso trovato che la tradizione cinese sia meno intrinsecamente religiosa di altre. [Vedi GESUITI, vol. 7].

Una seconda fase fondante di una consapevole tradizione sinologica occidentale si ebbe con la missione gesuita francese inviata in Cina sul finire del XVII secolo con l’approvazione di Luigi XIV. L’impresa continuò nel clima «illuminato» del XVIII secolo e, nella prima parte della dinastia Qing, venne favorita dall’atteggiamento tollerante dell’imperatore mancù Kangxi. Anche la nuova ondata di missionari, come gli ottimi ecclesiastici della prima parte del XVIII secolo, incluse un gruppo di veri studiosi che si concentrarono sulla tradizione classica confuciana con uno spirito umanistico di ampio respiro come quello di Ricci. Questi sacerdoti-studiosi misero particolare cura nel comunicare al-
l’Europa i frutti delle loro ricerche sinologiche – per esempio, le memorabili traduzioni dei classici intraprese da Antoine Glaubil e le tuttora utili raccolte miscon- lanean di traduzioni e descrizioni riguardanti la vita e la letteratura cinese note come *Lettres édifiantes et curieuses* (1703-1776) e *Mémoires concernant l’histoire, les sciences, les arts, le mœurs, les usages, etc., des chinois* (1776-1814).


**Il XIX secolo.** Con la crescente fiducia dell’Occiden- te nel proprio destino imperiale, superiorità razziale e progresso dinamico, la vecchia infatuazione verso la Cina confuciana cedette il passo a una più negativa, e a tratti irriverente, convinzione che la cultura cinese fos- se per sua natura stagnante. Questa convinzione culmi- na, dal punto di vista filosofico, fra la metà e la fine del XIX secolo con l’idea di Hegel del ritardato sviluppo spirituale del Confucianesimo in particolare e della civiltà cinese in generale, e con la conclusione di Leopold von Ranke che la Cina rappresenta un regno di «immobi- lità eterna». Tale valutazione negativa della Cina rappresentava, però, soltanto un caso specifico della più ampia moda di una scienza orientalista ottocentesca che poneva tutte le culture vicino ed estremo-orientali agli antipodi, e le considerava manifestazioni di un’entità monolitica e retrograda: l’Oriente, o l’Asia.


**Il sapere accademico francese.** La rapida edificazio- ne in Francia di una sinologica accademica fu possibile grazie alla diretta eredità della tradizione gesuita e della per quanto embrionale scuola parigina settecentesca di orientalismo sinologico. Lo sviluppo di quelle premesse portò all’istituzione, nel 1814, della prima cattedra europea di «lingue e letterature cinesi e tartaro-man- cii» presso il Collège de France, assegnata ad Abel Ré- musat (1788-1832), e alla fondazione nel 1822 della So- ciété Asiatique. Rémusat, autodidatta per quanto riguar- da la lingua scritta cinese, dipendeva completamente (come quasi tutti i sinologi francesi fino a Chavannes) dal sapere libresco. Tuttavia, dentro il santuario della propria biblioteca egli dispiegò interessi poliedrici, e gli si può attribuire il merito di essere stato il primo sinologo accademico a prestare una certa atten- zione, serba benché male indirizzata, alla natura e al’importanza di Laozi e del Daoismo antico. Rémusat va inoltre ricordato per la traduzione e lo studio di fon-
ti cinesi relative alla storia buddhista fuori della Cina vera e propria.
L’interesse obliquo di Rémusat e di de Guignes per le fonti cinesi in quanto risorse da cui trarre informazione sulle origini del Buddhismo divenne un’inclinazione generale fra i sinologi francesi che ostacolò un’analisi completa dei contenuti del Buddhismo cinese. Un altro fattore che contribuì a trascurare il Buddhismo dell’Asia orientale fu la crescente importanza ascritta, nel prosieguo del XIX secolo, al canone pāli. Le Scritture pāli venivano considerate l’espressione originale dell’autentica tradizione buddhista, e se ne enfatizzavano la moralità e la filosoficità in confronto alla degenerazione ideolotica della letteratura sūtra e delle pratiche religiose mahāyānāiche. In maniera analoga, il misticismo filosofico e la purezza morale dei testi daoisti classici erano generalmente preferiti ai supposti eccessi rituali e alle presunte superstizioni religiose di un corrotto Diaiismo posteriore. Lo studio del Daoismo è rimasto improntato, anche fino al tardo XX secolo, a questa sopravvalutazione dei primissimi testi daoisti e al quasi totale disinteresse per le sette religiose della tradizione daoistica posteriore.
Numerose altre eminenti personalità pubblicarono a Parigi, durante la prima parte del secolo, studi sulla filosofia e la religione cinese (Léon de Rosny, ad esempio, pioniere della yamatochitika che scrisse anche di religioni cinesi), ma Jean-Pierre Guillaume Pauthier (1801-1873) e Stanislas Julien (1797-1873) si distinsero stagionali altri per il ruolo esercitato nel dibattito accademico del periodo. Di Pauthier, il meno consistente dei due studiosi, si ricordano opere voluminose e di successo. La sua controversa «traduzione» parziale del Laozi (Daodejing) del 1838 portò alla traduzione, più curata e accompagnata da un commentario, da parte di Julien nel 1841; la sua pubblicazione di Les Livres sacrés de l’orient, Paris 1852, anticipa la monumenale serie di Fr. Max Müller, Sacred Books of the East.
Stanislas Julien, successore di Rémusat nell’insegnamento al Collège de France, riassunse in sé il meglio della scienza e della metodologia filologica dei suoi giorni. Egli fu, inoltre, un instancabile e combattivo promotore della sinologia accademica in tutta Europa e influenzò, attraverso l’operato dei suoi allievi, numerose generazioni di studiosi europei. Julien lavorò molto sulla religione e sulla filosofia cinesi. Pur conservando il tradizionale interesse esegetico verso il Confucianesimo classico, egli produsse anche la prima traduzione filologicamente affidabile del Laozi e uno studio dettagliato del Taishang gangying pian (Libro di Taishang su azioni e risposta), un trattatello sulla moralità popolare legato a una setta di ispirazione daoistica di epoca Song. In linea con le tendenze della scuola sinologica francese, Julien pubblicò anche studi rilevanti sul celebre pellegrino buddhista del VII secolo Xuanzang e sui principi filologici adoperati nella trascrizione dei termini sanscriti buddhisti che si trovano nei testi cinesi.
La passione dominante dei missionari anglo-americani, da Robert Morrison nel 1807 a quelli di fine secolo, fu di rendere la Bibbia, il solo e unico vero classico, disponibile in traduzione cinese. A tale scopo venne messo in campo un incredibile ammontare di conoscenze per produrre una edizione definitiva interconfessionale delle Scritture. Quest’impegno ebbe ripercussioni importanti perché il bisogno di trovare nella tradizione religiosa della Cina equivalenti terminologici e concettuali atti a tradurre le Scritture in maniera accurata e intelligibile fece svolgere ampie ricerche scientifiche sulle religioni cinesi, e anche perché portò all’accesso dibattito noto come questione terminologica.
 Analogamente alla precedente controversia gesuita, la questione dei termini s’inerentava sulla appropria-tezze dei termini, sanciti dai classici, Shangdi e Tian per esprimere il vero significato del dio creatore nella Bibbia. A dispetto del rancore, lo scontro ebbe la virtù di spingere i rivali ad argomentare etimologia e semantica sulla base di fonti cinesi e, nel caso della fazione più liberale, a cercare appoggio nelle teorie filologiche e comparate, allora di moda, del rapporto esistente fra lo
sviluppo linguistico e quello culturale. Nell'ultima parte del XIX secolo apparve così una serie di curiosi lavori diffusionisti in sostegno dell'origine mesopotamica della civiltà cinese - una variazione babilonesa su vecchie teorie egizie di de Guignes.


Il maggiore studioso fra i missionari fu il congeregionalista scozzese James Legge (1815-1897), noto soprattutto per Chinese Classics, Oxford 1893-1895, traduzione voluminosa (cinque tomi) e tuttora valido riferimento, abbondantemente annotata sulla base dei commentari neofucisciani. Sul piano del missionariato Legge è l'equivalente protestante di Ricci, sul piano scientifico l'equivalente di Julien. Incominciò la propria carriera come un missionario normalmente devoto, dotato per le lingue e di una rigorosa abitudine allo studio. Negli anni '50 del XIX secolo, Legge venne coinvolto nella questione terminologica più o meno nello stesso periodo in cui si imbarcò nel progetto della sua traduzione. Fu la combinazione di questi due fattori - l'aspra polemica generata dal dibattito sui termini e il suo crescente rispetto, di tipo ricciano, per Confucio e i classici - ad alienare progressivamente Legge dai colleghi piùgetti della missione e a fargli ridefinire, a partire dal 1860, la propria vocazione in seno soprattutto scientifico.

Dopo avere occupato la prima cattedra britannica di cinese presso la Oxford University nel 1876 e avere accettato la proposta di Max Müller di curare i volumi cinesi per la serie «Sacred Books of the East», Oxford 1879-1904, Legge produsse traduzioni di vari classici confuciani, fra cui anche una controversa resa dello Yi jing. Una nuova impresa a lui sorprendentemente congeniale fu la traduzione del Laozi e dello Zhuangzi, nonché di numerose brevi Scritture appartenenti a sette. Analogamente agli estesi prolegomeni alle sue traduzioni confuciane, la lunga introduzione di Legge ai testi daoisti è una valida carrellata sugli studi del Daoismo classico fino ai suoi anni (ad esempio, le opere di Julien, John Chalmers, F.H. Balfour e Herbert Giles. Egli scrisse anche una panoramica divulgativa sulle religioni cinesi e produsse, in emulazione dei precedenti francesi, una traduzione e uno studio sul tema dei viaggi del buddhista Faxian. Ma Legge non nutre mai il benché minimo interesse per gli studi buddhisti, nel campo furono invece importanti i lavori di Edkins e Eitel, come pure le opere di inclinazione relativamente più favorevole di Samuel Beal e Timothy Richard.

Gesuiti e altri studiosi non accademici. Il XIX secolo fu l'età dell'apostolato protestante in Cina, ma una nuova missione gesuita, dopo la ricostituzione dell'ordine nel 1814, riprese dal 1842 a dare contributi sostanziali allo studio delle religioni cinesi. Vanno citate le copiose ricerche riportate in «Variétés sinologiques» (fondato nel 1892), che ridiece vita al vecchio spirito enciclopedico dei Mémoires. Tre illustri studiosi gesuiti si concentrarono in maniera particolare sulla religione e sulla filosofia cinese: Séraphine Couvreur (1835-1919), Léon Wieger (1856-1933) e Henri Doré (1859-1931). Couvreur e Wieger produssero importanti traduzioni e studi concernenti i classici, il Daoismo e il Buddhismo. Henri Doré è ricordato principalmente per i «Chinois et le monde» sulle traduzioni delle sue Recherches sur les superstitions en Chine, Shanghai 1911-1933, una descrizione manualistica di una quantità, enorme ma non sempre molto rappresentativa, di varie «superstizioni» che circolavano in China sul finire della dinastia Qing. Sembra che il buon padre sottraesse le proprie scoperti dal lavoro del sacerdote gesuita cinese Pierre Hoang (Huang Biaol).


Il XX secolo. Con il nuovo secolo il vecchio movimento missionario apologetico, che reagì alla delusione interna e all’antagonismo cinese perdendo interesse per la religione della Cina e la ricerca pura, uscì di scena. Nei circoli accademici, il saper francese continuò a occupare il vertice della sinologia occidentale, per quanto del lavoro importante fosse svolto anche in altri Paesi europei, in Russia e in America, nonché da studiosi giapponesi e cinesi, che avevano trasformato la tradizione autoritaria di esegesi confuciana classica in senso moderno e occidentale intraprendendo analisi mosse da spirito critico.


L’opera del collega e collaboratore di Chavannes Sylvain Lévi (1863-1936), assieme ai contributi ancora più importanti dello studioso belga Louis de La Vallée-Poussin (1869-1938), segnano l’emergere di una scuola franco-belga di buddhologia, interessata al generale contesto culturale della storia buddhista ed esigente pertanto competenze filologiche in tutte le lingue di rilievo del canone (sanskrito, pāli, tibetano e cinese). La scuola franco-belga si distinse dalla ricerca tedesca e inglese per l’assenza di testi e commentari mahāyānici non pāli legati alla tradizione dell’Asia orientale e per la caratteristica sottomettersi delle ampie implicazioni filosofiche del pensiero buddhista.

Formatosi sotto Chavannes ma dotato di ancora maggiore facilità linguistica, erudizione bibliografica e ampiezza d’interessi fu il multiforme ingegno itinerante di Paul Pelliot (1878-1945). Pelliot si votò con più forza d’ogni altro studioso del tempo alle interrelazioni sociali, religiose e filosofiche di tutte le culture asiatiche – specialmente le ricche interconnessioni storiche fra tradizioni dell’Asia centrale e orientale. Dato il versatilissimo oggetto di ricerca, Pelliot produsse un variegato flusso di articoli e saggi, molti dei quali trattavano aspetti della storia religiosa cinese che spesso rompevano con la vecchia fissazione classica. Una delle imprese più celebri di Pelliot consistette nel partecipare all’esplorazione e alla acquisizione dei manoscritti di Dunhuang durante gli anni che vanno dal 1907 al 1911. Quella scoperta di un deposito di migliaia di testi buddhisti in frammenti (assieme ad alcuni rari testi daoisti e confuciani) risalenti a un periodo dal V al X secolo è comparabile, in termini di importanza per la comprensione della storia e della religione cinese, soltanto al recupero archeologico di vestigia della dinastia Shang negli anni ’20 e ’30 e alla scoperta delle sepolture a Mawangdui di testi e manufatti dei primi tempi della dinastia Han negli anni ’70.

Marcel Granet (1884-1940) e Henri Maspero (1883-1945) proseguirono la grande tradizione di Chavannes e Pelliot, ma fornirono contributi metodologici più importanti per lo studio delle religioni cinesi. Granet fu metodologicamente il più innovativo dei due in quanto basò il proprio approccio su un’ampia struttura socio-logica durkheimiana che si prestava spesso a risciose speculazioni. Egli tentò di ricostruire, da tale prospettiva, la vita sociale e religiosa della Cina antica adoperando un vastissimo assortimento di materiale testuale di vari periodi. Dati religiosi di tipo più variegato, specialmente informazioni relative alle usanze tradizionali arcaiche, furono cruciali per la comprensione della civilta cinese da parte di Granet, il quale produsse una serie di brillanti, e talora troppo intuitivi, studi interconnessioni riguardanti argomenti vari, fra cui i rapporti dello Shijing (Libro della poesia) con il culto religioso e con la trasmissione delle tradizioni popolari, le strutture mitiche e rituali che occupavano il cuore della tradi-
zione feudale del periodo Zhou, e il sistema religioso e filosofico generale: *La Religion des Chinois*, Parigi 1922; *La Pensée chinoise*, Parigi 1934. [Vedi GRANET, MARCEL, vol. 5].

Maspero condivideva con Granet la passione per una visione sintetica della storia cinese e scrisse con grande padronanza tecnica su un’ampia serie di argomenti diversi. Particolarmente notevole per le implicazioni metodologiche e il suo lungo articolo *Légendes mythologiques dans le Chou king*, in «Journal asiatique», 204 (1924), pp. 1-100. Adoperando dati etnografici provenienti da tribù Dai per ricostruire l’antica mitologia e religione cinese, conservate solo frammentariamente nella prima letteratura cinese, Maspero mostrò che la storia «classica» dello *Shujing* (Libro della storia) era fondamentalmente modellata sul mito e su temi rituali. Dopo il 1926, lo studio francese iniziò lo studio, in larga misura privo di un proprio statuto metodologico, della storia e del significato del Daoismo religioso. Anticipando, e in certo grado ispirando, il grande interesse per la tradizione daoista in generale che sarebbe emerso negli anni ’60, il lavoro di Maspero indagò su vari aspetti delle sette daoiste e propugnò la fondamentale continuità esistente fra il misticismo dei primi classici daoisti e le pratiche esoteriche di tradizioni religiose più tarde.


**Gli studi prebellici giapponesi.** In Giappone l’adozione di metodi scientifici occidentali avanzò più rapidamente che in Cina. In periodo Meiji, a fine XIX secolo, la vecchia scuola di studi neoconfuciani Kangaku aveva ceduto il passo a vari movimenti intellettuali che enfatizzavano un approccio critico rinnovato alla civiltà classica cinese e al suo rapporto con la tradizione giapponese. Spesso un alono nazionalista osservava questi adattamenti immaturi della storiografia occidentale, e un atteggiamento, che potremmo definire di «orientalismo», relegava le religioni cinesi e giapponesi...
ai margini del processo storico. Allo stesso tempo però, la padronanza filologica e bibliografica giapponese delle fonti cinesi, coniugata con la rinata passione per una Cina osservabile attraverso categorie universali non più dipendenti dalle concezioni dinastiche ortodosse, assicurava terreno fertile per serie indagini storiografiche e sociologiche sulle religioni cinesi. Durante i primi decenni del XX secolo le opere giapponesi dedicate a temi religiosi furono generalmente poco numerose. L'approccio era vagamente bibilografico e descrittivo, gli argomenti di norma confinati alla genealogia di testi o ad aspetti della storia di sette buddhisthe e daoiste (particolarmente valide furono le indagini, svolte a Taiwan durante l'occupazione giapponese, sulle religioni cinesi e aborigene). Ma a partire dagli anni '20 e '30, la comunità scientifica giapponese, conservando la propria superiorità nella critica testuale, manifestò la decisione, influenzata in parte dall'impatto delle metodologie geriariche e durkheimiane, di studiare la storia delle religioni quale parte integrante della storia sociale e politica della Cina. L'emblema di questa nuova atmosfera fu la fondazione nel 1936 della Società giapponese per la ricerca storica sul Buddhismo cinese, che raccolse studiosi interessati alla storia del Buddhismo e del Daoismo in quanto aspetti di un più ampio sistema di istituzioni tradizionali cinesi.

Fu in questo periodo che studiosi giapponesi, specialmente quelli del campo della buddhologia, iniziarono a partecipare a convegni scientifici, prima fra tutte quelle legate allo Hōbōgirin, 1-IV, Tokyo 1929-1931, il progetto franco-giapponese di enciclopedia buddhista redatta a cura di Paul Demièville e sotto la supervisione di Sylvain Lévi e Takakusu Junjiro. Un altro sviluppo importante, parallelo a una tendenza che si manifestò in Cina, fu la fondazione da parte di Yanagi da Kunio della scuola giapponese di studio delle tradizioni popolari. Questa scuola, interessata ai metodi comparati antropologici e sociologici che allora spesso emulavano il diffusivismo della Kulturkreiselebre tedesca, costituì il presupposto dell'importante contributo giapponese, dopo la seconda guerra mondiale, alla storia delle religioni come disciplina accademica internazionale.

Gli studi prebellici cinesi. Considerata la forte instabilità della vita politica cinese, non sorprende che una comunità scientifica coesa e di stile occidentale Fiorisse con maggiore successo in Giappone anziché in Cina. L'esperienza missionaria aveva lasciato molti intellettuali cinesi fortemente restii a riconoscere l'importanza della religione, cristiana o tradizionale, nella storia cinese. Questa indisposizione, abbinata al classico disinteresse confuciano verso gli «spirito» e alle più recenti implicazioni laiche dei metodi scientifici occidentali, generò una condizione refrattaria allo studio distaccato delle religioni cinesi. Il trionfo, nel corso del tempo, della nuova, e ufficialmente ata, ortodossia marxista servì solo a rafforzare il pregiudizio nei confronti della storia delle religioni native.

Oltre a personalità molto note come Liang Qichao e Hu Shi, imbevute delle concezioni occidentali del darwinismo sociale, un certo numero di altri studiosi illustri furono influenzati da metodologie moderne e offrirono contributi durevoli, benché talora piuttosto indiretti e polemici, allo studio accademico delle religioni cinesi. Forse Gu Jiegang fu il più importante per il suo impatto iconoclastico sulla storiografia cinese tradizionale. Egli finì con il venire identificato con il movimento degli anni '20 e '30, convenzionalmente detto Dubitare dell'antichità, che produsse Gusbiani (Critiche della storia antica), I-VII, Shanghai 1926-1941. Si tratta di un'opera che segna la fine del classico paradigma confuciano in fatto di studi storici e testuali, e che resta tuttora un vasto repertorio in cui si mescolano vari materiali connessi allo studio della religione, della mitologia e delle tradizioni popolari cinesi. Assieme ad articoli e monografie pubblicati dallo Yenching Journal of Chinese Studies e da altri periodici influenzati dalle scienze sociali occidentali, Gusbiani stabilì definitivamente la rilevanza della mitologia e della religione cinesi antiche per comprendere la fondamenta della stessa tradizione classica che le negava. Oltre alla storia antica, Gu nutri interessi che lo coinvolsero, tramite i suoi rapporti con il movimento per il studio delle culture tradizionali, emerso nella Cina meridionale sul finire degli anni '20, nell'analisi della religione e delle tradizioni popolari moderne. Le motivazioni del movimento erano più politiche che accademiche, eppure questo gruppo poco coeso di studiosi produsse le prime consistenti raccolte scientifiche di canti e racconti popolari cinesi e, traendo spunto dal durkheimiano Arnold van Gennep, Le folklore, Parigi 1924, avvalorò il ruolo delle tradizioni popolari nella formulazione delle teorie riguardanti la cultura cinese.

Dal dopoguerra ad oggi. Negli anni immediatamente seguenti la fine del conflitto si assistette alla crescente egemonia delle metodologie delle scienze sociali e, specialmente nelle università americane, all'istituzione di discipline accademiche specialistiche, dipartimenti e studi divisi per settori. Il risultato fu che il vecchio ideale di sinologia quale ricerca completa e nel suo insieme rivolta in primo luogo alla lingua e alla letteratura classica venne abbandonato in favore di un frazionamento del campo di studi in sottodiscipline particolari, definiti in rapporto a periodi storici di apprezzabile entità e a prospettive metodologiche. Tali sviluppi tesero, inoltre, a rafforzare la vecchia svalutazione della storia delle re-
religioni cinesi. Sembrava evidente, in una prospettiva di crescente concentrazione sul fenomeno della Cina moderna e rivoluzionaria, che la religione avesse poco da offrire a chi voleva comprendere la Cina comunista. Nello studio della tradizione cinese, poi, i presupposti razionali e laicità del sapere accademico e della metodologia delle scienze sociali occidentali trovavano conforto in un intero complesso di apparenti conferme derivanti dalla confluenza di immagini di se stessi fornite dai confuciani classici, dai modernisti cinesi di fine-inizio secolo e dai comunisti cinesi.

Il risultato fu che negli anni '40 e '50 lo studio delle religioni cinesi languiva. Questi anni di relativa inattività posero però le basi del ritorno di interesse nei confronti della religiosità della Cina che si sarebbe manifestato nei decenni seguenti. Per descrivere tale transizione conviene attirare l'attenzione su un gruppo informale di studiosi di varie nazioni che trattarono spesso specifici temi religiosi pur conservando qualcosa della vecchia nozione di sinologia come disciplina completa. Sono appartenuti a questa categoria, fra gli altri, gli americani Derek Bodde, H.G. Creel, Schuyler Cammann, Arthur Wright, Alexander Soper e Wing-tsit Chan; continuatori della tradizione francese quali Paul Demiéville, Rolf Stein e Étienne Balasz; e infine altri studiosi europei e asiatici, come Arthur Waley, J.J.L. Duyvendak, Werner Eichhorn, R.H. van Gulik e Fung Yu-lan (Feng Youlan).

Una seconda categoria durante lo stesso periodo prefigurò più direttamente l'approccio specializzato alla religione definito in termini di area tematica e metodologia che caratterizzerà gli anni '70 e '80. Così nel settore degli studi buddhisti e daoisti ci fu un importante avvio dei lavori da parte di Max Kaltenmark, Michel Soyimié, Erwin Rousselle e Erik Zürcher in Europa; Yana­gida Seizan, Kimura Eiichi, Yoshioka Yoshito, Tang Yongtong e Chen Guofu in Asia; e Kenneth Chen, Richard Robinson, Zhang Zhongyuan, Walter Liebenthal, Arthur Link e Holmes Welch negli Stati Uniti.

Infine ci furono quelli che studiavano la tradizione popolare e locale attraverso le nuove prospettive metodologiche offerte dalle scienze sociali: Francis L.K. Xu, che esaminò la cultura di villaggio e il culto degli antenati a partire da un quadro di riferimento sociale e psicologico, e Wolfram Eberhard, che studiò la religione cinese tradizionale, la mitologia, il sistema morale e la persistenza delle tradizioni in rapporto alla storia socio-culturale delle comunità locali.

Negli anni '60, l'attitudine generale verso il ruolo della religione nella vita moderna e l'importanza accademica dello studio delle religioni cambiarono in maniera drammatica. Per la prima volta lo studio specialistico delle religioni cinesi divenne riconoscibile come punto focale per studiosi all'opera in differenti discipline accademiche. Si trattò di un'evoluzione graduale e sostanzialmente inconsapevole durante gli anni '60 e l'inizio degli anni '70, ma nel 1974 si giunse al pubblico riconoscimento con la fondazione della Society for the Study of Chinese Religions da parte di tre studiosi americani, Holmes Welch, Daniel Overmyer e Laurence Thompson.

L'emergerlo dello studio delle religioni cinesi come concentrato di competenze si ebbe negli anni '70, ma si possono identificare molti stadi nella sua costruzione. Uno fu la pubblicazione di C.K. Yang, Religion in Chinese Society, Berkeley 1961, che applicava un'analisi sociologica neowebberiana alla tradizione cinese e, argomentando contro le interpretazioni prevalenti, mostrò l'importanza intrinseca della religione all'interno perfino dell'ambiente confuciano della «grande tradizione».


L'interesse per il Daoismo al quale Needham diede impulso venne nutrito anche dal lavoro condotto, negli anni '60 a proposito delle tradizioni liturgiche delle sette di ascendenza daoista presenti a Taiwan, da Kristofer Schipper, uno studioso formatosi a Parigi che divenne il primo Occidentale a essere ordinato sacerdote daoista. Il rivoluzionario lavoro sul campo di Schipper – assegnò all'opera di Needham, di Natan Sivin e degli altri che si stavano impegnando nelle indagini riguardanti la tradizione daoista – culminò nella prima conferenza internazionale di studi sul Daoismo, tenuta in Italia nel 1969. Quest'evento furono doppiatamente importanti in quanto non solo fu la prova del rapido sviluppo degli studi daoisti, che continua fino a oggi, ma – come mostra la presenza di Mircea Eliade alla conferenza e la pubblicazione degli interventi dei conferenzieri sulla rivista «History of Religions» (1961) – segnò anche la nascita di un nuovo spirito di cooperazione fra lo studio delle religioni cinesi e la storia comparata delle religioni, disciplina quest'ultima incentrata precedentemente in maniera quasi esclusiva sulle tradizioni primitive e indoeuropee. Si trattò di una collaborazione, rafforzata dalla fondazione della Society for the Study of Chinese Religions, il cui approccio tende a caratterizzare il taglio interdisciplinare di articoli sulla religione cinese oggi pubblicati sia in riviste di sinologia di più antica istituzione, sia in riviste dedicate a religione comparata, tradizioni popolari, filosofia, e a molte altre di-

Nei decenni recenti, in contrasto con la vecchia eredità di negazione e discriminazione, c’è stato un flusso di studi eccellenti sulle religioni cinesi in grado di rendere obsoleti molti pregiudizi che pesavano da lunga data sulla civiltà cinese. Ai contributi della comunità scientifica giapponese e agli sforzi di studiosi cinesi a Taiwan, Singapore, e Hong Kong, si è affiancata l’attività dell’Accademia delle scienze della Cina continentale e l’Istituto di ricerca sulle religioni ad essa affiliato.


Un secondo settore riguarda lo studio del Buddhismo, che ha iniziato a mettere la vecchia abitudine di presentare il Buddhismo cinese come se esso esistesse in un mondo staccato dalla cultura in cui vive. Personalità quali Demiéville, Stanley Weinstein, Philip Yampolsky, Richard Robinson, Richard Mather, Leon Hertz, Ran Yunhwa e Ren Jiyao, hanno costruito sulla base del sapere giapponese contributi importanti e tecnicamente ineccepibili per la ricerca in questo campo. Inoltre, una nuova promettente generazione di ricercatori con inclinazioni più ermeneutiche sta affrontando alcuni degli aspetti inesplorati della tradizione buddhista cinese (quali, ad esempio, le scuole Huayan, Terra Pura, Chan, Vajrayana cinese, e le interazioni fra Buddhismo e Daoismo).

Un terzo settore concerne il riesame della tradizione confuciana, con particolare del pensiero morale e dei metodi di autodisciplina neoconfuciani, in rapporto a nuove prospettive religiose e filosofiche. Gli anni ’70 e ’80 hanno visto emergere, accanto a una comunità di studi sul Confucianesimo già presente a Hong Kong (rappresentata, ad esempio, da Mou Zongsan, Xu Fuquan, Tang Junyi), un gruppo autorevole di studiosi americani di Neoconfucianesimo, guidato da William Theodore De Bary (rappresentato, ad esempio, da Julia Ching, Tu Weiming, Antonio Cua). Si è invece progettato relativamente meno nel ricordare l’importanza dei testi confuciani classici, con alcune note volti eccezionalmente rappresentate, ad esempio, dall’opera di Tu, David Nivison, e Donald Munro, e dalle affascinanti interpretazioni di un non specialista quale Herbert Fingarette.

Il quarto settore di studi si è concentrato sulla religione delle sette popolari eterodosse e sulla loro letteratura (le Scritture baqiu, ad esempio), un argomento complesso che è stato affrontato in maniera innovativa. Studi di questo genere, che testimoniano il lavoro di Maurice Freedman, promettono di generare teorie riguardanti l’unità e la diversità delle religioni cinesi.

Il quinto e ultimo settore indaga su un insieme di temi relativi alla tradizione e alla religione cinese antica. Sorprendenti scoperte archeologiche, che coprono periodi cronologici dal neolitico alla dinastia Han, hanno delineato un paesaggio particolarmente intensa delle funzioni assunte nella nascita e nell’evoluzione della civiltà cinese dalla religione arcaica, dalla divinazione, dallo sciarianismo, dai sistemi di significazione cosmologico e artistico e dai riti in onore degli antenati. La comunità degli archeologi cinesi ha contribuito al lavoro descrittivo fondamentale in questo settore, ma progressi di natura teorica sono stati fatti da studiosi di varie nazioni il cui elenco include fra gli altri Zhang Guanzhi, David Keightley, Paul Wheatley, Lester Bilskey, Noel Barnard, Anneliese Bulling, e Michael Loewe. Zhang Guanzhi e altri quali Sarah Allen, Andrew Plaks e Rémi Mathieu, hanno anche applicato nuovi metodi antropologici e comparati alla interpretazione della mitologia cinese antica, e tuttavia resta ulteriore lavoro da fare per capire in maniera soddisfacente il rapporto che nell’antichità esisteva in Cina fra miti e riti.

Conclusioni. Dagli anni ’60 i progressi ai quali si è assistito nello studio delle religioni cinesi sono molti. Si può dire che la ricerca recente ha dimostrato il coinvolgimento della religione in ogni momento del divenire storico e a ogni livello della stratificazione sociale cine-
se. Numerosi punti restano nondimeno aperti alla discussione, non ultimo la questione fondamentale riguardante la definizione di religione e la comparazione fra religioni in Cina. In confronto alla profondità temporale e alla varietà regionale delle religioni cinesi documentata dall’odierno panorama degli studi si è rivolta poca attenzione all’identificazione del terreno comune della religiosità cinese, in senso sia diaconico sia sincronico.

In altre parole, è ancora troppo poco sviluppata, nel suo studio delle religioni cinesi, un’integrazione fra ricerca storica e analisi interpretativa. Studiosi del calibro di Joseph Needham e Wolfgang Bauer hanno magnificamente sintetizzato temi ricchi di ampia articolazione in ambito religioso, ma devono ancora apparire saggi teorici, che non sia dato anche solo per alcune loro parti ignorate, sulla storia generale delle religioni cinesi, né sembrano maturi i tempi per realizzazioni del genere. Nel frattempo si sente l’esigenza di un approccio che svolga euristicamente degli esperimenti, nel rispetto dei dati di fatto, con la nozione che la lettura di testi cinesi e la comprensione della tradizione religiosa cinese si può basare solo su basilari immagini metaforiche di una relativa somiglianza. Si potrebbe affermare, prendendo spunto da Zhuangzi, che capire - farfalle o religioni poco cambia - è sempre un modo di vedere il rapporto provvisorio fra ombra e penombra.

BIBLIOGRAFIA

Risorse bibliografiche. Fra le bibilografie di maggiore importanza per la storia degli studi delle religioni cinesi vi sono le seguenti:

Studi storici generali e sul periodo iniziale. Non esistono resoconti completi sulla storia della sinologia o dello studio delle religioni cinesi, ma si possono consultare vari contributi che ne trattano aspetti particolari, fra cui i seguenti:
N.J. Girardot, Chinese Religion and Western Scholarship, in J.D. Whitehead et al. (curr.), China and Christianity, Notre Dame/Ind. 1979, pp. 83-111.
J.D. Young, Confucianism and Christianity. The First Encounter, Hong Kong 1983.

Studi sugli sviluppi successivi. Anche riguardo agli sviluppi storici e intellettuali nel XX secolo mancano indagini generali. Ma sono utili i seguenti contributi su aspetti particolari:

Marcelle Lalou, Once années de travaux européens sur le bouddhisme (mai 1936-mai 1947), in «Museon», 61 (1948), pp. 245-76.


**Studi in Asia orientale.** Fra i contributi dedicati agli studi compiuti in Asia orientale ci sono i seguenti:


**Aggiornamenti bibliografici:**

**Risorse bibliografiche.** Le bibliografie più importanti per la religione cinese sono la serie, in prospettiva, curata da Laurence G. Thompson e dai suoi colleghi, la bibliografia di fonti principali in lingua cinese di Lin Meiromg e la bibliografia on-line sulla religione popolare cinese curata da Philip Clatr:


* Lin Meiromg, Taitouan minjian xinyang yanjiu shumu, Taipei 1997 (2ª ed. riv.).


**Studi storici generali e sul periodo iniziale.** Fra vari studi che hanno per oggetto la sinologia e lo studio delle religioni cinesi vi sono i seguenti:

* G. Bertuccoli, Matteo Ricci e il taoismo, in Atti del primo convegno internazionale di studi ricciani, Macerata 1984, pp. 55-64.


* M. Fatica e F. D'Arelli (curr.), La missione cattolica in Cina tra i secoli XVIII e XIX. Matteo Ripa e il Collegio dei cinesi. Atti del Colloquio internazionale (Napoli, 11-12 febbraio 1997), Napoli 1999.


**Studi sugli sviluppi successivi.** Ecco alcune utili trattazioni di aspetti particolari dello sviluppo storico e intellettuale in Cina nel xx secolo:


* J. Lagerwey, Questions of Vocabulary; or, How Shall We Think about Chinese Religion?, in C.T. Lai (curr.), Daojiao yu minjian zongjiao yanjiu lunji, Hong Kong 1999, pp. 166-81.


**Studi in Asia orientale.** Fra i contributi dedicati agli studi compiuti in Asia orientale:


**Norman J. Girardot**

**CONFUCIANESIMO IN COREA.** [Questa voce è intesa in primo luogo a delineare lo sviluppo storico del Confucianesimo in Corea. Per una trattazione delle origini e dello sviluppo della tradizione confuciana nel suo ambiente natio e per una panoramica del contenuto religioso e filosofico della tradizione, vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articolo NEOCONFUCIANESIMO].

Benchè in Corea il Confucianesimo non abbia rag-
giunto lo status di sistema di pensiero dominante fino alla fondazione della dinastia Yi (1392-1910), l’introduzione dei classici confuciani nella penisola è assai precedente a quel periodo. Nel VII secolo, il governo Silla, inizialmente nato come federazione tribale, si servì del Confucianesimo come mezzo di centralizzazione. Nel 651 venne fondata l’Accademia Reale, nella quale i funzionari, di famiglia aristocratica, venivano formati sui classici confuciani. Inoltre, i precetti confuciani vennero adottati dai codici di comportamento dell’aristocrazia, fino ad essere persino incorporati nelle regole di condotta per lo hwang, una classe di cavalieri che si rivelerà fondamentale nell’unificazione della penisola coreana attuata dai Silla nel 668.

Nel periodo di Silla Unificato (668-935), il Confucianesimo trovò un più fertile terreno. Gli esami per le cariche governative, istituiti all’Accademia Reale nel 788, e le strette relazioni instaurate con la Cina Tang confluirono nell’ultimo periodo della dinastia, alla nascita di un gruppo di accademici che, acquisite in Cina le dottrine confuciane, avevano poi fatto ritorno in Corea con una visione confuciana del governo e con la ferma intenzione di restaurare l’ordine sociale deteriorato. Uno di questi fu, per esempio, Choe Chiwon (nato nell’857) che, pur avendo superato gli esami del governo Tang, tornò in patria sperando di porre termine alle condizioni di anarchia nelle province. Disillusionato, passò il resto della sua vita come eremita.

Con l’instaurarsi della dinastia Goryeo (918-1392), si prefigurò un ruolo ancor più vasto per la dottrina confuciana. Nelle famose «Dieci Ingiunzioni» rivolte dal fondatore della dinastia, Wang Geon (regnante dal 918 al 943), ai suoi discendenti, il Buddhismo venne preciso nel governo delle faccende spirituali, la geomanzia fu deputata alla profezia e ai pronostici e il Confucianesimo venne eletto come guida delle norme attinenti alla sfera socio-politica. Due delle iniziative sono dirette riformulazioni dei tradizionali principi confuciani. Una dichiara che la qualità della vita e il benessere del popolo devono figurare al primo posto negli impegni del governo, mentre l’altra esorta coloro che siedono sul trono ad ascoltare i consigli dei ministri nel-l’adempiere a questo compito.

Verso la fine del X secolo, il governo venne riorganizzato secondo una struttura burocratica centralizzata, in cui i funzionali locali venivano nominati dal governo centrale. Tra i risultati conseguiti a lungo termine, si ebbero in tal modo l’emergere come forza sociale di una burocrazia civile e militare e la trasformazione del governo dei Goryeo in uno Stato di stampo aristocratico-burocратico, nel quale il potere della classe dominante derivava più dalla posizione occupata al governo che non dalla condizione ancestrale. Questo cambiamento rifletteva la retorica confuciana del governo, adeguandosi a un ordine gerarchico al cui vertice regnava il sovrano come pater familias dello Stato, con le relative responsabilità nei confronti dei suoi figli-sudditi che gli si dovevano mostrare deferenti.

Sotto questo sistema confuciano, i funzionari civili operavano nella capitale, dove il loro stile di vita comportava anche un impegno nelle attività letterarie e culturali. A sostegno di questa classe di individui sorsero istituzioni educative come l’Accademia Nazionale, fondata nel 992, e dodici accademie private, la prima delle quali fu creata da Choe Chung (984-1068) nell’XI secolo. Questa prima élite civile di epoca Goryeo viene spesso descritta come più interessata all’aspetto letterario degli studi confuciani che non a quello filosofico. Essa aveva probabilmente accettato i precetti confuciani di civiltà con tutte le loro implicazioni morali e politiche. Il Samguk sagi (Documento storico dei Tre Regni), la più antica storia dinastica a noi pervenuta della Corea, scritta nel XII secolo da un dotto confuciano di nome Gim Busik, esprime appunto questo stato di cose. L’opera costituisce infatti un tentativo di inserire la storia della Corea nel contesto della civiltà confuciana e la valutazione morale è il criterio principale per valutare la legittimità di un regno o per illustrare gli eventi e gli individui.

Il colpo militare del 1170 fece crollare questo ordinene sociale di matrice confuciana. I Mongoli, che invasero la Corea nel 1231, furono i diretti responsabili della fine del governo militare nel 1259. I re Goryeo, sposano con principesse mongole e ormai privi di potere effettivo, trascorrevano gran parte del loro tempo, prima della loro ascesa e dopo il loro ritiro, nella cosmopolita capitale Yuan. Edifici come quello che ospitava il re-lette-rato Chungsung (regnante dal 1289 e dal 1308 al 1315) fungevano da luogo d’incontro per studiosi cinesi e coreani, e questi ultimi potevano finalmente avere accesso di prima mano alla cultura neoconfuciana di epoca Song (960-1279), e in particolare a quella della scuola Cheng-Zhu, cosiddetta dal nome dei suoi fondatori neotative, Cheng Yi (1033-1107) e Zhi Xi (1130-1200). Ne risultò una imponente schiera di studiosi, a partire da An Hyang (1243-1306) e Baek Ijeong (attivo intorno al 1300), ai quali è attribuita l’introduzione del Neoconfucianesimo in Corea, e compendente, intorno alla metà del XIV secolo, letterati come Yi Saek (1328-1396), Jeong Monju (1337-1392) e Yi Sung in (1347-1392). Grazie a loro, i testi neoconfuciani, ossia Quattro Libri e i Cinque Classici, vennero inclusi negli esami per gli incarichi civili e nel curriculum del Collegio Reale e venne ripresa l’usanza di tenere conferenze a corte, ora arricchite con i testi neoconfuciani che i funzionari nel ruolo di insegnanti, illustravano al re-studente. [Ve-
di CINA, RELIGIONI DELLA, articolo Testi religiosi e filosofici; CHENG YI; CHENG HAO; e ZHU XI.

Fondamenti della politica neoconfuciana della dinastia Yi. Il Neoconfucianesimo si fondava su una visione olistica dell’universo morale nel quale un principio morale unificante operava nel mondo fenomenico e non fenomenico, e in particolare nel mondo umano. La società avrebbe dovuto quindi avere un’organizzazione conforme a questo ordine morale, e l’individuo avrebbe dovuto cercare di vivere in accordo con i princìpi di tale ordine morale. L’impegno neoconfuciano faceva sì che per i suoi fedeli fosse impossibile concedere al Buddhismo un suo ambito religioso. La nascita della dinastia Yi (1392-1910) non rappresentò soltanto, in questo senso, un cambiamento di potere politico. I suoi fondatori, tutti neoconfuciani dichiarati, cercarono infatti di creare un nuovo ordine socio-politico basato sulla loro visione morale. Jeong Dojeon (1432-1398), a capo di questo gruppo, mise in opera delle campagne per scindere il Buddhismo. Motivato dalla dottrina neoconfuciana della centralità dell’uomo, Jeong contestò l’idea buddhista che questo mondo, il mondo fenomenico, fosse illusione, definendo tale idea inconsistente e nociva. Il suo attacco teoretico fu accompagnato da sanzioni istituzionali contro le strutture buddhiste, sanzioni che finirono per minarne la posizione di prestigio. Jeong illustrò dettagliatamente la nuova ideologia politica nell’editto d’incoronazione che compose per Yi Jaejo (regnante dal 1392 al 1398). La ragion d’essere del governo risiedeva nel perseguimento e nel mantenimento di un ordine morale confuciano; di conseguenza, il governo avrebbe dovuto essere dotato di persone che comprendevano i princìpi morali confuciani. La legalità della monarchia Yi si basava sulla rivendicazione del mandato del Cielo per eseguire tale compito.

A partire dai cambiamenti attuati nella struttura politica, il governo della dinastia Yi intraprese una massiccia trasformazione della società coreana che richiese molti secoli per giungere a completa realizzazione. I cambiamenti più rilevanti furono l’adozione di un nuovo sistema di educazione, la ristrutturazione dell’organizzazione sociale secondo gruppi patrilineari, l’adozione del cerimoniale confuciano e la diffusione dell’etica confuciana mediante associazioni locali. Per divulgare al meglio i valori confuciani presso le classi colte, il governo degli Yi cercò di instaurare un sistema scolastico pubblico a livello nazionale. Quattro scuole nella capitale e una per ogni contea ebbero probabilmente il compito di rendere facilmente accessibile l’educazione primaria, mentre al Collegio Reale nella capitale spettò l’incarico di impartire ai più dotati un’educazione superiore. Questa politica era in netta contrapposizione con quella di epoca Goryeo, che riservava l’educazione a una piccola élite. Intorno alla metà del XV secolo, cominciarono ad apparire anche scuole e accademie private le quali, pur sostenute dal governo, divennero ben presto, per gli studiosi famosi, delle alternative agli incarichi governativi. Così, le relazioni tra le accademie private e lo Stato finirono per assumere una certa ambivalenza, poiché da un lato esse erano oggetto di aiuto e dall’altro costituivano una posizione antagonista per ciò che riguardava l’influenza e l’opportunità di definire l’ortodossia.

Gli esami per accedere agli incarichi statali divennero il canale ufficiale per intraprendere una carriera pubblica. Quasi tutti i funzionari di alto grado avevano sostenuto il munkwa, il più alto livello di esame statale; dei due livelli preliminari, l’esame incentrato sull’esposizione dei classici divenne più importante dell’esame di composizione letteraria. Ciò nonostante, la rigida struttura di classe della società coreana non ammetteva lo sviluppo rigidamente meritocratico che i fondatori della dinastia Yi si erano augurati, e il potere rimaneva ancora ristretto a una élite relativamente piccola. Ma l’esame ottenne l’effetto di confucianizzare l’élite di governo e, alla metà del XVI secolo, l’ideologia confuciana non era più soltanto un mezzo con cui la classe al potere governava, ma costituiva piuttosto il sistema di valori attraverso il quale questa classe veniva valorizzata. Dal re fino ai funzionari di grado inferiore, tutti dovevano giustificare le loro azioni e le loro intenzioni nel contesto della retorica e degli ideali confuciani, e tale confucianizzazione dell’apparato governativo ebbe il suo contrappunto anche nel tentativo di divulgarli e i valori normativi confuciani tra la popolazione rurale.

zione un parallelismo con le opere del pensatore di epoca Ming Wang Yangming (1472-1529), e per questa ragione reputarono eterodosso il pensiero di Bak. Seo Gyeongdeok, al contrario, aderì al taebbo (cinese, taixu, «grande vuoto») di Zhong Zai (1020-1077). Speculando sulla cosmologia della creazione, egli arrivò ovviamente a stabilire la supremazia del ruolo del gi (cinese, qi, «energia materiale») e, interessato soprattutto all'osservazione dei fenomeni naturali e indifferenti alle implicazioni moralì del ruolo del principio, finì per distaccarsi dalle idee di Zhu Xi. A differenza di Seo, che viveva da eremita ed evitava la cultura libresca, Yi Eonjek ebbe invece una lunga carriera pubblica e lasciò molti scritti. La sua erudizione, i suoi disparati interessi e i suoi laboriosi studi testuali fornirono nuovi modelli agli studiosi delle generazioni seguenti. [Vedi ZHANG ZAI e WANG YANGMING].

Yi Hwang (1501-1570), meglio noto con il suo nome d'arte, Toegye, fu colui che portò il Neoconfucianesimo coreano alla maturità. Pur operando al tempo in cui il pensiero di Wang Yangming sembrava acquistare influenza nella comunità accademica coreana, egli si dedicò invece a definire l'ortodossia, a distinguere la «retta dottrina» dal pensiero deviante, e spesso viene attribuita ai suoi sforzi la definizione di una ortodossia coreana all'interno della tradizione della scuola Cheng-Zhu, un'ortodossia che escludeva le idee della scuola di Wang Yangming. Toegye accettò la teoria dualistica di Zhu Xi, basata sul principio e sull'energia materiale, e la relazione che si instaurò tra di essi. Mentre Zhu Xi riconosceva che il principio e l'energia materiale non potevano esistere isolatamente, Toegye sosteneva invece che il principio viene prima e l'energia materiale viene dopo. La superiorità del principio fu una tesi portante del suo pensiero filosofico: il principio veniva identificato con la Via (dao) e con la natura (xing), che sono permanenti e immutabili, mentre l'energia materiale era identificata con le entità fisiche, in costante mutamento. La posizione di Zhu Xi si rivelava in qualche modo ambigua: ci si poteva chiedere se la priorità del principio fosse di ordine esistenziale o valutativo, ossia, se esso esistesse per primo o se avesse soltanto un valore morale superiore. Inoltre, in che senso il principio sarebbe esistito prima dell'energia materiale, se non poteva manifestarsi senza di essa? Buona parte del lavoro di Toegye è dedicato proprio a questo argomento. La sua conclusione fu che la priorità del principio riguardava l'ambito dei valori etici, e che il principio esercitava un'influenza etica positiva. Egli scrisse, per esempio, che «si ha il bene se il principio si manifesta e l'energia materiale lo segue, mentre si ha il male se l'energia materiale vela il principio e il principio recede».

Come gli altri neoconfuciani di epoca Song, anche gli studiosi coreani, compreso Toegye, avevano molto a cuore il problema del male umano. Se la natura originale dell'uomo era buona, allora come poteva essere spiegato il male? Toegye anche in questo caso accettò il concetto di Zhu Xi di una natura umana basata sulla teoria dualistica di principio ed energia materiale. Il principio è immanente in ogni cosa nell'universo. Quello che distingue una cosa dall'altra è l'energia materiale. Dal momento che il principio è buono, quel che determina la qualità morale di una particolare entità è la sua energia materiale. L'uomo ha una natura originale e una natura fisica, e soltanto quando ritorna alla natura originale agisce in accordo con il principio morale. Quello che determina la moralità dell'azione umana è la mente. La mente possiede la conoscenza innata del principio morale e ha la capacità cognitiva per discernervi. Eppure, questa capacità della mente può essere impedita dal funzionare quando il desiderio egoistico l'annebbia. Toegye si servi dei termini dosim (cinese, daoxing, «mente morale») e insim (cinese, renxin, «mente umana») per descrivere i due aspetti della mente. Con il termine mente morale egli indicò una mente rettificata e in grado di discernere il principio morale, mentre con il termine mente umana si riferì a una mente che conteneva sensi di desiderio egoistico e che era quindi soggetta all'errore. Per elevare la mente a uno stato morale, occorreva una disciplina morale.

Gli studiosi coreani analizzarono a fondo la questione della mente, dando origine a uno dei temi caratteristici del pensiero neoconfuciano coreano. Il dibattito verteva sul sadan (cinese, siduan, «quattro principi») e sul chiljeong (cinese, qiqing, «sette emozioni»). I Quattro Principi, che compaiono nel Mengzi (Mencio), sono le qualità morali dell'uomo che generano la bontà originaria della natura umana. Le Sette Emozioni, menzionate nel Zhong yong (Dottrina del giusto mezzo) sono le sensazioni umane. I punti in esame erano se i Quattro e le Sette fossero sensazioni, in qual modo essi si possessero in relazione con la mente morale e con la mente umana, e quale fosse la loro connessione con il principio e l'energia materiale. Toegye fece sua la posizione di Jeong jin (1509-1561), secondo il quale i Quattro scaturivano dal principio e dunque dovevano essere buoni, mentre le Sette scaturivano dall'energia materiale e dunque potevano essere tanto buone che cattive. I Quattro costituivano la base della mente morale e le Sette la base della mente umana. Sfidato da Gi Dae-seung (1527-1572) nel famoso dibattito dei «Quattro-Sette», Toegye ammise che entrambi comprendevano principio ed energia materiale e che entrambi erano sensazioni, ma insistette sulla diversità della loro origine. I Quattro erano generati dal principio e l'energia materiale li seguiva, mentre le Sette erano generate dal-
l’energia materiale e il principio dipendeva da loro. Per postulare che i Quattro erano originati dal principio, Toegye dovette dotare il principio di un potere generativo. Il principio non soltanto costituisce la natura umana, ma guida la mente verso la realizzazione della bontà.

Toegye si servì più tardi della stessa teoria per prendere posizione contro la teoria dell’unità di conoscenza e azione di Wang Yangming. Nella sua enfasi sulla conoscenza innata, Wang aveva escluso la necessità di acquisire la conoscenza mediante l’esame e la ricerca. Toegye argomentò invece che ciò era applicabile all’attività emozionale della mente, ma non al pensiero razionale. [Vedi Yi TOEGYE].

Mentre Yi Toegye scelse di limitarsi a ciò che era esplicito in Zhu Xi, Yi I (1536-1584), noto con lo pseudonimo di Yulgok, preferì adottare un approccio culturale più indipendente e creativo. Prendendo alla lettera la formula «raggiungere la verità mediante i propri sforzi», egli considerò un’adesione troppo rigida alle posizioni dei predecessori maestri come contraria allo spirito dell’insegnamento neoconfuciano. Accettò l’autorità di Zhu Xi, maammise di non condividere certi particolari argomenti. La tradizione attribuisce a Yulgok la creazione in Corea della scuola dell’Energia Materiale. Egli ammetteva, almeno su base logica, che il principio e l’energia materiale fossero distinti. Quella che in Yulgok viene definita come supremazia dell’energia materiale è la sua teoria dell’inseparabilità di principio ed energia materiale, tanto nella funzione quanto nella manifestazione. Poiché il principio non può essere espresso senza l’energia materiale e l’energia materiale non ha fondamento senza principio, essi sono necessariamente interconnessi. È dunque illogico, per Yulgok, pensarli come l’uno precedente e l’altro posteriore. Yulgok negava inoltre che il principio avesse un suo potere generativo. Il principio è passivo e l’energia materiale è attiva, ed essi si manifestano sempre insieme. Questa dottrina dell’inseparabilità lo portò a obiettare alla nozione che il principio fosse immutabile e fosse sempre in uno stato puro. Discostandosi da Zhu Xi, Yulgok sostenne che il principio non fosse un’entità unificata, ma che in ogni singola cosa esso fosse distinto, condizionato e determinato dalla sua energia materiale. Perciò, il principio individuante di una determinata cosa è in continuo cambioamento e in diversi stati di purezza.

Le idee di Yulgok circa i Quattro Prinicipi e le Sette Emozioni si svilupparono lungo queste stesse direttive. In un celebre dibattito con Seong Hon (1535-1598) a tal proposito, egli negò che i Quattro fossero associati con il principio e le Sette con l’energia materiale. Entrambi erano invece manifestazioni dell’energia materiale che contiene il principio. La differenza sta nel fatto che i Quattro sono manifestazioni «buone» dell’energia materiale o, più in particolare, che le Sette si manifestano come bene. Allo stesso modo, la «mente morale» e la «mente umana» non hanno origine diverse, ma sono piuttosto termini puramente descrittivi che si riferiscono a stati diversi. Postulando che un’entità – i Quattro Principi – possa essere una manifestazione buona dell’energia materiale, Yulgok contestava la dicotomia che faceva dell’energia materiale la fonte del male e del principio la fonte del bene. [Vedi Yi Yulgok].

Yi Toegye e Yi Yulgok vengono considerati i fondatori rispettivamente della scuola del Principio e della scuola dell’Energia Materiale. La filosofia di Toegye venne sviluppata dalla scuola Yeongnam, mentre quella di Yulgok fu portata avanti dalla scuola Giho, che si caratterizzarono come rivali non soltanto in ambito culturale ma anche politico. I continui perfezionamenti nello studio del principio e dell’energia materiale e le sempre nuove interpretazioni dei Quattro Principi e delle Sette Emozioni costituirono la corrente principale della cultura neoconfuciana coreana. Gli esponenti della scuola del Principio dilatarono ancora il potere generativo del principio proposto da Toegye. Yi Hyeonil (1627-1704), Yi Sangjeong (1710-1781) e Yi Jinsang (1811-1878) arrivarono ad assegnare ad esso un ruolo ancor più grande, dotandolo della priorità in fatto di sequenza esistenziale e anche di funzione. Questa tendenza culminò con Yi Hangno (1792-1868), che identificò il principio con l’energia creativa, la divinità e la mente.

Gli esponenti della scuola dell’Energia Materiale, a loro volta, attribuirono a quest’ultima funzioni sempre maggiori. Song Siyeol (1607-1689), per esempio, postulò che la mente, che agisce, è energia materiale mentre la natura, che è immobile, è principio. Han Wonjin (1682-1750) affinò questa teoria, ma Im Seongji (1711-1788) andò ancora oltre. Egli dichiarò che, dal momento che mente e natura sono una cosa sola, allora la natura deve essere anche energia materiale. Negò che il principio potesse anche soltanto esistere senza l’energia materiale. L’uomo, dunque, non sarebbe buono in virtù del principio, ma è di fatto buono poiché la sua energia materiale è buona. Queste idee sfidavano apertamente la dottrina della scuola Cheng-Zhu, secondo cui la natura (originale), essendo perfettamente buona, è il principio.

Dal momento che Toegye aveva esaltato l’universalità del principio e Yulgok aveva parlato invece di principio individuante, i loro successori spinsero all’estremo l’analisi di queste opposte posizioni, arrivando infine, nel XVIII secolo, a sviluppare un dibattito concernele relazioni dell’uomo con il cosmo.
alle altre cose mediante il principio, di cui condivide la natura. Se, invece, il principio è completamente determinato dall'energia materiale, allora l'uomo, che possiede energia materiale diversa da quella delle altre cose, non può condividere con esse la stessa natura. Il dibattito, noto con il nome di Nak-Ho, ebbe inizio tra Yi Gan (1677-1727) e Han Wonjin. Yi asseriva che gli uomini condividevano la loro natura con le altre cose esistenti nell'universo, mentre Han sosteneva che l'uomo era separato dalle altre cose per ciò che riguardava la natura originale. Questo dibattito generò intense discussioni, che giunsero infine a interessare la maggior parte della comunità scientifica coreana dell'epoca.

Sia la scuola del Principio, sia quella dell'Energia Materiale, nonostante le interpretazioni divergenti, venivano considerate perfettamente inserite nell'ortodossia della tradizione Cheng-Zhu tanto da rispettivi esponenti quanto da coloro che esulavano da entrambe le scuole, e questo benché entrambe le scuole sostenessero delle tesi che talvolta si discostavano dalla tradizione degli insegnamenti della scuola Cheng-Zhu. Riinterpretare argomenti specifici all'interno della tradizione era una cosa, ma ben altro era contrastare direttamente l'ortodossia. Bak Sedang (1629-1703) si acquistò la fama di pensatore eterodosso per la sua opera Sabyeollok, nella quale si opponeva al pensiero di Zhu Xi e lo reinterpretava secondo una prospettiva propria. In seguito alla caduta della dinastia cinese Ming di fronte alla dinastia «barbarica» Qing (1644-1911), gli intellettuali coreani del XVII secolo mostrarono particolare interesse per l'ortodossia, nel tentativo di ridire il ruolo della Corea nel mondo confuciano. La diatriba che vide impegnati Song Siyeol e Yun Hyu (1617-1680) può ben semplificare questo processo. La posizione di Song Siyeol era dettata dal suo desiderio di mantenere intatta l'ortodossia di Zhu Xi in Corea. Seguace di Yulgok, si discostava per certi versi dalla filosofia di Zhu Xi, ma manteneva una fedeltà e un impegno rigorosi nei confronti della supremazia della scuola Cheng-Zhu. [Vedi SONG SIYEOL]. Yun Hyu, al contrario, preferiva una definizione più ampia di ortodossia. Considerava Zhu Xi un grande studioso, ma riteneva che valutare la propria cultura tramite lui o magari, per lo stesso principio, tramite Confucio, era troppo limitante e nocivo. Fu autore di alcuni commentari sui Quattro Libri, che gli valsero l'ostacolismo di Song e dei suoi seguaci per la sua eterodossia. [Vedi YUN HYU].

La scena intellettuale del XVII secolo fu per certi versi più aperta e diversificata. Jeong Jedu (1649-1736), che ricevette grandi onori dal re Yeongjo (regnante dal 1724 al 1776), condivideva apertamente le idee di Wang Yangming che erano state a lungo represse in Corea. Nello stesso periodo fiorì anche la scuola Silhak («scienza pratica»). Secoli di scontri fazziosi e di crescenti competizioni per ottenere una carica pubblica avevano lasciato molti studiosi fuori dalla corrente principale del potere politico. I seguaci della Scienza Pratica erano intellettuali delusi che scrivevano trattati sulla riforma sociale ed economica. La maggior parte di loro può essere annoverata in due gruppi principali. Yu Hyeongwon (1622-1673) e Yi Ik (1681-1763) fecero propria la visione confuciana di una società contadina regolata dalla virtù, e sollevarono un miglioramento sociale attraverso una riforma terriera e regole morali. Bak Jiwon (1737-1805), Hong Daeyong (1731-1783) e Bak Jegu (nato nel 1750), invece, cercarono soluzioni alternative. Essi si dedicarono ad argomenti quali il commercio, il mercato e la tecnologia. L'arguta satira di Bak Jiwon del sistema di classe, l'interesse di Hong Daeyong per la scienza dimostrato dalla sua teoria sul movimento della terra, e la fiducia nella tecnologia di Bak Jegu fondata su una sorprendente teorizzazione di una economia di consumo, si discostavano completamente dalle modalità di pensiero convenzionali. Jeong Yagyong (1762-1836), spesso considerato il più illustrato esponente della Scienza Pratica, riunì entrambi gli indizi nelle sue idee di riforma, come prova la sua ben nota attenzione al miglioramento del governo locale. Benché questi intellettuali abbiano operato all'interno di un apparato politico e di un sistema di valori confuciani, essi vengono considerati precursori della modernizzazione per via della loro critica alla società contemporanea e per le loro innovative proposte di riforma. [Vedi JEONG YAGYONG].

Verso la fine del XIX secolo, quando la Corea finì sotto le pressioni crescenti di grandi potenze e il sistema di valori confuciani venne attaccato, i pensatori confuciani assunsero una posizione di difesa e, impegnati come erano nel preservare la tradizione ortodossa, divennero dei conservatori che si opponevano a trattati e a misure di ammodernamento. Reputandosi difensori dell'unica vera civiltà, finirono per ricorrere alla resistenza fisica. Choe Ikhyeon (1833-1906) fu un rappresentante di questa generazione. I suoi impavidi memoriali che accusavano le politiche interne e diplomatiche del governo gli procurarono frequenti bandi. Quando, nel 1905, la Corea divenne protettorato giapponese, egli organizzò la cosiddetta Giusta Armata e combatté contro le truppe regie giapponesi e coreane. Arrestato dai Giapponesi e impriogionato sull'isola di Tsushima, morì di fame, convinto dell'iniquità di accettare cibo dal nemico. Il ruolo del Confucianesimo nel processo di modernizzazione della Corea, tuttavia, necessita ancora di studi approfonditi. [Vedi BUDDHISMO, articolo Il Buddismo in Corea, vol. 10; e COREA, RELIGIONE DELLA].
BIBLIOGRAFIA

Opere in coreano


Opere in inglese


CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE. [Questa voce è essenzialmente dedicata a descrivere lo sviluppo del Confucianesimo in Giappone. Per una discussione sulle origini e lo sviluppo della tradizione confuciana nella sua terra di origine, inclusa una descrizione del contenuto religioso e filosofico della tradizione confuciana, vedi CONFLUZIANO, PENSIERO, specialmente l’articolo Neoconfucianismo].

Le più antiche cronache giapponesi ci riferiscono che il Confucianesimo fu introdotto in Giappone quasi alla fine del III secolo d.C., quando Wani di Baekje (Corea) portò alla corte dell’imperatore Ōjin i Dialoghi di Confucio (cinesi, Laryu; giapponese, Rongo). Sebbene la data reale di questo evento potrebbe essere stata successiva di un secolo o più, è anche plausibile che emigranti dal continente che conoscevano gli insegnamenti di Confucio siano giunti in Giappone prima dell’introduzione formale del Confucianesimo.

Il Confucianesimo giapponese fino al 1600. Il Confucianesimo con cui i Giapponesi vennero per la prima volta in contatto era molto di più degli umili detti morali di Confucio stesso. A quell’epoca, gli insegnamenti originali di Confucio erano coperti e fino a un certo punto oscurati dalle dottrine daoiste e dalla speculazione dualistica del Yin-yang, che si univano a formare una rudimentale cosmologia. Prima del VII secolo, è probabile che questi insegnamenti confuciani siano rimasti un monopolio virtuale degli scribi e dei letterati legati alla corte Yamato, dove probabilmente prestavano servizio tenendo la corrispondenza quasi diplomatica e compilando la registrazione degli avvenimenti.

Fornendo sostegno alle forze politiche che stavano centralizzando il nascente Stato giapponese, e ricevendo sostegno a loro volta, gli insegnamenti confuciani divennero per la prima volta importanti in Giappone durante l’epoca del principce Shōtoku (573-621), che servi come reggente per la zia, l’imperatrice Suiko (592-628). Nel 604, il principe Shōtoku scrisse e promulgò la Costituzione in Diciassette Articoli, pensata per centralizzare ulteriormente l’amministrazione del Giappone, sottolineando l’efficienza amministrativa e l’armonia tra le fazioni. La costituzione rifletteva la cosmologia confuciana, che considerava l’universo come una triade composta di cielo, terra e uomo, avendo ciascuno responsabilità specifiche e reciproche. Ancora sotto l’influenza confuciana, la causa della centralizzazione e dell’unificazione dello Stato fu portata avanti con le
riforze Taika del 645 e del 646, che sostenevano il principio imperiale di governo unificato, e con l'introduzione di un complesso sistema legale e amministrativo, modellato sui codici della dinastia cinese Tang durante l'VIII secolo.

L'influenza dei principi confuciani nell'amministrazione del governo diminuì durante i secoli IX e X assieme al potere politico della corte imperiale. I consigli confuciani su come regolare lo Stato e gli affari dell'uomo erano secondari rispetto agli usi più superstiziosi a cui la cosmologia confuciana poteva essere applicata. Il monaco coreano Gwalbeuk (giapponese, Kanroku) aveva portato libri di geomanzia e divinazione già nel 602 d.C. e i consigli «confuciani» su dove costruire una casa o quando sposarsi con il favore dei pronostici erano più familiari a livello popolare che altri principi confuciani. Forse disillusi da questa tendenza, i confuciani giapponesi dei secoli XI e XII si impegnarono più nell'analisi testuale e nella critica che nell'elaborazione di un pensiero originale o nell'interpretazione.

Le dottrine neoconfuciane di Zhu Xi (giapponese, Shukki, o più comunemente: Shushi, 1130-1200) furono introdotte in Giappone, se le fonti sono attendibili, subito dopo la morte di Zhu Xi. A livello istituzionale, le dottrine erano insegnate nei monasteri dello Zen dove pratiche neoconfuciane come «mantenere la deferenza e sedere quietamente» (jikei seiza) erano considerate come variazioni intellettualmente stimolanti di ciò che i praticanti dello Zen già conoscevano come «meditazione seduta» (zazen). Anche se le dottrine neoconfuciane erano di quando in quando accolte favorevolmente presso le corti imperiale e shōgunale, particolarmente durante i regni degli imperatori Hanazono (regnante dal 1308 al 1318) e Godaigo (regnante dal 1318 al 1339) e a dispetto dei tentativi dell'accademia Ashikaga di propagare gli insegnamenti neoconfuciani, il Neoconfucianesimo sarebbe rimasto largamente all'ombra dei suoi patroni dello Zen per tutto il XVI secolo. Non dimeno, poiché il Neoconfucianesimo originariamente era nato in Cina come un'alternativa secolare e razionale agli insegnamenti buddhisti, sarebbe stato inevitabile la rotura fra i due e fu proprio a partire da quella rotura che il Neoconfucianesimo raggiunse uno status indipendente in Giappone.

Il Confucianesimo Tokugawa (1600-1868). Forse, il solo risultato positivo delle fallite invasioni giapponesi della Corea nell'ultimo decennio del XVI secolo fu la conseguente introduzione in Giappone di nuovi testimoni della tradizione confuciana. Fujiwara Seika (1561-1619) si rese conto di questa nuova tradizione durante il suo studio presso un monastero Zen. Egli ebbe il primo colloquio con Tokugawa Ieyasu (1542-1616), futuro costruttore dell'Impero, nel 1593, una decina d'anni prima che a Ieyasu venisse attribuito il titolo di shōgun. Ritenendo il Neoconfucianesimo una possibile base per stabilire relazioni internazionali, Ieyasu invitò Fujiwara Seika, filosoficamente eclettico, a unire al suo governo, ma Seika declinò l'invito e raccomandò invece un suo giovane studente, Hayashi Razan (1583-1657).

Come il suo maestro, Hayashi Razan aveva studiato lo Zen, ma fu presto attirato dagli insegnamenti ortodosso di Zhu Xi. Con il suo incarico nel governo di Ieyasu, questi insegnamenti furono conferitita una certa attenzione ufficiale, e i discendenti di Hayashi avrebbero servito il governo Tokugawa come consiglieri confuciani ufficiali per tutto il periodo. Conosciuti per la qualità della loro ricerca e la loro iniziale fedeltà agli insegnamenti di Zhu Xi, i discendenti di Hayashi Razan riuscirono ad assimilarsi ulteriori riconoscimenti ufficiali per le loro dottrine. Tokugawa Yoshinao (1600-1650) eresse il Seidō (Sala dei Saggi) vicino alla residenza degli Hayashi a Edo (Tokyo) e il quinto shōgun Tokugawa, Tsunayoshi (regnante dal 1690 al 1709), lasciò in donazione la scuola degli Hayashi, la Shōheikō (Scuola della pace prospera) nei pressi del Seidō. Ciononostante, dopo Hayashi Razan i confuciani più importanti dell'epoca non provennero più dall'interno della famiglia Hayashi.

L'ultimo importante campione di fedeltà agli insegnamenti di Zhu Xi in Giappone fu Yamazaki Ansei (1618-1862). La sua scuola, chiamata Kimon, aveva l'obiettivo di popolarizzare l'etica di Zhu Xi. Come altri neoconfuciani, questa scuola era generalmente pessimista riguardo ai sentimenti e alle emozioni umane, che considerava potenzialmente in grado di disgregare il delicato equilibrio che deve stare a fondamento dell'uomo quanto del cosmo.

Un altro centro per lo studio del Confucianesimo nel XVII secolo era la provincia di Mito, in cui il daimyō Tokugawa Mitsukuni (1628-1701) cominciò una grande impresa storigrafica cercando di reinterpretare la politica giapponese secondo i principi imperiali confuciani. Era assistito in questa impresa, intitolata Dainibonshi (Storia del Grande Giappone), dall'intellettuale cinese Zhu Shunshui (giapponese, Shushunshui: 1600-1682), lealista Ming, rifugiato in Giappone.

Durante la seconda metà del XVII secolo, gli assunzioni e il vocabolario neoconfuciano penetrò nella nuova cultura popolare del Giappone, ma ciò che è stato definito «l'emozionalismo» dei Giapponesi rese la posizione neoconfuciana, puritana in fatto di emozioni e sentimenti, incompatibile con l'orientamento generale della cultura giapponese. In ogni caso, questi insegnamenti avevano dominato abbastanza per lasciare un'influenza duratura sull'umanesimo e il razionalismo che arricchirono il tardo pensiero Tokugawa.

In Giappone, comunque, l’alternativa più seducente agli insegnamenti neoconfuciani fu costituita da una successione di scuole conosciute in generale come Saper Antico (Kogaku). Yamaga Sokō (1622-1685), il primo a proporre il Saper Antico, sostenne che se lo scopo dell’esegesi di Confucio era quello di trovare il vero messaggio dei saggi, allora si poteva raggiungere meglio quel fine leggendo direttamente le opere di Confucio e Mencio (Mengzi), piuttosto che leggendo i commentari a quelle opere scritti da Zhu Xi o da altri. Yamaga fu attirato dalla rilevanza degli insegnamenti di Confucio in un’epoca dominata dai militari ed è considerato come il moderno fondatore degli insegnamenti del Bushidō, la via del guerriero. La pubblicazione nel 1665 di uno scritto in cui attaccava frontalmente gli insegnamenti ortodossi di Zhu Xi gli valse la messa al bando da Edo durante gli anni 1666-1675. Egli insistette che il Giappone e non la Cina era il vero «Regno di Mezzo», depositario della cultura asiatica.

Itō Jinsai (1627-1705) e suo figlio Itō Tōgai (1670-1736) svilupparono ulteriormente l’assunto fondamentale del Saper Antico. Nella loro scuola, la Kogidō (Scuola degli Antichi Significati), che si trovava a Kyoto, Confucio era riverito come il saggio supremo dell’universo, e la scuola mostrava un aperto disprezzo nei confronti delle spiegazioni metafisiche dei confuciani cinesi di epoca Song e Ming.

In ogni caso, il più importante intellettuale del Sape-
di lealtà, dovere, devozione filiale e armonia continuarono durante il periodo.

Motoda Eifu (1818-1891), precettore e consigliere dell'imperatore Meiji, fu l'ultimo importante confucianesimo del Giappone. Egli considerò il Confucianesimo come il rimedio contro l'eccessiva infatuazione per i metodi occidentali ed ebbe il compito di conferienziare confuciano presso il Ministero della casa imperiale dal 1871 al 1891. Preoccupato della mancanza di insegnamenti etici nel curriculum della nuova scuola pubblica, fu responsabile della stesura nel 1890 del Rescritto Imperiale sull'Educazione, che introdusse nel curriculum standard gli insegnamenti confuciani della lealtà e della devozione filiale.

Il Confucianesimo svolse un ruolo relativamente passivo fino alla fine della prima guerra mondiale. A quel l'epoca, le nozioni originariamente confuciane di lealtà e devozione filiale erano state arrivate al punto di essere considerate come innate virtù giapponesi e nel 1937 queste virtù furono presentate in un'opera intitolata Kokutai no hongi (Elementi essenziali della politica nazionale) come i principi cardinali della moralità giapponese tradizionale. Il Confucianesimo servì gli scopi imperialistici giapponesi in Corea, dopo la sua annessione nel 1910, in Mancuria dopo il 1932 e nella porzione della Cina settentrionale controllata dal Giappone dopo il 1937. Le autorità militari giapponesi in questi territori considerarono gli insegnamenti confuciani come un modo per sottolineare un'eredità culturale comune all'Asia orientale. Essi avvertirono che la sopravvivenza di tali insegnamenti in Giappone indicava non solo che la civiltà confuciana era superiore alla civiltà occidentale, ma che la civiltà giapponese era la principale forma di civiltà nell'Asia orientale.

Dopo la seconda guerra mondiale, gli insegnamenti confuciani furono rimossi dal curriculum scolastico giapponese da parte delle autorità di occupazione e il Confucianesimo non si è ancora ristabilito da questo colpo. Nonostante ciò, nella misura in cui si può dire che gli ideali di armonia e lealtà appartengono al Confucianesimo, queste qualità potrebbero essere fondamentali per la cultura giapponese ed è probabile che sopravvivranno.

**BIBLIOGRAFIA**


**PETER NOSCO**

**CONFUCIANO, PENSIERO.** [Questa voce consiste di tre articoli. Fondamenti della tradizione tratta delle origini e dello sviluppo del Confucianesimo fino al IX secolo. Il culto di Stato offre una panoramica dell’utilizzo del pensiero confuciano come base ideologica delle istituzioni politiche cinesi. Neoconfucianesimo ripercorre la storia della tradizione confuciana dal X al XX secolo. Per una trattazione dell’influenza esercitata dal pensiero confuciano sulle altre culture dell’Asia orientale vedi CONFCUAINESIMO IN COREA E CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE].

**Fondamenti della tradizione**

La conquista della dinastia Shang (1751-1122 a.C.) da parte degli Zhou (1111-249 a.C.) inaugurò un periodo, che si protrasse per parecchi secoli, di cambiamento radicale nella storia cinese. Sebbene alcuni studiosi ritengano che il feudalesimo cinese sia esistito fin da tempi remotissimi, fu proprio in questo periodo che il vecchio sistema tribale lasciò rapidamente il posto a una società di tipo feudale. Per consolidare l’Impero
appena costituito, il duca di Zhou (morte nel 1094) inaugurò un sistema di possedimenti delimitati, destinando a feudo dei suoi parenti e dei suoi sostenitori fidi. Anziché rivendicare una origine divina al loro potere, i sovrani Zhou legittimarono la propria sovranità asserendo che i fondatori della dinastia erano stati uomini dotati di perfezione morale, ossia saggi la cui impecabilità era sanzionata dal Cielo (Tian). Molti poemi del primo periodo Zhou glorificano il primo re, Wen, e affermano che i fondatori della dinastia avevano ricevuto il mandato e il favore del Cielo per via del loro carattere virtuoso.

Sotto gli Zhou, il concetto di divinità passò dall’antropomorfico e onnipotente Di, che conferiva legittimità alla casa Shang e amministrava la giustizia divina a suo capriccio, all’ impersonale Cielo (Tian), fonte di vita e di moralità. La divinazione e i sacrifici a esseri spirituali, in particolare agli antenati, continuarono a rivestire grande importanza. Ma se per gli Shang si doveva obbedire agli esseri spirituali per via del loro potere, per gli Zhou gli esseri spirituali dovevano essere venerati per glorificare le virtù che essi incarnavano. Come mostrano le registrazioni dei riti divinatori effettuati con essa, i sovrani Shang non avrebbero intrapreso alcuna azione importante senza prima ottenere l’approvazione degli esseri spirituali mediante sacrifici e divinizazioni. In epoca Zhou, invece, tali eventi venivano assai più spesso giustificati sul piano morale. Così afferma il Libro dei riti (Li ji), «Il popolo di Yin [Shang] onora gli esseri spirituali, li serve e li mette in testa a tutte le altre cerimonie… La gente di Zhou onora le cerimonie e tiene in grande considerazione il conferimento di servizio. Serve gli esseri spirituali e li rispetta ma li tiene a una certa distanza, ove restano vicino all’uomo e a lui fedeli». Nonostante questo significativo mutamento di pensiero, gli Zhou permisero alla casa Shang di continuare la propaggine spirituale di Di. [Vedi TIAN e SHANGDI].

Fu sempre in questo periodo che la Cina affrontò la transizione dall’Età del Bronzo all’Età del Ferro. Il meno costoso e più malleabile ferro divenne disponibile per una vasta fascia della popolazione, compresa la gente del popolo. Ciò portò a una maggior distribuzione di ricchezze e all’introduzione di nuovi utensili, prodotti, commerci e centri di commercio, armi e strategie militari. La crescente dipendenza della nobiltà dai polpo e dagli artigiani diede l’impulso a lenti ma radicali cambiamenti nella struttura sociale feudale. L’importanza attribuita al diritto di nascita e al ceto ereditario cominciò a segnare il passo di fronte al riconoscimento del talento e dell’abilità e, nell’arco di tempo del periodo detto della Primavera e dell’Autunno (722-481 a.C.), il merito individuale cominciò talvolta a costituire una ragione di preminenza politica. In questo periodo, i termini xian («degeno», ossia una persona dotata di virtù e capacità) e sheng («saggio») finirono spesso per diventare interscambiabili, a testimonianza di un crescente orientamento culturale verso il concetto di perfezzione dell’uomo. Un racconto, databile al VII secolo a.C., narra di uno schiavo, esperto nelle tecniche di irrigazione, che divenne alto funzionario. Secondo lo Zuo zhuan (ventiquattresimo anno del duca Xiang), nello stesso periodo un dotto sosteneva che l’immortalità non consiste nella sopravvivenza dello hun (lo spirito dell’intelligenza umana e il potere della respirazione) e del po (lo spirito della natura fisica dell’uomo), bensì nella virtù, nel talento e nelle parole di ognuno. Fu in questa atmosfera che nacque Confucio (551-479 a.C.).

Confucio e il pensiero confuciano. Confucio (formata latinitizzata del cinese Kong Fuzi, «Maestro Kong») provenne forse da una famiglia di nobili origini, ma ormai impoverita al tempo della sua nascita. Suo padre era un funzionario di grado minore che, in tarda età, concluse un terzo matrimonio con una donna della famiglia Yan. Dopo aver rivolto preghiere al sacro monte Tai, la coppia venne ricompensata con la nascita di un figlio che essi chiamarono Qiu, poi formalizzato in Zhongni. Il padre di Confucio morì quando egli non aveva probabilmente più di tre anni. A diciannove, sposò una donna di Pingsan nello Stato di Song, dalla quale ebbe un figlio e una figlia. Pur senza aver mai seguito studi regolari, Confucio riuscì tuttavia a diventare un uomo assai istruito, forse il più dotto dei suoi tempi e, già a poco più di vent’anni, cominciò ad attrarre a sé studenti. In quell’epoca egli occupava nel suo Stato natale una carica impiegatizia che prevedeva la rendicontazione delle granaglie e degli animali destinati ai sacrifici religiosi. Senza dubbio questo genere di lavoro accrebbe il suo interesse per i sacrifici e le cerimonie religiose. Secondo una leggenda, intorno ai trenta o ai quarant’anni, si recò nella capitale degli Zhou per consultare il filosofo daoista Laozi (allora custode degli archivi) in materia di cerimonie. Tornato a Lu diversi mesi dopo, vi trovò una situazione politica in costante peggioramento. Per evitare l’imminente scoppio di ostilità civili, egli fuggì nel vicino Stato di Qi, dove venne cortesemente consultato in materia di governo. Più tardi, tornò a Lu dove attirò altri studenti. Nel 501 a.C., a circa cinquantun anni, divenne magistrato di Lu e, lo stesso anno, ministro dei lavori pubblici. Negli anni successivi, Confucio ricoprì a Lu anche la carica di ministro della giustizia, i cui compiti comprendevano le relazioni con l’estero.

Come magistrato, Confucio venne ricordato per aver portato una grande pace. I racconti e gli anneddoti circa la sua carriera riportano che, al tempo del suo mando, le cose dimenticate in strada venivano riportate ai
loro proprietari e la gente poteva andare a dormire senza chiedere a chiave la porta. Nel 498 a.C., quando tre famiglie di Lu divennero troppo potenti e cominciarono a minacciare la sovranità del duca di Lu, Confucio ordinò ai suoi discepoli di distruggere le città delle tre famiglie, cosicché esse non avessero più delle solide basi per le loro truppe. Tradizionalmente, la maggior parte dei confuciani preferisce negare questo episodio, ovviamente per evitare ogni riflessione sfavorevole sul conto di Confucio. Sebbene il racconto possa essere messo in discussione, il fatto che Confucio sembra coinvolto in un gioco di potere, forse per ragioni egotistiche, ha disturbato i confuciani. I critici di Confucio, specie quelli della Repubblica Popolare, hanno invece colto lo spunto da questo evento per denunciarlo come un sostituto accanito dell'autocrazia. In ogni caso, il successo riportato in patria non garbò affatto a Qi. Lo stesso anno, qualche tempo dopo, il duca di Qi mandò al duca di Lu ottanta ballerine. Dopo il loro arrivo, il duca di Lu smise di dare udienze a corte la mattina presto. Convinto di non poter più esercitare tale procura influenza sul duca, Confucio lasciò Lu e si mise in viaggio con alcuni discepoli. Con loro peregrinò per quasi tredici anni attraverso nove Stati. Nella maggior parte dei posti fu seriamente consultato sull'arte del governo, ma in uno degli Stati venne invece bloccato, in un altro arrestato e in un terzo fatto oggetto di un tentativo di omicidio. Ovviamente, le sue idee radicali costituivano una minaccia per i governanti. A sessantotto anni tornò a Lu per continuare a insegnare e, forse, a scrivere.

Secondo la tradizione, Confucio compose gli Annali di primavera e d'autunno (Chunqiu) sulla base dei documenti del suo Stato natale dal 722 al 481 a.C. (da ciò deriva il nome dato a questo periodo), e anche i dieci commentari (dieci alii) al Libro delle mutazioni (Yijing). A lui viene ascritta poi la redazione del resto dei Sei Classici, ossia il Libro delle odi (Shijing), il Libro della storia (Shuijing), il Libro dei riti (Lihi) e il Libro della musica (Yuejing). La critica moderna ha respinto gran parte di tali attribuzioni tradizionali, pur ammettendo che egli dovette essere buon conoscitore di molti poemeti e documenti entrati poi nel novero di questi classici. D’altro canto, sembra probabile invece che abbia davvero scritto gli Annali di primavera e d’autunno e almeno una delle «dieci alii». Morì all’età di settanta-tré anni, deluso forse dalla vita pubblica, ma considerato certamente dai posteri come il più grande saggio della storia cinese.

Le conversazioni di Confucio con i suoi discepoli e i consigli che egli diede ai sovrani vennero raccolti dagli allievi nei Dialoghi (Lunyu) qualche decennio dopo la sua morte. Altri suoi insegnamenti vennero più tardi riuniti nella Grande scienza (Daxue) e nella Dottrina del giusto mezzo (Zhongyong). Confucio non parlò di fenomeni straordinari, prodezze fisiche, disordini o esseri spirituali. Raramente discusse del profitto, del fato e persino della virtù generale del ren (umanità, benevolenza). I suoi allievi avevano poche occasioni di sentire da lui speculazioni astratte sulla natura umana o sulla Via del Cielo. Ciò nonostante, i suoi semplici detti gettarono le fondamenta della cultura cinese e ne determinarono la direzione dello sviluppo. Per più di duemila anni egli esercitò una straordinaria influenza sulla vita e sul pensiero cinesi. Anche la Corea, il Giappone e il Vietnam beneficiarono periodicamente dei suoi insegnamenti. Parlando in generale, Confucio insegnò letteratura, stili di comportamento, lealtà e fedeltà. Spesso parlò di storia, di poesia e di cerimoniale. Così facendo, diede avvio in Cina a una tradizione di educazione liberale e morale che finì per eclissare quella tradizione utilitaristica e di carattere professionale che aveva fini di dominar l’educazione cinese. E, fatto ancor più importante, l’educazione che era stata tradizionalmente riservata alla nobiltà, per Confucio era aperta a tutti, senza distinzioni di classe. Seguendo la tradizione, glorificò il Cielo (tian) come grande e augusto e insegnò ai suoi discepoli a conoscerlo e ad averne soggezione. Tuttavia, è assai significativo che Confucio non abbia considerato il Cielo come Di, il Signore o il divino sovrano, bensì come una presenza spirituale suprema, la più grande forza morale e la fonte di ogni cosa. Senza alcun dubbio, egli ha radicalmente mutato il concetto cinese di Cielo da essere antropomorfico a essere spirituale e morale. Dotato di un profondo senso del mandato del Cielo, egli arrivò a dire di conoscere per metà tale mandato. Pur non trattando mai di esseri spirituali, proseguì tuttavia in seria considerazione le figure degli antenati, propugnando la partecipazione personale ai riti ancestrali. In materia di religione, preferì la dimostrazione alla discussione e, di conseguenza, incentrò quasi integralmente i propri discorsi sull’uomo e sulla società.

L’Umanesimo aveva già conosciuto un certo sviluppo in Cina diversi secoli prima della nascita di Confucio, ma fu lui a portarlo alla sua piena maturità. Interrogato a proposito degli esseri spirituali, Confucio rispose: «Se non si sanno servire gli esseri umani, come si possono servire gli esseri spirituali?» E a proposito della morte: «La sua risposta fu: «Se non puoi conoscere la vita, come puoi conoscere la morte?» Egli dichiarò anche che «É l’uomo che può rendere grande la Via (ossia i principi morali), non la Via che può rendere grande l’uomo». Questo detto dimostra innegabilmente quanto centrale fosse per lui l’importanza della pratica morale. Confucio introdusse inoltre un nuovo concetto di uomo perfetto, che chiamò junzi. Tradizionalmente, il termine junzi stava a indicare il figlio del sovrano, ossia un indi-
viduo di alta posizione sociale. Come in ogni società feudale, nella Cina preconfuciana la dignità morale veniva equiparata alla dignità sociale. In diversi passi dei Dialoghi, Confucio adopera ancora questo termine per indicare il sovrano, ma nella maggior parte dei casi lo interpreta in un senso completamente nuovo, ossia come un uomo perfetto dal punto di vista morale, un «uomo superiore». Il tema del junzi viene affrontato nei Dialoghi per ben centosette volte. Confucio descrive l’uomo superiore come saggio, amorevole e coraggioso; un uomo che studia la Via e ama la gente; che rispetta il Cielo e ne comprende il mandato; che concentra i propri sforzi sulle cose fondamentali; che non cerca di soddisfare i propri appetiti o di rendere confortevole la propria dimora, ma si comporta con onestà e parla con discrezione; che non è un «utsenile», buono soltanto per una funzione specifica; che non si irrigidisce pro o contro qualcosa, ma segue soltanto ciò che è giusto; che pratica il rispetto, la deferenza, la generosità e la rettitudine; che studia illimitatamente, ma si pone un freno con il cerimoniale; che stringe amicizia sulla base della cultura e ne trae profitto. Per affinare i suoi argomenti, Confucio contrappone all’uomo superiore l’uomo inferiore. Mentre l’uomo superiore, afferma, comprende la rettitudine, l’uomo inferiore comprende il profitto; l’uomo superiore procede verso l’alto, l’inferiore verso il basso; l’uomo superiore cerca di migliorare le buone qualità degli altri, l’inferiore non se ne cura.

Risulta chiaro come l’uomo superiore sia in possesso di svariati virtù. La maggiore tra queste, secondo la dottrina di Confucio, è costituita dal ren, che significa di per sé benevolenza ma che, in senso generale, sta a indicare l’umanità o ciò che fa dell’uomo un essere morale. Questo è un altro concetto nuovo avanzato da Confucio. Prima di lui, venivano ampiamente utilizzati termini come sban, che significa «bontà», o de, «virtù», ma questi sono termini che indicano virtù specifiche e non la virtù universale al di fuori della quale si sviluppano tutte le virtù specifiche. Come nel caso del junzi, anche a proposito del ren i discepoli chiesero più volte spiegazioni. Quarantotto capitoli dei quattrocentonovantanove che costituiscono i Dialoghi sono dedicati alle riflessioni su questo concetto e il termine compare meno di centocinque volte nel testo. Confucio non ne diede mai una definizione univoca, forse perché sentiva l’impossibilità di circonvolare con una definizione il concetto di una virtù universale. In risposta alle numerose domande dei suoi discepoli, tuttavia, disse che l’uomo dotato di ren ama l’uomo e spicca per onestà, liberalità, sincerità, diligenza e generosità. È rispettoso nella vita privata, serio nel gestire gli affari e leale nei rapporti con gli altri. Dedica molto tempo allo studio, è fermo nei suoi propositi, domanda con fini onesti e ri-flette su ciò che gli capita. In breve, è un uomo dotato di tutte le virtù. Forse il significato onnicomprensivo del termine ren è illustrato nel modo migliore nella risposta di Confucio a un allevo che gli aveva domandato cosa fosse il ren. Egli disse: «Dominare se stessi e tornare alla correttezza (le cerimonie), ecco l’umanità». In questa definizione vengono compresi sia il sè che la società, poiché le cerimonie sono le linee guida della condotta sociale.

Confucio affermò che esisteva un unico filo conduttore nel suo insegnamento. Secondo l’interpretazione del suo eminente discepolo Zengzi (505?-436? a.C.), questo filo conduttore si riferisce alla fedeltà alla propria natura morale (zbonb) e al trattare gli altri come se stessi (shb). I commentatori dei Dialoghi sono unanimi nel ritenere che zbonb e shb costituiscono le due facce del ren, perché coprono la totalità della vita morale, ossia l’individuo e la società. La Regola d’Oro confuciana è esposta in forma negativa: «Non fare agli altri quel che non vuoi che sia fatto a te».

Di tutte le virtù generate dal ren, la devozione filiale e il rispetto fraterno sono le più grandi, poiché su di esse si fonda l’umanità. La devozione filiale, naturalmente, è strettamente collegata alla vita rituale. Confucio insegnava a servire i propri genitori in vita e a seppellirli dopo la morte secondo i riti (li). Ma, per Confucio, l’essenza dell’attività rituale non stava nell’adesione a forme prefissate ed esteriori – sebbene anch’essa avesse la sua importanza – bensì nella disposizione interiore, ossia nella sincerità del celebrante. Il rito significava per lui non soltanto buona condotta, ma anche buona intenzione.

Governare uno Stato e limitare i comportamenti umani servendosi di norme etiche fisse e liturgicamente espresse, era un consiglio inusuale da dare ai sovrani in un’epoca nella quale gli uomini erano abituati a governare con il solo ausilio della forza. Confucio diceva: «Se un sovrano governa il proprio regno in conformità alla legge di correttezza (i riti), quali difficoltà potrà incontrare?» Quando un duca gli chiese in quale modo il sovrano dovrebbe servirsi dei suoi ministri e come i ministri dovrebbero servire il sovrano, egli rispose: «Un sovrano dovrebbe servirsi dei propri ministri secondo le regole della correttezza, e i ministri dovrebbero servire il loro sovrano con fedeltà». Quanto al popolo, diceva: «Guidate il popolo con misure di governo e regolato
con la legge e il castigo, ed esso eviterà di compiere il male ma non alcun senso dell’onore e del disonore. Guidatelo con la virtù e regolatelo con le leggi della correttezza, ed esso avrà il senso del disonore e, per di più, si comporterà secondo giustizia». Questo principio cardinale, ossia il governare mediante il comportamen- to morale anziché mediante la legge e il castigo, come usava al suo tempo, è rimasto una convinzione basilare della tradizione cinese, anche se non sempre è stato messo in pratica. Se il sovrano, diceva Confucio, si po- nesse come esempio, il popolo lo seguirebbe come le stelle seguono la stella polare. Se un funzionario mantiene una condotta corretta non avrà difficoltà nel gesti- re il governo, ma se non correge se stesso non correg- gerà gli altri. E ancora, se la condotta di un sovrano è corretta, il suo governo è efficace senza bisogno di ordi- ni. Se la sua condotta personale non è corretta, egli può ben dare ordini, ma i suoi ordini non verranno eseguiti. Come Confucio disse a un discepolo: «Se un superiore ama la correttezza, il popolo non oserà essere irriveren- te. Se ama la giustizia, il popolo non oserà non sotto- mettersi. Se ama la fedeltà, il popolo non oserà essere insincero».

A uno sguardo superficiale, le dottrine politiche di Confucio possono apparire incentrate sul ruolo del sovrano e, a dire il vero, l’evidente risalto di tale figura nei suoi insegnamenti spesso portò, nei tempi successivi, all’autocrazia. Tuttavia, Confucio diede uguale impor- tanza anche alla situazione dei sudditi del sovrano. Dis- se che un sovrano deve essere economy nelle spese, de- ve amare il popolo e impiegarlo al momento giusto, de- ve arricchirlo ed educarlo. Quando un discepolo gli do- mandò spiegazioni sul governo di uno Stato, egli rispo- se che deve esservi cibo a sufficienza, adeguate forze militari e la fiducia del popolo; se occorre fare a meno di uno o due di questi fattori, il cibo e le forze militari devono andarsene per primi. Per Confucio, gli intenti dell’arte di governo dovevano essere rivolti ad assicura- re il benessere dei sudditi. Secondo lui, il problema per uno Stato non è la scarsità di popolazione, bensì la di- suguaglianza, non la povertà, ma il malcontento. Lo Stato ideale, dichiarava, è quello in cui il popolo che lo abita è felice e coloro che ne sono fuori vorrebbero ent- trarvi. In questi passi è innegabile la centralità attribui- ta da Confucio al popolo. Alcuni studiosi sono arrivati a dire che la dottrina confuciana del governo è essen- zialmente democratica, dal momento che il volere del popolo è il fattore più importante in uno Stato. Una ta- le asserzione porterebbe forse troppo lontano, ma in un periodo in cui i signori feudali consideravano sia il ter- ritorio che i sudditi come loro proprietà privata, questa centralità attribuita al popolo era completamente rivo- luzionaria. Per aiutare i sovrani nei loro compiti di go- verno, Confucio li spingeva a «elevare la gente virtuosa e capace» ad alte cariche. Ciò certamente minava alla base la tradizione che riservava le cariche governative al diritto di nascita, e prefigurava un governo del popolo.

Confucio invitava poi i sovrani a «rettificare i nomi». La «rettifica dei nomi» (zhengming) è in armonia con l’insistenza con la quale Confucio presentava la propria nozione di società umana ordinata, gerarchica e basata sul formalismo liturgico. Per lui, funzione e denomina- zione devono corrispondere: un padre deve comportar- si da padre e un figlio deve comportarsi da figlio. Quando il duca di Qi gli chiese consigli sul governo, egli rispose: «Fai sì che il sovrano sia un sovrano, il ma- nistro un ministro, il padre un padre e il figlio un fi- glio». Questa dottrina, sebbene di carattere completa- mente sociale e morale per Confucio, portò infine la filosofia cinese a sviluppare un principio di corrispon- denza tra sostanza (ti) e funzione (yong). Un’altra dottrina etica che venne più tardi formalizzata come nozione filosofica è quella del «giusto mezzo» (zhong). Par- lando a proposito di due discepoli, egli disse che uno era andato troppo lontano e l’altro non si era allontana- to abbastanza, e che allontanarsi troppo è la stessa cosa che non andare abbastanza lontano. Egli lodò i poemi iniziali del Libro delle odi perché «esprimevano il piace- re senza essere licenziosi, e il dolore senza eccedere nel- l’afflizione». Questa dottrina per Confucio non signifi- ca nient’altro che moderazione, ma nella Dottrina del giusto mezzo essa assurse a principio universale di ar- monia ed equilibrio. Confucio stesso condusse una vita di moderazione. Non fissava il limite massimo di vino che si concedeva di bere, ma non arrivò mai all’intoxica- mento o all’ebbrezza. Nelle sue idee, egli fu al contem- po un conservatore e un radicale, secondo il suo detto: «Perfetta è la virtù che si accorda al Giusto Mezzo». [Vedi CONFUCIO].

La seconda e la terza generazione dopo Confucio. Pochissima attenzione è stata prestata ai seguaci di Confucio dal 500 al 350 a.C., ma è impossibile capire come e perché il Confucianesimo arrivò a dominare la storia cinese e perché si dispieghi in certe direzioni sen- za comprendere il modo in cui gli insegnamenti di Con- fucio vennero sviluppati dai suoi discepoli e dai discipoli dei suoi discepoli. Il loro numero superò di molto quello dei seguaci di altre scuole ed essi operarono in un territorio assai più vasto, insegnando o prestando servizio nel governo, seguendo esattamente l’esem- pio dato da Confucio e tracciando la via per l’intelligenza cinese fino ai giorni nostri.

Secondo lo Shi ji (Documenti storici), Confucio ave- va trenta discepoli, settanta dei quali particolarmente dotati. Si tratta di cifre indicative intese a suggerire un grande numero di seguaci, ma non vi è dubbio che
Confucio ebbe davvero il più grande seguito dei suoi tempi. Conosciamo il nome di centoventi suoi discepoli di ogni età, da quattro a cinquantaquattro anni più giovani del loro maestro, e sappiamo che provenivano da dieci diversi Stati, alcuni anche da lontane province meridionali. Tranne quattro di nobile nascita, gli altri erano di origini più umili e alcuni estremamente poveri. Nei Dialoghi, le loro domande vertono principalmente su tre argomenti principali: il ren, il junzi e il governo, seguiti poi da richieste di spiegazioni sulle regole di correttezza e sulla devozione filiale. Nei Detti familiari di Confucio (Kongzi jiayu), il tema principale di discussione è costituito dalle regole di correttezza, in particolare i riti triennali di lutto per i genitori. Molti di questi argomenti vengono trattati nel Libro dei riti, soprattutto il ren, la devozione filiale e le regole di correttezza. Il testo più rappresentativo, e dunque più importante, della seconda generazione è la Grande scienza, che in origine formava uno dei capitoli del Libro dei riti, generalmente attribuito al discepolo Zengzi. Esso raccoglie i detti di Confucio sugli otto gradini dell'«investigazione le cose», «saper seguire la conoscenza», «rendersi sincero il volere», «correggere la mente», «migliorare la persona», «regolare la famiglia», «ordinare lo Stato» e «portare pace nel mondo». I primi cinque gradini riguardano l'individuo, gli altri tre invece si rivolgono alla società. Si può dire che questi otto gradini rappresentino l'applicazione sistematica del ren, poiché mettono l'accento sulla totale correlazione, espressa come progressione logica, tra la disposizione interiore che sta alla base dell'individuo e la sua vita all'interno della società. La pace nel mondo dipende dal corretto ordinamento dello Stato, che si basa a sua volta sulla giusta disposizione della famiglia (padri che si comportano da padri, figli da figli, e così via), la quale radica nella disciplina interiore, basata in ultima analisi sulle «investigazioni delle cose». Poiché, come dice la Grande scienza, «Se la radice (che è il fondamento) è nello scompiglio, quel che spunta da essa non può essere ordinato».

La terza generazione di seguaci non è altrettanto nota. Di essa conosciamo il nome di soli trentatré seguaci. Apprendiamo tuttavia da diverse fonti che gli argomenti da essi trattati veravano sulla devozione filiale, la bontà della natura umana, i riti, la poesia, lo yin e lo yang (forze cosmiche attiva e passiva), la relazione tra Cielo e uomo e il modo di nutrire l'energia vitale (qi); gli ultimi quattro argomenti costituiscono una novità nell'ambito della scuola confuciana o, come ormai si diceva, della scuola Rujsia.

Il testo letterario più importante di questo periodo è la Dottrina del giusto mezzo, generalmente attribuita a Zisi (492?-431? a.C.), nipote di Confucio e discepolo di Zengzi. Quest'opera, che costituiva anch'essa in origine un capitolo del Libro dei riti, estende l'idea confuciana di moderazione alla celebrazione dell'equilibrio e dell'armonia della natura morale, della mente e dell'universo. «La Via dell'uomo superiore», dice, «opera ovunque eppure è nascosta. Uomini e donne di intelletto semplice possono conoscerle la conoscenza, eppure nelle sue immense ricchezze c'è qualcosa che persino il saggio non conosce». Essa è tanto grande che nulla al mondo può contenzerla, ma tanto piccola che nulla al mondo può suddividerla. «Le azioni del Cielo non hanno suono né odore». Detti di tal genere innalzano inegabilmente il pensiero confuciano a una dimensione metafisica che lo stesso Confucio aveva cercato di evitare. In quest'opera, invece, i temi della natura umana e della Via del Cielo vengono estremamente enfatizzati. L'opera comincia con la trattazione del «mandato del Cielo» (tianming), descritto come fonte della natura umana, che dobbiamo seguire. Implicita in questa trattazione è la convinzione che la natura umana sia buona. Confucio aveva detto che la vita e la morte dipendono dal Cielo. La Dottrina del giusto mezzo aggiunge che, sebbene la vita e la morte vadano al di là del nostro controllo, noi dovrebbiamo migliorare la nostra persona e attendere che il fato faccia il suo corso. Quanto agli esseri spirituali, il testo dice: «Quante sono le manifestazioni del potere degli esseri spirituali! Essi formano la sostanza di tutte le cose e niente può esistere senza di loro». Dobbiamo compiere sacrifici a questi esseri con assoluta sincerità, convinti del fatto che stanno al disopra di noi. La devozione filiale, quindi, sta nel servire i defunti come li abbiamo serviti quando erano ancora vivi. La sincerità, dice il testo, non è soltanto la via dell'uomo, ma è anche la via del Cielo. La via della perfetta sincerità è misterosa ma prevedibile. Essa soggiace a tutti i cambiamenti e a tutte le trasformazioni. Soltanto coloro che sono perfettamente sinceri possono pienamente sviluppare la propria natura. Coloro che sono capaci di farlo, possono di conseguenza sviluppare la natura degli altri, sviluppare la natura delle cose e assistere il Cielo e la terra nel processo di trasformazione e nutrizione, venendo così a formare con essi una trinità. Con questo testo, il Confucianesimo diventa al contempo religione, metafisica e filosofia morale sociale.

Mengzi e Xunzi. I due più eminenti seguaci di Confucio, Mengzi (372?-289? a.C.) e Xunzi (operante dal 298 al 238 a.C.), furono contemporanei ma, sebbene fossero entrambi grandi viaggiatori, non si incontrarono mai. Mengzi (il cui nome venne latinizzato in Mencio) non conobbe il pensiero di Xunzi, mentre Xunzi criticò quello di Mengzi. Entrambi veneravano Confucio ed entrambi credevano che ogni uomo avesse la capacità di raggiungere il junzi. Entrambi tenevano in grande considerazione i valori morali confuciani dell'u-
manità e della rettitudine. Entrambi difesero con forza l’educazione, la rettifica dei nomi, il governo regale (basato su tassazioni leggere, lievi castighi e assenza di guerre) e la necessità di distinzioni sociali, come quella tra anziani e giovani. In breve, entrambi erano fedeli seguaci di Confucio.

Tuttavia, nelle loro dottrine essi procedettero in direzioni opposte. Confucio aveva detto semplicemente che le persone nascono uguali, ma che la pratica le rende diverse. La sua tesi, secondo la quale tutti gli uomini hanno la possibilità di diventare uomini superiori, tuttavia, suggerisce per implicazione l’innata bontà della natura umana. Il pensiero di Mengzi nasce su questa base, affermando categoricamente l’originaria bontà della natura umana. Egli sostiene che l’uomo nasce con quelli che chiamiamo i “quattro inizi”, ossia la compassione, che è l’inizio dell’umanità, la vergogna e il disgusto, che sono l’inizio della rettitudine, il senso di rispetto e di deferenza, che è l’inizio della correttezza, e il senso del giusto e dell’errore, che è l’inizio della saggezza. Per Mengzi, tutti gli individui possiedono la conoscenza innata del bene e l’innata capacità di compierlo. Il male è dovuto semplicemente alle circostanze e alla trascuratezza di sé. Se un individuo volesse sviluppare pienamente la propria natura e recuperare la sua “mente perduta”, diventerebbe un saggio. Xunzi attaccò duramente Mengzi, sostenendo che la natura umana è originariamente malvagia. L’uomo nasce con desideri che non possono essere pienamente soddisfatti. Se segue tali desideri, essi insieme con l’invidia, anch’essa innata, inevitabilmente lo condurranno al conflitto. La virtù deve essere acquisita mediante le attività umane, e soprattutto grazie all’educazione, alla disciplina e ai riti.

Sia Mengzi che Xunzi tenevano in gran conto le regole di correttezza, ma per Mengzi i riti erano espressione della sincerità umana e del controllo interiore, mentre per Xunzi implicavano una sorveglianza esterna e un controllo sociale. Questa posizione portò Xunzi a propugnare la necessità di leggi, laddove Mengzi sosteneva che le leggi dovettero essere utilizzate con ramarro. Entrambi insegnarono l’umanità (ren) e la rettitudine (yi), ma Mengzi, a differenza di Xunzi, di solito abbinava i due termini e opponeva nettamente rettitudine a profitto (li). Mengzi credeva nel Cielo, non come divinità antropomorfica, ma come potere spirituale al quale dobbiamo obbedire. Il Cielo favorisce sempre ciò che è virtuoso e regola il destino di tutti. Un governo virtuoso, per esempio, è sostenuto dal Cielo, mentre il prezzo del malgoverno è la perdita di questo sostegno, ossia del mandato del Cielo a governare. Per Xunzi, invece, il Cielo è semplice natura, privo di principi etici, imparziale nei confronti degli uomini, regolare e quasi meccanico nelle sue azioni. Entrambi i pensatori possedevano la rettifica dei nomi, ma mentre Mengzi la proponeva su basi etiche (ossia, normative), Xunzi agiva invece sulla base di un imperativo logico. Per Xunzi, i nomi devono indicare suddivisioni effettive e stabilite e discriminare tra similitudini e differenze, tra particolare e generale. Per comunicare al meglio i significati delle cose e degli eventi secondo tali distinzioni, Xunzi si serviva di nomi semplici, composti e generali. La sua analisi dei nomi lo porta a sviluppare una teoria del pensiero e una concomitante epistemologia.


Ai suoi tempi, probabilmente Xunzi esercitò maggiore influenza di Mengzi. Il suo discepolo Han Fei (morto nel 233 a.C.) sviluppò al massimo grado sua idea di legge e divenne lo studioso più eminente della scuola legalista (Fajia). Un altro dei suoi allievi, Li Si (morto nel 208 a.C.), divenne primo ministro sotto la dinastia Qin (221-207 a.C.) e applicò la legislazione con rabbia, uniendola con le leggi liberali e severi castighi. L’influenza di Xunzi si estese al primo periodo della dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.). L’influenza di Mengzi, invece, non si fece sentire fino alla dinastia Tang (618-907), quando Han Yu (768-824) lo inserì nella linea dell’ortodossia confuciana. A partire dalla dinastia Song (960-1279), tutta
via, tutti i neoconfuciani menzionarono Confucio e Mengzi insieme, con il risultato che Mengzi giunse a essere considerato il «secondo saggio». Mengzi finì così per occupare una posizione chiave nella linea di trasmissione confuciana, una linea dalla quale Xunzi venne escluso. Questa esclusione fu dovuta in parte alla sua dottrina della natura malvagia dell’uomo, e in parte al brutale esercizio del potere attuato dai suoi discepoli durante la dinastia Qin. [Vedi MENGZI e XUNZI].

La supremazia del Confucianesimo e Dong Zhongshu. Sotto la guida dei legalisti, i Qin stabilirono il primo Impero cinese unito e sostituirono ai territori feudali un sistema di province che esiste ancora oggi. I Qin unificarono anche, e in qualche modo semplificarono, la lingua cinese scritta, terminarono la Grande Muraglia e portarono il potere militare al di là dei confini cinesi di allora. Per mettere a tacere le critiche, i libri delle scuole rituali vennero bruciati nel 213 a.C., ad eccezione di quelli conservati negli archivi ufficiali. I confuciani furono esautorati dai loro incarichi. Ma, nel giro di appena quattordici anni, la ribellione scoppì. Il ribelle Liu Bang ebbe la meglio sui suoi rivali, fece cadere i Qin e fondò la dinastia Han nel 206 a.C. A dispetto del rogo dei libri, molte opere confuciane erano state nascoste nei muri o affidate alla memoria. Ora, i classici confuciani tornarono più che mai in circolazione e, dal momento che richiedevano gli avviamenti, i dotti confuciani a poco a poco riguadagnarono importanza e cominciarono a sostituire i legalisti al governo.

Liu Bang, tuttavia, divenuto ora imperatore con il nome di Gaozu, si dimostrò insoddisfatto nei confronti degli ideali confuciani di governo, come testimonia l’ormai famosa polemica (data nel 196 a.C.) con un dotto confuciano di nome Jia Yi (201?-169? a.C.) che aveva ripetutamente lodato il Libro della storia e il Libro delle odì alla presenza dell’imperatore. Gaozu alla fine ammonì lo studioso dicendo: «Ho conquistato il mio Impero a cavallo e intendo governare il mio Impero restando a cavallo». Fu assai sorpresa quando il dotto gli rispose: «Maestà, si può conquistare un Impero a cavallo, ma non si può governare un Impero restando a cavallo». Non sappiamo se, in seguito a questo episodio, l’imperatore sia stato attratto verso il Confucianesimo, ma nel suo viaggio per il Paese l’anno successivo egli – primo sovrano a compiere un simile atto di omaggio – offrì il daji («grande sacrificio») che si confaceva con il sacrificio di un buco sulla tomba di Confucio. Probabilmente il nuovo imperatore stava prendendo in considerazione di adottare il Confucianesimo come ideologia della nuova dinastia.

Tuttavia, benché i dotti confuciani stessero lentamente acquisendo influenza a corte, nei primi cento anni della dinastia Han non poterono svolgere che un ruolo secondario. Il controllo del governo era saldamente tenuto dai daoisti, dal momento che sia gli imperatori che le imperatrici erano seguaci devoti della nuova religione daoista. Come risultato dell’applicazione della filosofia daoista di semplice governo, i regni di Wendi (regnante dal 179 al 157 a.C.) e di Jingdi (156-141 a.C.) furono periodi di pace e di relativo benessere. Tuttavia, un Impero così esteso aveva bisogno di funzionali ben istruiti e di istituzioni ben formulate. Quando l’imperatore Wudi (regnante dal 140 all’87 a.C.) ascese al trono, ordinò ai dotti del regno di comparire in udienze private. Tra i più di cento studiosi chiamati a corte vi erano anche Dong Zhongshu (176-104 a.C.). In risposta ai quesiti postigli dall’imperatore, egli propose la teoria secondo la quale il Cielo (la natura) e l’uomo sono governati dallo stesso principio. Quando la virtù prevale, disse, il Cielo risponde con auspici favorevoli. Perciò, se il sovrano coltiva la propria virtù, il Cielo sarà dalla sua parte e il popolo gli si sottometterà. Dong Zhongshu consigliò all’imperatore di praticare gli insegnamenti di Confucio e di eliminare qualsiasi traccia del rigido sistema di governo dei Qin, di abbandonare le teorie di tutte le scuole tranne la confuciana, di allontanare tutti i funzionali non confuciani e di elevare persone virtuose e capaci alle posizioni di governo. «Niente all’infuori dei Sei Classici e niente che sia contrario agli insegnamenti di Confucio dovrebbe essere permesso», disse, «e soltanto allora il Paese troverà un definitivo assestamento». Profondamente colpito, l’imperatore nominò immediatamente Dong alla carica di primo ministro del regno. Nel 136 a.C., su raccomandazione di Dong, l’imperatore Wu promosse ufficialmente lo studio dei classici e fondò delle cattedre ad essi dedicate, adottando così il Confucianesimo come ideologia di Stato. Qualche anno dopo, nel 125 a.C., sempre su consiglio di Dong, fondò una università nazionale per la quale vennero scelti cinquantina dei più dotati studiosi dei classici. Questa istituzione continuò a esistere fino al XX secolo.

Dong fu uno specialista degli Annali di primavera e di autunno e compose il Chunqiu fanlu (Gemme lussureggiante degli Annali di primavera e di autunno), una raccolta di ottantadue brevi saggi. Secondo Dong, Confucio non registrò semplicemente gli eventi del natio Stato di Lu, ma insegnò anche, con ragionamenti sottili, i principi fondamentali e le leggi della natura. Dong riteneva che vi fosse una corrispondenza tra Cielo e umano, non soltanto in termini generali, ma in termini numericamente esatti. Egli diceva, per esempio, che l’uomo ha trecentosessanta giunture, corrispondenti al numero del Cielo (all’incirca, i giorni di un anno) e che l’acutezza dei sensi dell’udito e della vista umani richiede il sole e la luna.
Nonostante la sommarietà di queste descrizioni, la sua filosofia di base, incentrata sull’uomo come microcosmo dell’universo, ebbe un profondo effetto sul pensiero cinese. Tutto ciò che accade nell’uomo, secondo questa teoria, causa una manifestazione corrispondente nel Cielo e viceversa. Le interruzioni dell’ordine naturale possono essere colte grazie allo studio dei presagi e dei prodigi, segni del mandato del Cielo, poiché le cose nell’universo organico non soltanto sono collegate, ma vengono reciprocamente attivate. L’uomo, dunque, se soprattutto il sovrano, deve coltivare se stesso o finirà per disturbare l’armonia dell’universo. La corrispondenza tra Cielo e uomo non è meccanica bensì dinamica, poiché tutte le cose provengono dall’«origine» (yuan, «inizio»), che è il potere creativo del Cielo e della terra. Giacché il re è l’inizio (yuan, «capo») dell’uomo, a lui è affidato il compito di regnare. In questo contesto, Dong Zhongshu propone la dottrina dei Tre Legami, ossia il legame che vi è tra sovrano e suddito, padre e figlio e marito e moglie. La rettitudine e l’umanità debbono ispirare tali legami, affinché l’ordine naturale non venga scardato e il mandato del Cielo non vada perduto.

Questa interazione dinamica tra uomo e cosmo funge anche da fondamento per una teoria della storia. Così come gli eventi naturali sono soggetti a cambiamenti ciclici, allo stesso modo anche gli eventi umani dipendono da variazioni regolari. Dong teorizzò il corso della storia come un ciclo di tre periodi, simboleggiati dai colori nero, bianco e rosso. Il nero rappresenta la formazione delle cose, il momento in cui l’energia materiale cosmica (qi) comincia il processo di penetrazione e trasformazione come accade, per esempio, nella formazione di un seme. Il bianco rappresenta il momento del germogliare del seme; il rosso è la successiva crescita e attività della pianta. In ultima analisi, il rosso riconduce al nero, nel momento in cui l’attività si ferma e la rigenerazione riprende. Anche le dinastie sono soggette agli stessi cicli ed è quindi importante per una dinastia (gli Han, in questo caso) armonizzarsi col ciclo storico e adeguarsi convenientemente ai cerimoniali regali e all’etichetta di corte, poiché in nessun altro momento l’effetto del tempo ciclico viene tanto accuratamente sentito quanto nella prospettiva di una successione dinastica connessa alla perdita del mandato del Cielo. Ma, per essere corretti, il sovrano deve seguire Confucio, poiché il saggio è il solo che può riuscire a guidare le molte innumerevoli cose all’«uno» e collegarle all’«origine». Forse Dong, conscio del crescente potere del sovrano, volle in tal modo porre i classici come legge naturale alla quale il sovrano deve obbedire e fare di Confucio il ponte tra Cielo e uomo. Se Confucio avesse rivestito tale ruolo, sarebbe stato paragonabile a Gesù nella storia occidentale. [Vedi YIN-YANG WUXING e DONG ZHONGSHU].

Nel I secolo a.C. fecero la loro comparsa alcuni testi apocrifi. Detti wei («tramè») in contrapposizione a jing («ordito»), ossia i classici, questi testi contenevano prodigi, incantesimi e presagi, molti dei quali attribuiti a Confucio, che veniva descritto in essi come un essere divino. Vi compare una storia, per esempio, secondo la quale, al momento della nascita, egli avrebbe avuto un bozzo di giada sul quale era inciso un messaggio che preannunciava in lui la nascita di un «re senza corona» (swuang). Ciò implicava che Confucio fosse un re, senza trono ma comunque ordinato dal Cielo. Le forze per divinizzarlo continuò ancora per un centinaio di anni. Dong non sostenne mai esplicitamente questo movimento, ma la sua filosofia servì certo a rafforzarlo. Tuttavia, il Confucianesimo teneva in troppa considerazione i valori umani e la sua credenza nel Cielo era troppo naturalistica perché potesse rivestire a lungo il piano del mistere e della superstizione, tanto che il movimento non sopravvisse oltre la fine del II secolo a.C.

Confucianesimo Han. Dong Zhongshu fu il più evidente, ma non il tipico, filosofo confuciano del periodo Han. La maggior parte dei confuciani Han dedicò la propria attenzione ai testi confuciani anziché al pensiero di Confucio. Dal momento che i libri non poterono circolare per decenni dopo il rogo del 213 a.C., furono rilegati per gli studiosi dedicati le prime energie a sporgere e a commentare la parola e i messaggi di quelle opere. Di conseguenza, i confuciani Han si occuparono innanzitutto di critica testuale. Commentatori famosi come Zheng Xuan (127-200 d.C.) non si preoccupavano delle dottrine dei classici, ma soltanto dei loro significati letterali. Il cosiddetto insegnamento confuciano (ruxue) del periodo Han è essenzialmente l’insegnamento dei classici confuciani e attiene principalmente alla loro annotazione testuale.

L’unica teoria filosofica importante dell’intero periodo Han fu la dottrina concernente la natura umana. L’eclettico pensatore Yang Xiong (53 a.C.-18 d.C.) ne fu il principale sostenitore. Nel suo Fayan (Parole modella), opera intesa a imitare i Dialoghi confuciani, egli sostiene che la natura dell’uomo è un misto di bene e male e che colui che coltiva il bene diventerà un uomo buono, mentre colui che coltiva il male diventerà un uomo malvagio. Pur privo di ulteriori elaborazioni, questo asserito rappresentò una grande cesura nei confronti del pensiero di Mengzi e, per questa ragione, Yang Xiong venne severamente criticato dai confuciani posteriori. Coscientemente o no, egli aveva attirato l’attenzione della scuola confuciana sul problema fondamentale della natura umana, e ciò rappresentò di per sé un grande contributo.

Confucianesimo Tang: Han Yu e Li Ao. Il tema confuciano basilare della natura umana venne energica-
mente affrontato nel periodo Tang (618-907) da Han Yu (768-829) e Li Ao (operante intorno al 798). Nel suo famoso Yuanxing (Indagine sulla natura umana), Han Yu criticò sia la teoria di Xunzi a proposito della natura malvagia dell'uomo, sia quella di Yang Xiong che vedeva la natura umana come un misto di bene e di male. Egli avanzò invece una propria teoria, secondo la quale esistevano tre gradi di natura umana, ossia il grado superiore, il medio e l'inferiore. Secondo Han Yu, il grado superiore è bene, e soltanto bene, perché a tale grado vengono praticate le Cinque Virtù: umanità (ren), rettitudine (yi), correttezza (li), saggezza (zhi) e fedeltà (xin). Il grado medio può tendere al superiore o all'inferiore, poiché a questo livello soltanto una delle cinque virtù può essere pura. Nel grado inferiore, la ribellione a una delle cinque virtù porta al disaccordo con tutte le altre. Tale teoria era intesa a perfezionare la dottrina della bontà originaria formulata da Mengzi, ma, dal momento che questa idea dei tre gradi si trova già nei classici ed era stata già avanzata da diversi pensatori prima di Han Yu, essa non rappresenta alcun progresso reale nell'ambito del pensiero confuciano. Tuttavia, anche questa teoria ribadisce l'importanza dell'interesse confuciano per la natura umana.

Amico di Han Yu e probabilmente suo discepolo, Li Ao propugnò il principio da lui stesso definito del «ritrovare la propria natura» (fluxing), estremamente evocativo dell'ingiunzione di Mengzi a ritrovare la propria mente perduta. Il metodo di Li Ao, basato sull'assenza di ogni deliberazione e di ogni pensiero, può sembrare buddhista e il suo invito al digiuno della mente (xin-zhai) potrebbe derivare da Zhuangzi (369?-286? a.C.), ma la frase «non aver deliberazione o pensiero» (wu-shi wulu) è tratta dal Libro delle mutazioni e il suo «digiuno della mente» corrisponde essenzialmente alla dottrina della «tranquillità di fronte al nascere delle sensazioni» insegnata nella Dottrina del giusto mezzo. Li Ao sosteneva che le sensazioni sono malvagie, attenendosi così all'opinione comune dei confuciani Han, ma aggiungeva anche che se si è assolutamente sinceri si arriva all'iluminazione, come insegnava la Dottrina del giusto mezzo.

L'influenza buddhista e daoista su Li Ao è innegabile, mentre Han Yu, al contrario, si oppose diametralmente a entrambe. Nella sua celebre opera Yuandaotao (Indagine sulla Via), Han Yu attacca con forza la Via di Laozi sulla base del fatto che quest'ultimo, dando minor valore a umanità e rettitudine, si era in effetti sbarrato di esso. Di conseguenza, diceva, tanto i daoisti quanto i buddhisti hanno abolito l'importanza delle relazioni umane e trascurato il criterio di proteggersi e aiutarsi gli uni con gli altri. Nell'819 egli inviò all'imperatore una petizione nella quale lo invitava a non accogliere a palazzo una reliquia del Buddha (probabilmente, in quel caso, l'osso di un dito), affermando che il Buddhismo era una dottrina barbara, che la Cina aveva conseguito grandi risultati morali e culturali senza ricorrere al Buddhismo e che i monaci buddhisti avevano abbandonato le proprie famiglie e lo Stato. La successiva persecuzione dei buddhisti, nell'845, venne probabilmente motivata soprattutto da fattori politici ed economici, ma questo attacco da parte di un gigante del mondo letterario dell'epoca certo aveva contribuito a spianarle la strada.

Citando la Dottrina del giusto mezzo e la Grande scienza, Han Yu e Li Ao contribuirono a far sì che questi due capitolii del Libro dei riti acquisissero una notevole preminenza tanto che infine, insieme con il Libro delle mutazioni, essi divennero i testi base del Neoconfucianesimo. Sia Han che Li attribuirono al solo Mengzi il merito di aver trasmesso la vera dottrina di Confucio alle generazioni posteriori. Tutto considerato, essi salvaro il Confucianesimo da una probabile eclissi da parte del Buddhismo e del Daoismo, ne determinarono la direzione degli sviluppi futuri nella storia cinese e ne fissarono la linea di trasmissione ortodossa da Confucio a Mengzi, prospettandosi davvero, a questo riguardo, come i precursori del Neoconfucianesimo.

Vedi CINA, FILOSOFIA DELLA; CINA, RELIGIONI DELLA, articolo Testi religiosi e filosofici; REN E YI; XIN; LI; DAO E DE; e XIAO.

**BIBLIOGRAFIA**

**Studi occidentali**


Wu-chí Liu, A Short History of Confucian Philosophy, Hammondsworth 1955.


[In italiano segnaliamo:  
A. Castellani (cur. e trad.), *I dialoghi di Confucio* (Lun Yu), Firenze 1949.  
G. Tucci, *Confucio e Lao-tse*, Milano 1922.]

**Studi cinesi e giapponesi**

Ch’en Ta-ch’i et al., *K’ung-hsüeh lun-chi*, I-II, Taipei 1957.  
Liang Chi-ch’ao et al., *Chung-kuo che-hsüeh ssu-hsiang lun-chi*.  

**WING-TSIT CHAN**

**Neocomicianesimo**

Il movimento confuciano che ebbe inizio durante la dinastia Song (960-1279) si caratterizzò per la sua ampia sfera di interessi, comprese le riforme politiche ed educative, la redazione di storie dettagliate, la ricerca nell’ambito dell’erudizione classica e dell’esegesi teologale, la riaffermazione della moralità e dell’etica confuciana e lo studio della filosofia e dell’epistemologia. Sono forse proprio questi due ultimi soggetti quelli più strettamente identificati con il Confucianesimo epoca Song. In Occidente, il movimento venne chiamato Neocomicianesimo, a sottolineare in tal modo la sua svolta nei confronti del tradizionale sapere confuciano. In cinese, prende invece generalmente i nomi di *xin-glixue* («scienza della natura e del principio»), *Song-Ming glixue* («scienza del principio nelle dinastie Song e Ming») o semplicemente *glixue* («scienza del principio»), identificando in tal modo nel *li* («principio») il concetto centrale del suo sistema metafisico ed etico. Nei classici, il termine *li* significa principalmente ordine o schema. Nel *Libro di Mengzi*, esso si riferisce innanzitutto ai principi morali. Ma nelle mani dei neoconfuciani, *li* venne adottato come principio universale o una legge dell’esistenza. La reinterpretazione di questo termine sta alla base di molte teorie correlate, compresa l’«investigazione delle cose» (*gewu*), ispirata al *Daxue* (Grande scienza), e la nozione di «serietà delle menzioni» (*jīng*), o di mente disciplinata, pura e attenta, che è presupposto della conoscenza.

Sun Fu (922-1057), Hu Yuan (933-1059) e Shi Jie (1005-1045) vengono tradizionalmente indicati come i pionieri del movimento neoconfuciano nel periodo dei Song del Nord (960-1126). Le loro vite esemplificano temi e lo spirito della nuova erudizione. Pur trattando poco del *li* e dell’investigazione delle cose, essi tracciarono il diagramma del futuro corso del Confucianesimo. Furono innanzitutto educatori, non filosofi: tutti e tre insegnarono in accademie private, dove insistevano sullo studio dei classici confuciani come guida per una vita morale ed etica. Nei suoi venti anni di attività didattica, Hu Yuan attrasse più di millesettecento discepoli, per i quali stabilì due diversi corsi di studio. Uno trattava la sostanza (*ti*), ossia lo studio dei classici, l’altro la funzione (*yong*), ossia la gestione di materie pratiche come la matematica o l’irrigazione. Sun Fu era uno specialista del *Chungju* (Annali di primavera e d’autunno) e scrisse un libro inteso a «rivelarle le sottigliezze riassumibili dal suo punto di vista nell’«onorare il re e respingere i barbari» (ossia, i non Cinesi). Attaccò i buddhisti e i daoisti per quella che considerava la loro tendenza a perseguire la sostanza a scapito della funzione, e per aver trascurato il Confucianesimo e la sua difesa dell’umanità e della rettitudine. Shi Jie seguì Sun Fu nel suo attacco. Nel saggio *Guaishuo* (*Strane dottrine*), egli criticò aspramente anche Yang Yi (974-1020), che era allora di gran voga con le sue composizioni floreali (ossia, scritti ornamentali privi di contenuto). Questi tre educatori elaborarono inoltre la dottrina di Han Yu sulla trasmissione confuciana ortodossa. Tuttavia le loro argomentazioni vennero poi riprese dai neoconfuciani posteriori.

**I cinque Maestri dei Song del Nord.** L’XI secolo fu un periodo di rapida crescita per la tradizione neoconfuciana. Cinque figure in particolare, Shao Yong (1011-1077), Zhou Dunyi (1017-1073), Zhang Zai (1020-1077), Cheng Hao (1032-1085) e Cheng Yi (1033-1107) contribuirono a questo sviluppo. Le loro opere
Stabilirono una metafisica e una cosmologia neoconfuciane basate sulla selezione e sulla ridefinizione dei concetti tratti dai classici confuciani, soprattutto dallo Yiijing (Libro delle mutazioni).

La cosmologia di Zhou Dunyi. Zhou Dunyi (chiamato anche Zhou Moushu e, in arte, Zhou Lianxi) gettò le fondamenta della metafisica e dell'etica di epoca Song ed è generalmente considerato il vero fondatore della filosofia neoconfuciana. Le sue opere comprendono il Tongshu (Analisi del Libro delle mutazioni) in quaranta «capitoli» o brevi passi, e il Taiji tu shuo (Spiegazione del diagramma del Grande Ultimo). Questa seconda opera, costituita da un breve saggio di duecentosessantatre parole, divenne il testo più importante della letteratura neoconfuciana e ne aprì invariabilmente tutte le antologie. Zhou ebbe indirettamente il diagramma dal sacerdote daoista Chen Duan (906-989). Ma, laddove i daoisti si servivano evidentemente del diagramma come di una guida per arrivare all'immortalità, Zhou Dunyi lo spoglia interamente della sua dimensione mistica e lo utilizza come base di una cosmologia razionale e di una filosofia morale.

Nel suo commento al diagramma, Zhou sviluppa una teoria della creazione, sostenendo che il wuji («ultimo del non essere»), ossia la realtà oltre lo spazio e il tempo, è anche il taiji («Grande Ultimo»), la realtà nella sua totalità. Attraverso il movimento, il Grande Ultimo genera lo yang, la forza cosmica attiva; attraverso la stasi, genera invece lo yin, la forza cosmica passiva. Yin e yang si alternano, divenendo ciascuno la «radice» del l'altro. Questa alternanza e trasformazione origina i wuxing («Cinque Fasi»): metallo, legno, acqua, fuoco e terra, che producono a loro volta la molteplicità delle cose. Di esse, l'uomo è la più intelligente. Quando i cinque principi morali della natura umana (umanità, rettitudine, correttezza, saggezza e fedeltà) diventano attivi, questa attività origina il bene e il male e le varie faccende umane. Il saggio, che è in accordo con la propria natura, regola tali faccende secondo i principi del «giusto mezzo» (zhong), della correttezza, dell'umanità e della rettitudine. Nel ventiduesimo capitolo del Tongshu, Zhou aggiunge che, sebbene le due energie materiali e le Cinque Fasi operino per produrre la molteplicità delle cose, il molteplice è in ultima analisi uno, e l'uno in realtà si differenzia nel molteplice. Questo capitolo si intitola «Xingliming», «Natura, principio e destino». Questi tre termini denvieranno le parole chiave del vocabolario neoconfuciano, mentre il postulato di una relazione organica tra l'uno e il molteplice, che costituisce un significativo passo avanti rispetto alla cosmologia del Libro delle mutazioni, diverrà un concetto fondamentale del successivo pensiero cinese. [Vedi TAIJI; YIN-YANG WUXING; e ZHOU DUNYI].
storia, piuttosto che spiegare gli eventi storici per trarre lezioni morali. Forse furono queste le ragioni per cui le neoclassici storici esclusero spesso dalla corrente principale dell'ortodossia neoclassica.

**Unità ed energia materiale in Zhang Zai.** Le opere più importanti di Zhang Zai sono lo Zhengmeng (Correzione dell'ignoranza giovane) in diciassette capitoli, e il breve saggio Ximing (L'iscrizione occidentale). Centrale in questi testi è il concetto di energia materiale (qi). Zhang aveva fama di esperto conoscitore del Libro delle mutazioni e le sue lezioni pubbliche sull'argomento erano assai rinomate. Tuttavia, a differenza di Zhou Dunyi e Shao Yong, egli si discostò dall'interpretazione normativa del passo dello Yijing in cui si parla del Grande Ultime che genera i due modi, lo yin e lo yang. Per Zhang, infatti, yin e yang non sono che due aspetti del Grande Ultime, il quale si identifica con l'energia materiale. Nella sua realtà o sostanza originale, l'energia materiale è priva di forma e ancora, per così dire, non consolidata. Egli chiamò questo aspetto dell'energia materiale taihu («Grande Vacuità»). Nelle sue operazioni o funzioni, essa prende il nome di taihe («Grande Armonia»). In quanto taihe, essa opera mediante yin e yang nella loro interazione di ascesa e caduta, integrazione e disintegrazione, stasi e attività, come è confermato dal modo in cui giorno e notte, vita e morte, progresso e declino storici e così via, ogni cosa procede in naturale armonia. Zhang traccia qui a chiare linee la teoria della sostanza e della funzione (tiyong) che dirà poi centrale nel pensiero neoclassico. Zhang sostiene inoltre che la Grande Vacuità e la Grande Armonia sono fondamentalmente una sola cosa, ossia la Via (dao), che è una, chiara e priva di ostacoli. Avanzando un'argomentazione che si rivelera' importissima per la metafisica neoclassica, Zhang reinterpretò la teoria tradizionale dei gui shen (esseri spirituali), rivedendo yin e yang come forze spirituali negativa e positiva, ossia come la contrazione e l'espansione dell'energia materiale. L'operazione spontanea e naturale di queste due energie è regolare, universale e connessa. Dal momento che questa è la caratterizzazione che Zhang diede all'energia materiale, alcuni studiosi moderni lo hanno voluto etichettare come materialista. In tal modo, però, essi hanno ignorato l'asserzione di Zhang secondo la quale l'energia materiale è una, chiara e priva di ostacoli e, in quanto tale, concepita anche come spirituale.

Quanto al posto dell'uomo nell'universo, Zhang scrive: «Dalla Grande Vacuità procede il Cielo. Dalla trasformazione dell'energia materiale procede la Via. Nel'unità della Grande Vacuità e dell'energia materiale vi è la natura [xing] dell'uomo e delle cose; nell'unità della natura e nella coscienza vi è la mente [xin]» (Zhengmeng 9). È chiaro che nel sistema di Zhang la sostanza della mente forma un tutt'uno con l'universo. Se estende la mente e la si indirizza ad abbracciare tutte le cose, essa si trasformerà da mente limitata dalle percezioni soggettive a mente che partecipa dell'universale. La natura fisica, che è stata resa impura dal variare delle dotazioni di energia materiale, verrà allora liberata dalle restrizioni dell'individuale e si identificherà finalmente con la Grande Vacuità e la Grande Armonia. Questa dottrina della trasformazione della natura fisica da malavoglia a buona venne salutata come un contributo estremamente significativo all'etica neoclassica.

Altrettanto ricco di influenze è il breve saggio di Zhang L'iscrizione occidentale, così intitolato dal fatto che l'autore lo scrisse su un pannello della finestra del suo studio rivolta a ovest. Egli dichiara in apertura che Cielo e Terra sono nostri genitori e che tutte le cose sono nostri fratelli, e che, dunque, noi dobbiamo dedicarci alla devozione filiale, all'educazione dei giovani e alla cura degli anziani per completare in pace la nostra vita. Anche in quest'opera possiamo trovare la prova dell'insegnamento del quale Zhang ribadisce che l'uomo è un solo corpo con l'universo. Alcuni commentatori, a cominciare da Cheng Yi, ipotizzarono che in questo passo Zhang Zai facesse riferimento al fondamentale concetto neoclassico di umanità (ren). Nella sua sostanza, l'umanità è una (e comporta l'amore universale) nella sua funzione, è invece molteplice (e comporta gli specifici obblighi morali). Questo, secondo Cheng Yi, alluderebbe alla sua propria dottrina, secondo la quale il principio è uno ma le sue manifestazioni sono molte: una dottrina che formerà la spina dorsale del Neoclassicismo tutto. [Vedi ZHANG ZAI].

**La teoria del principio dei fratelli Cheng.** Sebbene i fratelli Cheng (Cheng Hao, onorato con il nome di Maestro Mingdao, e Cheng Yi, onorato come Maestro Yichuan) fossero discendenti di Zhou Dunyi e nipoti di Zhang Zai, essi non trattarono del Grande Ultime né incontrarono le loro dottrine sull'energia materiale. Al contrario, furono i primi nella storia della filosofia cinese a basare interamente il loro pensiero sul concetto del principio (li). Essi concepirono il principio come autentico, autosufficiente, esteso ovunque e dominante in ogni cosa. Il principio non è suscettibile di accrescimenti o diminuzioni. Esso è posseduto da tutti gli esseri e da tutte le cose ed è grazie ad esso che le cose esistono e possono essere comprese. Dichiarando che tutti i singoli principi non sono che un unico principio universale, essi congiunsero insieme l'uomo e le cose in una unità. Ancor più significativo è il fatto che i Cheng furono i primi a identificare il principio insito nelle cose con il tianti (il «principio del Cielo»). Ciò è particolarmente vero per Cheng Hao, per il quale il principio
del Cielo rappresenta la legge naturale, così come per tutti gli altri neoconfuciani; il principio del Cielo è il processo universale di produzione e riproduzione. I Confuciani infatti equipararono il principio alla mente e alla natura (umana) (xing), tanto che la loro affermazione "la natura è principio" finirà per caratterizzare l’intero movimento neoconfuciano.

I Confuciani si conformarono all’insegnamento di Mengzi, secondo il quale la natura umana è originariamente buona. Quando Cheng Hao affermava che la nostra natura possiede sia il bene che il male, intendeva semplicemente dire che, poiché la nostra dotazione di energia materiale è sbilanciata e stornata dal Giusto Mezzo, essa tende a essere sia buona che cattiva, e presto Cheng Hao dovrebbe convenire che tale sbilanciamento non è dovuto alla nostra natura originaria. Mentre Cheng Hao equiparava il principio con il principio del Cielo e sottolineava gli aspetti dinamici e creativi dell’universo, suo fratello minore, Cheng Yi, poneva invece l’accento sull’unità o universalità del principio e sulla varietà delle sue manifestazioni. Il suo motto "Il principio è uno, ma le sue manifestazioni sono molte", che si rifaceva all’idea di Zhou Dunyi della relazione tra l’uno e la molteplicità, divenne la formula classica del Neoconfucianesimo.

Sebbene i Confuciani non abbiano mai parlato direttamente della relazione tra principio ed energia materiale, essi ritenevano che li e qi fossero due aspetti di tutte le cose. Cheng Yi, tuttavia, asserì che il principio esiste di sopra della forma fisica (xingsheng), mentre l’energia materiale esiste all’interno della forma (xingsheng). La nettezza con la quale teorizzò tale distinzione gli valsero la reputazione di dualista, benché avesse affermato anche che il principio non può esistere al di fuori dell’energia materiale. Entrambi i fratelli intesero l’operazione di yin e yang come un processo creativo: Cheng Hao la descrisse come produzione e riproduzione: Cheng Yi come nuova creazione. Entrambi interpretarono l’umanità (ren) come questo processo creativo. Cheng Yi paragonava l’umanità a semini dai quali nascono tutte le cose. Essa non soltanto è la principale delle Cinque Virtù ma, in quanto seme, comprende e fa nascere tutte le altre virtù. Per Cheng Hao l’umanità era invece la qualità morale con la quale l’uomo si identifica con il Cielo, la terra e la molteplicità delle cose.

Entrambi i fratelli furono seguaci del detto contenuto nel Libro delle mutazioni: «Serietà nel raddrizzare la vita interiore e rettitudine nel regolare la vita esteriore» come guida all’autodisciplina. Cheng Yi sosteneva che "l’autodisciplina morale richiede serietà; lo studio si basa sulla vastità della conoscenza", sottolineando in tal modo sia lo sviluppo morale e spirituale, sia la ricerca intellettuale oggettiva. Si rifaceva all’autorità della Grande scienza nel propugnare la sua teoria, secondo la quale l’estensione della conoscenza (zhizhi) dipende dall’investigazione delle cose. Secondo Cheng Yi, occorre investigare i principi di tutte le cose. Tale investigazione può avere carattere deductivo o induttivo, mediante la lettura di libri e l’esame degli eventi e dei personaggi storici, o essere attiva nella gestione di faccende pratiche. Quando uno dei principi è pienamente inteso, tutti i principi diventano chiari. Cheng Hao propone invece un approccio più interiore e soggettivo all’autodisciplina, sottolineandone gli aspetti morale e spirituale. Secondo lui, l’investigazione delle cose implica la correzione della mente e lo sradicamento dalla propria natura delle tendenze malvagie ed egoistiche. Questi due diversi approcci all’autodisciplina morale, investigazione esterna e analisi introspettiva, divennero entrambi motivi centrali (pur se talora in contraddizione) del pensiero neoconfuciano delle dinastie Song e Ming.

I fratelli Cheng non lasciarono alcuno scritto autografo, ma i loro insegnamenti ci sono pervenuti grazie alla Yishu (Opere sopravvissute), un compendio dei loro detti registrati dai discepoli. Come insegnanti, entrambi ebbero un vasto seguito, ma i loro discepoli più noti spesso divergono nelle interpretazioni e negli interessi. Molti, compresi Yang Shi (1053-1135) e Xie Liangzuo (circa 1050-1120), furono poi critici dai neoconfuciani per la chiara influenza del Buddhismo Chan nelle loro interpretazioni. [Vedi Li; QI; CHENG HAO; e CHENG YI].


La metafisica, il Grande Ultimo e il principio. Fu la Spiegazione del diagramma del Grande Ultimo di Zhou Dunyi a fornire la base metafisica per la teoria del principio di Zhu Xi. Questi interpretava il ji del taiji come l’ultimo, il punto che non può essere oltrepassato, e definiva il taiji, o Grande Ultimo, sia come somma totale dei principi di tutti i distinti fenomeni, sia come sommo principio all’interno di ciascuno di essi. In tal modo, egli estendeva il concetto di principio di Cheng Yi al di là della sfera puramente umana e vi includeva tut-
to l’universo. Formulò poi la teoria secondo cui il principio trascende il tempo e lo spazio: il principio esisteva prima della nascita dell’universo e il principio esisterà dopo il collaudo dell’universo. Nello schema di Zhu Xi, l’intero universo non è che un unico principio, il Grande Ultimo, un tutto universale del quale tutte le cose individuali sono dotate. E tuttavia, ciascun fenomeno è al contempo dotato del proprio principio particolare. Co-si accade che, in virtù dei rispettivi principi, un battello viaggia sull’acqua e un veicolo viaggia sulla strada. Il Grande Ultimo è anche il deposito di tutti i principi realizzati e potenziali: come appare una nuova cosa, appare anche il suo principio. In tal modo, Zhu Xi poté spiegare la formula di Cheng Yi, secondo cui «Il principio è uno ma le sue manifestazioni sono molte». Per descrivere la natura organica di questa relazione, Zhu Xi paragona il Grande Ultimo alla luna e le sue manifestazioni all’immagine della luna riflessa sull’acqua di tanti fiumi: la luce della luna non si scompono per distribuirsi tra i raggi riflesso, ma ciascun riflesso è esso stesso la luna nella sua interezza.

Zhu Xi attribuì la capacità generativa o creativa al Grande Ultimo anziché al principio o all’energia materiale, riaffermando la teoria di Zhou Dunyi secondo cui la creazione comincia con il Grande Ultimo. Tuttavia, a differenza di Zhou, secondo il quale il Grande Ultimo poteva essere attivo o statico, Zhu Xi sostenne che il Grande Ultimo trascende tali limitazioni funzionali e non può dunque essere soggetto né all’attività né alla stasi, ma anzi incarna i principi di attività e stasi. Da questi principi derivano naturalmente le energie materiali di yin e yang. Il processo di creazione è dinamico e in continua mutazione, nuovi principi vengono continuamente prodotti e l’universo è quotidianamente rinnovato.

Questa teoria del principio e del Grande Ultimo permise a Zhu Xi di respingere le imputazioni degli avversari che accusavano il suo concetto di Grande Ultimo di non discostarsi molto dalle nozioni daoiste di non essere (wu) e di vacuità (wu). Egli riuscì a spiegare l’asserzione di Zhou Dunyi che «l’Ultimo del non essere è anche il Grande Ultimo» invocando l’autorità dello Shi-jing (Libro delle odì) e dello Zhongyang (Dottrina del giusto mezzo), che affermano entrambi che il Cielo non ha suono né odore. Secondo Zhu, ciò non significa che il Grande Ultimo sia vuoto, ma piuttosto che esso non abbia restrizioni spaziali né forma fisica.

La relazione tra principio ed energia materiale. Il maggior contributo di Zhu Xi al pensiero neoconfuciano fu la sua interpretazione della relazione che intercorre tra principio ed energia materiale, e la sua parallela spiegazione della realizzazione dei fenomeni. Conformemente alla dottrina dei fratelli Cheng, Zhu Xi af-fermò che «nell’universo non vi è mai stata energia materiale senza principio, o principio senza energia materiale». Tuttavia, benché principio ed energia materiale si fondino in ogni fenomeno e non possano essere separati, per Zhu essi sono due cose completamente distinte. Il principio è incorporeo, unico, eterno, immutabile e indistruttibile. Esso costituisce l’essenza delle cose, è la radice della creazione ed è sempre buono. Il principio rappresenta il mondo metafisico, o quel che Cheng Yi chiamava «ciò che esiste oltre la forma». L’energia materiale, al contrario, è necessaria per spiegare la forma fisica e la produzione e la trasformazione delle cose. Con le parole di Cheng Yi, l’energia materiale costituisce ciò che esiste entro la forma. È corporea, molteplice, transitoria, individuale, mutevole, incostante e peritiera. L’energia materiale è il veicolo e il materiale per la creazione e comprende tanto il bene quanto il male.

Opponendo tanto diametralmente principio ed energia materiale, Zhu Xi sollevò un’infinità di discussioni a riguardo della loro priorità e tali controversie andarono avanti per diversi secoli in Cina e in Corea. Studiosi moderni hanno accusato Zhu Xi di dualismo e lo hanno criticato per aver sminuito l’energia materiale (ed conseguenza il mondo sensibile). Tali critiche, però, non tengono conto della ripetuta asserzione di Zhu che principio ed energia materiale sono intrinsecamente uniti e non possono mai venire separati. Il principio ha bisogno dell’energia materiale per aderirvi, e l’energia materiale ha bisogno del principio per esistere. Ma Zhu affermò anche che, sebbene nel principio l’energia materiale venga prima ontologicamente, si è obbligati ad ammettere che il principio gode di una priorità logica, in virtù del fatto che esso è la norma secondo cui l’energia materiale prende forma. Tuttavia, tale priorità non è mai di ordine temporale. Non si potrebbe dire insiste Zhu, che un giorno vi è il principio e il giorno seguente l’energia materiale.

Per spiegare il comportamento del principio nella sua coincidenza con l’energia materiale e nelle risultan- ti manifestazioni in tutte le cose, Zhu Xi distingue tre ulteriori tipologie di principio: «tale per natura» (ziran), «tale per necessità» (biran), «tale per dovere» (dangran). Tutti i principi sono tali per natura. Essendo dotati dal Cielo, non sono soggetti a violazioni o interferenze. Questi principi, come l’alternarsi delle stagioni, la crescita delle piante e il carattere morale dell’uomo, sono individuabili, concreti e specifici. Questo è l’aspetto del principio che riguarda le cose materiali e che esiste entro la forma. Così, la dotazione del principio da parte del Cielo nell’uomo ne rende il carattere naturalmente compassionevole.

Allo stesso tempo, tutti i principi sono necessaria- mente tali. Questo è l’aspetto del principio che esiste
oltre la forma ed è, in quanto tale, trascendente e universale. Esso è inoltre inviolabile e inalterabile e può essere considerato alla stregua di un imperativo morale. La dotazione del Cielo all’uomo ha il principio dell’umanità e dunque non ci si può esimere dal provare compassione.

La tipologia di principio «per dovere» potrebbe essere descritta come la componente normativa o etica. Poiché ciascun individuo ha necessariamente e naturalmente il principio dell’umanità, in lui deve esserci il sentimento della compassione.

**L’etica di Zhu Xi e la teoria della mente.** Le speculazioni metafisiche di Zhu Xi sul Grande Ultimo, il principio e l’energia materiale fornirono le basi per l’elaborazione dei suoi concetti di mente umana e di natura, e per la creazione di un sistema etico e di un metodo di autodisciplina morale. Tratto unificante degli elementi della sua filosofia era il concetto di umanità, o *ren*, che era stato uno dei temi centrali del pensiero confuciano dall’epoca del Lunyu (Dialoghi). Zhu Xi rispinse sia la teoria di Mengzi, che identificava l’umanità con la sensibilità umana, sia l’interpretazione di Han Yu, che vedeva nel *ren* l’amore universale, e criticò anche come troppo astratta l’insistenza di Cheng Hao sul fatto che noi «conosciamo la sostanza dell’umanità» e «formiamo un solo corpo con il Cielo e la terra». Zhu Xi si rifece, al contrario, alla teoria di Cheng Yi che postulava il *ren* come un seme dal quale nascono tutte le altre virtù. Reinterpretando il passo del *Libro delle mutazioni* in cui si dice che «la grande virtù del Cielo e della Terra è di dare la vita», Cheng Yi aveva affermato che «la mente (xin) del Cielo [la mente del Dao] e della Terra è la produzione delle cose». Nel suo trattato sul’umanità, Zhu Xi adatta questa interpretazione alla natura della mente umana e definisce il *ren* come il «carattere della mente e il principio dell’amore», intendendo dunque il *ren* come derivato dal Cielo: «L’uomo e le cose hanno ricevuto la mente del Cielo e della Terra come loro [propria] mente». Questo aspetto della mente, che Zhu chiama la «mente del Dao» (daoxin), incarna il principio nella sua forma trascendentе ed è associato con la natura originale dell’uomo (benxing). Esso è caratterizzato dall’umanità ed è libero da interessi personali e desideri egoistici. L’altro aspetto della mente, che egli chiama «mente umana» (renxin), è determinato dalla squillata dotazione di energia materiale nell’uomo. Poiché è la parte della mente che è legata all’energia materiale, la mente umana è spesso caratterizzata da desideri egoistici e fa sì che l’uomo agisca per pura interesse personale. Zhu Xi insegnava che l’uomo, se non vuole finire preda dell’egoismo e del male, deve perfezionare se stesso in modo da rettificare la mente umana e sviluppare la mente del Cielo. A sostegno del primo compito, Zhu offre la spiegazione fornita da Confucio riguardo all’umanità: «Regolare il proprio sé e tornare alla correttezza, questo è l’umanità» (Lunyu 12.1). Nel suo commento a questo passo dei Dialoghi, Zhu interpreta l’umanità come la perfetta virtù della mente, che è sempre associata con il principio del Cielo. Per Zhu Xi, quindi, controllare i desideri egoistici significa consentire alla propria natura morale buona di prevalere. [Vedi REN E YI e XIN].

**L’eredità di Zhu Xi.** L’impatto di Zhu Xi sulla filosofia, sull’educazione e sull’ideologia di Stato non ha eguali nella storia cinese. Tranne i nove anni che trascorse in qualità di funzionario governativo locale e i quarantasei giorni che passò a istruire l’imperatore sui classici, Zhu Xi dedicò praticamente tutta la vita all’ insegnamento. Nel 1190 pubblicò una raccolta, che chiama i Quattro Libri, contenente i Dialoghi, la Grande scienza, la *Dottrina del giusto mezzo* e il *Libro di Mengzi*. Dal 1313 fino al 1312, i Quattro Libri e i relativi commentari dello stesso Zhu furono testi obbligatori nell’educazione pubblica e costituirono la base d’esame per l’ammissione alle cariche civili. Zhu Xi curò la raccolta dei Quattro Libri e ne scrisse i commentari sia per evidenziare il proprio interesse per le questioni quotidiane legate alla morale e alla società, sia per fondare una nuova ortodossia confuciana. Stabili una linea ortodossa di trasmissione (daotong) che iniziava dagli antichi saggi, continuava attraverso Confucio e Mengzi, e poi, dopo un intervallo di diverse centinaia di anni, ricompariva con i neoconfuciani del periodo Song, Zhou Dunyi e i fratelli Cheng. In più di un’occasione accennò al fatto di appartenere egli stesso alla linea diretta di trasmissione, e in verità questa linea ereditaria da Confucio a Zhu Xi venne accettata in Cina, Corea e Giappone. Non estraneo a questo problema della trasmissione ortodossa è il forte attaccamento personale di Zhu Xi a Confucio. Nella sua scuola, ogni mattina egli iniziava la giornata offrendo incenso a Confucio e inchinandosi davanti al suo ritratto. Zhu Xi fu un uomo estremamente devoto, osservò con rispetto e sincerità i riti religiosi e per tutta la vita dedicò un’esagerata attenzione alla corretta esecuzione dei cerimoniali, tanto che, ancora il giorno prima di morire, scrisse ai suoi allievi sulla revisione dei testi rituali. [Vedi ZHU XI].

**L’avvicendamento delle scuole neoconfuciane della dinastia Song.** La tradizione letteraria ricorda due scuole che fiorirono durante il periodo dei Song del Sud (1127-1279): la scuola del Principio (lixue), il cui portavoce fu Zhu Xi, e la scuola della Mente (xinxue), legata al nome di Lu Xiangshan (Lu Jiuyuan, 1139-1193). Durante il periodo Yuan (1279-1368), la prima venne ritenuta ortodossa e promossa come ideologia ufficiale di Stato; la seconda invece è stata spesso, ed er-
roneamente, collegata al nome del grande neoconfuciano della dinastia Ming, Wang Yangming (Wang Shouren, 1472-1529). Studi recenti hanno sostenuto che, durante questa prima fase del Neoconfucianesimo, molte altre scuole di pensiero, in particolare la cosiddetta scuola dello Zhejiang, hanno contribuito al dialogo intellettuale generale. I maggiori esponenti di questa scuola, i cui membri vengono talvolta chiamati in Occidente utilitaristi, furono Lü Zuqian (1137-1181) e Chen Liang (1143-1194), che vissero e insegnarono entrambi nella provincia orientale dello Zhejiang. Un resoconto globale delle scuole fiorente durante la dinastia Song del Sud dovrebbe poi includere la scuola dello Hunan di Hu Hong (1105-1155) e Zhang Shi (1133-1180), i quali propugnarono la neutralità morale della natura umana. Queste ultime due scuole sono state ampiamente ignorate, per via dell’opinione generale secondo cui esse ebbero poco peso sul corso che il Neoconfucianesimo avrebbe preso con le dinastie Yuan e Ming.

La scuola della Mente. Il più netto oppositore di Zhu Xi fu Lu Xiangshan, che postulava una mente moralmente autosufficiente, dotata dell’innata conoscenza del bene e dell’innata capacità di operare il bene. Andando al di là dell’affermazione di Mengzi, secondo la quale tutte le cose sono complete all’interno del sé, Lu dichiarò che «la mente è il principio». L’universo è la mente dell’individuo, diceva, e la mente dell’individuo è l’universo. Di conseguenza, propunse la completa dipendenza dalla mente, l’autosufficienza, la realizzazione individuale e il perfezionamento personale. Questa dottrina è del tutto antitetica rispetto alla tesi della scuola Cheng-Zhu, secondo la quale la mente è la funzione della natura umana e la natura è il principio. Lu criticò la teoria della natura umana di Zhu, nella quale il principio del Cielo è sempre buono, contrasta con i desideri umani, che possono anche non essere buoni. Lu rifiutò inoltre di accettare l’affermazione di Zhu Xi che, pur essendovi una sola mente, si può distinguere tra mente umana e mente del Dao.

Lu Xiangshan e Zhu Xi furono i protagonisti dei due dibattiti che si tennero nel 1175 al Monastero del Lago dell’Oca nella provincia dello Jiangxi. In quella occasione, Lu criticò l’eccessiva attenzione di Zhu per testi, commentari e dettagli isolati. Sull’argomento dell’autodisciplina, Lu accusò Zhu Xi di porre eccessiva enfasi sul percorso di ricerca e di studio (daowenxue) e di ignorare invece il percorso atto a onorare la natura morale (zindexing). Da parte sua, Zhu Xì attaccò la concezione di Lu secondo la quale l’uomo dipenderebbe esclusivamente dalla propria mente come oggettivo modello morale. Questa argomentazione venne appena insinuata nel corso dei dibattiti, ma più tardi servi per porre Zhu e Lu su fronti opposti. Nel 1181, essi tenne-
credita dal suo maestro, che occorra comprendere la
mente prima di tentare di coltivarla, persuase infatti
Zhu Xi a rivedere la sua teoria della mente e il relativo
metodo di autodisciplina. Dal suo maestro Li Tong
(1093-1163), Zhu aveva appreso che la tecnica di purifi-
cazione della mente che consiste nel sedere in silenzio
dove precederà la comprensione della mente. Ma nel
1167, dopo aver incontrato Zhang Shi e sotto la sua in-
flessione, Zhu adottò la duplice formula di Cheng Yi per
la coltivazione della mente: «L'autodisciplina richiede
serietà; lo studio si basa sulla vastità della coscienza».
A partire da questo asserto, Zhu Xi svilupperà la sua
seoria della coltivazione della mente basata sul simulta-
neo perseguimento dello sviluppo morale e della ricer-
ca intellettuale.

Il Neoconfucianesimo della dinastia Yuan. Con la
caduta della dinastia Song nel 1179 e l'ascesa dell'eg-
zione mongola sulla Cina la diffusione delle varie
scuole neoconfuciane subì una battuta d'arresto. L'uni-
ca scuola a sopravvivere fu quella di Zhu Xi. La sua so-
pravvivenza fu dovuta sia al suo carattere di ufficialità
sia a una fortunata concomitanza di eventi. Un dotto
confuciano, Zhao Fu (circa 1206-1299), venne cattura-
no dai Mongoli nella provincia dello Hubei, un'area
della Cina sotto il controllo dei Jin (1115-1234) e dunque
meno influenzata dai movimenti neoconfuciani me-
nziali. Quando Zhao venne mandato nella capitale
mongola Yanjing (l'attuale Beijing), egli portò con sé
diversi testi neoconfuciani, tra i quali in particolare i
commentari di Zhu Xi ai Quattro Libri. A Yanjing, Zhu
anzi accorse a sé un grande seguito, compreso il dotto
cinese Xu Heng (1209-1281). Più tardi, assunto alla ca-
rica di direttore dell'università nazionale Taixue, Xu
poté influenzare, e in effetti dominare, le correnti intel-
lettuali della Cina sotto il dominio mongolo. Xu Heng
promosse con vigore lo Xaooxue (Educazione elementa-
re), composto da Zhu Xi nel 1189 per l'edificazione
morale dei giovani nei loro comportamenti quotidiani.
Xu propugnò poi la diffusione dei Quattro Libri, che
considerava sacri, e dei commentari di Zhu Xi, che co-
pio personalmente. Probabilmente promosse l'uso di
questi testi perché sentiva che i Mongoli e gli abitanti
dell'Asia centrale avrebbero ritenuto i classici troppo
astrusi e forse riteneva più prudente da parte sua limita-
tarsi allo Xaooxue, che forniva esempi pratici di condot-
ta, e ai Quattro Libri, che ne illustravano i principi mo-
rali costitutivi. In ogni caso, Xu condivideva la convin-
zione di Zhu Xi secondo cui i Quattro Libri riportava-
no le dirette parole di Confucio e di Mengzi, e che lo
Xaooxue fosse una guida insuperata per la condotta mo-
rale. Senza dubbio la venerazione di Xu Heng per Zhu
Xi e i suoi commentari sui Quattro Libri contribui al-
l'editto imperiale del 1313, che stabilì i Quattro Libri e
i Cinque Classici come testi base per gli esami di am-
missione alle cariche pubbliche. Un decreto dell'anno
successivo riconfermò la validità dei commentari di
Zhu Xi come interpretazione ufficiale dei Quattro Li-
bri. Benché molti studiosi abbiano sostenuto che il pe-
riodo Yuan sia stato un'epoca di compromesso tra la
scuola del Principio di Zhu Xi e la scuola della Mente
di Lu Hiangshan, non è esagerato affermare che sotto
la guida di Xu Heng la scuola Cheng-Zhu si conquistò
il monopolio del pensiero cinese.

Il Neoconfucianesimo sotto la dinastia Ming. Con l'inizio della dinastia Ming (1368-1644) la filosofia della
scuola Cheng-Zhu divenne l'ortodossia ufficiale. I fi-
losofi principali di questo periodo—Zao Duan (1376-
1434), Wu Yubi (1391-1469), Xue Xuan (1392-1464),
Hu Zhuren (1434-1484) e altri—furono tutti fedeli seguaci di Zhu Xi. Tuttavia, questi pensatori tendevano a trascurare la speculazione metafisica sul Grande Ulti-
mo, su yin e yang, e sulla relazione tra principio ed
energia materiale, per dedicarsi piuttosto alla compren-
sione della mente, alla natura, al perfezionamento indi-
viduale e alla serietà (jing). Tali interessi anticiparono
quelli della scuola della Mente del tardo periodo Ming.

L'autorevole storico Huang Zongxi (1610-1695) as-
seri, nel suo resoconto sui neoconfuciani della dinastia
Ming dal titolo Mingru xuean, che la nuova filosofia del
Ming ebbe inizio con Chen Xianzhang (noto anche con il
nome di Chen Baisha, 1428-1500) e raggiunse l'apice
con Wang Yangming (Wang Shouren, 1472-1529). Nel
postulare una connessione tra questi due filosofi, Huang
sottolinea gli elementi comuni dei pensatori Ming. Le
teorie di Chen sull'autodisciplina presagiscono il conflitto,
che avrebbe impegnato buona parte del pensiero
Ming, tra l'onorare la natura morale e il seguire il percor-
so dello studio e della ricerca. Individuando nello stare
seduti in silenzio uno stato dinamico, Chen esemplifica
le preoccupazioni di quei neoconfuciani Ming che pro-
pugnavano un allontanamento dallo studio eccessivo dei
testi e dei commentari che aveva caratterizzato la scuola
Cheng-Zhu. Ma, per quanto simili potessero essere le lo-
ro preoccupazioni, è difficile provare la diretta connes-
sione tra Chen Baisha e Wang Yangming. Wang era tropp
volontariamente aveva incontrato Chen, o aver comunicato
con lui, nel corso dell'unico anno (1482) in cui entrambi
vissero nella capitale. Inoltre, nelle sue discussioni filoso-
fiche, Wang non menzionà mai Chen né dimostra alcuna
familiarità con le sue dottrine.

Wang Yangming e la scuola della Mente. La tesi
centrale del pensiero di Wang Yangming è che prin-
cipio e mente sono una cosa sola. Al di fuori dalla mente
non vi è principio e, di converso, tutti i principi sono
contenuti nella mente. Collegata a questa vi è l'idea che
la mente sia padrona del corpo:
Il padrone del corpo è la mente. Ciò che emana dalla mente è il volere. La sostanza originale del volere è la conoscenza, e ovunque si diriga il volere, è una cosa [evento]. Per esempio, quando il volere è diretto al servire i propri genitori, allora il servire i propri genitori è una "cosa"... Perciò, dico che non vi sono principi né cose al di fuori della mente.

_(Chuanxi lu 6)_

Questi concetti portarono Wang allo scontro diretto con il pensiero di Zhu Xi. Wang mosse infatti grandi obiezioni alla redazione di Zhu della _Grande scienza_, nella quale questi aveva emendato un capitolo così da esporre la propria teoria dell’investigazione delle cose, e aveva risistemato l’ordine del testo così da porre il capitolo sull’estensione della conoscenza prima del capitolo sulla sincerità del volere. Nel suo _Daxue wen_ (Indizione sulla _Grande scienza_), Wang criticò Zhu Xi anche per aver stabilito un dualismo tra il «rendere chiare le virtù» (mìngde) e l’«amare le persone» (qínmin). Il punto essenziale dell’opera è che, per Wang, tutte le cose formano un’unità (_yì_).

In genere, la critica di Wang a Zhu Xi si incentrò sulla teoria dell’investigazione delle cose. Egli sostenne che Zhu Xi aveva operato una distinzione tra principio e mente nel propugnare che si deve dirigere la mente all’esterno per cercare i principi nelle cose esteriori. Anziché seguire l’interpretazione di Zhu del _gewu_ come investigazione (ge) delle cose, Wang rispolverò l’interpretazione del _Libro di Mengzi_, in cui ge significava «rettificazione». Per Wang, dunque, _gewu_ significava rettificare la mente eliminando la scorretta e rimuovendo il male. Wang assicurò che, dal momento che è il volere della mente a realizzare il principio, la sincerità del volere deve precedere l’investigazione delle cose. Per raddoppiare queste storture, nel 1518 Wang pubblicò la vecchia versione della _Grande scienza_ come compare nel _Liji_ (Libro dei riti).

La risposta di Wang alla maggior parte delle difficoltà sollevate dal pensiero di Zhu fu una teoria dell’autodisciplina che combinava il concetto di conoscenza innata (_liangzhi_), tratto dal _Libro di Mengzi_, con la nozione dell’estensione della conoscenza (_ji_1_1_1) e tratta dalla _Grande scienza_. Wang equiparava natura, conoscenza e sostanza originaria della mente, che è sempre buona e manifesta una conoscenza innata del bene. Wang non diede una definizione univoca della conoscenza innata, ma ne fornì diverse descrizioni, rappresentandola come «la sostanza originaria della mente», «il principio del Cielo», «la pura intelligenza e la chiara consapevolezza della mente», «l’equilibrio prima del subentrare delle emozioni», «lo spirito di creazione» e «ciò che permea e penetra ogni esistenza». È l’innata conoscenza dell’uomo che gli dà il senso morale del giusto e dell’errato.

La mente dell’uomo, dunque, nella sua sostanza originaria, comprende tutti i principi. Per perfezionarli, non occorre investigare i principi delle cose esterne alla mente; occorre invece seguire soltanto gli impulsi della propria conoscenza innata. Se si coltiva pienamente e si estende la conoscenza innata, la natura dell’individuo, che è originariamente buona, verrà pienamente sviluppata e le sue azioni saranno conformi al suo innato senso del bene.

Per chiarire tali posizioni, Wang avanzò quello che egli stesso ritenne il più originale e significativo contributo al Neoconfucianesimo: la dottrina dell’unità di conoscenza e azione. La conoscenza, che nel pensiero di Wang si limita alla conoscenza morale, deve avere la sua espressione logica nell’azione, e l’azione deve basarsi fermamente sulla conoscenza. «La conoscenza nel suo aspetto più genuino e franco è azione, e l’azione nel suo aspetto intellettivo e discriminante è conoscenza.» A commento di questa sua tesi, Wang cita l’esperienza del dolore, che non si può conoscere a meno che non lo si abbia provato. (Questa spiegazione dimostra la natura essenzialmente soggettiva della conoscenza nel sistema di Wang). Quanto al comportamento morale, Wang affermò che un uomo che conosce gli obblighi della devozione filiale li adempie, ma al contempo, che soltanto attraverso il loro adempimento questi obblighi possono essere pienamente compresi. Questa dottrina diede una nuova dinamica al Neoconfucianesimo Ming, poiché suggeriva che l’estensione della conoscenza innata è un impulso naturale e irresistibile, conforme alla natura umana. L’estensione della conoscenza innata porta soltanto all’adempimento degli obblighi filiali, ma anche all’amore per tutti gli esseri e all’identificazione con tutte le cose dell’universo. Questa nozione ricorda da vicino il concetto di Cheng Hao, secondo cui l’uomo forma un solo corpo con il Cielo, la terra e la molteplicità delle cose.

_L'eredità di Wang Yangming_. Wang non visse abbastanza a lungo da spiegare approfonditamente la sua teoria della conoscenza innata. I suoi discepoli, che dominarono il panorama intellettuale cinese, la interpretarono secondo i propri bisogni. Alcuni propugnarono una pratica più seria, il distacco o l’autocontrollo morale, mentre altri si spinsero fino al libertinismo. Aloggitarle le cose, nel 1527, due anni prima della morte, Wang aveva detto ai suoi discepoli che: «Nella sostanza originaria della mente non vi è distinzione tra bene e male. Quando il volere diventa attivo, tuttavia, tale distinzione esiste. La facoltà della conoscenza innata sta nel conoscere bene e male. L’investigazione delle cose sta nel fare il bene e allontanare il male». Questi «quattro assiomi» scatenarono un’aspra opposizione tra i neoconfuciani, poiché dire che la mente originaria non
è buona né cattiva contraddice in pieno la teoria neoconfcuciana della bontà originaria della natura umana. Sotto tale aspetto, Wang è stato frenteso e ingiustamente condannato, dal momento che aveva in realtà insistito, in più di un’occasione, nel dire che la mente originaria è sempre buona. Forse un’interpretazione più attenta della teoria di Wang avrebbe sottolineato la sua fede nel fatto che la mente è così completamente buona che non può neppure avere la deliberata intenzione di essere buona o cattiva. Invece l’incomprensione prevalse e gli storici finirono per imputare alle dottrine di Wang e al riprovevole comportamento dei suoi discepoli la caduta della dinastia Ming.


Nel 1518, Wang pubblicò il saggio Zhuzi wan ttan dinglan (Le conclusioni finali che Zhu Xi trasse in età avanzata), nel quale sosteneva che Zhu, seppur tardi, aveva compreso i propri errori. Wang scelse dei passi degli scritti di Zhu per provare che quest’ultimo aveva cambiato il proprio atteggiamento nei confronti del-

l’autodisciplina, passando da una ricerca esteriore della verità mediante discussioni e commentari dettagliati (ossia, attraverso il percorso della ricerca e dello studio), a un perfezionamento della mente volto ai principi fondamentali (ossia, all’onorare la natura morale). Questa pubblicazione provocò un contenzioso intellettuale che andò avanti per secoli. Zhu e Wang vennero dipinti come nemici irriducibili in campo filosofico e le due scuole, quella del Principio e quella della Mente, vennero giudicate inconciliabilmente rivali. La dottrina recente ha cercato di emendare questi fraintendimenti, mettendo invece in luce la continuità all’interno del Neoconfcucianesimo. Gli studiosi preferiscono ora sottolineare il fatto che si dia una a Wang costruire i loro sistemi filosofici sul concetto di principio, e che entrambi seguirono fedelmente Confucio e Mengzi. Benché il pensiero di Wang rappresenti una dura sfida a Zhu Xi, ora questa sfida viene considerata come un dibattito basato sugli stessi parametri di base e sorgente all’interno della medesima tradizione. [Vedi WANG YANGMING].

Il Neoconfcucianesimo nella dinastia Qing. Sebbene la dottrina della conoscenza innata di Wang Yangming avesse dominato la filosofia nei secoli XV e XVI, gli insegnamenti della scuola Cheng-Zhu non si eccessirono mai completamente e, anzi, i sovrani Manciù, che conobbero la Cina nel 1644 ne riaffermarono l’ortodossia. I Quattro Libri e i relativi commentari di Zhu Xi continuarono ad essere utilizzati come testi scolastici obbligatori e base d’esame per l’ammissione alle cariche pubbliche. In generale, gli studiosi della fine del XVII secolo si dividessero tra coloro che seguivano gli insegnamenti di Zhu Xi e quelli che tentavano un compromesso tra il cosiddetto razionalismo di Zhu Xi e l’idealismo di Wang Yangming. Tuttavia, vi furono anche eminenti studiosi neoconfcuciani come Gu Yanwu (1613-1682) che cominciarono a rivisitare la loro eredità intellettuale. Sebbene Gu fosse assai influenzato dalla filosofia della scuola Cheng-Zhu, per la quale propendeva, ne attaccò tuttavia le speculazioni astratte legate alle teorie del Grande Ultimo, della mente e della natura umana. Al loro posto, promosse invece una scienza pratica e oggettiva, la ricerca della conoscenza empirica e l’impegno nelle faccende pratiche. [Vedi GU YANWU]. Tra i pensatori che seguirono Gu Yanwu, Yan Yuan (1635-1704) e Dai Zhen (1723-1777) approfondirono questa tendenza alla scienza pratica e alla verità oggettiva.

Yan Yuan respinse sia la filosofia di Zhu Xi, sia quella di Wang Yangming. Egli riteneva che tutti gli oggetti della speculazione Song e Ming – principio, natura, destino e sincerità del volere – non potessero essere trovati che nelle arti pratiche, come la musica, il cerimoniale,
l’agricoltura e l’arte militare. Come insegnante, si occupò di matematica, tiro con l’arco, sollevamento pesi, canto e così via, e praticò anche la medicina e l’agricoltura. Han sosteneva che non vi è principio al di fuori dell’energia materiale e insisteva sul fatto che la natura fisica è dotata di energia materiale e non è diversa dalla natura originaria dotata dal Cielo. Poiché la natura fisica non è malavoglia, non vi è alcun bisogno di trasformare o di reprimere i desideri fisici. Riteneva che l’investigazione delle cose non riguardasse né lo studio del principio né la rettificazione della mente, bensì l’applicazione dell’esperienza pratica alla soluzione dei problemi pratici. Sebbene il suo pensiero possa sembrare radicalmente opposto alla filosofia confuciana, Han Yuan o - operò invece all’interno della tradizione, promuovendo il ritorno alle opere di Confucio e di Mengzi e invitando al recupero di antichi metodi di distribuzione delle terre e di organizzazione statale.

Dai Zhen, altro critico di Zhu Xi, viene generalmente considerato il più grande pensatore della dinastia Qing. Egli fu uno dei fondatori di un nuovo movimento intellettuale, noto come «investigazioni basate sulla ricerca rigorosa delle prove» (Kaozheng). Fu uno specialista di matematica, astronomia, idraulica e fonetica ed ebbe grande fama come esperto di critica letteraria. Le sue ricerche lo portarono allo studio critico dei classici secondo i dettami dei confuciani della dinastia Han. Il suo spirito critico e oggettivo lo portò a respingere molti aspetti del Neconfucianesimo Song e Ming, in particolare il concetto di principio universale. Accusò questi filosofi che, come Zhu Xi e Wang Yangming, consideravano il principio «come se fosse una cosa». Dai Zhen propugnò invece l’idea dell’epoca Han, che concepiva il principio come un ordine che si trova soltanto nelle cose, termine con il quale egli si riferiva agli affari quotidiani degli uomini. Il principio, diceva, non può essere investigato con la speculazione intellettuale, bensì attraverso l’osservazione delle cose oggettiva, critica e analitica. Non segui i confuciani Song nell’opporre al principio del Cielo i desideri umani, in qualità rispettivamente di bene e di male, e sostenne invece che il principio prevale soltanto quando i sentimenti sono soddisfatti e che tali sentimenti sono buoni fintantoché «non errano». Parimenti, postulò l’esistenza di «principi morali necessari», ossia, principi oggettivi ed esemplari, che sono definiti e inerenti alle cose concrete. L’insistenza di Dai Zhen sullo studio oggettivo delle cose e il suo interesse per il principio come accomodamento sistematico delle comuni faccende quotidiane portò una folata di novità alla tradizione neoconfuciana. Pur tenendo conto del suo aspro attacco ai pensatori Song, Dai Zhen fu comunque un esponente del movimento neoconfuciano, dal momento che il suo pensiero si basava sui classici confuciani, in particolare sul Libro delle mutazioni, e in egual misura sui concetti di produzione e riproduzione e di umanità. [Vedi DAI ZHEN].

I secoli XIX e XX. Il XIX secolo fu segnato da un ulteriore diminuzione di influenza della scuola Cheng-Zhu nel panorama del pensiero cinese. Mentre la Cina stava rapidamente diventando in grado di porre la questione come la filosofia di Stato cominciò a perdere consenso. Da fronte alla superiorità economica e militare del Cielo, i neoconfuciani si videro costretti a rifondare la classiche rispettose al pensiero e alle ideologie straniere. Il motto dell’epoca, secondo cui «il Cinese studia la sostanza, l’Occidentale studia la funzione», esprimeva la speranza di molti Cinesi di giungere a un accomodamento con l’Occidente che mantenesse inalterate le eterne concezioni confuciane dell’uomo e della società. Per sostanza, essi intendevano i principi morali e le istituzioni confuciane, mentre la funzione era rappresentata dalla tecnologia occidentale. Ma questo tentativo di compromesso tra Oriente e Occidente non poté salvare il Confucianesimo né la dinastia Qing. Nel 1905 vennero eliminati i tradizionali esami che davano accesso alle cariche pubbliche in favore di un sistema di educazione occidentale. Con la creazione della Repubblica nel 1912 ebbero termine i sacrifici ufficiali a Confucio e al Cielo. Benché le scuole pubbliche continuassero a insegnare i classici, essi cominciarono ad essere sempre più oggetto di critiche.

Anche in quegli anni difficili, gruppi di intellettuali continuarono lo sforzo di reinterpretare e rifondare la loro eredità confuciana. Kang Youwei (1858-1927) eminente studioso dei classici confuciani, giustificò suoi tentativi di riforma istituzionale ricorrendo proprio all’ideologia confuciana. Convinto che la forza e la prosperità delle nazioni occidentali derivasse dal fatto che avevano una religione di Stato, Kang spinse l’imperatore a stabilire il Confucianesimo come culto nazionale. Nonostante il rifiuto espresso dal Comitato per la Bozza Costituzionale del 1913 di istituire il Confucianesimo come religione di Stato, venne adottato un armadio che diceva: «Nell’educazione dei cittadini, le dottrine di Confucio verranno considerate come le basi dell’educazione morale». L’anno seguente, il presidente Yuan Shikai (1858-1916) decretò il ripristino dei sacrifici al Cielo e del culto di Confucio. Allo stesso tempo, tuttavia, altri gruppi di intellettuali reclamavano l’eliminazione definitiva del Confucianesimo. Il riscatto del pensiero intellettuale del 1917 dichiarò il Confucianesimo inadatto alla vita moderna e la moralità confuciana, in particolare la devozione filiale, venne bollata come un grande fabbrica per la produzione di sudditi obbedienti.
ti». Coloro che aderivano a questo movimento, e che si rivolgevano alla filosofia e alla scienza occidentali alla ricerca di risposte per i problemi della Cina, sosteneva-no che «il Confucianesimo è assolutamente incoerente con il repubblicanesimo» e inneggiavano a «distruggere il negozio di anticaglie di Confucio». [Vedi KANG YOUWEI].

Per un certo periodo, sembrò che il Confucianesimo fosse condannato. Tuttavia, quando il fervore rivoluzionario si placò, gli intellettuali cinesi cominciarono a ri-considerare il ruolo della tradizione nel futuro della Cina. Liang Shuming (1893-1988) pubblicò uno studio in cui metteva a confronto le civiltà cinese e occidentale, deferendo i valori morali di Confucio e condannando l’adozione in toto delle istituzioni occidentali, inadatte allo spirito cinese. Nel ventennio successivo, Feng Youlan (1895-1990) e Xiong Shili (1895-1968) si erano a portavoci del Confucianesimo. Lo Xinli xue (Nuova scienza del principio) di Feng, pubblicato nel 1939, è una ricostruzione della scuola neoconfuciana Cheng-Zhu. Questo studio, saldamente radicato nella filosofia occidentale, tratta i quattro principali concetti metafisici – principio, energia materiale, sostanza della Via (dao) e Grande Tutto – come concetti formali con implicazioni logiche. Nel 1944 venne pubblicata, con il titolo di Xin weishi lun (Nuovo trattato sulla coscienza unica), la ricostruzione fornita da Xiong della scuola idealista di Neoconfucianesimo. In questo testo, Xiang postulava la realtà come una trasformazione e transizione perpetua nella quale la «sostanza originaria» si origi-naña senza sosta, dando luogo alla molteplicità delle manifestazioni. Nell’asserzione di Xiong che la realtà e le sue manifestazioni (ossa, sostanza e funzione) sono una sola cosa, è implicita la sua adesione alla filosofia della scuola Cheng-Zhu. Inoltre, egli si inserisce totalmente nel pensiero neoconfuciano quando caratterizza la mente originaria come umanità (ren), che consente all’uomo di formare un solo corpo con il Cielo.

Il Confucianesimo alla fine del xx secolo. La vittoria comunista del 1949 e la Rivoluzione Culturale degli anni ’60 provocarono la cessazione definitiva di ogni tentativo di fare del Confucianesimo la religione e l’ideologia di Stato. Tuttavia, gli specialisti non sospesero lo studio del Confucianesimo e, insieme con membri della gerarchia politica, continuarono a discutere sul suo significato storico e sulla sua importanza. Tra il 1960 e il 1962, vennero organizzate tredici conferenze per esaminare lo status della figura di Confucio e della filosofia confuciana. Tra gli argomenti filosofici e politici in discussione figuravano le seguenti questioni: il Cielo di Confucio deve essere inteso in senso fisico o spirituale? Il mandato del Cielo è deterministico o soggetto all’intervento umano? Confucio fu un idealista soggettivo, un idealista oggettivo o un materialista? Il concetto confuciano di umanità prelude all’emanipazione della schiavitù? Tali questioni non trovarono mai soluzioni definitive, ma i partecipanti convenne che, nonostante i suoi limiti, Confucio fu un grande uomo e i suoi insegnamenti meritavano di essere conservati per facilitare l’accettazione cinese del marxismo.

L’atteggiamento comunista nei confronti della scuola Cheng-Zhu è stato assai più critico. Per gli studiosi della Repubblica Popolare non è raro giudicare le asserezioni di Zhu Xi e dei fratelli Cheng fuori dal contesto dei loro interessi filosofici generali. Essi, per esempio, contestano l’ordine, dato una volta da Zhu Xi a uno studente, di passare mezza giornata seduto in silenzio e mezza giornata a studiare, giudicandolo una forma di rifiuto del mondo materiale. Dalla metà degli anni ’70, tuttavia, la comunità accademica cinese cominciò a dar segno di voler attenuare gli attacchi contro il Neoconfucianesimo e, nel 1980, si tenne una conferenza per studiare il pensiero di Zhu Xi e di Wang Yangming. I partecipanti diedero del Neoconfucianesmo una valutazione oggettiva e chiara, formulando giudizi pro e contro Zhu e Wang. La posizione ufficiale del partito, si affermò in questa occasione, è che il Neoconfucianesimo abbia svolto un ruolo importante nella storia cinese, benché tale ruolo sia stato al servizio di una società feudale, e merita dunque di essere ancora studiato.

Tra le comunità cinesi d’oltreoceano, così come a Hong Kong e a Taiwan, si è assistito invece a un recupero d’interesse accademico per il Neoconfucianesimo. In gran parte, il merito va a Qian Mu, il cui New Asia College ha prodotto una serie di provocatorie e profonde pubblicazioni su questo tema. Mentre l’interesse accademico per il Neoconfucianesimo resta una tendenza minore, seppure in ascesa, le tradizioni, le istituzioni e i modelli morali confuciani non hanno mai perduto il loro importanza per i Cinesi che vivono a Hong Kong, Taiwan e oltreoceano, e non mancano tuttora esempi di culto degli antenati, di sacrifici a Confucio e di moralità familiare fondata sulla devozione filiale.

Il Neoconfucianesimo è una religione? Questa domanda, formulata dai missionari cristiani fin dal XVII secolo e dagli studiosi cinesi a partire dal XIX secolo, continua a far discutere tanto in ambiente cinese quanto nell’ambito scientifico occidentale. Il dibattito si è incentrato su diversi fattori determinanti. In primo luogo, i missionari cristiani, esaminando sia le tradizioni popolari sia quelle elitarie, finirono per giudicare il culto cinese delle divinità come una superstizione e i classici confuciani come semplici testi umanistici a favore dell’autorità regale. In secondo luogo, il sistema metafisico di Zhu Xi venne al lungo considerato alla stregua di un sistema filosofico razionalista, privo di rilevanza reli-
giosa. In terzo luogo, in base al fatto che l'istituzione di
nastica trovava la propria legittimità nei termini confuciana, che la burocrazia veniva reclusa mediante siste-
mi di ammissione confuciani, e che il culto di Stato pre-
vedeva che l'imperatore compisse sacrifici al Cielo e de-
cretasse la venerazione dei saggi neoconfuciani nel
Tempio di Confucio, gli studiosi pervennero alla con-
clusione che il Neoconfucianesimo fosse la base di una
ideologia e di una politica di Stato. Infine, il Neoconfu-
cianesimo non poteva essere definito in termini di reli-
gione organizzata e istituzionalizzata, poiché non aveva
clero, movimenti laicali, testi sacri o liturgia formale.
Tutti questi fattori finirono per sormontare l'attenzione
dagli aspetti religiosi del Neoconfucianesimo, mentre
occorre invece, nel discutere il Neoconfucianesimo co-
me religione, operare una distinzione tra culto ufficiale
e ideologia di Stato da un lato, e pratica e fini del Neo-
confucianesimo dall'altro.

La filosofia neoconfuciana prende le mosse da un
positivismo religioso basato sulla prima riga della Do-
trina del giusto mezzo: «Già che il Cielo ha affidato co-
me mandato all'uomo è la sua natura». La pratica del
Neoconfucianesimo consiste nel coltivare questa natu-
ra, che è sempre moralmente buona; lo scopo di tale
perfezionamento, ritenuto raggiungibile da ogni uomo,
è la saggezza. Per i neoconfuciani, il saggio è l'esempio
della natura morale perfezionata, un modello vivente
del cammino che si deve seguire per vivere la propria
via in accordo con il Cielo. Il saggio, dunque, è consi-
derato l'incarnazione del principio del Cielo. Il punto
focale del dibattito concernente l'autodisciplina verte
sulle corrette modalità che possono consentire all'u-
o di trasformare la propria vita falsa in una vita vera,
autotrascendente e in accordo con la via del Cielo.

Eminendo questa prima riga della Doctrina del giu-
sto mezzo, appare evidente che, per i confuciani, il Cie-
lo è l'entità suprema, creatrice del nostro essere. La no-
zione confuciana di Grande Ultimo che genera tutte le
cose è in se stessa una teoria della creazione e della
genisi. Postulando che sia «la mente del Cielo e della Ter-
ra a produrre le cose», ogni interpretazione materialis-
tica e meccanicistica della natura del Cielo dovrebbe
essere esclusa a priori.

I riti, compresi quelli funerari, matrimoniali e di lut-
to, e i sacrifici agli antenati e ai saggi e ai benemeriti
confuciani, costituiscono un altro degli aspetti caratteris-tici della religiosità confuciana. Zhu Xi collega i riti
del Cielo, definendoli come il «freno e l'ornamento del
Principio del Cielo». Le cerimonie sono intese ad ab-
bellire e a ritmare le operazioni del Cielo così come es-
se si manifestano nel mondo umano. Inoltre, i riti costi-
tuiscono il mezzo con il quale l'uomo si unisce al Cielo.
Quando vengono compiuti con un appropriato atteg-

**BIBLIOGRAFIA**

**Studi occidentali**

Wing-tsit Chan (cur. e trad.), *A Source Book in Chinese Philo-

Wing-tsit Chan, *Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism. in-

Carsung Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought. I*-II,

Julia Ching, *To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming*
(1492-1529), New York 1976.

Chu Hsi, *Reflections on Things at Hand*, Wing-tsit Chan (trad.),

W.T. de Bary (cur.), *Self and Society in Ming Thought*, New

W.T. de Bary (cur.), *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New
York 1975.

I-II), Princeton (1952-1953) 1983, rist. (trad. it. *Storia della fil-
sosofia cinese*, Milano 1990). Il secondo volume contiene un ap-
profondita trattazione del pensiero neoconfuciano.

A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers. Ch'eng Ming-tao e Ch'
eng Yi-ch'uan*, London 1958, La Salle/Ill. 1992 (ed. riv.).

Okada Takehiko, *The Chu Hsi and Wang Yang-ming schools at the

H.C. Tillman, *Utilitarian Confucianism. Ch'en Liang's Challenge

Wang Shou-jen, *Instructions for Practical Living, and Other Ne-
Confucian Writings*, by Wang Yang-ming, Wing-tsit Chan (cur.

[In italiano segnaliamo il testo di P. Santangelo, *Il peccato in
Cina. Bene e male nel neoconfucianesimo dalla metà del XIV alla
metà del XIX secolo*, Bari 1991].

**Studi cinesi e giapponesi**

Araki Kengo et al. (curr.), *Yomeigaku taikei*, 1-XII, Tokyo 1971-


Chung-kuo K'o-hsüeh-yuan Che-hsüeh Yen-chiu So (cur.,
*Chung-kuo che-hsüeh shih tsu-liao hsüan-chi*, 1-VI, Beijing
1982. Cfr. vol. IV.

Hou Wai-lu, *Chung-kuo su-shiang t'ung-shib*, Beijing 1957-
Il culto di Stato

Il culto di Stato della Cina imperiale fu un sistema di luoghi rituali ove venivano compiuti sacrifici, mediante i quali le varie dinastie intendevano legittimarsi, salvaguardare e favorire il proprio potere. Esso costituì il mezzo per regolare e mantenere le relazioni formali tra il sovrano di «tutto ciò che vi è sotto il Cielo» (tianxia) e i sommi potentati del regno celeste. La formulazione e la razionalizzazione delle cerimonie atte a questi scopi erano di spettanza, o per meglio dire costituivano il monopolio, dei ru (i dotti confuciani), e in questo senso il culto di Stato fu un prodotto del pensiero dei ru.

Oggetti di culto. Benché i dettagli differissero a seconda delle dinastie, il culto di Stato mantenne sempre, nella sua essenza, le idee degli antichi. Per illustrare le varie modalità di culto, ci si servirà in questa sede del sistema adottato dalla dinastia mancese dei Qing (1644-1911), e in esso arbitrariamente indicheremo quattro classi di esseri spirituali venerati nel culto di Stato: i grandi poteri della natura, gli spiriti tutelari dei territori amministrativi, la divinità agricola e le anime dei defunti.

1. Cielo e terra che, combinati in un unico termine, significavano l’universo, erano di gran lunga i più importanti poteri della natura. Uno degli appellativi più antichi dato agli imperatori era «figlio del Cielo» (tiàn-zi), a indicare che la legittimità del sovrano dipendeva da un mandato conferito dal potere supremo. La terra, controparte essenziale del Cielo, produttività e nutrizione della vita, era di gran lunga meno importante. Questi due elementi, insieme con gli antenati dell’imperatore, erano oggetto delle più profonde espressioni di devozione da parte del sovrano degli uomini. Vi erano altri oggetti naturali ai quali l’imperatore doveva tributare ossequio, seppur in grado minore: i corpi celesti, le catene montuose e i grandi fiumi, le nuvole, la pioggia, il vento e il tuono.

2. Gli spiriti tutelari dei territori amministrativi formavano una gerarchia che andava dalla contea, dalla prefettura e dalla provincia fino all’Impero nel suo complesso. Coloro che occupavano queste carte spirituali avrebbero potuto essere classificati sotto la categoria di anime dei defunti, poiché si trattava di solito di figure illustri elevate post mortem dall’imperatore a tali cariche. Ciò nonostante, la divinità tutelare dell’Impero (She) era una delle divinità più antiche ed eminenti, e riceveva il culto personale dell’imperatore.

3. Il dio del grano (Ji) era in origine l’antenato mitico delle genti Zhou che stabilirono in Cina l’antica dinastia Zhou (circa 1100-256 a.C.). La natura vitale della sua assistenza è ovvia in una società agraria come quella cinese. Nei tempi antichi, l’esistenza stessa di uno Stato come entità politica veniva espressa dagli altari di She e di Ji, e questa idea accompagnò tutte le epoche: le due divinità condividevano lo stesso altare e nella capitale ricevevano entrambe il culto personale dell’imperatore.

4. Le «anime dei morti» costituivano una categoria vasta, tanto da comprendere praticamente la maggior parte delle divinità della religione cinese. In questo nostro contesto, circoscriveremo il termine alle figure oggetto di culto statale. Da sempre, le figure più importanti erano gli antenati dell’imperatore. Dall’inizio della storia cinese, e forse ancor prima, il culto degli antenati ha ricoperto un ruolo fondamentale. Anche i sovrani della dinastia regnante tributavano culto agli spiriti di tutti i re e gli imperatori delle passate dinastie «legittime», ritenendoli ancora potenti nelle gerarchie celesti. Gli iniziatori delle attività umane fondamentali erano il Primo Agricoltore (Xian Nun), il Primo Sericoltore (Xian Can) e il Primo Guairotore (Xian Yi). Ad essi veniva data importanza nel culto statale insieme a molti altri eroi culturali leggendari e storici. Fin dalla prima dinastia Han (202 a.C.-9 d.C.), il culto di Stato incluse la venerazione dell’anima del Maestro Kong (Confucio) e, nel periodo Qing, questi venne elevato al rango più alto. Insieme a Confucio, venivano poi venerati anche i suoi maggiori discepoli e sostenitori di tutte le epoche. Allo stesso modo, ma ad un grado più basso, il culto statale esaltava molti dei grandi ministri e delle figure meritevoli della storia. I sacrifici alle anime in ciascuna delle categorie suddette costituivano un’espressione di ringraziamento e una supplica affinché non cessassero di elargire favori. Accanto a questi spiriti ben vivi, lo Stato non poteva dimenticare i danni che provenivano dall’ambito spirituale di quella grande
classe di anime malevoli che erano state private dei sacri
cifici a loro dovuti dai loro discendenti e che costitu-
vano dunque un lampante e costante pericolo per la co-
munità dei viventi. A queste anime dolenti, il culto di
Stato riservava dei sacrifici propiziatori.

Oltre a queste categorie generali, il sistema statale in-
globava anche alcuni culti rilevanti nell’ambito della re-
ligiosità popolare. In epoca Qing, figuravano per esem-
pio i culti di Guandi, di Wenchang, dello spirito della
Stella Polare e di Tianhou.

Organizzazione e pratiche. La religione di Stato era
sotto la supervisione del Ministero dei Riti (libu), una
delle sei principali branche dell’amministrazione, le cui
origini risalgono ai primordi della storia cinese. Due
importanti dipartimenti di questo ministero erano la
Direzione dei Sacrifici (tai chang shi) e l’Ufficio dell’A-
stronomia (qian tian jian). Il primo prendeva tutte le di-
sposizioni, procurava gli utensili necessari e assisteva
all’esecuzione di gran parte dei sacrifici imperiali. L’Uf-
ficio dell’Astronomia calcolava il calendario e fissava le
date propizie ai vari sacrifici. I regolamenti emessi da
questo ministero illustravano ogni dettaglio del rituale.

L’intero pantheon delle divinità veniva venerato nel-
la capitale dall’imperatore e dai suoi rappresentanti.
Nelle province, i funzionari di grado più elevato di cias-
cun distretto venivano incaricati di organizzare, in ver-
sione ridotta, gli stessi servizi statali di culto resi dal re
in persona o a nome suo. Per ogni contea, prefettura e
provincia venivano prescritti dei luoghi di culto, che fi-
nirono per includere un wen miao («tempio civile, tem-
pio della letteratura», o «tempio della cultura»), dedi-
cato all’anima di Confucio e dei suoi più eminenti se-
guaci; edifici commemorativi dedicati ad altri grandi
uomini (di gran lunga meno importanti del wen miao);
altari; e templi di culto ufficialmente riconosciuti. Gli
altari erano dedicati agli dei del territorio e del grano,
alle divinità di monti e fiumi, nuvole, pioggia, vento e
tuono, e soprattutto al dio delle mura e dei fossati
(chenghuangshen) del locale capoluogo. Quest’ultimo
spirito fungeva da controparte del magistrato in carica
in quella zona e, tra i doveri di questo magistrato spiritu-
tuale, vi era il controllo degli spiriti afflitti.

La pratica del culto di Stato prese la forma di sacrifi-
ci variamente elaborati a seconda del rango della di-
vinità. Si trattava di feste alle quali venivano invitati gli
spiriti, per i quali erano allestiti deliziosi banchetti a ba-
si di piatti di carne, grano, verdura, zuppe e liquori, in-
sieme a uno o più animali sacrificiali, ossia maiali, peco-
re o tori. I regolamenti sacrificiali prescrivevano quali
particolari piatti dovevano essere offerti a ciascuna di-
vinità. I partecipanti al rito indossavano vesti e copricap-
pi cerimoniali e osservavano la più rigorosa etichetta,
come se fossero a corte. Il sommo sacrificante, impera-
tore o funzionario, si muoveva avanti e indietro in silen-
zio, eseguiva inchini e prostrazioni davanti alle tavole-
te degli spiriti o alle immagini delle divinità, guidato
dalla voce di un araldo e seguito da assistenti. Il rito era
accompagnato dal fumo dell’incenso che si levava da
baccette collocate in grandi bracieri di bronzo, dalla
musica e da una volta di funzionari subordinati che se-
lutavano in coro con il sommo sacrificante la divinità.
Veniva letta una preghiera affissa su una tavola, intesa
a onorare la divinità con molti titoli lusinghieri e attribu-
zioni di potere, a sollevarne le continue benedizioni e
ero invitata a discendere e a prendere parte al banchetto.
Occorre sottolineare che il culto di Stato non impiegava
una classe di sacerdoti ordinati, poiché gli ufficiali
erano dotti burocrati, o ru, che celebravano le cerimo-
nie religiose come parte dei loro consueti doveri.

Il pensiero confuciano e la sua relazione con il culto
di Stato. Quella dei ru costituiva un’antica classe di
maestri specializzati in rituale. Essi venivano nominati
dal governo e il loro compito consisteva nel consigliare
in materia di rituale e protocollo alla corte dei signori
feudali e dei re e di istruire i figli delle famiglie aris-
tocratiche nelle varie materie, letterarie e non, insegnando
nelle scuole. Ma soprattutto, essi erano degli esperti nel
li, ossia nel galateo da osservarsi in tutte le circostan-
si sociali o, in senso più stretto, nella corretta etichetta
rituale che gli aristocratici dovevano rispettare nei loro
rapporti interpersonali con altri aristocratici e nei con-
fronti degli esseri spirituali. Nella società feudale della
Cina antica, si riteneva che il li bastasse, per il principio
di noblesse oblige, a mantenere il giusto equilibrio tra le
classi elevate. Si può ben comprendere, dunque, il mo-
tivo per cui gli scritti che trattavano di ru dedicassero
tanto spazio al li.

Confucio fu un ru di professione e difese con vigore
l’idea che il li fosse il mezzo più adatto per controllare
la società. Tuttavia, sostenne anche che fosse necessario
qualcosa di più, oltre alla correttezza rituale, ossia lo stric-
zo instancabile di perfezionare il proprio carattere e
la qualità di essere morale. Il suo insegnamento più rivo-
luzionario fu che la vera nobiltà non è una questione di
sangue ma di carattere, e dunque raggiungibile da ogni
individuo. La personalità carismatica di Confucio e il
suolo impegno nell’invitare alla grandezza etica ebbra
enorme influenza prima sui suoi studenti, e poi in tutta
la classe dei ru, tanto che il termine ru finì per indicare
coloro che, pur cercando di fare carriera come funziona-
ri di Stato, erano impregnati dei principi della legge
morale enunciati da Confucio.

Soprattutto per molti secoli alle crisi, i ru confucia-
ni giunsero a ricoprire una posizione di grandissima influenza nello Stato e nella società cinesi quando i loro
testi e le loro dottrine furono elevati al rango di orto-
dossi dall’Imperatore Militare (Xiao Wu, regnante dal 140 all’87 a.C.) della dinastia Han. Quest’atto non fu tanto una dichiarazione di fede da parte dell’imperatore, quanto un riconoscimento del fatto che gli uomini plasmati dalla tradizione ru erano i migliori servitori dello Stato. Fu proprio questo che permise ai ru intesi come classe di attraversare, e di solito di dirigere, tutti i governi dell’Impero nel corso della storia. E non avrebbe potuto essere altrimenti, dal momento che per legge erano loro che fungevano da funzionari, tutori dei principi, consiglieri dell’imperatore ed esperti di rituale.

Il culto di Stato esprimeva l’idea, comune agli antichi sovrani, che il li fosse uno strumento fondamentale per controllare il loro seguito feudale, i grandi funzionari e anche le masse. Il galateo rituale, insieme con la musica rituale (orchestra, coro e schiere di danzatori o di mimmi in costume), venivano considerati metodi «gentili» di governo, idealmente bastevoli al sovran in luogo del ricorso alla forza e alle condanne. Secondo i testi ru, i leggendari re-saggi non solo avevano impiegato il rituale e la musica come principale strumento di governo, ma avevano essi stessi studiato questi rituali e composto queste musiche. Rituale e musica pervennero alle loro forme più elaborate nel sistema dei sacrifici statali, che dovevano essere compiuti sotto la supervisione del Ministro della Religione. Una descrizione idealizzata del primo periodo Han spiega:

Con i Riti di Buon Auspicio si servono [ossa, si sacrifica per] le anime umane, gli spiriti celesti e gli spiriti terrestri degli Stati [feudali dell’Impero]... con i Riti di Cattivo Auspicio si esprimono condoglianze per gli eventi luttuosi accaduti negli Stati feudali dell’Impero... con i Riti di Intrattenimento degli Ospiti si [uniscono i signori feudali con l’] amore fraterno... con i Riti Militari si [asserviscono] i signori feudali dell’Impe- ro alla cooperazione... con i Riti di Congratulazione si [riunisce] la moltitudine della popolazione nell’affetto reciproco. (Zhouli, «Uffici di primavera»).

In origine, la religione di Stato nel periodo della di- nastia Zhou dell’Ovest era stata intesa per una confedera- zione di Stati feudali sottoposti alla signoria di un re. Nei secoli successivi, quando l’autorità del re Zhou di- venne soltanto nominale, un nuglio di Stati, ormai enormemente ingranditi dopo aver inghiottito tutti gli altri, coesisteva fianco a fianco, politicamente indipen- denti e aspramente rivali tra di loro. Ciascuno di questi Stati, ovviamente, riteneva che il proprio sistema di cul- to si basasse sulle pratiche del passato. Con la distruzio- ne di questi Stati guerrieri e l’unificazione della Cina sotto Qin Shihuangdi (regnante dal 221 al 208 a.C.), e con il successivo stabilirsi del duraturo Impero Han (202 a.C.-220 d.C.), si giunse a una terza versione anco-

**LAURENCE G. THOMPSON**


In tutti questi racconti, è difficile separare i fatti dalle leggende. Lo Zuo zhuang fa di Confucio un diretto discendente della casa reale della dinastia Shang (circa 1766-1123 a.C.), ai cui eredi la seguente dinastia Zhou (1111-256 a.C.) diede il feudo ducale dello Stato di Song. Secondo questa tesi, all’epoca della terza, della quarta o della quinta generazione prima della nascita del saggio, i suoi antenati si spostarono nel vicino Stato di Lu. Suo padre sembra fosse un soldato e un uomo di grande forza; sua madre, probabilmente molto più giovane del marito, non era la prima moglie. Secondo alcune narrazioni, Confucio era figlio illegittimo. La tradizione vuole che alla sua nascita fossero apparsi dei draghi in casa sua e un unicorno (lin) nel suo villaggio. Queste storie sembrano persino più credibili di quelle che dipingono Confucio con la fronte come il re-saggio Yao, le spalle come quelle del famoso statista Zichan, gli occhi di Shun, il collo di Yu, la bocca di Gaoyao, il viso dell’Imperatore Giallo e la statura di Tang, il fondatore della dinastia Shang.

Dell’infanzia e della giovinezza di Confucio le leggende parlano poco, tranne del fatto che perse presto il padre e poi, poco prima che raggiungesse l’età adulta, anche la madre. Secondo la tradizione, il suo gioco infantile preferito era sistemare i recipienti sacrificiali e imitarne i gesti rituali. Si sposò giovane; alcuni racconti affermano che più tardi divorziò dalla moglie, benché ciò non possa essere provato e appaia poco credibile. Si narra anche che abbia visitato la capitale della dinastia Zhou (oggi Luoyang) e che vi abbia incontrato Laozi, al quale avrebbe chiesto dei consigli. Ma anche questo racconto non sembra fondato. [Vedi LAOZI].

Nei Dialoghi, Confucio afferma di essere di umili origini. Forse discendeva dalla piccola aristocrazia, dal momento che aveva ricevuto un’educazione, seppur non da un maestro famoso, conosceva la musica e sapeva anche tirare con l’arco. Probabilmente apparteneva a una qualche famiglia ormai oscura e imponente. Di sé, egli avrebbe anche affermato di aver cominciato a fissare la propria mente sugli studi all’età di quindici anni (Dialoghi 2,4). Da giovane ricoprì incarichi minori, prima come ispettore dei magazzini incaricato di tenere i conti e poi come responsabile del bestiame ovino e bovino (Mengzi 5B,5). Probabilmente fu un giovane attendente della corte Lu, se è vero, come afferma lo Zuo zhuang, che nel 525 ebbe modo di incontrare il visconte di Tan in visita a Lu e di chiedergli consigli sulla pratica di chiamare gli incarichi amministrativi con nomi di uccelli. All’epoca, Confucio doveva avere all’incirca ventisette anni.

Confucio visse in un’epoca di grandi disordini politici. La casa reale Zhou aveva perso la sua autorità e i numerosi signori feudali lottavano per l’egemonia. Anche Confucio si interessò al problema di ridare ordine e armonia alla società e di tenere in vita le antiche virtù di integrità personale e giustizia sociale. Per lui, un bravo sovrano è colui che governa per mezzo della persuasione morale e che ama i suoi sudditi come un padre ama i figli. Confucio, che era particolarmente esperto di riti e di musica, cercò in essi l’ispirazione e i mezzi per mettere in pratica la rettitudine morale nella società, riflettendo profondamente sulla situazione umana intorno a lui alla luce della saggezza degli antichi. Ad appena trent’anni, giudicò se stesso «salvo» (Dialoghi 2,4) nei suoi ragionamenti e nelle sue convinzioni.

Come altri ai suoi tempi, Confucio considerava gli incarichi di governo – l’opportunità di esercitare un influenza morale sul re – come il naturale scopo della carriera di un gentiluomo (junzi). Intorno ai trentacinque anni, visitò il grande Stato confinante di Qi. Vi soggiornò per circa un anno, e fu così catturato dalla musica shao (attribuita al re-saggio Shun), sostenne, da non rendersi neppure conto per tre mesi del gusto della carne che mangiava (Dialoghi 7,14). Chiaramente, Confucio sperava di potersi rendere utile alla corte del duca. I Dialoghi (12,11) riportano infatti le sue conversazioni con il duca Jing di Qi a proposito del governo e la sua
convinzione enfaticamente espressa che un sovrano dovrebbe essere un buon sovrano, il ministro un buon ministro, il padre un buon padre e il figlio un buon figlio. Ma il duca decise di non servirsi della sua persona (Dialoghi 18,3).

Tornato a Lu, Confucio esitò qualche tempo prima di accettare un incarico pubblico, forse a causa della complessità della situazione politica dello Stato. La famiglia Ji, che aveva usurpato il potere, era a sua volta dominata dal suo primo ministro Yang Hu (o forse Yang Huo) e Confucio era riluttante a ingaggiarsi quell’uomo (Dialoghi 17,1; Mengzi 3B,7). Forse fu a quel punto che decise di sviluppare le sue idee e dedicarsi all’insegnamento. Egli disse di sé: «A quarant’anni non avevo più dubbi» (Dialoghi 2,4). Ma, qualche tempo dopo il 502 (Mengzi 5B,4), quando si avvicinava ai cinquant’anni, accettò l’incarico di siku (capo della polizia?): «A cinquant’anni conoscevo il decreto del Cielo» (Dialoghi 2,4). Nel 498 tentò in vano di spezzare il potere delle tre famiglie egemoni di Lu e di restaurare l’autorità del duca. Forse a causa di questo insuccesso, l’anno seguente lasciò Lu. Secondo i Dialoghi (18,4), Confucio se ne andò perché il capo della famiglia Ji di Lu era stato distratto dai suoi doveri a causa di alcune ballerine, mentre il Mengzi (6B,6) spiega la sua partenza con il fatto che il capo di Lu aveva smesso di prestare ascolto ai suoi consigli. (Secondo lo Shiji, Confucio divenne primo ministro di Lu, ma vi è motivo di mettere in dubbio l’autenticità di questo racconto).

Dopo aver lasciato Lu, Confucio viaggiò per quasi tre anni con un piccolo gruppo di discepoli e si recò dapprima nello Stato di Wei (Dialoghi 13,9). Sebbene il duca Ding di Wei non godesse di buona reputazione, Confucio prese servizio presso di lui, ma lasciò l’incarico quando il duca cominciò a chiedergli consiglio più su faccende militari che non rituali (Dialoghi 15,1). Per sfuggire a certi sicari mandati da un nemico sulle sue tracce, dovette attraversare lo Stato di Song sotto mentite spoglie (Dialoghi 7,23; Mengzi 5A,8). A Chen prese servizio presso il marchese del luogo, ma il suo soggiorno fu turbato da varie difficoltà, tanto che una volta fu quasi sul punto di morire di fame (Dialoghi 15,2; Mengzi 7B,18). Nel 489 si recò nello Stato di Cai, dove incontrò il signore di She in visita da Chu. Quando il signore chiese a Zilu, discepolo di Confucio, notizie circa il suo maestro, Confucio stesso diede al suo discepolo questa descrizione di sé: «(Digi che sono) il tipo di persona che dimentica di mangiare quando cerca di risolvere un problema, talmente felice da dimenticare le preoccupazioni, e incurante dell’avanzare della vecchiaia» (Dialoghi 7,19). Confucio aveva allora sessant’anni, e diceva anche di sé: «A sessant’anni, le mie orecchie erano in sintonia [con la verità]» (Dia-

Da Cai, Confucio tornò a Wei passando per Chen e trovò questo Stato nel disordine, dal momento che il figlio del defunto duca aveva cercato di spodestare il nuovo sovrano, che era poi il suo stesso figlio, dal trono ducale. Tali dispute ci aiutano a capire l’insistenza di Confucio sulla necessità di «correggere i nomi» (zheng-ming), ossia di far sì che i padri siano paterini e i figli filiali. Dopo un lungo viaggio attraverso Stati che ora appartennero alle attuali province dello Shan-dong e dello Henan, Confucio tornò a Lu intorno al 484. Gli venne affidato un incarico governativo, forse in qualità di consigliere di rango inferiore (Dialoghi 14,21). Si occupò anche di musica e poesia, specialmente dei generi yu e song, che confluirono in due sezioni dello Shi-jing (Libro della poesia). Durante questo periodo, ebbe anche diversi scambi di opinioni con il duca Ai di Lu e con il capo della famiglia Ji su questioni di governo e di rituale.

È certo che Confucio ebbe almeno un figlio, Kong Li (Boyu) e una figlia, che egli diede in sposa al suo discepolo Gongye Chang. A un altro suo discepolo, Nan Rong, fece invece sposare la figlia di suo fratello maggiore, ormai defunto (Dialoghi 5,1; 11,5). Di suo figlio si hanno poche notizie, eccetto che il padre lo spinse a studiare poesia e riti (Dialoghi 16,13). Sebbene la tradizione popolare lo raffiguri come un severo moralista, i Dialoghi mostrano invece un Confucio amante della musica classica e dei rituali, informale e allegro nel privato, affabile ma risoluto, incline a dirigere ma non a vietare, dignitoso eppure cordiale e portato all’autoironia. In vecchiaia, dedicò sempre più tempo ai suoi discepoli, conscio di aver raggiunto la propria maturità spirituale: «A settant’anni, potei seguire i desideri del mio cuore senza passare il segno» (Dialoghi 2,4). Tuttavia, i suoi ultimi anni furono trascorsi dalla morte prima di suo figlio, poi del suo discepolo più caro, Yan Hui, e infine dell’esuberante, ma leale, Zilu.

Secondo lo Zuo Zhu-buan, Confucio morì nel 479, a settantatré anni. Non esiste alcuna cronaca delle sue ultime ore, ma il racconto di una precedente malattia mostra come Confucio abbia probabilmente affrontato la morte. A quell’epoca, Zilu voleva che i discepoli si vestissero come attendenti di un alto dignitario. Confucio lo rimostrò, dicendogli: «Faccendo finta di essere attendenti quando invece non ne ho alcuno, chi pensi che possa ingannare? Potrei farvi ingannare il Cielo? Inoltre, non è meglio per me morire tra le vostre braccia, amici miei, anziché tra le braccia di attendenti?» (Dialoghi 9,12). Quando Zilu gli chiese il permesso di pregare per lui, Confucio replicò: «Sono già stato in preghiera per tanto tempo» (Dialoghi 7,35), nel senso che aveva vissuto sempre la vita di un uomo giusto.

Le ambizioni politiche di Confucio rimasero ampiamente irrealisate e i posteri lo ricordarono soprattutto...
per le sue qualità di insegnante, reputandolo anzi come il più grande maestro di morale dell'Asia orientale. Secondo la tradizione, Confucio accettava i propri studenti indipendentemente dal loro status sociale o dalla loro possibilità di pagare. Benché lo Shijing gli attribuisca tremila discepoli, è più credibile il più cauto numero di settanta (o anche meno). Tranne due note eccezio- ni, la maggior parte dei suoi discepoli era di umili con- dizioni e di mezzi modesti. La maggioranza di essi era originaria, come lo stesso Confucio, dello Stato di Lu, ma alcuni provenivano invece dai vicini Stati di Wei, Chen e Qi.

Lo studioso moderno Qian Mu divide i discepoli in due gruppi: coloro che avevano seguito Confucio ancor prima della sua partenza da Lu e per i dieci anni che lo tennero lontano dal suo Paese d'origine, e coloro che si avvicinarono a lui dopo il suo ritorno a Lu. Tra i primi discepoli si devono annoverare Zilu, Yan Hui e Zigong. Zilu, il cui valore e la cui avvenenza spiccavano nei Dialo- ghi, era il più anziano d'età, di appena nove anni più giovane di Confucio. Yan Hui, il favorito di Confucio, era di una trentina d'anni più giovane. La sua morte prematura a circa quarant'anni causò a Confucio gran- de dolore. Zigong, all'incirca coetaneo di Yan Hui, fu un intraprendente ed eloquente diplomatico. Zilu mo- rì, secondo quanto aveva predetto Confucio, durante un avventato tentativo di soccorrere il suo maestro nel- lo Stato di Wei (480). Zigong servì alla corte di Lu e guidò gli altri discepoli al tempo della morte di Con- fucio. Si narra di lui che rimase presso la tomba del maes- tro a Qufu per tre anni in più del periodo di lutto di ventisei mesi prescritto dal rituale per la morte dei genitori, a viva testimonianza del profondo attaccam- ento che nutriva per il suo maestro.

I discepoli del secondo periodo furono assai più gio- vani, talvolta di quarant'anni minori di Confucio. Tra quelli che vengono menzionati dai Dialoghi vi sono Ziyou, Zixia, Zizhang, Youzi e Zengzi, che aveva sol- tanto ventisei anni alla morte del maestro. Questi cin- que uomini svolsero tutti un ruolo importante nella dif- fusione del pensiero di Confucio, ma Zengzi, esemplare per la sua devozione filiale, viene ricordato come il principale erede spirituale di Confucio, colui attraverso il quale l'essenza del messaggio del maestro giunse alle generazioni successive.

Secondo la tradizione, a Confucio viene attribuita la cura dei Cinque (o Sei) Classici, dal titolo Shijing (Li- bro della poesia); Yijing (Libro delle mutazioni), un manuale divinatorio con note di carattere metafisico; Shuju (Libro della storia), una raccolta di dialoghi e di documenti; Liji (Libro dei riti); Chunqiu (Annali del- le primavere e degli autunni), cronache dello Stato di Lu negli anni 722-481, la cui redazione viene tradizio- nalmente attribuita a Confucio; e l'ormai perduto Yuejing (Libro della musica). La critica moderna, tutta- via, non considera attendibili tali attribuzioni. Sebbene i Dialoghi sostengano che Confucio conoscesse bene la Poesia, la Storia e le Mutazioni, nulla prova che egli avesse avuto parte alla cura di questi testi; né furono i suoi immediati discepoli che, studiandoli, ne inauguraro- no la tradizione di trasmissione. Della sua relazione con l'anticità, si può affermare che Confucio amò gli antichi, soprattutto il duca di Zhou, al quale la dinastia doveva presumibilmente i propri rituali e altre istituzio- ni, e che lesse ampiamente i testi antichi, trasmettendone la conoscenza ai suoi discepoli.

L'importanza del ruolo che la storia attribuisce a Confucio deriva dalle sue attività come insegnante e dai precetti che egli seppe cristallizzare e trasmettere. In un'epoca in cui soltanto gli aristocratici avevano acces- so all'educazione formale, egli fu il primo ad accettare i propri discepoli a prescindere dal loro status sociale. Lì i strati, secondo la capacità di ciascuno, non soltanto nei rituali, la cui conoscenza era richiesta a tutti i gentilu- mini, ma anche nella più difficile arte di diventare un individuo perfettamente compassionevole (ren). Ben- ché nessuno dei suoi discepoli abbia mai ricoperto alte cariche politiche, Confucio in qualità di maestro pro- duse un vero e proprio cambiamento sociale. Grazie a lui, il termine gentiluomo (junzi, letteralmente «figlio di sovrano») venne a indicare non più uno status sociale bensì una caratteristica morale. A poco a poco comin- ciò a emergere una nuova classe di persone colte, gli sbi (in origine, «funzionari» o «consiglieri governativi»). Colore che, tra gli sbi, si distinguono per cultura e car- rattere presero il nome di ru (che in origine significava forse «gracili»), e perciò la scuola confuciana è nota in cinese come «la scuola Ru».

Confucio possedeva una chiara visione della propria missione: egli si considerava infatti un trasmettitore della saggezza degli antichi (Dialoghi 7,1), alla quale tuttavia dava un significato nuovo. Al centro del suo pensiero stava l’essere umano, non un essere umano prestabilito, bensì dotato della potenzialità di diventare «perfetto». La sua dottrina fondamentale si incentra in- fatti sulla virtù ren, tradotta a volte come bontà, altre volte come benevolenza, umanità o filantropia. In origi- ne il termine ren denotava una particolare virtù, la gen- tilezza che distinguiva il comportamento del gentilu- mo nei confronti dei sottoposti. Confucio la trasformò in una virtù universale, quella che rende perfetto l’esse- re umano, che fa di lui un saggio, e la definì amore per gli altri, integrità personale e altruismo.

L'insegnamento di Confucio verte in primo luogo sul significato etico delle relazioni umane, cercando e fon- dando ciò che di morale vi è nella natura umana e rive-
landone la propensione al divino. Sebbene abbia parlato assai poco di Dio e dell’aldilà, il suo silenzio non è segno di incredulità (Dialoghi 11,11). La sua filosofia si radicava manifestamente nella religione, le religioni ereditate di Shangdi («Signore Sommo») o di Tian («Cielo»), le divinità supreme e personali rispettivamente del periodo Shang e del periodo Zhou. [Vedi SHANGDI e TIAN]. Ed egli ammise chiaramente che vi era il Cielo a proteggerlo e ispirarlo: «Il Cielo è l’autore della virtù che è in me» (Dialoghi 7,23). Confucio riteneva che gli esseri umani fossero responsabili davanti a un essere supremo: «Colui che pecca contro il Cielo non avrà più luogo dove poter pregare» (Dialoghi 3,13); tuttavia, mostrò un certo scetticismo riguardo a fantasmi e spiriti (Dialoghi 6,20). Ciò diede l’avvio a quell’atteggiamento razionalistico che divenne caratteristico della scuola confuciana, la quale cercava abitualmente di risolvere i problemi con l’attivo coinvolgimento umano anziché con la preghiera e la speranza di un intervento divino.

Confucio era un fervente sostenitore della civiltà della dinastia Zhou, sebbene fosse, forse, discendente dalla più antica casa reale Shang. La ragione di questa preferenza può risiedere nel fatto che la civiltà cinese assunse la sua forma definitiva nel corso della dinastia Zhou, o nella speciale posizione di cui godeva lo Stato natale di Confucio, Lu, in qualità di custode della cultura Zhou. I suoi sovrani erano infatti discendenti del duca di Zhou, l’uomo che aveva fissato le istituzioni della dinastia e che ne era stato reggente dopo la morte del fratello, il fondatore della dinastia stessa.

L’importanza attribuita da Confucio al rituale è assai significativa, poiché è il rituale che governa le relazioni umane. I riti hanno una funzione morale e sociale, oltre ad avere una funzione formale e cerimoniale. Il termine cinese li si riferisce anche alla correttezza, ossia al comportamento appropriato, e Confucio insegna quanto sia importante avere una retta disposizione interiore, senza la quale la correttezza diventa ipocrisia (Dialoghi 15,17).

La filosofia di Confucio potrebbe apparire priva di struttura se ci si limita a scorrere frettosamente i Dialoghi, forse a causa del fatto che questo testo venne compilato diverse generazioni dopo la morte di Confucio. Ma gli insegnamenti raccolti nei Dialoghi, con tutto il loro dinamismo interiore, assumono piena coerenza soltanto quando vengono messi in pratica. Confucio non cercò di lasciare dietro di sé un sistema di pensiero puramente razionalistico. Egli voleva aiutare gli altri a vivere e, facendo così, migliorare la qualità della società. Prendendo la società umana come scopo principale, e offrendo la perfezione morale come ideale umano, Confucio ha lasciato dietro di sé un’eredità perenne e universale. D’altro canto, il suo insegnamento mostra anche certi limiti imputabili, per esempio, alla sua cultura, al carattere autoritario del governo e al superiore status sociale. Tuttavia, queste limitazioni non minano la validità delle sue intuizioni basilari sulla natura umana e sulla sua perfettibilità.

[Per una panoramica sulla nascita e lo sviluppo della tradizione ascritta al nome di Confucio, vedi CONFUCIANO, PENSIERO. Per un’ulteriore trattazione dei classici cinesi, vedi CINA, RELIGIONI DELLA, articolo Testi religiosi e filosofici. Vedi anche REN E YI e LI].

**BIBLIOGRAFIA**


In italiano segnaliamo:

A. Castellani (cur. e trad.), I dialoghi di Confucio (Lun Yu), Firenze 1949.

L. Lanciotti, Confucio. La vita e l’insegnamento, Roma 1997.


G. Tucci, Confucio e Lao-tse, Milano 1922.

JULIA CHING

COREA, RELIGIONE DELLA. [Questa voce è dedicata al sistema religioso indigeno della Corea. Per una panoramica delle altre tradizioni, vedi BUDDHISMO, articolo Il Buddhaismo in Corea, vol. 10; CONFUCIANE-SIMO IN COREA e CRISTIANESIMO IN ASIA].

Il Confucianesimo, il Daoismo e il Buddhismo, spesso presentati come le principali religioni della Corea, provengono tutte dalla Cina o attraverso di essa. Un'altra fede, quella indigena coreana, è stata di solito considerata superstizione più che religione, poiché manca di un corpo dottrinario esplicitamente formulato, elaborato e razionalizzato. Eppure questo credo indigeno possiede un rigore insieme di credenze soprannaturali, una mitologia e una varietà di pratiche rituali. In anni recenti, però, un numero crescente di studiosi ha cominciato a riconoscere questo sistema di credenze e di riti popolari come un'altra delle tradizioni primarie della Corea.

La storia antica della religione indigena coreana è poco conosciuta. Poche cronache coreane datate prima della seconda metà della dinastia Goryeo (918-1392) sono giunte fino a noi. I miti più antichi a noi pervenuti, registrati nei secoli XII e XIII, riguardano la creazione dei primi regni e presentano una somiglianza con la religione popolare e con la mitologia ora le collezionate dagli studiosi di tradizioni popolari in tempi più recenti.

L'importazione dalla Cina delle tre tradizioni religiose elitarie della Corea dipese non soltanto dalla vicinanza geografica con il Regno di Mezzo, ma anche dalle relazioni politiche intercorse tra queste due nazioni prima del XX secolo. L'influenza culturale cinese sui suoi vicini orientali cominciò già prima del periodo dei Tre Regni (IV-VII secolo a.C.); dopo l'unificazione della penisola coreana, gli scambi con la Cina continuarono regolarmente, poiché la Corea era Stato tributario del l'Impero cinese. I contatti con altre civiltà dell'area, specialmente con il Giappone, furono meno frequenti; la cultura giapponese non godette mai del rispetto che i Coreani nutrivano per la civiltà cinese.

Le tre grandi tradizioni religiose giunte in Corea dalla Cina vi arrivarono più di quindici secoli fa e subirono in vario grado selezioni, trasformazioni e adattamenti alle condizioni sociali e intellettuali prevalenti nella penisola, tanto che tali tradizioni elitarie in Corea differiscono spesso dalle loro contraparti cinesi. Il Daoismo coreano, per esempio, si rifiuta principalmente al Daoismo più antico o filosofico. Priva di un clero proprio, di templi, di rituali, la sua ideologia si basa principalmente sulla lettura degli auspici e sulla geomanzia. La longevità umana e le trasformazioni magiche, temi caratteristici del Daoismo posteriore o religioso, in Corea sono invece evidenti nei racconti popolari. Allo stesso modo, il Buddhismo si adattò al clima coreano assorbendo un certo numero di divinità locali nel suo pantheon e di pratiche rituali popolari nella sua liturgia. Anche l'approccio fondamentalista al Neoconfucianesimo adottato dal governo Joseon (Yi) (1392-1910) non riuscì a evitare del tutto certe modifiche delle prescrizioni rituali intese a conformarsi a credenze indigene e a costumi sociali.

L'affiliazione a una religione tradizionale coreana prevedeva la partecipazione ad alcuni dei suoi riti o l'accettazione di parte almeno della sua ideologia, anziché l'appartenenza esclusiva a una organizzazione ecclesiastica. Ne risulta, quindi, che i partecipanti ai vari riti sono costituiti di solito da gruppi sociali preesistenti, come famiglie, villaggi e vasti clan parentali, anziché formare una comunità ecclesiastica costituita a questo scopo. Altro risultato fu un eclettismo religioso frenato non da sentimenti di impegno a una fede specifica né da un senso di contraddizione tra credi disparati, bensì dalle norme di comportamento tradizionali di uomini e donne. In molte famiglie coreane gli uomini eseguono i riti degli antenati e consultano gli esperti di geomanzia, mentre le donne fanno offerte agli dei familiari e si consultano con gli indovini, ma anche questa differenziazione di genere non è rigidamente osservata.

L'assenza di comunità ecclesiastiche non soltanto ha facilitato l'eclettismo e l'adattamento, ma ha anche permesso la nascita di significative variazioni regionali, sociali e persino interpersonali nell'ambito delle credenze e delle pratiche religiose. In nessun altro caso questo
fattore è più evidente che nella religione popolare indigena, dove la mancanza di testi sacri scritti incoraggiò ulteriormente la diversità. Nella prossima sezione verranno illustrati le idee e i riti tradizionali più riscontrati, ma molte di queste credenze e di queste pratiche presentano numerose varianti.

Nel corso del XIX secolo, gran parte degli ordini ebraici orientali della Corea, le donne religione coreana, si registrano due principali tendenze di sviluppo: l'espansione del Cristianesimo e l'emergere di diverse religioni nuove. Il Cristianesimo costituisce un fattore unico, nel senso che è più difficile caratterizzarlo come una religione coreana, perché le dottrine e i riti delle sue maggiori confessioni non hanno a quanto pare subito una elaborazione indigena significativa, sebbene l'adattamento di riti e credenze cristiane sia stato prontamente adottato da alcune delle nuove religioni. Queste eclettiche organizzazioni religiose hanno tratto sia dal Cristianesimo, sia dalla fedelità coreana tradizionale la formulazione delle loro liturgie e delle loro dottrine. Tuttavia, le Chiese cristiane regolari sono riuscite ad atteggiarsi nel Corso del Sud un segno assai più vasto di quanto non abbiano fatto le nuove religioni. (Quanto alla religione contemporanea nella Corea del Nord, non è facile disporre di dati attendibili.) Il notevole successo del Cristianesimo, in confronto a quello ottenuto dalle nuove religioni, contrasta nettamente con le rispettive dottrine che queste confessioni hanno subito in Giappone e costituisce uno dei maggiori rebus della moderna religione coreana.

Religione popolare indigena. Per quel che riguarda la storia della religione popolare indigena della Corea si hanno pochi dati certi. Le cronache cinesi antiche, che di tanto in tanto accennano a eventi o a costumi coreani, non dicono nulla circa i loro riti e il loro sistema di credenze. Il Samguk sagi e il Samguk yusa, le due storie più antiche della Corea, redatte rispettivamente nel XII e nel XIII secolo, contengono lunghe cronache del periodo dei Tre Regni, ma rivelano soltanto che all'epoca esistevano delle persone chiamate mu. Il termine mu viene descritto con lo stesso carattere cinese della prima sillaba della parola coreana mudang, termine impiegato in tempi recenti per designare lo specialisti dei riti della tradizione popolare coreana, e la corrispondenza ortografica può suggerire una certa relazione tra i due termini. Le storie antiche non forniscono tuttavia una descrizione chiara delle attività e delle funzioni dei mu e molti sforzi sono stati spesi in ambito accademico nel tentativo di interpretare i passaggi più rilevanti.

La fonte più antica circa i riti religiosi popolari coreani compare nel Dongguk Isangguk jip, una raccolta di poemi e di saggi di Yi Gyoo-bo (1168-1241). Uno dei suoi poemi descrive brevemente alcune pratiche religiose popolari, ma tale descrizione corrisponde ai riti attualmente eseguiti dai mudang nella provincia di Gyeonggi, situata nella parte centro-occidentale della Penisola coreana. I documenti storici della dinastia Joseon contengono frequenti riferimenti a mudang e alle loro attività, ma tali riferimenti sono in primo luogo delle condanne di mudang o delle sanzioni legali contro le loro pratiche piuttosto che delle descrizioni etnograficamente valide. Compilati da letterati confuciani, questi documenti descrivono i mudang come ciarlatani, impongono loro pesanti tasse per intralciarle le attività e li ascrivono ai ceci più bassi della società dei Joseon. Tuttavia, a dispetto di tali sanzioni repressive, la religione popolare coreana rimase in vita durante e ancor oggi continua ad apparire nuovi mudang e i loro riti sono ancora regolarmente officiati nelle aree rurali e spesso anche nelle aree urbane.

Esperti di religione. Benché in Corea esistano diversi termini regionali per designare lo specialisti di religione popolare, la parola mudang è attestata in tutto il Paese. La traduzione che se ne dà di solito è quella di «sciamano», ma tale termine è suscettibile di varie interpretazioni e dunque problematico. Inoltre, esistono due tipi di mudang: quello posseduto (gangsin mu) e quello ereditario (sesseup mu), e soltanto il primo incarna alcune delle definizioni più note del sostantivo sciamano.

Un individuo apparentemente normale, di solito una donna, intraprende il processo per divenire una gangsin mu quando manifesta certi sintomi particolari, come la mancanza di appetito, il bere soltanto acqua, il servirsi di un linguaggio crudo, il comparire di un comportamento violento e di un linguaggio incomprensibile, o l'andarsene sui monti senza più ricordare qual che ha fatto lassù. Quando le cure normali falliscono, questi sintomi vengono interpretati come segni di «malattia dello spirito» (soronymeong), una malattia che può essere curata soltanto diventando una mudang.

Una donna che diventa gangsin mu viene istruita da una mudang più anziana con la quale stabilisce una relazione spirituale madre-figlia. Dalla madre spirituale, la novizia impara le tecniche rituali, una conoscenza più specifica del soprannaturale e altre tradizioni e, impegnandosi in tal modo nelle attività sciamaniche, la sua malattia spirituale viene alleviata e il suo comportamento anormale cessa. Dopo il periodo di apprendistato, la madre spirituale compie una iniziazione rituale per la novizia, che da quel momento diventa una mudang a tutti gli effetti. Nel corso dei riti che compirà nella sua carriera, varie divinità o antenati «discenderanno» o «verranno» a parlare e ad agire attraverso il suo corpo. Se la nuova mudang abbandonasse il suo ruolo per un certo periodo di tempo, la sua malattia spirituale tornerà.
La seconda modalità di reclutamento alla professione di mudang riguarda più l’ereditarietà che non lo spirito di possesso. Ai tempi della dinastia Joseon, le mudang e le loro famiglie appartenevano agli strati sociali più bassi e spesso si svolgevano tra di loro. Una ragazza appartenente a queste famiglie di solito si svolgeva in un’altra famiglia di mudang e assisteva la suocera nei riti, acquisendo i canti, le danze e le altre tecniche rituali. A differenza delle gansin mu, le sesaep mu non presentavano malattie di spirito, né intraprendevano riti di iniziazione o cerimonie di possesso e non erano mai di sesso maschile. Un maschio nato all’interno di una famiglia di sesaep mu imparava a cantare, a suonare strumenti musicali e a eseguire giochi acrobatici e, grazie a queste abilità, diventava un intrattenitore o assisteva nei riti la moglie o la madre.

Fino a poche recenti, le mudang possedute occupavano regioni della Corea diverse da quelle delle mudang ereditarie. Il fiume Han, che scorre nella Corea centrale, divide approssimativamente in due questa regione. Nella parte settentrionale, prevalevano le gansin mu, mentre nella parte meridionale erano più frequenti le sesaep mu. Jeju-do, la maggiore isola coreana, situata al largo della costa meridionale della penisola, costituiva una terza regione, dove erano comuni tanto le mudang possedute quanto le mudang ereditarie. Oggi, invece, queste differenze regionali sono rapidamente scomparse e in ogni parte della Corea del Sud sono prevalenti le mudang possedute.

Pantheon. Il pantheon della religione popolare coreana è politeistico. Esistono moltissime divinità, poste all’aiuto dei supplici, che portano loro la buona sorte e li aiutano a evitare la sfortuna. Alcune di queste divinità sono note soltanto a livello regionale, ma ne sono altre, alle quali è indirizzata la maggior parte dei riti, che sono conosciute in tutta la Corea, come il dio della montagna, il dio della terra, il dio re drago, il dio del vaiolo, il dio delle sette stelle, il dio della fortuna (Jeseok), il dio dell’abitazione domestica, il dio della cucina e il dio della nascita. Queste divinità, tuttavia, non rappresentano che una piccola parte del pantheon totale. I nomi attestati sono più di trecento, ma il numero delle divinità coreane è ancor più grande, dal momento che alcune di esse vengono spesso designate con lo stesso appellativo, come accade, per esempio, con il dio della montagna, poiché ogni montagna ne vanta uno proprio.

Molti dei divini popolari hanno funzioni particolari o domini territoriali ma, a differenza degli dei del pantheon cinese, alle divinità coreane non viene attribuita un’organizzazione burocratica soprannaturale. Il dio della montagna, per esempio, ha per suo dominio la terra, le rocce, gli alberi e le frane di una montagna; il dio re drago è incaricato di un lago, un mare o un corso d’acqua e di attività quali la pesca e la navigazione. Allo stesso modo, il dio dell’architrave è incaricato della prosperità della famiglia, il dio della fortuna delle sue proprietà e il dio delle sette stelle ha il compito di sorvegliare l’arco della vita di ciascun componente. Salvo piccole eccezioni, ciascuna divinità è autonoma e dunque non comunica né si consulta con un’altra nell’esercizio delle proprie funzioni.

Una probabile eccezione alla regola dell’autonomia delle divinità coreane è implicita nelle differenze di trattamento rituale riservate ai vari esseri soprannaturali. Alcuni vengono invocati dalla mudang a ricevere riti individuali e offerte di cibo non presentate ad altri. Tra i vari dei familiari, per esempio, il dio dell’architrave e il dio del luogo dell’abitazione appartengono alla prima categoria; il dio della latrina, il dio del portone e il dio del camino appartengono alla seconda. Il trattamento rituale di quest’ultima categoria non si discosta da quello riservato ai fantasmi erranti e affamati, anime di defunti che, prive di discendenti che si prendano cura di loro, si radunano alle feste in cerca di un po’ di carità. Per questi esseri soprannaturali viene dunque sparso in terra del cibo, mentre le mudang celebrano i riti per le divinità maggiori.

Queste sistematiche disparità di trattamento nei confronti delle varie divinità coreane implicano differenze di status e, di conseguenza, diversi livelli di autorità, benché tali differenze non vengano esplicitamente menzionate dai canti delle mudang né dalle preghiere dei credenti. Eppure, gli dei non sono tutti uguali. Alcuni sono più importanti di altri perché i loro domini riguardano attività particolarmente importanti o frequentemente intraprese dai fedeli. Il termine più adatto per designare questa autonomia, scerra di gerarchia e di intercomunicazione tra le varie divinità, sarebbe forse paralleleitosmo, un sistema in cui, come linee parallele, ciascuna divinità occupa il suo posto senza incontrare le altre.

Alle divinità non viene attribuita una bontà o una malvagità intrinseca; che siano benefiche o malefiche dipende dalle circostanze. Se vengono loro tributate offerte regolari, esse portano fortuna; in caso contrario, invece, infliggono punizioni. Il dio dell’architrave, incaricato di curare la prosperità familiare, e il dio della fortuna potrebbero sembrare divinità completamente positive e protettive, ma anch’essi, se vengono ignorati, in breve causano la povertà della famiglia. E il dio del vaiolo, a sua volta, che pure porta la malattia ai bambini, non è una divinità del tutto malefica. Se gli si offrono i dovuti riti e tributi di cibo, questo dio non soltanto diminuisce l’intensità della malattia, ma può persino portare fortuna.
Il luogo in cui risiedono le divinità non è chiaramente specificato nel sistema di credenze indigene. A quanto sembra, non hanno sede in questo mondo, bensi in un mondo superiore, in un piano più alto di quello dei mortali, perché la mudang li invita a «discendere» e i fedeli spesso ripetono che «ci guardano da lassù». Tuttavia, gli dei non dimorano in una qualche area consacrata, come il monte Olimpo della mitologia greca. Benché alcuni ritengano che in un determinato monte risieda un certo dio della montagna, o in un determinato fiume un dio dei fiumi, quando una mudang celebra un rito per una di queste divinità, anche se si trova sul sito santo del suo dominio, lo invita a partecipare al rito, segno che si ritiene che il dio dimori normalmente altrove.

Una delle caratteristiche più rilevanti delle divinità coreane è la loro insonnolenza per la sporcomia. Prima di invocare gli dei in un grande rito sciamanico, viene dedicata estrema cura a pulire l'area in cui il rito deve essere celebrato. Vengono rimossi animali morti e feci, sparpaglia terra pulita e l'area viene recintata con corde di paglia. Le offerte di cibo, le tavole e gli altri oggetti utilizzati per il rito devono essere nuovi, acquistati in giorni propizi e senza mercanteggiarne il prezzo. I partecipanti al rito devono lavarsi, non assaggiare il cibo delle offerte durante la preparazione e sta re attenti a che schizzi di saliva, capelli, frammenti di unghie o polvere non cadano nel cibo. Il sito del rito è interdetto alle persone considerate ritualmente «sporche», come coloro che sono in lutto, chi ha visto di recente un cadavere o ha partecipato a un funerale, le donne incinte, o chi ha un qualche tipo di tumefazione. Infine, le mudang di solito celebrano un rito di purificazione all'inizio dei rituali più importanti, perché sosten gono che gli dei invitati in un posto sporco infliggerebbero punizioni anziché portare fortuna.

Oggi, nei riti delle mudang coreane figurano non soltanto le divinità che originariamente appartenevano alla religione indigena coreana, ma anche quelle aggiunte dopo l'importazione di Buddhismo, Daoismo e Confucianesimo. Di solito, queste ultime sono considerate divinità di sesso maschile, senza una speciale attività o funzione sotto il loro controllo. Le divinità indigene, al contrario, sono di solito considerate femminili e incaricate delle funzioni più importanti. Alcune delle divinità originariamente femminili, tuttavia, sembra che abbiano cambiato sesso col passare del tempo. Benché lungi dall'essere probanti, alcuni indizi suggeriscono che le divinità femminili fossero in origine le più importanti della religione popolare coreana e che le divinità maschili siano state aggiunte in seguito a secoli di Neoconfucianesimo pervasivo e di predominio maschile.

**Riti.** I riti della religione popolare coreana, generalmente chiamati *gut*, presentano vari gradi di complesità, ma si possono identificare tre categorie principali. Il più semplice, detto *bison*, consiste semplicemente nello sfregare insieme le mani per implorare l'assistenza di una divinità. Il secondo tipo, che comporta offerte di cibo alle divinità, viene chiamato *puttekseori* o *gosa* a seconda che si proponga di rimuovere una sfortuna presente o di cercare un beneficio futuro.

Il terzo e più frequente tipo di rito magico, generalmente noto come grande *gut*, può richiedere anche sette o otto *mudang* e musicisti e può durare da tre a sette giorni e notti. Un grande *gut* è un rito completo, offerto a tutte le divinità, agli antenati e ai fantasmagoria. Vengono allestite diverse tavole imbandite con le offerte di cibo, decorate con fiori di carta e addobbate di candele e di incensi. Il rito si compone di solito di diverse sezioni (*geo ri, seok*), da quindici a venticinque, ciascuna compren dentemente un canto eseguito dalla mudang, danze, musica strumentale e dialogo con gli esseri soprannaturali.

I canti eseguiti dalle mudang, diversi per ciascuna sezione del *gut*, durano da un minimo di mezz'ora a un massimo di tre ore. I testi vengono tramandati oralmente, ma i canti non sono rigorosamente memorizzati e meccanicamente eseguiti. Benché le mudang si attengano in genere al contenuto e alla struttura generale di una canzone, spesso esse aggiungono, omettono o cambiano delle parti, a seconda degli scopi del *gut*, delle circostanze della famiglia o del villaggio che lo svolgono e di altri fatti contingenti.

I contenuti dei canti delle mudang sono assai significativi nel rivelare l'ideologia della religione popolare coreana. Più che tributar onori alle divinità e ringraziarle di passati favori, le canzoni invocano la buona sorte o la fine della sfortuna. Gli dei, quindi, sono visti in primo luogo non come oggetto di ammirazione e rispetto, bensi come strumenti per soddisfare i propri desideri. Legato a questo concetto è il momento scelto per la celebrazione della maggior parte del *gut*, che vengono spesso tenuti al manifestarsi di un bisogno specifico, piuttosto che su basi periodiche e regolari.

Anche i dialoghi tra gli esseri soprannaturali, che parlano per bocca delle mudang, e le persone che sovvenzionano un *gut* ci forniscono utili informazioni. Di solito, le divinità si lamentano dell'inadequatazza delle offerte di cibo ricevute e i sovvenzionatori rispondono scusandosi per non aver potuto preparare di più, accusando la propria povertà (e, implicitamente, gli dei) di tale inadeguatezza e promettendo, se la loro situazione economica migliorerà, di presentare offerte più abbondanti in futuro. Gli dei allora rispondono che accet taranno comunque le offerte anche questa volta e promettono di portare la fortuna al supplice.

Il mantenimento o l'aumento del benessere familiare, sia attraverso aiuti economici sia per ottenere la gua-
rigione di uno dei componenti da una malattia, è forse il motivo più frequente per il finanziamento di un gut. Altri motivi frequenti sono la promozione del benessere di un villaggio e la guida dell’anima di un congiunto recentemente scomparso. In passato, era assai comune un gut speciale che si teneva per i bambini colpiti dal vaiolo, ma lo radicamento in Corea di tale morbo ha posto fine anche al gut.

Il culto degli antenati. La storia del culto coreano degli antenati è meglio documentata di quanto non lo sia la storia della religione popolare, benché soffra anch’essa della scarsità di documenti scritti anteriori alla fine della dinastia Goryeo (918-1392). Alcune forme di riti per i defunti esistevano probabilmente già in epoca preistorica, e il Buddhismo comportava molti riti di tal genere al tempo della sua introduzione dalla Cina nel IV secolo d.C. Alla fine della dinastia Goryeo, esistevano certamente sia i riti funerari buddhisti, sia quelli delle mudang. A tali riti si può tuttora assistere e tracce di insegnamenti buddhisti sono ancora evidenti negli usi funerari coreani.

Il sorgere della dinastia Joseon (1392-1910) fu segnato dall’adozione del Neoconflucianesimo come ideologia ufficiale della Corea e dagli sforzi del governo per trasformare i riti degli antenati secondo modelli neoconfuciani. Assai importante fu a questo proposito l’opera Zhuzi jiali, un manuale di rito attribuito al filosofo cinese Zhu Xi. Verso la fine della dinastia Joseon, i riti neoconfuciani degli antenati, con qualche modifica, erano generalmente accettati dalla maggioranza della popolazione. Ancor oggi, molte famiglie coreane possiedono libri, derivati per molti versi dallo Zhuzi jiali, con le istruzioni per compiere, secondo l’etichetta, i riti degli antenati.

La trasformazione dell’ideologia e delle procedure per compiere i riti degli antenati attuata dalla dinastia Joseon fu accompagnata, in Corea, da profonde trasformazioni nell’organizzazione della famiglia e dei legami di parentela, e da significative modifiche nella struttura delle obbligazioni rituali nei confronti degli antenati. A mano a mano che, verso la metà della dinastia, andarono acquisendo importanza la primogenitura e l’appartenenza a gruppi di discendenza patrilineare, le donne persero le proprie responsabilità rituali e i figli maggiori ricoprirono nel culto degli antenati un ruolo maggiore di quello dei loro fratelli.

Riti. Il tipo di attività rituale rivolta a un antenato dipende in larga misura dal tempo trascorso dalla sua morte. Un funerale comincia di solito con il pronunciare il nome del defunto, mentre si espongono scarpe e rosso per il messaggero (o i messaggeri) della morte che viene a scortare l’anima del trapassato lungo il difficile viaggio che lo porterà ad affrontare il giudizio nell’al-

dìa. Il servizio funebre, durante il quale i visitatori ricontano formule di congedo e il cadavere viene preparato per l’immonizione, di solito dura tre giorni: quello della morte, il giorno seguente e il giorno dell’immonzione.

Terminata la cerimonia funebre, viene eretto in casa del defunto un tempio, che ne ospiterà lo spirito per tutta la durata del periodo di lutto formale. In questo periodo, i rapporti con il defunto si conformano al comportamento appropriato da tenersi nei confronti dei parenti in vita più anziani. Per esempio, ogni giorno vengono poste porzioni di cibo nel tempio e i visitatori sono portati a salutare il defunto allo stesso modo in cui verrebbero condotti a salutare i parenti più anziani.

Per le successive quattro generazioni, gli antenati vengono venerati nella casa del figlio maggiore e dei successivi discendenti primogeniti (ossia, ogni volta, il figlio maggiore del figlio maggiore) con riti eseguiti nel giorno dell’anniversario e in occasione delle feste. Fino a tempi recenti, nelle case in cui si celebravano tali riti, si teneva no tavolette di legno che rappresentavano quattro generazioni di congiunti, con rispettive consorti, scomparsi dal lato paterno, ma esse, negli ultimi decenni, sono state quasi totalmente sostituite da cartigli che vengono preparati in occasione del rito e poi bruciati.

Trascorse quattro generazioni, il discendente primogenito è sollevato dall’obbligo di offrire riti nelle feste e nel giorno dell’anniversario dell’antenato. Al loro posto, si tiene un solo rito annuale, solitamente in autunno, sulla sua tomba. Per finanziare questi riti, i discendenti dal lato paterno comprano un piccolo appezzamento di terreno e lo affittano a un coltivatore che, in pagamento, provvede il cibo per le offerte e il lavoro necessario al rito. Con questo metodo, i riti possono essere offerti in perpetuo.

Una delle caratteristiche più notevoli del culto coreano degli antenati è che la partecipazione ai riti non è limitata ai discendenti dal lato paterno dell’antenato commemorato, ma include spesso anche altri uomini imparentati in linea paterna. Ciò accade soprattutto nei riti festivi, nei luoghi in cui diversi uomini legati a parentela patrilineare risiedono insieme. In queste comunità il cugino di primo, di secondo e anche di terzo grado partecipa ai riti del padre, del nonno e del bisnonno di ciascuno degli altri, oltre che al rito per il loro trisavolo comune.

Non tutti i defunti ricevono gli stessi riti. Alcuni personaggi famosi, ai quali venne garantito dal governo Joseon lo speciale privilegio di avere tavolette permanen-

ti, sono venerati in perpetuo nell’anniversario della loro morte. All’altro capo della scala sociale stanno coloro i cui discendenti sono dispersi o divisi, o magari troppo
poveri per provvedere ai riti sulla tomba dei loro antenati oltre le prime quattro generazioni. Altri ancora, che muoiono senza discendenti, possono ricevere soltanto riti delle feste del loro parente più prossimo, o anche restare privi di ogni forma di rito. Per questi defunti che non hanno discendenti, si possono tuttavia offrire dei riti che esulano dalle formule neoconfuciane: si può per esempio far fare una tavoletta per loro e farla custodire dai sacerdoti di un tempio buddista o da una mudang nel suo santuario.

Anche gli antenati che già ricevono i classici riti neoconfuciani possono godere dei riti delle mudang. Poco dopo la morte, per esempio, si può offrire uno di questi riti per confortare l’anima del trapassato e guidarla nella sua transizione verso l’aldilà. Inoltre, la maggior parte dei gust celebrati dalle mudang comprende anche una sezione a favore dei parenti della famiglia del defunto che lo finanzia e, quando viene celebrato da una gang-sin mu, esso prende le forme di una seduta spiritica.

Agli antenati si dedicano attenzioni rituali anche in altre occasioni. Per esempio, quando una sposa entra a far parte della famiglia del marito si inchina davanti alle tavolette degli antenati commemorati dalla famiglia di lui. Anche la morte di una persona può essere riferita a un antenato, rappresentato dalla sua tavoletta, oppure può riferirsi alla notizia di un funerale imminente alla tomba di un defunto del morto che già riposa nella stessa collina o montagna. E le visite alle tombe degli antenati, che di solito vengono effettuate per assicurarli del loro mantenimento, vengono spesso accompagnate da offerte di cibo e di vino.

Le idee sull’aldilà. I riti per gli antenati hanno luogo in tre diversi contesti e ciascuno di essi implica una diversa collocazione dell’anima: nelle tavolette, nelle tombe e nelle sedute spiritiche alle quali gli antenati «giungono» dall’altro mondo. Se sollecitati a giustificare tali pratiche apparentemente disparate, molti ricordano al noto detto coreano che ciascun individuo ha tre anime, benché in altri contesti questa molteplicità di anime sia raramente menzionata.

A eccezione delle mudang, poche persone rivendicano una qualche conoscenza dell’aldilà, benché esistano alcune idee di base assai diffuse. In generale, si ritiene che il defunto rimanga nelle stesse condizioni in cui si trovava al momento della morte e continui, dunque, ad aver bisogno di un riparo, di vesti e soprattutto di cibo. Per venire incontro a queste necessità, vengono offerti di tanto in tanto dei capi di vestiario nei riti delle mudang, vengono tenute in ordine le tombe e vengono presentate offerte di cibo nel corso dei riti neoconfuciani. Chi non ha figli in grado di provvedere ai suoi bisogni, chi ha eredi negligenti, o chi ha ancora qualche desiderio terreno insoddisfatto e perciò non può andare nell’aldilà, con ogni probabilità diventa uno di quei morti che affliggono i vivi con malattie o con altre calamità per attirare l’attenzione sulla loro situazione. Gli antenati sono generalmente ritenuti benefici, ma quando capita una malattia improvvisa o qualche altra disgrazia, è opportuno prendere in considerazione l’eventualità che un parente o un altro individuo defunto possa esserne la causa.

Nel caso in cui avvengano queste forme di persecuzione da parte di un defunto, le offerte rituali possono variare notevolmente in base ai suoi rapporti di parentela con i vivi. Soltanto agli antenati in linea paterna e alle loro spose è concesso spostare o riparare una tomba. Un parente, però, può offrire un rito buddhista o una cerimonia mudang, sebbene essi vengano di solito finanziati dai discendenti o, in loro assenza, dal parente più prossimo. In generale, la responsabilità di prenderne cura dei defunti viene a cadere sui parenti in vita più prossimi, poiché più la parentela è stretta, più sono grandi gli obblighi reciproci e, dunque, questi parenti sono i più probabili bersagli di vendetta se l’impegno è inadeguato. Un morto estraneo, al contrario, può tormentare qualcuno, ma gli si può fare soltanto una piccola offerta di cibo. Questi defunti estranei devono limitarsi a chiedere, come mendicanti, un po’ di cibo, ma non possono reclamare vestiti, un luogo dove trovare rifugio o grandi feste. In altre parole, gli obblighi nei confronti dei defunti perpetuano gli obblighi che legano i vivi.

Divinazione e predizione del futuro. In Corea vengono praticati moltissimi metodi di predizione del futuro e di divinazione. Tra di essi esistono enormi differenze per ciò che riguarda i fondamenti filosofici, le persone che li praticano, il fine per cui vengono eseguiti e persino il grado di serietà che viene loro attribuito. Questa sezione non si propone di esaminare sistematicamente tutte queste caratteristiche per ogni singola tecnica, bensì di illustrare la gamma di variazioni riscontrabili tra i metodi più utilizzati. Ne esistono molti altri, ma di genere più esoterico e non così largamente praticati.

La maggior parte delle tecniche di divinazione praticate dagli indovini di professione rientra in una delle due categorie principali, ossia la divinazione spiritica e la lettura degli oroscopi. La prima viene praticata dalle mudang possedute e dagli indovini posseduti. Sebbene questi ultimi, a differenza delle mudang, non celebrino i Gust, le loro tecniche di divinazione sono le stesse. Parlando per bocca di una mudang o di un divinatore, un essere soprannaturale può rivelare la causa di una disgrazia presente o predire un evento o una condizione futuri. Spesso l’indovino mima lo spirito che sta fornendo la rivelazione, parlando come un bambino, per
esempio, se lo spirito che lo possiede è quello di un fanciullo morto.

Le mudang e i divinatori spiritici compiono predizioni anche interpretando le figure formate dal grano o dal riso e il lancio delle monete, oppure possono domandare al cliente di scegliere a caso una bandierina in mezzo a un mazzo di cinque bandierine colorate. Anche questi modi possono essere considerati forme di divinazione spiritica, perché si ritiene comunemente che sia un essere soprannaturale a creare le figure o a indurre la scelta di una particolare bandierina.

La lettura degli oroscopi, l'altra forma principale di divinazione praticata dagli indovini professionisti, è prevalente nei centri urbani. Basata sulla teoria che il momento della nascita di un individuo ne determina il corso della vita, la lettura dell'oroscopo si basa su di un sistema di computo del tempo secondo un ciclo sessagenario. Ogni anno, mese, giorno e intervallo di due ore corrisponde a una delle sessanta coppie di caratteri cinesi e, combinando le quattro coppie che corrispondono all'anno, al mese, al giorno e all'ora di nascita di una persona si hanno otto caratteri. Questi caratteri vengono tradotti in predizioni secondo disparati e complessi metodi, descritti in diversi manuali. La perfetta conoscenza di questi metodi complessi richiede anni di studio e la loro pratica è riservata a indovini professionisti specializzati in oroscopi. Dal momento che, nel sistema di vita tradizionale coreano, gli uomini avevano maggiori opportunità di studiare e di acquisire conoscenze letterarie, sono principalmente maschi gli indovini che praticano la lettura degli oroscopi. Al contrario, la maggior parte dei divinatori spiritici sono donne.

Oltre alla divinazione spiritica e alla lettura degli oroscopi, la predizione del futuro annovera metodi molto popolari ma ancora largamente praticati. Tra i più popolari vi sono la lettura della mano e dei tratti del volto o la determinazione del fato personale tramite il numero di tratti utilizzati per scrivere il nome proprio di una persona. Come la lettura degli oroscopi, anche questi metodi si basano sull'apprendimento delle tecniche e non sulla possessione spiritica e vengono praticati sia da indovini professionisti che si specializzano in tali tecniche, sia dai lettori degli oroscopi che li utilizzano come metodi alternativi. Tutti questi indovini possono anche preparare per i loro clienti degli amuleti che li proteggono dalle disgrazie presenti e future.

I clienti consultano gli indovini a gennaio, così da apprendere la sorte che li attende nel nuovo anno, oppure quando devono affrontare un particolare problema. La maggior parte dei clienti sono donne, e le domande poste più frequentemente riguardano le prospettive di matrimonio, la compatibilità reciproca di una potenziale coppia di sposi, il successo che si può sperare da una qualche attività o dagli esami di ammissione a una scuola e le cause di una malattia di cui si soffre. Le donne sposate spesso pongono queste domande nell'interesse di altri membri della famiglia, poiché il fato di un individuo di solito si ripercuote sul benessere degli altri membri della parentela.

Anche i profani praticano varie forme di predizione del futuro, attraverso metodi che, di solito, richiedono conoscenze meno specifiche. Uno di questi metodi è la consultazione, specie a gennaio, del Dojeong bigyeol, un testo di divinazione composto da Yi Ji-ham (1545-1567). Dopo aver convertito in un unico numero, mediante combinazione, le cifre che compongono la data di nascita di un individuo, viene consultato il passo del Dojeong bigyeol che corrisponde al numero risultante. Ciascun passo fornisce una descrizione generale e anche un pronostico mese per mese delle aspettative che si possono nutrire per l'anno nuovo.

In Corea, i profani fanno anche uso di almanacchi, pubblicati annualmente, che giorno per giorno comunicano quali sono i tempi favorevoli per le riparazioni domestiche, i matrimoni, i cambiamenti di residenza, l'abbattimento degli alberi, i funerali e le inumazioni. Violarne le prescrizioni porta sfortuna, anche se l'almanacco non specifica in che modo. In genere, l'almanacco è tenuto in maggior conto di altre forme di divinazione non professioniste, e tanto la sua consultazione quanto la lettura del Dojeong bigyeol vengono praticate di norma dagli uomini.

Geomanzia. La geomanzia (pungsu) è un metodo per trovare le ubicazioni proprie a case, villaggi, templi buddhisti, città e tombe. Essa si fonda sulla credenza che il sito in cui sorge una dimora abbia influssi sul benessere dei suoi occupanti e, se si tratta di una capitale, ne determini le fortune della nazione o della dinastia e ancora, nel caso di una tomba, la prosperità dei discendenti in linea paterna del suo occupante. Attualmente, la geomanzia si occupa soprattutto di scegliere i siti in cui edificare una tomba.

La geomanzia postula che una forza vitale (saenggi) si muova sotto la superficie della terra e che gli uomini possano allontanare le disgrazie o procurarsi benefici erigendo le proprie abitazioni o le tombe degli antenati in uno dei luoghi in cui questa forza si coagula. Tuttavia, la geomanzia non spiega in quale modo questa forza influenzi la vita umana, ma si fonda sul principio dell'analogia. Nel caso delle tombe, le ossa degli antenati sono paragonate alle radici di un albero e i suoi discendenti alle foglie e ai rami dell'albero; nutritendone le radici, la forza sotterranea fa sì che anche foglie e rami prosperino. L'aspetto teorico della geomanzia non si perita di spiegare come i suoi effetti si facciano sentire,
ma si concentra piuttosto sul modo di trovare e utilizza-
re i siti propizi.

Un sito favorevole lo si cerca innanzitutto esaminan-
do la topografia dell'area in questione, in particolare i
corsi d'acqua e i monti delle vicinanze. Poiché l'acqua
blocca la forza vitale, la geomanzia giudica favorevol-
mente i luoghi il cui sottosuolo ne sia ricco, così che es-
sa possa trattenere lo scorrevre della forza. Il vento, al
contrario, disperde la forza vitale e dunque se un luogo
è circondato da monti può averne da essi riparo. Anche
la configurazione delle altezze può indicare il vigore del-
la forza e il genere di conseguenze che produrrà.

Altri fattori che possono influenzare la forza vitale
sono le condizioni del suolo, l'orientamento rispetto ai
punti cardinali e il tempo, calcolato in base al ciclo ses-
saginario. Per esempio, la forza vitale non potrebbe
coagularsi nelle pietre e una terra troppo umida porte-
rebbe le ossa dell'antenato, conduttori di forza, a cor-
rompersi. Inoltre, a ogni punto cardinale e a ogni cop-
pia del ciclo sessaginario corrisponde una delle Cinque
Fasi fondamentali (fuoco, acqua, legno, metallo, terra)
che dovrebbero stare in armonia. Il cadavere di una
persona nata in un anno abbinato a una coppia associa-
ta con il legno, per esempio, non dovrebbe essere se-
polto secondo l'orientamento di una direzione associa-
ta con il fuoco.

Il ragionamento per analogia è impiegato anche per
inferire i potenziali effetti di un sito. Un monte di for-
ma circolare e con una cima a punta viene paragonato a
un pennello per scrittura e dunque, se vi si seppellisse
un antenato, i discendenti potranno essere dei buoni
calligrafi o potranno superare con successo gli esami
per le cariche pubbliche. Allo stesso modo, non si de-
vono scavare pozzi in un sito a forma di imbarcazione,
perché, per analogia, significherebbe far affidare il
battello e quindi distruggere i benefici geomantici del
sito.

Le forme di interpretazione della configurazione di
un luogo sono tanto disparate che non è infrequente
trovare, nelle caratteristiche della topografia locale o
del tempo o del luogo di una inumazione, la spiegazio-
ne di una vasta gamma di eventi successivi. Oltre a tu-
te le considerazioni espresse prima, anche i disagi patiti
da un antenato in una certa tomba possono essere con-
siderati causa delle disgrazie che egli infligge ai suoi di-
scendenti. L'antinomia tra una tale interpretazione del-
la geomanzia e la sua concezione tradizionale che la ve-
de come un meccanismo impersonale, antinomia rileva-
ta invece dalle analisi antropologiche condotte sulla
geomanzia in Cina, non è occasione di sconcerto né per
chi la pratica né per i manuali dedicati alla materia.

Chiamata la «teoria del vento e dell'acqua» (pungsu),
la geomanzia si sviluppò originariamente in Cina (dove
era nota con il nome di fengshu) e poi si diffuse in Co-
rea, probabilmente prima della fine del periodo di Silla
Unificato (668-935 d.C.). Sembra che gli esperti corea-
ni di geomanzia abbiano adottato il sistema cinese, ap-
portandovi piccole modifiche, tanto che ancora oggi
utilizzano alcuni manuali di autori cinesi. Quanto ai
profani, invece, resta da investigare fino a qual punto le
loro pratiche possano essere accomunate a quelle dei
professionisti, e fino a qual punto esse si conformino al-
le pratiche cinesi.

**Christianesimo.** Il primo contatto conosciuto che la
Corea ebbe con il Christianesimo risale alla fine del XVI
secolo. In quell'epoca, un missionario gesuita accompa-
gnò l'armata giapponese che invadeva la Corea, ma nulla
prova che quella visita abbia avuto qualche influen-
za sulla religione coreana.

Il Christianesimo cominciò a esercitare la sua influen-
za in Corea soltanto nel secolo successivo, quando degli
invitati coreani alla corte di Pechino vennero a contatto
con alcune delle idee che erano state introdotte in Cina
dai missionari gesuiti. Nei secoli XVII e XVIII, alcune di
queste idee attirarono l'interesse di qualche famoso in-
tellettuale coreano e, intorno all'ultimo quarto del XVIII
secolo, alcuni letterati coreani formarono dei gruppi di
studio per esaminare e discutere il Cattolicesimo, e la
nuova religione registrò perfino qualche isolata conver-
sione.

La corte della dinastia Joseon, però, ben presto prese
to considerare il Cattolicesimo come una minaccia all'
ordine sociale coreano, innanzitutto a causa dell'op-
posizione, levatasi da parte cattolica, ai riti degli ante-
nati. Saldamente posata sulle sue basi neoconfuciane, la
corte Joseon considerava le relazioni padre-filìg no non
soltanto come la base paradigmatica delle relazioni tra
sudditi e sovrano, ma anche come il fondamento neces-
sario a mantenere l'ordine sociale. Ogni sfida alla devo-
zione filiale, che fosse diretta a parenti ancora in vita o
ti predecessori defunti, incorreva in gravi implicazioni
politiche. Così, la nuova religione venne ufficialmente
bandita intorno al 1789 e alcuni seguaci vennero con-
dannati a morte. Questa antipatia nei confronti del Cat-
tolicesimo si esacerbò nel 1801, per via del coinvolgi-
mento di alcuni cattolici coreani in un tentativo di in-
trodurre in Corea forze cinesi e occidentali allo scopo
di assicurare la libertà di culto alla nuova religione.
L'incidente provocò una nuova serie di persecuzioni e
altre cattolicì finirono in prigione. Ma nonostante le
sanguinose, benché sporadiche, persecuzioni, nel corso
del XIX secolo il Cattolicesimo continuò a crescere, so-
prattutto grazie agli sforzi dei missionari francesi e dei
rappresentanti ecclesiastici a Pechino.

La crescita del Cattolicesimo in Corea, però, venne
più tardi eclissata dal successo dei missionari protestan-
ti. Benché lo sforzo missionario protestante non risalga, in forma organizzata, che al penultimo decennio del XIX secolo, già intorno alla metà degli anni '80 del secolo scorso il numero dei protestanti della Corea del Sud arrivò a superare di quattro volte quello dei cattolici. Infatti, benché le statistiche pubblicate presentino notevoli varianti a seconda delle loro fonti, il numero dei cattolici in quegli anni si aggirava intorno al milione e mezzo, contro i cinque milioni e mezzo dei protestanti.

Il successo del Cristianesimo, in particolare del Protestantesimo, nella Corea del Sud è curioso in rapporto alla relativa scarsità di convertiti cristiani in Giappone e in Cina, i Paesi più vicini alla Corea dal punto di vista geografico e culturale. E questo successo sembra ancor più curioso se messo in rapporto con l'esigua indigenizzazione coreana dell'ideologia e del rituale cristiani. Di conseguenza, l'identificazione delle cause della crescita del Cristianesimo in Corea ha assunto grande importanza nell'ambito degli studi cristiani. Finora sono state avanzate tre ipotesi principali: certe similitudini che accomunerebbero il Cristianesimo e le pratiche mulung coreane, l'abilità dei primi missionari protestanti nel creare legami personali con membri della corte coreana alla fine del XIX secolo, e la simpatia dimostrata dai missionari nei confronti del nazionalismo coreano durante il periodo del governo coloniale giapponese (1910-1945). Ciascuna di queste risposte può essere valida, ma nessuna di esse spiega la notevole crescita del Cristianesimo in Corea del Sud nel corso degli anni '70 e nella prima metà degli anni '80 del XX secolo. Nonostante la scarsa attendibilità delle statistiche pubblicate, sia il Cattolicesimo che il Protestantesimo hanno a quanto pare raddoppiato il numero dei loro membri nella Corea del Sud tra il 1972 e il 1981. Forse questa crescita considerevole è stata alimentata dall'industrializzazione e dall'urbanizzazione del Paese, con la conseguente dispersione di molti dei gruppi sociali che partecipavano ai riti religiosi tradizionali coreani e la diffusa importazione di cultura occidentale non religiosa. Inoltre, tale crescita potrebbe anche aver favorevolmente risentito del crescente coinvolgimento delle Chiese cristiane nel movimento dei diritti umani nella Corea del Sud.

**Nuove religioni.** Come tutti i movimenti del genere in altre parti del mondo, anche in Corea le nuove religioni hanno avuto tendenza a fiorire in tempi di grandi disagio personale e disordine sociale. Gli ultimi decenni della dinastia Joseon e gli anni immediatamente seguenti alla seconda guerra mondiale, anni in cui molte di queste religioni emersero e crebbero, furono appunto periodi di agitazioni sociali, economiche e politiche particolarmente intense. In entrambi i periodi, inoltre, intervenuti militari stranieri minacciati o reali esacerbarono le difficoltà interne della Corea.

I continui interventi stranieri negli affari coreani del secolo scorso spiegano probabilmente perché il nazionalismo sia divenuto uno dei temi portanti di molte nuove religioni. Il movimento della Scienza Orientale (Donghak), la prima delle nuove religioni coreane, fu in prima linea nelle attività antiagiapponesi immediatamente prima e durante il dominio coloniale del Giappone. Alcune nuove religioni presenti ai giorni nostri predicano che la Corea diventerà la nazione più importante del mondo, o almeno ostentano la bandiera della Corea del Sud durante i loro servizi.

Nel formulare le loro dottrine, i fondatori delle nuove religioni coreane si sono presentati per lo più come uomini che rivendicavano di aver ricevuto rivelazioni soprannaturali, benché di fatto traessero evidentemente i loro insegnamenti dalle religioni tradizionali coreane e dal Cristianesimo. Tuttavia, il grado di mescolanza di queste fonti varia di molto da una fede all'altra, a seconda soprattutto del personale rettore religioso del loro fondatore. Alcuni gruppi, come il Buddhismo Won, sono più simili al Buddhismo ortodosso; altri, come la Chiesa dell'Unificazione di Sun Myung Moon, si rifanno invece al Cristianesimo.

Sebbene le nuove religioni siano caratterizzate da dottrine assai diverse, la maggior parte di esse si volge alla soluzione di problemi economici o di salute piuttosto che alla conoscenza dell'aldilà, e molte religioni nuove offrono ai loro seguaci la promessa di una utopia in terra. Come nella religione popolare coreana, il beneessere non è considerato un intralcio alla felicità, ma piuttosto una benedizione da cercare attivamente.

Dopo la fondazione, la maggior parte delle nuove religioni coreane subì l'una o l'altra delle due sorti più comuni. Alcune crebbero e divennero Chiese vere e proprie, misero da parte le cure magiche e le preoccupazioni terrene e svilupparono un corpo di insegnamenti razionalizzati, elaborato e articolato. Questa fu la sorte del movimento della Scienza Orientale, noto ora con il nome di Religione della Via Celeste (Cheondo-gyo) e della Chiesa dell'Unificazione di Sun Myung Moon. [Vedi CHEON-DOGYO e CHIESA DELL'UNIFICAZIONE]. Altre, invece, non riuscirono a svilupparsi, lacerate com'erano da continue segmentazioni, spesso provocate da uno dei loro membri che dichiarava di aver ricevuto anch'egli una rivelazione e fondava quindi una Chiesa separata.

Il numero totale di adepti coreani delle nuove religioni è difficile da determinare con precisione, soprattutto perché molte di quelle più piccole godono di un seguito effimero. Una statistica probabilmente accurata, elaborata nell'ottobre del 1983 dal governo della Corea del Sud e diffusa tramite i giornali, stimava a circa un milione il numero dei membri delle nuove religioni, ossia all'incirca il 3% della popolazione coreana.
BIBLIOGRAFIA


Il Cheondogyo e la Chiesa dell’Unificazione hanno ricevuto maggiori attenzioni delle altre nuove religioni coreane. S.J. Palmer (curr.), The New Religions of Korea, in «Transactions of the Royal Asiatic Society, Korea Branch», 43 (1967), è una raccolta di disparati ma utili saggi dedicati ad alcune di queste fedi e costituisce tuttora la migliore introduzione all’argomento.

YIM SUK-JAY, ROGER L. JANELLI
e DAWNHEE YIM JANELLI

CRISTIANESIMO IN ASIA. Questa voce è incentrata su tre principali aree asiatiche: 1) l’Estremo Oriente (ossia, quei Paesi che si affacciano sull’Oceano Pacifico), la cui visione dell’uomo e della società è stata profondamente influenzata sia dalla dottrina confuciana sia dal Buddhismo; 2) l’Asia sudorientale, dove il Buddhismo ha esercitato un’influenza dominante, accanto ad alcuni elementi induistiti e islamici; 3) il subcontinente indiano, patria della cultura induista, ma caratterizzato da aree in cui l’Induismo è stato quasi completamente cancellato dall’Islam.
L’Estremo Oriente. La storia del Cristianesimo nel L’Estremo Oriente non è una storia univoca. L’introduzione e lo sviluppo della fede cristiana hanno conoscituto un’evoluzione notevolmente diversa in Cina, a Taiwan, in Giappone, in Corea e nel Sud-Est asiatico. In certi casi, si sono verificate anche reintroduzioni ripetute degli elementi cristiani, in risposta al mutato clima politico di questi Paesi.

Cina. Già nel VII secolo d.C., i cristiani nestoriani della Mesopotamia (Iraq) avevano raggiunto la Cina occidentale. La scoperta nel 1623, a opera dei Gesuiti, del famoso «monumento nestoriano» nei dintorni di Chang’an, l’antica capitale della dinastia Tang, fornì sicure e attendibili informazioni sulle origini, l’arrivo (635 d.C.) e le fortune di quei cristiani che intrapresero una tale incredibile avventura. Questa Chiesa sopravvisse per circa due secoli.

La seconda incursione cristiana avvenne quando i Francescani tentarono di stabilire una missione a Khanbalik (Pechino), con la speranza di convertire Kubilai Khan; speranza frustrata dalla conversione dei popoli dell’Asia centrale non al Cristianesimo, bensì all’Islam. Giovanni di Monte Corvino (morte intorno al 1330) arrivò a Pechino nel 1294, raccolse intorno a sé i cristiani di razza uigura (che si erano convertiti al Cristianesimo nestoriano) e riuscì a garantirsi la consacrazione ad arcivescovo. Altri missionari lo raggiunsero, ma l’estrema distanza dalla Chiesa madre rese difficile il loro lavoro, e dopo cinquantannio la missione cessò di esistere.

Il terzo tentativo venne compiuto dai Gesuiti nel XVI secolo. Matteo Ricci (1552-1610) e i suoi confratelli si assicurarono il favore dei Cinesi con la loro perizia in campo astronomico, impressionando i locali con l’introduzione di sorprendenti orologi, imparando il cinese e adottando molti costumi del luogo. [Vedi GESUITI e RICCI, MATTEO, vol. 7]. È anzi opinione dei loro critici che Ricci e i suoi confratelli fossero ben disposti ad andare assai più lontano nell’adattamento del Vangelo cristiano ai costumi e alla tradizione cinesi, ma nel 1744 il papa condannò tutti questi compromessi come usanze che esulavano dal Cattolicesimo. La missione continuò a esistere, con alterne fortune, per un secolo e mezzo. Non morì mai completamente, ma alla fine del XVIII secolo non era più ormai che un’ombra di se stessa. La scoperta del diario di Andrea Li, un prete cinese formatosi nel seminario di Ayudhia (Thailandia), dove i cosompoliti studenti era permesso di comunicare soltanto in latino, ha gettato molta luce su questo periodo di declino.

La quarta incursione missionaria, da parte cattolica e protestante, avvenne a seguito dell’infame Guerra del l’Oppio (1839-1842) e dell’ingiusto Trattato di Nanchino. I missionari a poco a poco riuscirono a stabilirsi in tutte le province cinesi fino ai confini del Tibet, i cattolici contando sulla protezione dell’imperatore Napoleone III, e i protestanti per lo più aderendo al monito di Hudson Taylor della Missione della Cina Interna di fare appello soltanto alle autorità cinesi regolarmente costituite. Non vi fu mai un movimento cristiano di massa in Cina; la Chiesa crebbe lentamente, ma costantemente, grazie all’adesione di individui e di famiglie. Ma la missione cristiana fu sempre sospettata di connivenza con l’odiato imperialismo dei poteri occidentali.

Con il fallimento della cosiddetta Ribellione dei Boxer, alla fine del XIX secolo, molti Cinesi sentirono il bisogno di cercare nuove risorse morali per una restaurazione cinese e trovarono risposta a tali bisogni nell’insegnamento di Gesù Cristo, e soprattutto nel contenzioso morale e sociale, più che in quello specificamente religioso, delle sue dottrine. Un incredibile numero di giovani ricevette il battesimo e molti di loro si distinsero più tardi nella vita politica della Cina.

Poi, nel 1949, i comunisti rovesciarono il governo di Jiang Gaishek e s’impadronirono del potere in Cina. Benché il loro atteggiamento fosse ostile a qualsiasi forma di religione, alcuni cristiani riuscirono a scendere a patti con l’avversione del governo. Ma le chiese vennero chiuse e i fedeli costretti a praticare il nascosto. Molti testimoni commentarono che per la quarta volta la Cina aveva rifiutato il messaggio cristiano e che la Chiesa ormai era morta, a esclusione forse di piccoli gruppi familiari. In seguito però, quando le restrizioni si allentarono e lasciarono qualche spiraglio di libertà, i cristiani tornarono a farsi vedere. È divenuto chiaro che non soltanto le Chiese erano vivissime, ma che in certe aree avevano anzi incrementato i loro seguaci.

È impossibile stimare con certezza il numero dei cristiani in Cina. Le ipotesi vanno dai tre ai sei milioni di persone, e la prima stima è probabilmente la più corretta. I cattolici sono in una posizione particolarmente ambigua, dal momento che molti Cinesi hanno rifiutato la dipendenza da Roma che la loro Chiesa impone. I protestanti hanno formato un comitato nazionale che li ha tenuti insieme senza eliminare le differenze nominali e senza alla legge e alle disposizioni del governo marxista. [Vedi CINA, RELIGIONI DELLA, Panoramica generale].

Taiwan. La situazione dei cristiani sull’isola di Taiwan è complessa. Per un secolo, la principale missione cristiana è stata presbiteriana (canadese nella parte settentrionale dell’isola, inglese nelle regioni meridionali). In occasione del novantesimo anniversario della fondazione della missione presbiteriana, i membri della missione si chiesero in qual modo potessero festeggiare adeguatamente il loro centenario, e decisero che, nel decennio successivo, si sarebbero impegnati a raddoppiare la loro co-
munità e a raddoppiare il numero dei loro luoghi di culto. Questo impegno fece loro guadagnare un sentito supporto da parte della popolazione.

Nel periodo dell’occupazione coloniale giapponese, a fronte del probabile rischio di una maggiore opposizione da parte del governo giapponese, i movimenti cristiani cominciarono a prendere decisamente piede tra gli abitanti delle montagne. Questi popoli, che costituiscono una percentuale relativamente piccola della popolazione dell’isola, sembrano essere di origine polinesiana, parlano una propria lingua e seguono tradizioni ancestrali completamente diverse da quelle degli abitanti delle zone pianeggianti di Taiwan. Nel XX secolo, intere comunità di abitanti delle montagne divennero cristiane.

La situazione generale dell’isola cambiò radicalmente con l’emigrazione di massa dalla Cina continentale a seguito del collasso del governo del Guomindang. Lo stesso Jiang Gaishen, con buona parte del suo stato maggiore, lasciò la patria per dare inizio a una nuova esistenza a Taiwan, sostenendo che erano loro, e non i marxisti, a rappresentare il vero spirito e la successione legittima al governo cinese. Ciò suscitò le opposizioni di tutti gli abitanti dell’isola che, sotto i Giapponesi, erano stati costretti a imparare la lingua dei loro colonizzatori e ora venivano costretti a imparare il cinese mandarino, estremamente diverso dalla forma del dialetto cinese di Amoy tradizionalmente parlato a Taiwan. A seguito dell’emigrazione cinese, perciò, si registrò a Taiwan una incredibile proliferazione di Chiese e di sette cristiane.

**Giappone.** Il Giappone rimase quasi completamente sconosciuto all’Occidente fino a che, nel 1549, il gesuita Francesco Saverio, con un piccolo gruppo di confratelli, non riuscì a sbarcare nel Paese e a rimanervi per quasi tre anni. [Vedi SAVERIO, FRANCESCO, vol. 7]. L’impresa dei Gesuiti venne coronata da imponente successo. I sovranii si convertirono e portarono alla Chiesa cristiana anche tutti i loro sudditi. Alla fine del XVI secolo, si stima che il Giappone contasse ben trecentomila cristiani. Ma presto il clima cambiò e fu seguito da un periodo di terribili persecuzioni, durante il quale molti missionari vennero barbaramente uccisi e qualcuno abbracciò anche la propria fede. Quasi tutti i convertiti tornarono alle loro precedenti religioni e nel 1638, se ne concluse che «il secolo cristiano in Giappone» era terminato e la Chiesa era stata eliminata. Per più di due secoli, il Cristianesimo venne bandito. Tuttavia, quando nel 1858 i missionari riuscirono infine a rimettersi piede su quel suolo interdetto, scopriarono con stupore l’esistenza di qualche gruppo di fedeli che aveva mantenuto il credo cristiano in molte delle sue linee essenziali.

Mai, dal successo gesuita del XVI secolo, si è registrar

to in Giappone un pari movimento di massa verso la Chiesa cristiana. Il Cristianesimo giapponese spicca per tre caratteristiche peculiari: l’intensa attività intellettuale, con un’esperienza di fede basata più su una convinzione intellettuale che su una decisione emozionale; forte spirito di indipendenza, come dimostra il movimento «antiecclesiale» di Uchimura Kanzô, che rifiutò di legarsi a qualsivoglia organizzazione nominale; e forte determinazione a non essere soggetti alla dominazione occidentale. [Vedi UCHIMURA KANZÔ, vol. 7].

Nel corso della seconda guerra mondiale, il governo decise di riconoscere soltanto tre organismi cristiani, ossia la Chiesa cattolica, la Chiesa ortodossa d’Oriente e un insieme di Chiese protestanti chiamato Kyôdan. Alcune Chiese anglicane, luterane e aderenti al cosiddetto movimento holiness rifiutarono di aderire al Kyôdan e perdettero ogni esistenza legale, andando in conto così a vari generi di disapprovazione ufficiale e perfino di persecuzione. Con il ristabilirsi della pace, buona parte degli aderenti al Kyôdan se ne allontanò, lasciando metodisti, parte dei presbiteriani e congregazionalisti a formare il più numeroso organismo protestante del Paese.

Il numero dei cristiani in Giappone è piccolo, ma la loro influenza è assai sentita; tanto che le Chiese giapponesi potrebbero svolgere un ruolo di primo piano come catalizzatori tra le Chiese emergenti dell’Asia e le loro progenitrice d’Occidente. [Vedi GIAPPONE, RELIGIONE DEL, Panoramica generale].

**Corea.** La Corea è stata molto influenzata dalla cultura cinese e dal periodo trascorso sotto il dominio giapponese, ma la lingua e molti tratti della vita coreana hanno probabilmente origini centroasiatiche. Dopo alcuni tentativi scarsamente efficaci di evangelizzazione cattolica, il Paese rimase del tutto impermeabile alle influenze straniere fino alla seconda metà del XIX secolo, quando arrivarono, per lo più dall’America, missionari cristiani in massima parte metodisti e presbiteriani. Quanto alla piccola missione inglese, si distinse per il particolare interesse riservato alle tradizioni, alla lingua e alla cultura coreane.

Dopo le resistenze iniziali, molti animisti coreani, la cui adesione al Buddhismismo era ampiamente formale, risposero positivamente al messaggio cristiano. Fin dall’inizio, i cristiani coreani vennero incoraggiati all’indipendenza e all’opera di evangelizzazione tra la loro stessa gente, mentre i missionari stranieri preferirono tenersi sullo sfondo. Nella Corea del Sud, tutte le Chiese sono indipendenti e hanno uno statuto autonomo, sebbene molte di esse siano legate ai sistemi ecclesiastici e alle denominazioni internazionali; fin dalla seconda guerra mondiale, la crescita in seno a queste Chiese è stata eccezionalmente rapida.
Poche informazioni si hanno invece circa la sorte delle varie Chiese e dei cristiani della Corea del Nord. A quanto si sa, ancor oggi le Chiese cristiane non godono di esistenza nominale sotto il regime marxista. Dai contatti occasionali che i cristiani della Corea del Sud riescono a instaurare con amici o conoscenti in Corea del Nord, sembra che anche qui, come in Cina, i fedeli siano costretti a portare avanti la loro fede in condizioni di estrema difficoltà. [Vedi COREA, RELIGIONE DELLA].

Asia sudorientale. I Paesi che si estendono in quel l'ampio semicerchio che va dalle Filippine al Pakistan presentano una grande varietà di razze, lingue, religioni e forme di cultura. È estremamente difficile trovare fra di essi un qualche denominatore comune. È vero che tutti hanno avuto, in tempi diversi, una forte influenza buddhista, e che tre di questi Paesi hanno adottato il Buddhismo come religione nazionale. Con la sola eccezione della Thailandia, tutti hanno subito la dominazione coloniale e sono stati attratti verso l'Occidente da impulsi in egual misura di adattamento e di risistimen to. Al di là di questo, è difficile generalizzare e conviene dunque prendere in considerazione separatamente ciascun Paese, tanto più che anche il grado di influenza cristiana varia grandemente dall'uno all'altro.

La Repubblica Filippina. La Repubblica Filippina è l'unica nazione cristiana dell'Asia. Gli Spagnoli vi arrivarono nel 1538 e rimasero al potere per tre secoli e mezzo. Nel corso di questo periodo, quasi l'intera popolazione venne indotta ad abbracciare la Chiesa cattolica, con l'eccezione di una piccola minoranza musulmana nelle isole meridionali.

Con la vittoria americana nella guerra contro la Spagna (1898), la sovranità passò dagli Spagnoli agli Americani. Nelle Filippine, questo cambiamento poté sembrare a qualcuno una liberazione, perché andava cre scendo il risentimento della popolazione contro la dominazione spagnola in ogni settore della vita, compresa la vita della Chiesa.

La maggioranza della popolazione era formata da cattolici, ma si trattava non di rado di cattolici irrequi eti e scontenti, come dimostrò una insurrezione scoppiata all'interno della Chiesa che portò alla formazione della Chiesa Indipendente Filippina, detta spesso Chiesa di Aglipay dal nome del suo primo leader, Gregorio Aglipay (1860-1940). Questa Chiesa finì presto sotto l'influenza della Chiesa Unitariana, ma tornò in seguito a una tradizione cristiana più ortodossa e mantenne una regolare successione episcopale nell'ambito della Chiesa Episcopale Americana. All'inizio degli anni '80 del XX secolo, la Chiesa Indipendente Filippina vanta va, forse con qualche esagerazione, tre milioni di membri.

Con la libertà religiosa introdotta dagli Americani, anche i missionari protestanti arrivarono a frotte, ottenendo la conversione di molti cattolici scontenti. Quasi tutti i principali organismi protestanti americani hanno le loro rappresentanze nelle Filippine. Il primo vescovo episcopale, C.H. Brent, ben noto per i suoi produttivi legami con il Faith and Order Movement, incaricò i suoi missionari di spingersi fino alle popolazioni montane, che la Chiesa cattolica non era mai riuscita a raggiungere.

Occorse del tempo alla Chiesa cattolica per adattarsi alla nuova situazione. Ma a poco a poco la lezione venne appresa e si avviò la creazione di un episcopato indigeno. Questa Chiesa ha prodotto esimi studiosi, le relazioni ecumeniche sono estremamente migliorate e, benché esistano ancora diversi motivi di tensione, la cooperazione tra cristiani di diverse confessioni è assai più sviluppata che altrove.

Vietnam e Cambogia. Nel XVII e nel XVIII secolo, le missioni cattoliche ottengono in Vietnam un notevole successo. Nel XX secolo, all'instaurarsi del governo marxa sta molti cristiani emigrarono dal Vietnam settentrionale a quello meridionale ma, con la caduta del Vietnam del Sud nel 1975, i cristiani si ritrovarono a dover fronteggiare l'alternativa di accettare il governo comunista o ritrovarsì profughi ancora una volta, e molti di essi morirono in cerca di libertà. Quanto alla Cambogia, in genere trascurata dai missionari cristiani, conta pochissimi cristiani e il Buddhismo è tuttora la tradizione maggioritaria.

Thailandia, Birmania e Sri Lanka. Ovunque il Buddhismo si è sempre rivelato piuttosto impermeabile all'evangelizzazione cristiana e, in molti casi, i cristiani che vivono in Paesi buddhisti provengono da popolazioni o comunità non buddhiste. La Thailandia, stretta nel XIX secolo tra la dominazione inglese e la dominazione francese, ha sempre tentato, nel corso della storia, di preservare almeno una precaria indipendenza e i suoi abitanti tendono a identificare col Buddhismo la forza che ha preservato l'integrità della loro patria. Paese buddhista governato da una monarchia imbevuta di tradizioni buddhiste, la Thailandia è, tuttavia, una nazione tollerante e il numero dei missionari cristiani è assai aumentato nel corso del XX secolo. Tuttavia, le conversioni dal Buddhismo non sono numerose e la maggioranza dei cristiani proviene dalla minoranza cinese e non dagli autoctoni Thai.

La Birmania, dopo un secolo di dominio inglese, ha ottenuto l'indipendenza nel 1947 e ha dichiarato il Buddhaismo religione nazionale. In realtà, una larga parte della popolazione non è birmana e neppure buddhista, ed è tra queste genti che le Chiese cristiane hanno ottenuto maggiori consensi. La Chiesa cristiana con il maggior numero di fedeli in Birmania è quella battista. Il lo-
ro primo missionario di spicco, Adoniram Judson (1788-1850), che divenne uno specialista di birmano e tradusse la Bibbia in questa lingua, fini imprigionato dalle autorità birmane e patì gravi sofferenze che lo segnarono per il resto della vita. Fu lui a stringere i primi contatti con i Karen, una popolazione non birmana, e a scoprìre presso di loro una tradizione secondo la quale essi avrebbero un tempo posseduto un libro sacro che, un giorno, sarebbe stato restituito loro da maestri bianchi. Ciò costituita un’entrata privilegiata per il Cristianesimo, tanto che ora la maggioranza dei cristiani birmani è costituita appunto da questa etnia, insieme a Chin, Kachin e altre genti delle aree di frontiera con la Cina e l’India. Anche l’attività cattolica è stata vigorosa, grazie soprattutto al vescovo Bigandet, vicario apostolico dal 1856 al 1893, la figura più nota della Chiesa cattolica birmana, che fu eminente studioso e autore di opere, valide tutt’oggi, sulla forma birmana del Buddhismo.

Le restrizioni imposte ai permessi di soggiorno di lavoratori stranieri in Birmania hanno indotto tutti i cristiani stranieri ad abbandonare il Paese, lasciando così le varie Chiese a fare fronte alla situazione con le proprie forze, in balia di un certo senso di isolamento. Tuttavia, la Chiesa anglicana, per esempio, il cui numero di membri è assai più esiguo in rapporto ai battisti, ha rafforzato di aver visto un aumento delle adesioni consideravemente più rapido rispetto all’epoca in cui era sotto le cure e la supervisione di missionari stranieri.


Durante il periodo della dominazione portoghese, molti abitanti dell’isola entrarono a far parte della Chiesa cattolica, mentre nel periodo del dominio olandese si registrarono diverse conversioni alle Chiese protestanti; tuttavia, con la tolleranza religiosa introdotta dagli inglesi alla fine del XIX secolo, la maggioranza dei protestanti tornò in seno alla Chiesa cattolica, che conta ora all’incirca i quattro quinti dei cristiani dell’isola.

Il Buddhismo in Sri Lanka si caratterizza per l’ottima fama dei suoi studiosi e per la forte influenza esercitata dai suoi insegnamenti, tanto che alcuni cristiani si sono convertiti al Buddhismo, e tra di loro figura anche l’ex primo ministro del Paese. Molti cristiani dello Sri Lanka, ben consci della vitalità che la tradizione buddhista dimostra nella loro patria, hanno studiato appropiominatamente il Buddhismo tanto da diventarne esperti qualificati e ora il dialogo interreligioso nell’isola è forse più attivo che in ogni altra parte del mondo.

Indonesia. L’Indonesia, una repubblica che si estende per tremila miglia e comprende circa tremila isole, deve essere collocata in un certo senso a parte dal resto dell’Asia sudorientale poiché, oltre a caratterizzarsi per la presenza delle religioni induista, buddhista e islamica, conta il maggior numero di musulmani di qualsiasi altro Paese del mondo.

Al tempo del dominio olandese, l’opera missionaria riuscì a ottenere buoni successi soprattutto ad Ambon e nella parte settentrionale di Sulawesi. Ma Hendrik Kraemer nella sua opera From Missionfield to Independent Church, The Hague 1958, mostra con chiarezza come l’autolimitismo del controllo statale rese impossibile lo sviluppo di ogni tipo di Cristianesimo indigeno dipendente.


Il successo più clamoroso, tuttavia, è stato ottenuto presso i Batak non musulmani che vivono nelle regioni settentrionali di Sumatra. Nel 1885, quando il missionario Ingwer Nommensen (1834-1918) vide per la prima volta lo splendido lago Toba, ebbe la visione di un futuro in cui la campana della chiesa avrebbe chiamato i fedeli al culto in ogni villaggio. Da allora, milioni di Batak sono entrati a far parte delle Chiese cristiane e l’evangelizzazione continua tuttora. L’abilità e l’energia con le quali i cristiani dell’Indonesia si sono affrancati dalle influenze olandesi e tedesche si riflette nel senso di indipendenza che caratterizza i cristiani di questo Paese, una indipendenza sempre più segnata da un crescente desiderio di entrare nella comunità cristiana internazionale e di accettare l’aiuto offerto dagli altri cristiani. [vedi ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL’artico Movimenti moderni nelle culture insulari].

Il subcontinente indiano. Nel 1757, con la battaglia di Plassey gli inglesi imposero la loro supremazia sul l’India, ma l’unificazione britannica del subcontinente non fu completata che nel 1848. Questa unità resistette per quasi un secolo, fin quando, nel 1947, i musulmani rivendicarono la propria autonomia con la formazione dello Stato indipendente del Pakistan (a seguito della separazione del Pakistan orientale) e la costituzione, con il nome di Bangladesh, di un terzo Stato indipendente nel subcontinente.

La data in cui la fede cristiana fece la sua prima com-
parsa in India è stata oggetto di infiniti dibattiti e anco-
ra oggi costituisce un affascinante problema storico. È
certo che da molti secoli esiste una Chiesa cristiana nel
Kerala (nella parte sudoccidentale dell'India) e i memb-
bri di queste Chiese cristiane dette di San Tommaso so-
no concordi nel ritenere che la loro Chiesa, nella sua
forma originaria, sia stata fondata dall'apostolo Tom-
maso in persona.

Alcuni studiosi sostengono che queste Chiese siano
esistite in India fin dal II secolo e tutti, tranne i più scettici,
accettano come quasi certa una datazione non pos-
teriore al IV secolo. Attraverso i secoli, questa Chiesa
mantenne il proprio carattere distintivo, continuando a
utilizzare il siriano come lingua di culto e accettando i
vescovi inviati dalla Mesopotamia. Le informazioni sul
periodo medioevale sono scarsissime ma, quando nel
1498 le comunicazioni con l'Ocidente vennero rial-lac-
ciate in seguito all'arrivo via mare dei Portoghesi, la
Chiesa mostrò di essere florida e i cristiani di quelle ter-
re si presentarono come un accettato e rispettato ele-
mento costitutivo della società indiana. Questa antica
Chiesa rimase, tuttavia, entro gli strettì confini regiona-
li segnati dalle montagne e dal mare e, per quel che si
sa, non fece alcun tentativo di evangelizzare le altre par-
ti dell'India. In effetti, fece pochi tentativi anche di
convertire la popolazione locale non cristiana.

Quando i Portoghesi occuparono Goa (1510) e vi
stabilirono la base del loro futuro Impero costiero, la
situazione cambiò radicalmente. I nuovi venuti non
tentarono di conquistare estesi tratti di territorio, come
avevano fatto nelle Americhe, ma presero a considerare
commercio e conversione al Cristianesimo come fatti
intimamente correlati. Alla fine del XVI secolo, in segui-
to agli speciali privilegi concessi ai cristiani e alle ecce-
zionali difficoltà sollevate nei confronti degli induisti, la
stragrande maggioranza degli abitanti dei possedimenti
portoghesi era ormai entrata a far parte della comunità
cattolica. Nel 1599, al sinodo di Udayamperur (Diampa-
per), l'arcivescovo di Goa persuase l'intero corpo delle
Chiese cristiane di san Tommaso a rinunciare al patriar-
ca di Baghdad e accettare l'autorità del papa di Roma.
Mezzo secolo dopo, però, un terzo dei cristiani di san
Tommaso, ribellandosi contro l'autoritarismo dei Ge-
suiti, riaffermò la propria indipendenza fondando la
Chiesa siro-ortodossa di Malankara, della quale fanno
tuttora parte. [Vedi CHIESA SIRO-ORTODOSSA DI
ANTIOCHIA, vol. 7].

Una struttura completamente nuova venne data al
l'opera missionaria in seguito alla grande impresa del-
l'aristocratico italiano Roberto Nobili (che rimase in
India dal 1606 al 1656), il quale decise di farsi brahma-
no per convertire i brahmani. L'ottima conoscenza del
sanscrito raggiunta da Nobili e la vastità della sua atti-
vità letteraria in tamil impressionarono un'impronta indele-
ibile sulla Chiesa cristiana in India.

Con l'appoggio del re di Danimarca, i protestanti en-
trarono in campo nel 1706 nel piccolo territorio danese
del Tranquebar. Il missionario protestante Christian
Friedrich Schwartz rimase in India dal 1750 al 1798, la-
sciando impresso su Europei e Indiani il segno indele-
bile della propria gentilezza e del proprio temperamen-
to sereno.

Nella prima metà del XIX secolo, tanto la Chiesa cat-
tolica quanto quelle protestanti crebbero a ritmo fino
al 1858, quando cominciò il grande periodo di espan-
zione in seguito al passaggio di consegna della sovra-
nità indiana dalla Compagnia delle Indie Orientali al
governo Brittannico. I cristiani di molte nazioni si mise-
ro al lavoro e, nell'arco di cinquent'anni, riuscirono a
toccare quasi ogni angolo dell'India, eccetto quei terri-
tori in cui sovrani indiani indipendenti rifiutavano di
ospitare qualsiasi genere di propaganda cristiana nei
loro domini.

In questo periodo, tre sono i caratteri della evange-
lizzazione cristiana che meritano di essere discussi. In-
nanzitutto, l'immenso sforzo educativo dei missionari,
aiutati finanziariamente dal governo, produsse una va-
sta borghesia cristiana, colta e professionalmente pre-
parata, che spianò la via allo sviluppo delle Chiese indi-
pendenti indiane. In secondo luogo, i reietti senza ca-
sta», non potendo sperare in un futuro migliore all'in-
terno del sistema induista, cominciarono a rivolgersi in
massa verso le Chiese cristiane. Questo movimento fu
disapprovato da moltissimi missionari e dalla maggio-
ranza dei leader indiani cristiani, ma senza alcun risulta-
to. In terzo luogo, molte popolazioni autoctone, da
sempre estremamente dal sistema di casta induista, trova-
rono nell'ambiente cristiano una libertà maggiore di
quella che mai avrebbero potuto sperare da godere al-
trove. Certe comunità, dunque, si convertirono com-
pletamente al Cristianesimo e altre furonno cristianizza-
te in buona parte.

Nel XX secolo, si registrò un nuovo cambiamento ra-
dicale con il trasferimento della sovranità dai protetto-
trati stranieri agli esponenti di governo indigeni. Il pri-
mo vescovo indiano della Chiesa anglicana, V.S. Aza-
rial, venne consacrato nel 1912, mentre il primo vescvo
indiano di rito latino, Tiburtius Roche, venne consa-
crato nella diocesi di Tuticorin nel 1923. Roma dimo-
strò poi, nel 1953, di riconoscere la maturità della Chie-
sa indiana nominando il primo cardinale indiano di
Bombay, Valarman Gracias. Tutte le quattro Chiese uni-
ficate e indipendenti, ossia quella dell'India meridiona-
le, dell'India settentrionale, del Pakistan e del Bangla-
desh hanno manifestato uno spirito ecumenico indi-
pendente.
Agli inizi degli anni '80 del XX secolo, i cristiani non raggiungevano il tre per cento della popolazione indiana ed erano assai meno in Pakistan e Bangladesh, ma si può tuttavia affermare che il Cristianesimo ha esercitato un forte impatto sul pensiero etico indiano contemporaneo. Il governo indiano, per esempio, ha abolito per legge la casta degli «intoccabili», grazie soprattutto all'appassionata difesa dei diritti degli emarginati portata avanti dai missionari. Inoltre, a seguito dell'opposizione da sempre manifestata da parte cristiana al matrimonio tra bambini, i riformatori induisti emanarono il Sarda Act, che innalzava l'età minima consentita per il matrimonio di ragazzi e ragazze.

La sovranità britannica ebbe termine nel 1947 e il cambiamento fu accolto senza discussioni sia da coloro che lo attendevano con entusiasmo, sia da quelli che ne temevano le conseguenze. Nessun missionario lasciò la propria opera per ragioni politiche. Tuttavia, il cambiamento politico portò con sé diverse difficoltà nella vita e nei disegni dei cristiani. Benché la costituzione indiana si pronunci a favore della libertà religiosa, spesso la vita dei cristiani si è dimostrata più difficile che in passato.

Il Pakistan, fin dall'inizio, è stato violentemente diviso da aspre contese. In tutti gli Stati musulmani la vita dei cristiani deve affrontare molte difficoltà, ma ne potrebbero dover affrontare un numero crescente in Pakistan.

Conclusioni. Nel 1948 si riunirono a Manila il Consiglio Ecumenico delle Chiese e il Consiglio Missionario Internazionale per incontrare gli esponenti delle Chiese dell'Asia orientale. Da questo incontro, originò la formazione del Segretariato dell'Asia orientale, senza altra autorità che quella, manifestamente espressa, di promuovere l'amicizia e la mutua comprensione. Questo fu l'inizio di un processo che si è rivelato nel tempo estremamente produttivo. Le Chiese dell'Asia si sono aperte a una prospettiva di appartenenza reciproca e hanno, per esempio, organizzato degli incontri per discutere le problematiche cristiane in ambito asiatico.

Sono stati fatti eroici tentativi, spesso coronati da successo, di dar vita a un Cristianesimo specificamente asiatico e, all'argomento, sono stati dedicati molti volumi di carattere teologico, specie in inglese, ma va forse ascritta a merito dei pochi, più che dei teologi, la capacità di esprimere con profondità e creatività il carattere cristiano indigeno. Tra i poeti cristiani, Narayan Vaman Tilok e H.A. Krishna Pillai, entrambi ex induisti di alta casta convertitisi al Cristianesimo in età matura, hanno saputo esprimere nei loro poemi la pienezza della propria esperienza culturale e linguistica, tanto nel mondo cristiano quanto nel mondo non cristiano. La pienezza teologica del Cristianesimo asiatico deve essere ancora raggiunta, proprio come la piena fioritura del pensiero cristiano espresso in siriaco, greco e latino non ha avuto inizio che tre secoli dopo il ministero di Gesù Cristo.

BIBLIOGRAFIA


[In italiano segnaliamo:

P. Arana, *Il cristianesimo latino in India nel X VI secolo*, Milano 2006


STEPHEN C. NEILL
I seguaci «nutrono la loro energia» (yangqi) con una grande varietà di prodotti naturali considerati particolarmente potenti. Il più importante di questi prodotti è senza dubbio l’essenza della femmina misteriosa», ottenuta per mezzo delle «arti della camera da letto». In ogni caso, la maggior parte dei prodotti era di origine vegetale o minerale: radici, cardì selvatici, crisantemi, semi di pino, mica e cinabro sono tra quelli menzionati. Poiché molti di questi prodotti potevano essere trovati solamente con una paziente ricerca nelle regioni disabitate, i futuri immortali (xian) appaiono come individui solitari che, avendo imparato da un maestro le tecniche di ricerca e l’uso, scompaiono nelle zone sperdute di montagna oppure nel lontano occidente e non vengono più visti. Tuttavia, alcuni tornano per curare le persone o salvarle da un disastro naturale.

Un certo Cui Wenzì, per esempio, dopo essere vissuto per molto tempo nell’oscurità ai piedi del monte Tai, che è chiamato anche la Vetta Orientale e viene considerato il luogo dove risiedono le anime dei defunti, ritornò un giorno nella società umana per vendere «la sua pozione gialla e le sue pillole rosse». Quando in seguito scoprì una grande epidemia e i morti si contavano a decine di migliaia, le autorità civili andarono da Cui pregandolo di salvare la gente. Portando uno stendardo rosso in una mano e la sua pozione gialla nell’altra, Cui andò in casa in casa e tutti coloro che bevevano la sua pozione venivano salvati.

In seguito, Cui se ne andò nel Sichuan, nella Cina occidentale, a vendere le sue pillole. Sebbene non sia stato istituito un culto in suo onore, molti degli immortali cominciarono a divenire oggetto di culto. Huáng Yuanqiu, un «daoista» (daoshi) che occasionalmente scendeva dalla sua montagna per vendere farmaci, iniziò a essere venerato perché salvò la popolazione locale da un terremoto avvisandola in anticipo della sua imminenza. Una «dooista» femmina (daoren) di nome Changrong divenne parimente un oggetto di culto quando, durante un periodo di duecento anni, si guadagnò la fama regalandole alle vedove e agli orfani tutto il denaro che guadagnava dalla vendita di una particolare pianta colorante della sua montagna. Un altro daoista abitante delle montagne apparve la prima volta per dare a un tale Shantu una ricetta o una pianta medicinale che non solo guariva le ferite, ma anche placava completamente la fame. Quando Shantu ritornò per diventare suo discepolo, il daoista si rivelò essere un «angelo delle Cinque Vette», cioè uno dei messaggeri divini delle cinque montagne sacre della Cina. [Vedi XIÁN].

Il Daoismo dei Maestri Celesti. Se la maggior parte degli immortali delle Biografie furono eremiti del lontano passato, il II secolo d.C. fu anche testimone dell’apparizione dei primi movimenti di massa del Daoismo. Il
più importante si è dimostrato essere quello della Via dei Maestri Celesti (Tianshi Dao), che è sopravvissuto fino ad oggi. Verso la metà del II secolo, la data è stata tradizionalmente fissata al 142 d.C., Zhang Daoling, sulla base di una rivelazione ricevuta dal Sommo Signore Lao (il titolo religioso del filosofo Laozi), fondò una "Chiesa" composta da ventiquattro "governi" (zhì). I ventiquattro governi sulla terra corrispendevano a ventiquattro energie in cielo e il termine implica quindi che il mondo dei Maestri Celesti fosse governato secondo gli stessi principi del Cielo.

Dietro a questo programma per un mondo ordinato giace una cosmologia dettagliata. Il Dao è stato immaginato come un corpo gigante che contiene tre energie pure in uno stato caotico. Più avanti nel tempo, queste energie si separarono per formare un universo a tre livelli, composto dal Cielo sopra, dalla terra nel mezzo e dall'acqua sotto la terra. Ognuno dei tre livelli si estende verso gli "otto confini", cioè le quattro direzioni più i quattro angoli. I ventiquattro governi sono una copia di queste ventiquattro regioni dell'universo e sia gli uni che le altre sono espressioni delle ventiquattro energie celesti, ognuna delle quali domina a turno per quindici giorni ogni anno: 24 x 15 = 360.

La nuova religione fu chiamata Zhengyi Mengwen Dao ("la via dell'alleanza dell'ortodosso con gli dei"). L'Ortodosso era l'"unica energia" del Signore Lao, la sua rivelazione, comunicata a Zhang Daoling. Gli dei furono presi dal pantheon popolare, ma furono inclusi soltanto gli dei che aiutavano nel governo dell'universo, cioè gli dei del focolare e del suolo, che a intervalli regolari riferivano al Cielo sulla condotta della famiglia o della comunità presso la quale avevano l'incarico. Inoltre, c'erano i Quattro Capi, che "tengono l'anno stellare a posto", cioè regolano il tempo, e i Tre Funzionari, che controllano i tre regni del Cielo, della Terra e delle Acque. Le anime dei defunti, che svolsero un così ampio ruolo nelle religioni popolari, furono esplicitamente escluse da questo pantheon. Erano, infatti, conside- rate "energie vecchie" che necessitavano di essere riciclate e il loro culto, poiché ritardava il loro riciclaggio e quindi contravveniva l'ordine naturale, poteva causare soltanto danno ai vivi.

I Tre Funzionari erano particolarmente importanti perché ognuno governava una porzione del tempo e dello spazio. Ogni anno, all'inizio dei loro rispettivi regni, si tenevano le assemblee degli dei per aggiornare i registri di merito e demerito di tutti gli esseri. In quei giorni, detti i giorni delle Tre Assembly, i fedeli daoisti si riunivano per i riti e i pasti comuni, chiamati zhài o chu. La parola chu significa "cucina" e quindi si riferisce principalmente al pasto comune. La parola zhài, invece, venne a designare il "pasto vegetariano", in parte perché i pasti daoisti non comprendono sacrifici di animali come i pasti associati con i culti popolari. Tuttavia, il suo significato fondamentale è "uniformare", nel senso di "ricomporsi" in preparazione di un importante incontro, specialmente con gli dei. Il termine "pasto di merito" venne usato anche perché, come per i pasti dei culti popolari, il cibo che doveva essere mangiato era prima offerto agli dei. Veniva così consacrato il cibo che portava merito e benedizione a colui che lo condì Videva.

I giorni delle Tre Assemblee erano anche occasioni per aggiornare i registri dei fedeli. Questo era il compito dei jiijù ("capi delle librazioni"), come venivano chiamati i capi, maschio o femmina, dei ventiquattro governi. Ognuno, sia laico che sacerdote, nel suo proprio governo, ha un registro che corrisponde al suo livello di iniziazione. I testi riguardanti questi registri sono fortunatamente tardi (dal VI all'VIII secolo) e contraddittori, ma è possibile dedurre da essi che i fedeli erano organizzati in una sorta di gerarchia militare, concepita senza dubbio sul modello della schiera celeste che stava tenendo la sua assemblea in quel momento.

Le iniziazioni dei laici avvenivano all'età di otto anni, quando il bambino acquisiva il diritto a un registro con il nome di un capo e una descrizione. Il registro successivo, con dieci capi, si otteneva all'età di vent'anni e, poi, i seguenti potevano ricevere il registro dei settantacinque capi. Quando due fedeli si sposavano, erano uniti da un registro che costituiva la somma dei loro registri separati, così come, in effetti, la coppia condivideva centocinquanta capi. I registri davano il nome e la descrizione fisica di questi capi, affinché il seguace potesse subito invocarli ed evocarli. Il loro ruolo era quello di difendere e proteggere i fedeli, come si riteneva che facessero gli dei del pantheon popolare, anche se chiamati spesso capi.

Secondo alcuni testi, il corpo del Dao, l'universo, contiene un totale di trentaseimila energie. Tuttavia, i corpi degli abitanti della terra ne contengono soltanto la metà e i fedeli devono pertanto imparare a riconoscere le energie nel loro corpo, così da "tenerle a posto" e attrarre le loro diciottamila corrispondenti celesti in modo che vengano e "si attacchi" a esse. Quest'ultimo termine mostra come il Daoismo prese a prestito le pratiche dei culti popolari e le razionalizzò, facendo di esse tecniche controllate nel contesto di un sistema cosmologico completo. Infatti, lo stesso termine è anche usato per descrivere i fenomeni di possedimento – il dio "si attacca" al medium – sui quali sono basati molti culti popolari.

La spedizione delle suppliche è un tratto caratteristico del Daoismo dei Maestri Celesti. Una raccolta superstite elenca i nomi di circa trecento di questi testi,
con le offerte che li accompagnavano. Le suppliche sono confessioni di peccati, dichiarazioni di meriti ottenuti con l'esecuzione di determinati rituali, preghiere per i bambini, per una lunga vita e per la liberazione da ogni sorta immaginabile di difficoltà (siccità, locuste, ratti, tigri, stregoneria, epidemie, eccetera). Le offerte includono invariabilmente riso, seta, denaro, incenso, olio e carta, e i pennelli e l'inchiostrò necessari per scrivere la supplica. Il termine generico per tali offerte diventò jiao, una parola che originariamente si riferiva alle offerte cerimoniali fatte in occasione di un matrimonio o dei riti della pubertà maschile. Ciò che distingueva tali offerte dalle altre era che non erano fatte «in risposta» a qualcuno o «in cambio» di qualcosa. Si trattava in un certo senso di un atto gratuito, piuttosto che di un atto di gratitudine.

Le offerte jiao di questo tipo rimangono, ai giorni nostri, la sola caratteristica veramente distintiva del Daoismo in generale. Oggi giorno, oltre al riso, vengono offerti anche te, frutta, vino, oggetti preziosi, candele e anche i testi usati durante i riti. Queste sono chiamate «offerte pure», per distinguerele dalle offerte della religione popolare, che includono anche carne, sia cruda che cotta. Questi due tipi differenti di offerte mostrano meglio di qualsiasi altra cosa le reali differenze tra le alleanze delle persone ordinarie con i loro dei e l'Alleanza dell'Ortodossia con i Poteri: le alleanze ordinarie sono «accordi» tra non eguali e le offerte vengono spesso descritte piuttosto francamente come «pagamenti», come si faanche con un malvivente o con un mandarino locale. Allo stesso tempo, una tale alleanza non ha nulla di permanente: può essere rota da entrarele parti contrattuali per «violazione del contratto».

L'Alleanza, essendo basata sulla struttura dell'universo stesso, non può essere rota, può essere soltanto riconosciuta. L'azione rituale, che è in accordo con questa struttura, apporta automaticamente una risposta di «merito», perché simile è attratto da simile. Di conseguenza, i membri dell'Alleanza devono trascendere le prospettive della reciprocità e del mutuo impegno, che normalmente determinano le relazioni sociali e spirituali, e devono assumersi la responsabilità del proprio destino. Essi devono imparare a diventare, come un re, «solitari, soli» (Laozi 42). Tutto ciò è espresso nell'«offerta pura», un offerta che è pura perché non prevede sacrifici di sangue, ma anche perché esprime le intenzioni puri dei partecipanti all'offerta. Sono queste intenzioni pure che inevitabilmente attireranno verso i partecipanti le energie pure che portano fortuna, salute e salvezza. L'offerta jiao continua a celebrare così sia il matrimonio che la maggiore età. [Vedi IIAO].

In aggiunta alla vasta gamma di rituali eseguiti in occasione dei giorni di festa prefissati oppure nei momen-
simboliche. L’assorbimento delle energie delle cinque direzioni, per esempio, era collegato al ciclo del sole, mentre quello delle energie del sole e della luna era collegato alle fasi della luna. L’adetto doveva inalare le energie delle quattro direzioni nel primo giorno e in quello centrale della stagione corrispondente – gli «otto giorni segmentali» (bajie ri), detti così perché dividevano l’anno in otto segmenti uguali – e le energie del centro in un giorno del sesto mese, quando l’elemento centrale, la terra, era dominante.

Il fedele che praticava il «metodo [dao] dell’assorbimento delle essenze del sole e della luna» lo faceva in giorni prefissati di ogni mese: i giorni 1, 3, 5, 7, 9 e 15. Secondo il Taishang lingbao wufu xu (Prefazione ai cinque simboli, potente tesoro del Supremo), un testo del IV secolo, l’adetto avrebbe dovuto mettersi di fronte al sole all’alba, chiudere gli occhi e visualizzare nel suo cuore un ragazzo piccolo, vestito di rosso. Avrebbe dovuto massaggiarsi con entrambe le mani dal viso al petto per dodici volte e poi, le energie gialle del vero rosso dell’essenza solare vengono a fronte di suoi occhi. Entrano nella sua bocca ed egli le inghiotte; chiede di mangiare con il movimento del massaggio. Egli prega: «Yang logo di Signore Solare, unisciti il tuo potere con il mio coscienza per nutrire il giovane nel mio Palazzo Sciabellato». Dopo un momento, egli visualizza [le energie] che vanno giù nel crogiuolo (dantian, nelle profondità del ventre), dove esse si ferano. Questo conduce alla vita eterna.

(Taishang lingbao wufu xu 1,19a).

La pratica della luna era simile ed era eseguita alla mezzanotte della notte di luna piena. L’assorbimento delle energie gialle della luna era preceduto dal passaggio attraverso il corpo delle energie bianche dei reni. Il «potere combinato» del bianco e del giallo, inghiottito ventuno volte, nutrivana il «giovane nel crogiuolo». Una versione leggermente diversa di questa pratica, descritta infatti stessò modo molto piege più avanti, aggiunge l’assorbimento dell’essenza dell’Orsa Maggiore. Le sue energie dovevano essere inghiottite ogni giorno all’alba, a mezzogiorno, al crepuscolo e a mezzanotte. Queste entravano nel corpo dallo «spazio tra le sopracciglia» e si riempivano il cuore, la bile e la milza. «La Madre del Dao è nella milza, dove essa bada al nutrimento del bambino. Poiché egli non diventa affamato, tu vivi per sempre» (ibid. 1,26a).

Le modifiche nella tradizione rituale. Pratiche del respiro come queste, oltre a una grande varietà di procedure alchemiche, continuarono a caratterizzare il Daoismo dei singoli fedeli durante tutta la storia cinese. Tuttavia, dall’epoca Song in poi tutte queste pratiche iniziarono a diventare simboliche e interiori piuttosto che esteriori e operative. L’alchimia, per esempio, cessa praticamente di essere fondata su manipolazioni di ingredienti vegetali e minerali e diventa, invece, la combinazione di energie corporali in accordo con un complesso sistema simbolico. I testi alchemici più tardi costituiscono un tipo di poesia astratta nella quale l’alchimia può essere puramente verbale.

Un processo simile di interiorizzazione avviene nei riti del Daoismo comunitario. Gli aspetti esoterici dei riti di commemorazione, per esempio i gesti delle mani, i passi di danza e le visualizzazioni, diventano sempre più importanti e complessi. In casi estremi, la commemorazione esteriore e scritta spara completamente, mentre l’apparizione forse più notevole di tutte è quella, avvenuta nei secoli XIII e XIV, dei riti della «salvezza universale» (pudu) eseguiti dai laici, soli nella quiete delle loro stanze di meditazione. Fino a giorni nostri, il rito della salvezza universale è normalmente quello maggiormente pubblico, per non dire rumoroso, di tutti i rituali.

È probabile che, durante la dinastia Song, scomparve anche il Daoismo comunitario del tipo descritto sopra. Pare che sia sopravvissuto soltanto tra le tribù degli Yao della Cina meridionale e del Laos fino all’XX secolo. L’iniziazione laica scomparve e i sacerdotti divennero specialisti dei riti al servizio della comunità, che generalmente aveva cessato di comprendere la natura dei riti dei quali sentiva ancora la necessità.

Il risultato fu non soltanto un aumento della segretezza e dell’esoterismo rituale, ma anche una proliferazione dei riti, alla quale contribuirono anche l’urbanizzazione e lo sviluppo mercantile dell’economia. Uno dei casi più interessanti di un nuovo rito è quello dell’ordinazione postuma della milza. Le persone diventavano perciò nella nuova vita ciò che avevano cessato di essere in questa vita, vale a dire membri di una comunità daoista. L’affiliazione religiosa della gente comune in questa vita tendeva ora a realizzarsi solo con i templi e gli dei propri di quella religione popolare che il Daoismo aveva originaariamente cercato di combattere e ripulire. Il Daoismo era sulla strada di diventare ciò che attualmente è: il servitore della religione della gente, a cui si fa appello principalmente per eseguire le offerte che legittimano gli dei della gente, mostrandoli come l’ordine delle opere dao e integrandoli perciò in questo ordine.

[Vedi SACERDOZIO DAOISTA; DAOISMO; e ZHENREN].

BIBLIOGRAFIA

La migliore introduzione generale, specialmente per il Daoismo dei Maestri Celesti, è K. Schipper, Le Corps taoiste, Paris


**John Lagerwey**
DAI ZHEN (zi, Shenxiu; bao, Dongyuan; 1724-1777) è il più illustre rappresentante della scuola del Kaozheng della "ricerca rigorosa delle prove" e uno dei filosofi più importanti della dinastia Qing (1644-1911).

Dai Zhen nacque in una modesta famiglia di mercanti di Xiuning, nella provincia dell’Anhui e intraprese la sua prima istruzione facendosi prestare i libri dai vicini. Imparava molto in fretta e lasciava stupefatti gli insegnanti perché interrogava gli eruditi su ogni cosa che leggeva. Per un breve periodo fece l'apprendista presso un mercante di tessuti, ma nel 1742 venne mandato nella casa di un ricco studioso, dove studiò con Jiang Yong (1681-1762).

Lo studioso Jiang Yong ebbe un'influenza formativa durante il primo periodo della vita adulta di Dai Zhen. Era uno studioso specializzato nel Liji (Libro dei riti), in matematica e fonologia. La formazione che diede a Dai Zhen in queste materie divenne la base di buona parte dell'erudizione successiva di quest'ultimo nella tradizione del Kaozheng. Questa parte della sua istruzione preparò Dai Zhen per la corrente principale della vita intellettuale Qing. Tuttavia, Jiang Yong immerso il suo pupillo anche nei sistemi filosofici del Neoconfucianesimo Song, inculcandogli la nozione secondo la quale l'erudizione pratica e la filosofia morale erano le basi del sapere confuciano.

Nel 1754, Dai Zhen si spostò a Pechino, dove si unì ai rappresentanti della scuola del Kaozheng della "ricerca rigorosa delle prove" e in particolare a Hui Dong (1697-1758). Gli studiosi del Kaozheng accusarono i neoconfuciani Song di speculazioni inutili influenzate dai buddhisti e affermarono che un tale sapere disegnava i problemi pratici del mondo reale e trascurava l'erudizione in favore del soggettivismo. Sebbene durante i suoi primi anni a Pechino Dai Zhen difendesse la necessità di indagare le grandi questioni riguardanti la moralità e il significato, le sue opere pubblicate tra il 1758 e il 1766 mostrano l'influenza sul suo pensiero della scuola del Kaozheng. Alcuni studiosi interpretano questo periodo come un ripudio della sua passata formazione filosofica. È certo che Dai Zhen portò a Pechino idee che andavano in direzione opposta al consenso dei suoi coetanei, ma non ci è dato sapere se furono i suoi colleghi di Pechino a convincerlo a cambiarlo il suo orientamento, o se semplicemente fu lui a dare importanza alla parte non filosofica del suo lavoro per ottenere accoglienza favorevole nella capitale.

Tuttavia, Dai Zhen riuscì a ottenere l'ingresso nella maggior parte dei circoli intellettuali illustri, indipendentemente dal fatto che la sua conversione alla "ricerca rigorosa delle prove" fosse superficiale o profonda. Le sue pubblicazioni in matematica e ingegneria dei corsi d'acqua gli fruttarono una grande fama. Nel 1773 l'imperatore lo nominò nell'élite del consiglio dei compilatori della Biblioteca Imperiale dei Manoscritti (Siku Quanshu). Anche se aveva raggiunto l'apice dell'erudizione, durante la sua carica nella Biblioteca continuò a scrivere libri di filosofia.

I suoi colleghi e coetanei erano propensi a considerare i suoi scritti filosofici come una digressione incidentale alle sue opere erudite. Sebbene uno o due dei suoi discepoli più vicini riconoscessero l'importanza della filosofia nella vita intellettuale di Dai Zhen, nessuno di essi fu capace di continuare la sua opera filosofica. Hu Shi riprese la filosofia di Dai Zhen alla conferenza in sua memoria del 1923-1924 e affermò che Dai Zhen, com-
pletamente immerso nell’erudizione empirica del suo tempo, aveva attaccato e superato gli errori e gli eccessi del Neoconfucianesimo Song, ponendo le basi di una nuova visione confuciana. Altri studiosi, in particolare Yu Yingshi, hanno sostenuto che il pensiero di Dai Zhen è in realtà profondamente debitore del Neoconfucianesimo ed è un sviluppo ininterrotto di questa eredità. Yu afferma che Dai non si convertì mai completamente ai pregiudizi antifilosofici dei suoi coetanei. Egli vedeva l’erudizione come una serva del più grande compito della filosofia. Prendendo in esame le lettere e le conversazioni di Dai Zhen, Yu sostenne che l’obiettivo reale della sua filosofia non era la scuola Song, ma i suoi limitati e pedanti contemporanei nella «ricerca rigorosa delle prove».

La filosofia di Dai Zhen era basata sul monismo del qi («energia»). Egli(argomentò contro le distinzioni del Neoconfucianesimo Song tra metafisico e fisico, tra natura dotata di cielo e natura materiale, e affermò che questo dualismo avrebbe condotto i confuciani a trascu- rare il mondo empirico e a credere che negli esseri umani ci fosse una dicotomia tra natura e sentimenti. Su un piano generale, Dai sostenne che il Dao non compren- deva nient’altro che i modelli dei movimenti dell’energia e che non era un principio metafisico. Analogamen- te, sostenne che la realizzazione della natura umana non fosse costituita da altro che dai modelli ordinati dei sentimenti di ognuno. Come i sapienti avevano incanalato i corsi d’acqua per ristabilire l’ordine del Dao nel mondo, così i sentimenti, debitamente incanalati, sono le manifestazioni della natura umana. La vita umana nel mondo materiale è composta da sentimenti o reazioni. Quando i sentimenti sono espressi in modo salutare e le necessità fondamentali sono soddisfatte, sia il corpo che lo xin, o mente e cuore, delle persone può essere sano e integro. Per incanalare i sentimenti e comprendere l’ordine e i movimenti dell’energia, la mente deve soppesare (quan) attentamente le sue percezioni e reazioni. Questo atto di soppesare richiede percezioni precise e ispirate che tengano conto di tutte le prove e, confrontando attenta- mente le prove, giungano a una reazione obiettiva.

Una connessione armonica esiste tra l’erudizione di Dai Zhen e la sua filosofia. Soltanto l’aspetto precedente del suo lavoro venne apprezzato durante la sua vita, mentre quest’ultimo settore è il soggetto di un dibattito continuo tra gli studiosi confuciani.

[Vedi MENGZI].

**BIBLIOGRAFIA**

Sebbene durante la sua vita Dai Zhen fosse meglio conosciuto per i suoi saggi di matematica, impianti idrici e fonologia (Liang, pp. 58-59), oggi è tenuto in considerazione per i suoi scritti filosofici. Il suo Yuen shan, composto nel 1763 e rivisto nel 1776, è stato tradotto in Cheng Chung-ying, Tai Chên’s Inquiry into Goodness, Honolulu 1971. In esso Dai sviluppò il suo monismo dell’energia e le sue visioni sulla natura umana e i sentimenti. L’opera Mengzi zi yi shu zheng (Delucidazioni sul significato delle parole in Mengzi), composta nel 1769 e rivista negli ultimi anni trascorsi alla Biblioteca Imperiale dei Manoscritti, è contenuta in Tai Chen, Meng-tzu i shu cheng, in 3 juan, Beijing 1956. Quest’opera filosofica è la più sistematica e fonda il suo monismo e la sua visione della natura umana sugli scritti di Mengzi.


**JUDITH A. BERLING**

**DAO E DE**, rispettivamente la «via» e la «virtù», sono basilari concetti filosofici cinesi. Han Yu, poeta e con- fuciano del ix secolo, comincia il suo Yuandaol (L’origine della via) con l’affermazione che «dao e de sono se- gni vuoti, mentre ren e yi [spesso tradotti con «benevo- lenza» e «rettitude»] sono termini con un significato fisso»; con queste parole egli indica che il significato delle parole dao e de varia enormemente da una scuola di pensiero all’altra e, in particolare, che il significato di un termine per i daoisti è differente dal significato che lo stesso termine ha per i confuciani. [Vedi REN E YT].
Il binomio dao-de nel cinese moderno significa «moralità». Tuttavia, quando i due termini furono collegati sistematicamente per la prima volta, probabilmente nel pensiero daoista del III secolo a.C., come nel titolo del classico daoista Daodejing (Classico del dao e del de), il senso dei due termini era completamente differente. Innanzitutto, esaminò l’evoluzione del significato di ciascun termine nell’antichità e, poi, mostrò come e perché essi sono stati collegati.

Il termine de è di gran lunga il più antico dei due. È stato identificato nelle iscrizioni degli oracoli più antichi, fatte su ossa e conchiglie, e datate al 1200 a.C. circa (vedi Jao, 1976; Nivison, 1978-1979). Qui, il termine compare con un significato che in seguito diventerà più importante e che denota una qualità psichica del re, qualità approvata dagli spiriti e che gli conferisce influenza o prestigio. (Il segno grafico ha anche un uso verbale, forse per indicare o applicare questa qualità. Altri studiosi sostengono che in questo uso non viene letto de e significa «ispezionare»). La parola significa anche «generosità» o «ammirare qualcuno per la sua generosità», ma altrove ho sostenuto che il senso filosofico-religioso della bontà morale e della forza psichica («forza morale» è la traduzione offerta da Waley) deriva dalla complessione socio-psicologica a contraccambiare un dono (vedi Nivison, 1978-1979). In questa operazione, il ricevente identifica la propria complessione a ricambiare con l’ascendente psichico che la persona generosa ha su di lui, questo è il suo de. (Per un punto di vista diverso, vedi Munro 1969).

Nei più antichi testi letterari il de indica un’energia nel sovrano che gli permette di fondare o continuare una dinastia. La teoria sosteneva che Tian (Cielo), poiché aveva osservato il mondo e aveva trovato la gente sofferente per il disordine, conferì il suo ming («mandato») all’uomo con il più grande de («virtù»); il successivo esito positivo di quest’ultimo testimoniò e attuò la scelta del Cielo. [Vedi TIAN]. Si riteneva che il de del fondatore dinastico continuasse nel suo lignaggio, diminuendo col tempo la propria forza finché non poteva più sostenere la dinastia. Tuttavia, i testi del primo periodo Zhou insistono che la dinastia non è destinata a scomparire. Il sovrano perdere il suo diritto fallendo nel suo dovere religioso di «prendersi cura della sua virtù» (jing de; per esempio, vedi Shang shu 32, «Shao gao») attraverso la moderazione e la correttezza rituale. Il paragmatico «ultimo sovrano cattivo», come descritto nello Shang shu, è colui che ha perso il suo de (oppure ha un de cattivo), una condizione che risulta, e forse è anche causata, da un comportamento scorretto tipico: lasciarsi andare ai sensi, prestare attenzione al consiglio di cortigiani cattivi (soprattutto di sesso femminile), governare in modo violento e trascurare i riti religiosi.

Al contrario, un sovrano con ming de («virtù luminosa») ha esattamente le caratteristiche opposte. Come ipotizzato da Confucio, il sovrano che «governa con la virtù» governa senza sforzo (Lunyu 2,1): egli non ha bisogno di usare le punizioni per ottenere obbedienza e gli uomini più saggi sono desiderosi di servirlo, poiché sanno che presterà attenzione ai loro consigli. Al contrario, essi abbandoneranno un sovrano cattivo, perché non sarebbero disposti a fingere di approvare il suo governo prendendovi parte. Questa concezione della regalità spiega perché i sovrani locali, che pretendevano di essere «re» nell’ultimissimo secolo della dinastia Zhou, prestavano attenzione entusiasta ai filosofi come Mengzi, Zou Yan e Xunzi. Questi sovrani desideravano almeno dare l’impressione di essere re che avevano il de. La lunga conversazione di Mengzi con il re Xuan di Qi (circa 319 a.C.) sulla coltivazione della compassione innata inizia con la domanda del re: «Che tipo di virtù [de] bisogna avere per essere re?». (Questa conversazione mostra, incidentalmente, che il concetto di de porta direttamente all’etica dell’autodisciplina).

Il risultato è paradigmatico: il sovrano che ha bisogno di essere corretto non ha buoni consigli e se li avesse non li ascolterebbe, mentre il sovrano che ha buoni consiglieri ed è saggio abbastanza per riconoscere la loro saggezza e ascoltarli è colui che è già «virtuoso». Il concetto di de diviene, in modo più riconoscibile, la «virtù» che tutti gli uomini possono avere ma ciò porta a una difficoltà persistente nella filosofia morale: la questione di come la virtù debba essere distribuita alle persone che ne sono prive. Questo problema esasperò Confucio (per esempio, vedi Lunyu 5,9; 6,10) e i filosofi successivi ne diedero diverse soluzioni (in particolare Mengzi, col suo famoso principio della bontà naturale). Un altro paradossale sorge non tanto dall’aspetto del de come virtù morale, quanto dal suo aspetto come forza psichica. L’uomo con il de ha prestigio, efficienza e condizione sociale, le cose che gli uomini desiderano. Tuttavia, al fine di acquisire e rafforzare il de, ci si deve imporre delle rinunce, si deve essere sinceramente generosi, e cosi via. Pertanto, gli sforzi per aumentare il de in questo senso devono essere controproducenti, salvo che sembri difficile evitarlo. Per esempio, questa comprensione del de sta alla base delle forme di cortesia. Appare anche in modo preminente nei testi daoisti, per esempio: «Colui con il de più elevato non [manifesta/cerca] il de. Pertanto egli ha il de» (Daodejing 38). Il segno sicuro del de perfetto deve in apparenza essere irrilevante.

Da «carattere morale», buono o cattivo, il de diventa il carattere essenziale di ogni cosa, efficace nelle sue interazioni causali con le altre cose. Così, Confucio può dire
che «il de del sovrano è vento, quello della gente è erba» (Lunyu 12,19) e la teoria causale del wuxing («Cinque Fasci») è anche chiamata teoria del wu («Cinque Poteri»). Per questo, nello Zuo zhuan, anche l'attrattiva sessuale di una ragazza è il suo de (Zuo zhuan, Xi 24,2).

Dao significa la strada o il sentiero e, nei testi più antichi, non ha altro significato. Dal tempo della dinastia degli Zhou dell'Est (770-256 a.C.) iniziò a indicare la via corretta o naturale per la quale viene fatto qualcosa. Letteralmente significa anche «mostrare la via» o «guida», da qui «insegnamento» o «dottorato e quindi «verità morale». Per questo il Lunyu parla del «dao degli antichi re», dice che uno Stato «da il dao se è ben governato, dice che un signore «dedica se stesso al dao» e parla della gente come di coloro che «non hanno lo stesso dao» se aderiscono a principi differenti. Alcune scuole filosofiche hanno potuto usare la parola dao in questi modi (che erano forse parte di ciò che Han Yu rimarcava).

Da «una via» a «una via per fare» qualcosa, alla «via per fare» quella cosa, alla «via per fare» le cose della massima importanza, come comportarsi moralmente o governare il mondo, il dao prese a significare «da via che l'intero universo percorre», sia in realtà che idealmente. In definitiva, è l'ordine sottostante o la legge che fa agire l'universo nel modo in cui agisce, o semplicemente il suo essere in questo modo, la «natura» stessa in un senso universale. Questo è la più antica parola nelle filosofie della tarda dinastia Zhou chiamate «daoiste». In questo tipo di pensiero il dao così concepito diventa l'oggetto del timore religioso: la realtà ultima dietro di noi oppure «in» noi stessi e tutto ciò che noi sperimentiamo. L'obiettivo religioso del daoista filosofo è di afferrare questo fatto (necessariamente in modo intuitivo, poiché ogni considerazione di esso rientrerrebbe essa stessa nel dao del quale intende dare una spiegazione). Colui che ha questo intuito vedrà che la morte stessa, dal momento che non è che un cambiamento in più nella sfera d'azione del dao che racchiude se stesso e ogni cosa, è da considerare con equanimità, come afferma con insistenza Zhuangzi (attivo intorno alla fine del IV secolo a.C.).

Il dao del daoista può essere immaginato come una prima causa indifferenziata (nel suo aspetto di «ciò che è senza nome» è, secondo il Daodejing, «l'inizio del Cielo e della terra» oppure, non temporalemente, come una sostanza indifferenziata al di fuori della quale tutte le cose identificabili sono articolate. È concepito più tipicamente come insediato nelle diverse cose individuali e nei processi del mondo naturale, e rende conto del loro essere ciò che sono. Tuttavia, un punto importante deve ora essere aggiunto. I daoisti fanno una distinzione netta tra ciò che è «del Cielo», o naturale, e ciò che è «dell'uomo», cioè l'intrusione progettata e intenzionale della mente umana nella natura. Il loro dao esclude quest'ultima come artificiale; perciò essi insistono che il dao è «non azione» (wuwei), l'assenza dell'azione umana intenzionale.

È a questo punto che il dao e il de vengono uniti. La storia del concetto di de preparò la strada a questo sviluppo. Nelle iscrizioni della dinastia Shang e nei testi letterari antichi, il Cielo (a volte gli antenati) riconosce e approva il de del sacrificatore, preferendo la «fragranza» del suo de a quella delle offerte (per esempio, Shang shu 30). Il buon re osserva il dovere religioso di prendersi cura del de in se stesso, che sembra così essere qualcos'altro che se stesso, un'entità psichica inculcata in lui dal Cielo (che in questo modo dona la virtù e ricompensa chi ce l'ha – un problema religioso familiare). Confucio dice esplicitamente che «il Cielo creò il de in me» (Lunyu 7,23). Il de sembra così essere un frammento del divino nella psiche individuale, fino al punto di essere un «carattere» di una persona, il determinante divino di ciò che la persona sarà. Mengzi parla in maniera simile dello xing («natura umana»): «Se si conosce la propria natura, allora si conosce il Cielo» (Mengzi 7A,1).

Quindi, in senso non morale (ma non si deve dimen-ticare che il daoista è un moralista: egli pensa che una cosa debba essere ciò che è «naturalmente» è), il de di una cosa è, per così dire, un frammento del Cielo nel-l'individuo, che determina ciò che esso è. Tuttavia, nella tarda dinastia Zhou, specialmente nel pensiero daoista, il «Cielo» è rimpiazzato dal dao, o ne è diventato sinonimo. Una miscellanea in parte daoista del III secolo a.C., il Guanzzi, rende questo concetto esplicito. L'argomentazione è curiosamente filologica:

De è la localizzazione del dao. È ciò che una cosa ottiene quando inizia a esistere e, iniziando a esistere, ottiene di funzionare secondo i requisiti più delicati del dao. Così il de, la «virtù», è de, «da ottenere». Ciò a cui si riferisce è ciò che una cosa ottiene per essere ciò che è. La «non azione» è ciò che intendiamo con dao e la «localizzazione di esso» [nella cosa] è ciò che intendiamo con de. Per questa ragione non c'è interruzione tra dao e de e parlando di essi non li dobbiamo separare.

(Guanzi, Xin shu, parte A).

Questo collegamento di dao e de soggiace al titolo e all'organizzazione del Daodejing, probabilmente una raccolta di detti e di inni daoisti della tarda dinastia Zhou, che viene tradizionalmente attribuita a Laozi, presumibilmente un personaggio del VI secolo a.C.

Poiché nel pensiero confuciano un individuo ha il de se conosce i li («riti» nel senso più ampio della parola), sapendo sia che cosa sono sia come osservarli, e ha il de, «virtù», se la sua condotta è realmente buona, inizia a esserci nell'etica una relazione simile a essenza/
attualizzazione tra dao e de. Venne dunque naturale utilizzare la combinazione dao-de per tradurre in cinese moderno il termine occidentale «moraldza».

Nella filosofia e nella religione più tardo, l’autodisciplina etica diviene sempre più importante. Nonostante questo, il termine dao eclissa il termine de, e non solo tra i daoisti. I sistemi metafisici neoconfuciani identificano il li, il «principio» di tutta la natura e anche i «principi» delle diverse cose e istituzioni, con il dao, nuovamente pensato come essere localizzato nelle incarnazioni o «contenitori» (qi) individuali. Lo sviluppo più significativo in questa linea di pensiero è il rifiuto implicito della distinzione daoista «Cielo-uomo», che ricorreva già nella tarda antichità. Quando Xunzi scrive: «Colui che governa la gente indica la Via (dao)...; i riti sono gli indicatori» e «i diecimila esseri sono soltanto un angolo della Via» (Watson, 1963, p. 87), si è appropriato del senso del dao di Zhuangzi e lo ha esteso. Il suo dao si realizza ugualmente nel movimento ordinario delle stelle, nella sequenza delle stagioni, nelle regole (li) storicamente date e confermate dei rapporti umani e nell’ordine della natura, non umana e umana. [Vedi LI]. Questo concetto del dao è un luogo comune in tutta l’etica e la metafisica confuciana più recente. È possibile ritrovarlo in un verso del metafisico Han, Deng Zhongshu (attivo nel II secolo a.C.): «La grande fonte del dao [cioè, la fonte dell’uomo] viene dal Cielo». Una conseguenza notevole nella filosofia è l’impossibilità di fare una netta distinzione tra leggi descrittive della natura e regole prescrittive della moralità, tra ciò che è e ciò che deve essere. Quando, negli ultimi tempi, venne formulata una distinzione simile a questa, essa fu concepita come due differenti aspetti dello stesso principio di regolarità.

[Vedi CINA, RELIGIONI DELLA, Panoramica generale; CONFUCIANO, PENSIERO; e DAOISMO, Panoramica generale].


DAOISMO. [Questa voce introduce il pensiero e la pratica di una delle principali tradizioni religiose della Cina e comprende quattro articoli: Panoramica generale La comunità religiosa daoista La letteratura daoista Storia degli studi La Panoramica generale individua i temi unificanti di questa tradizione mutevole ed esamina la sua influenza sulla storia, la letteratura e le arti cinesi; La comunità religiosa daoista traccia lo sviluppo delle comunità e delle sette daoiste organizzate a partire dal II secolo d.C.; La letteratura daoista esamina l’organizzazione e i contenuti del canone daoista e di altre raccolte; e Storia degli studi si occupa della crescita della scienza storica moderna sul Daoismo nell’Asia orientale e in Occidente].

Panoramica generale

Definire il Daoismo non è un compito facile, perché durante tutta la sua storia questo sistema filosofico e religioso ha assunto aspetti profondamente diversi. Il periodo degli Stati combattenti (403-221 a.C.) produsse una grande varietà di correnti filosofiche, una fonte evidente di imbarazzo per i filologi e i bibliografi della dinastia Han (202 a.C.-220 d.C.), che si assunsero il compito di ordinare questa vasta letteratura. A differenza dei classici confuciani, gli scritti dei «cento filosofi» non furono facili da classificare. Questo fatto è evidentemente sia nello Shijing (Documenti storici) di Sima Qian che nello Yiwen zhi (Catalogo bibliografico) del Qian Han shu (Storia della dinastia degli Han anteriori). Nella prima opera si legge che certi autori, che a prima vista apparivano a un’altra corrente, nondimeno fondarono la propria ispirazione sulle sentenze e sulle massi-
me di Huangdi e Laozi. Lo *Yiwen zhi* classifica tra gli autori daoisti alcuni pensatori inseriti in altre liste sotto categorie molto differenti, che includono specialisti nelle arti militari, cantastorie e legalisti. Sima Qian dichiara che Han Feizi, il più importante teorico del Legalismo (Fajia), fu ispirato da Huangdi e Laozi, cioè dal Daoismo: un'affermazione intrigante poiché le idee del Fajia furono spesso considerate opposte a quelle dei daoisti. (È, tuttavia, vero che lo *Han Feizi* contiene un commentario parziale del *Daodejing*). Allo stesso modo, il *Guanzi*, spesso classificato tra i testi del Fajia ma considerato daoista dallo *Yiwen zhi*, contiene alcuni capitoli daoisti.

I pensatori antichi non furono sempre consci di appartenere a una qualche scuola specifica. Piuttosto, la classificazione degli scritti antichi in varie scuole mal definite fu principalmente opera degli studiosi Han. I filosofi classificarono sotto il titolo di «scuola daoista» (Daojia) anche i circoli organizzati piuttosto piccoli, che comprendevano un maestro e un limitato numero di discepoli. Poiché la maggior parte degli scritti di questi circoli daoisti è andata perduta, il Daoismo di quest'epoca (il periodo pre-Qin) è rappresentato essenzialmente dagli insegnamenti esposti nel *Daodejing*, attribuito a Laozi, e nello *Zhuangzi*, chiamato come il suo presunto autore. Oltre al loro valore filosofico e letterario, queste due opere hanno una grande importanza religiosa: da una parte, poiché rivelano l'esistenza di circoli mistici al tempo in cui furono scritti e, dall'altra, poiché esercitarono un'influenza fondamentale sulla religione e sulle pratiche daoiste successive. Una terza opera, il *Liezi*, fu scritta in un periodo successivo, sebbene contenga anch'essa materiale antico.

**I concetti formativi**

È consuetudine distinguere il Daoismo dei filosofi del IV e III secolo a.C. dal Daoismo religioso che presumibilmente comparve nel II e III secolo d.C. In cinese il primo è chiamato Daojia (giapponese, Dōka) e il secondo Daojiao (giapponese, Dōkyō). Questa distinzione fu spesso accompagnata da un giudizio di valore nel quale veniva attribuita molta profondità agli autori filosofici, mentre il Daoismo religioso era percepito come una mescolanza di superstizione e magia. Studi recenti hanno tentato di raffinare questa visione relativamente semplificistica. Il complesso sviluppo del Daoismo religioso diede origine a numerose «scuole» o correnti, che furono in generale piuttosto aperte, malgrado il carattere esoterico dei loro insegnamenti. Alcune di queste correnti furono molto dotte ed erudite, altre si avvicinarono agli ambienti popolari dai quali derivavano gli aspetti «superstiziosi» delle loro pratiche. Ma tutte, in modi diversi, rivendicarono il patrocinio degli antichi filosofi.

Nel suo sviluppo, il Daoismo religioso non ruppe con le concezioni fondamentali dei filosofi, anche se restò pur vero che tali concezioni furono molto trasformate. Questa evoluzione dovette molto sia alla trasformazione della Cina da una congerie di Stati feudali in lotta a un Impero unificato che riunì le antiche culture locali, che alla presenza di influenze straniere, la più importante delle quali fu quella del Buddhismo. Le diverse correnti daoiste condivisero la ricerca della longevidità e dell'immortalità e si distinsero soltanto nei metodi. Sebbene gli antichi filosofi non fossero ignari dei metodi fisiologici di «culturazione del principio vitale», fecero ricorso principalmente al misticismo e all'estasi per fuggire da questo mondo terreno. Le diverse scuole del Daoismo più tardo insegnarono una grande quantità di ricette mediche, igieniche, alchemiche e magiche che, alla fine, miravano al raggiungimento del medesimo risultato. Tutto ciò è valido anche per i movimenti messianici e millenaristi che nel corso della storia cinese annunciarono l'avvento di una nuova età dell'oro.

La concezione del mondo: macrocosmo e microcosmo. Per comprendere le teorie e le pratiche daoiste, bisogna innanzitutto capire cosa i daoisti intendevano per principi generali che governano il mondo e l'uomo. Bisogna anche considerare che gli antichi Cinesi non avevano la nostra stessa concezione del corpo e dell'anima, o, più precisamente, delle anime e della loro relazione reciproca.

Secondo l'antica cosmolgia cinese il mondo era governato da un insieme di nozioni fondamentali correlate all'unità e alla molteplicità, allo spazio e al tempo, al microcosmo e al macrocosmo. I concetti di *dao* e *de* non erano specifici del Daoismo ma appartenevano a tutte le correnti del pensiero cinese. Letteralmente, *dao* significa «strada» o «via», ma ci sono molti significati derivati: «via da seguire, metodo, espressione, dottrina» e «regola di condotta». *Dao* era anche il potere efficace dei re e dei maghi che sapevano come mettere in comunicazione una con l'altra le tre sfere del mondo, il Cielo, la Terra e l'Uomo. Nella cosmolgia il *tian dao* («la via del Cielo») era l'ordine naturale come esso si manifesta attraverso la rotazione del sole e, più in generale, attraverso i movimenti della volta celeste. Il regale *dao* (*wang dao*) esisteva esclusivamente per il sovrano affinché potesse ripristinare in modo rituale l'ordine naturale del *dao* celeste che era costantemente minacciato dal disordine. In caso di catastrofi quali siccità o inondazioni, il sovrano era ritenuto responsabile e doveva espiare sia i propri peccati che quelli del mondo. In questo modo la sua virtù (*de* o *daode*) era manifestata. Per i confuciani, il *dao* rappresentava un ideale ge-
nerale ed etico mentre il de si riferiva a particolari virtù. Il de conferiva una forza interiore che esercitava un’influenza benefica sull’ambiente del saggio che lo possedeva.

Se nella terminologia confuciana il dao ebbe una forte connotazione etica, nondimeno nel linguaggio corrente esso conservò il senso della dottrina e del metodo. Così, ogni scuola filosofica ebbe il suo dao, cioè le sue dottrine e regole di condotta. Mentre il dao di Laozi era un principio metafisico, l’espressione venne spesso usata nei testi daoisti in riferimento a una raccolta di prescrizioni particolari. [Vedi DAO E DE].

Yin-yang e Cinque Fasi. I significati originali di yin e yang sembrano riferirsi ai pendii delle montagne, rispettivamente quelli in ombra e quelli esposti al sole. Col tempo, i due termini arrivarono a descrivere i due aspetti antitetici e complementari del Dao come ordine naturale: un aspetto ombroso e uno luminoso; un aspetto fredo e passivo e uno caldo e attivo; e, infine, un aspetto femminile e un aspetto maschile. Pertanto, i termini sono soltanto titoli classificatori relativi, ogni singola cosa può essere yin o yang in relazione ad un altro. Queste due nozioni svolsero un ruolo fondamentale in tutto il pensiero filosofico, scientifico e religioso. Lo stesso si applica alla teoria dei «Cinque Elementi» o delle «Cinque Fasi» (wuxing) come viene mostrato nel libro Honglan (Grande regola), un trattato inserito nello Shuijing (Classico della storia), dove le fasi sono presentate collegate a numeri: 1) acqua; 2) fuoco; 3) legno; 4) metallo; e 5) terra. Queste non sono soltanto sostanze o fenomeni chimici, ma rappresentano le principali forze o influenze cosmiche e titoli classificatori. Tutti i fenomeni (le stazioni, le direzioni, i gusti, i generi alimentari, gli organi e i visceri del corpo, le attività umane e così via) possono essere classificati sotto una o l’altra delle Cinque Fasi. La terra era centrale e neutrale e le altre quattro fasi corrispondevano alle quattro direzioni e alle quattro stazioni ed erano classificate come yin o come yang. Così, la primavera e l’estate erano entrambe yang e corrispondevano rispettivamente a legno ed Est e a fuoco e Sud, mentre l’autunno e l’inverno erano yin e corrispondevano a metallo e Ovest e ad acqua e Nord. Inoltre, le fasi erano simboliche dai cinque colori fondamentali: l’acqua era equiparata al nero, il fuoco al rosso, il legno al verde, il metallo al bianco e la terra al giallo. Oltre a questo simbolismo vi erano quattro animali, che spesso comparivano nelle rappresentazioni dello spazio sacro: il drago a est, l’uccello rosso a sud, la tigre bianca a ovest e la tartaruga stretta da un serpente a nord. [Vedi YIN-YANG WUXING].

I simboli dello Yiijing. Lo Yiijing, originariamente un manuale di divinazione, divenne un trattato filosofico inserito nei classici confuciani come risultato delle appendici che gli vennero aggiunte. Abbondantemente commentato in tutti i tempi, fu molto utilizzato dai daoisti, specialmente per l’interpretazione simbolica che ricevette da parte dei commentatori Han. La divinizzazione dello Yiijing è fondata su una serie di simboli o diagrammi formati dalla combinazione di linee intere e di linee spezzate, che rappresentano rispettivamente lo yang e lo yin. Quando queste linee sono raggruppate a tre alla volta, si ottengono otto trigrammi. La combinazione di due di questi trigrammi produce uno dei sessantaquattro esagrammi possibili. I trigrammi e gli esagrammi simboleggiano la totalità delle realtà, i primi in modo più sintetico e gli ultimi in modo più analitico. Sistemandoli in un cerchio che rappresenta lo spazio e il tempo, si può facilmente vedere come lo yin e lo yang si alternano, come si passa da una realtà puramente yang (Cielo, rappresentato dal trigramma o dallesagramma qian) a una realtà puramente yin (terra, rappresentata dal trigramma o dall’esagramma kun). Gli altri trigrammi o esagrammi, composti da varie combinazioni dello yin e dello yang, simboleggiano fenomeni, situazioni o tempi intermedi. [Vedi CINA, RELIGIONI DELLA, articolo Testi religiosi e filosofi].

Sebbene gli antichi Cinesi si siano avvalse di molti sistemi di corrispondenza e di simboli per descrivere l’universo, generalmente essi concepirono quest’ultimo come un grande complesso gerarchico le cui parti, spazi e tempi corrispondevano gli uni agli altri. Tuttavia, nulla in questo complesso era statico: tutte le entità, uomo incluso, erano soggette a cambiamenti e trasformazioni. L’uomo era un piccolo universo, un microcosmo, un piccolo «Cielo-terra». Si diceva che la sua testa era rotonda come il Cielo, i suoi piedi quadrati come la terra e che tutti i suoi organi erano omologati alle differenti parti dell’universo. Il sistema di classificazione basato sulla teoria delle Cinque Fasi Yin-yang rese possibile descrivere il microcosmo e la sua armonia o disarmonia per mezzo dei ritmi del mondo esterno. Una corretta igiene e una coltivazione appropriata del principio vitale naturalmente richiedeva un adattamento perfetto dei ritmi vitali a quelli dell’universo. Per esempio, i «cinque visceri», in stretta relazione con le Cinque Fasi e quindi con le stazioni e le direzioni, erano «nutriti» dai «cinque gusti», da cui l’esigenza di un’alimentazione in armonia con le stazioni. Queste esigenze erano particolarmente importanti per i daoisti, i cui esercizi spirituali li iniziavano con la cura della loro salute fisica.

Il misticismo. Le due opere principali del Daoismo durante il periodo degli Stati combattenti, detto il «periodo dei filosofi», furono il Laozi e lo Zhuangzi. Gli autori sono oggi conosciuti soltanto attraverso leggende. Laozi (Lao Dan o Li Er) fu presumibilmente un contemporaneo più vecchio di Confucio. Si dice che i due
filosofi ebbero una conversazione durante la quale Confucio assunse la parte del discepolo. Alla fine della sua vita, Lao Dan, che ebbe la carica di archivista alla corte Zhou, si rese conto che la dinastia stava andando verso la decadenza. Viaggiando verso occidente arrivò al passo di Xiangu, dove affidò un «libro del dao e de» al guardiano del passo, Yin Xi. Poi, continuò i suoi viaggi e non si seppe più nulla di lui. Lo storico Sima Qian (1457-907 a.C.), tentando di spiegare il carattere misterioso di Laozi, si riferì a lui come a un «saggio nascosto» che era fuggito dal mondo corrotto per mantenere la sua purezza interiore. Invece, dell’autore dello Zhubangzi, Zhuang Zhou, non sappiamo nulla tranne che visse nel IV secolo a.C. È attestato che rifiutò le cariche ufficiali che gli furono offerte, preferendo la libertà agli onori.

Entrambe le opere sono caratterizzate dalla loro enfasis sul quietismo e sul misticismo e dalla dimensione metafisica che attribuiscono al Dao. Come entità primordiale ed eterna, il Dao esiste prima di tutte le cose visibili, compresi i di, le divinità superiori della religione ufficiale, come Shangdi («signore supremo») e Tian-di («signore del cielo»). Il Dao è al di là della comprensione dei sensi ed è impercettibile. Tuttavia, dalla «non esistenza» (wu) nasce il mondo visibile (wu) e vengono prodotti fenomeni specifici. Il Dao è senza forma, senza limite e senza nome: il termine dao non è un nome ma un referente pratico.

Nell’ultimo capitolo dello Zhubangzi, che riassume le dottrine dei filosofi principali dell’antichità, si dice che Laozi apparvese alla corrente di pensiero mistica e che il suo sistema di filosofia fosse fondato su due concetti: quello dell’eterno principio privo di tutti gli attributi e quello di un’unità superma (taiji). Il Dao dei filosofi daoisti assume in realtà molti aspetti. Da una parte, è trascendente rispetto al mondo dei fenomeni, dove la diversità e il cambiamento prevalgono, dall’altra, diventa immanente dal momento che si manifesta, penetrando gli esseri che anima eordina. Nel Daodejing, il Dao è un principio femminile, la madre del mondo. È soffio nascere tutti gli esseri, e il suo de, o virtù che nutre, li preserva e li porta alla maturità. In un famoso passo, il Dao viene chiamato lo «spirito della valle» e la «femmina misteriosa». L’idea della femminilità è legata a quella della vacuità ed entrambi simboleggiano l’assenza di qualità percepibili del Dao e la vacuità mentale del saggio.

In effetti, i daoisti condannano ogni conoscenta discorsiva, perché ritengono che introduca la molteplicità nell’anima, che dovrebbe piuttosto «abbracciare l’Unità» cioè essere unita nel Dao. Questa unità viene preservata attraverso la padronanza dei sensi e delle passioni. Gli organi di senso sono concepiti come aperture attraverso le quali i principi vitali fuggono se non sono controllati. Le passioni e le emozioni sono una causa dell’esaurimento del potere vitale e spirituale. Una certa quantità di rinuncia è difesa, ma questa è rivolta alla sua armonia delle facoltà di senso e non alla loro repressione. Il daoista deve essere specialmente attento a non intervenire sul corso delle cose. Questo non intervento è detto wuwei (non azione), un termine che non implica l’assoluta non azione ma un’attitudine di prudenza e rispetto nei confronti dell’autonomia delle altre cose. Attraverso la non azione, il daoista non fa altro che essere conforme al Dao, che è «sempre senza azione, ma ciò nondimeno causa tutto». Ne risulta un’etica universalistica. Il santo daoista non è soltanto un «buon salvatore degli uomini»; egli non rifiuta alcuna entità e con la sua sola virtù attira gli esseri e li converte, senza che essi ne siano consci. Egli lascia semplicemente che essi seguano la loro spontaneità naturale (ziran).

Laozi paragona il potere che scaturisce dal wuwei a quello dell’acqua e sostiene che, allo stesso modo, la femminilità supera di molto le principali virtù. Inoltre, asserisce che tutte le azioni aggressive sollecitano una reazione equilibrante contraria e che tutte le energie che si sono sviluppate fino al punto di esaurimento tornano al loro stato di quiete iniziale. Laozi lo chiama il «ritorno», che è il movimento del Dao stesso, il regolatore dei ritmi e degli equilibri della natura. La conoscenza di questa legge, l’unica conoscenza ritenuta lo-devole, assicura un’illuminazione serena e pone il saggio spiritualmente al di fuori dell’interazione delle contraddizioni.

Alcuni passi del Daodejing alludono alle pratiche di longevità che sicuramente erano state impiegate in ambiente quietista. Se queste tecniche ginniche, respiratorie e di altro tipo furono rilevanti per la saggezza e la religione, ciò avvenne perché la santità era ritenuta inseparabile dalla potente vitalità che veniva acquisita e nutrita disciplinando la propria energia vitale. Vivendo secondo il principio del wuwei si può preservare l’elasticità e l’energia di un bambino e, di conseguenza, sperimentare di vivere una vita più lunga possibile. Laozi arrivò al punto di sostenere l’invulnerabilità del santo.

Laozi è molto lontano dal considerare esplicitamente le esperienze mistiche alle quali allude. In alcuni passi raccomanda soltanto che l’addepi agisca in modo tale da guidare l’anima corporale e quella spirituale ad «abbracciare l’Unità» e in altri fa riferimento semplicemente alla «dote interiore». Invece, Zhuangzi è più esplicito e descrive in dettaglio le fasi che portano all’unione con il Dao e all’estasi, poiché, sebbene il Dao non sia una divinità, esso è indubbiamente l’oggetto dei sentimenti religiosi.

Se una purificazione spirituale è necessaria per rag-
giungere l’illuminazione, è perché nella nostra coscienza il Dao è velato dagli artifici della civiltà. Da ciò deriva che una riflessione critica sulla relatività delle idee comunemente ricevute è la prima fase necessaria sulla via della salvezza. Sotto la silenziosa guida di un maestro, l’adope può gradualmente spogliarsi degli elementi costitutivi del suo sé sociale. In seguito, egli perde la consapevolezza del suo corpo e le sue percezioni sensoriali non sono più differenziate, egli ascolta con gli occhi e vede con le orecchie. Infine, l’intero essere dell’adope è in stretto rapporto spirituale con la totalità. Secondo Zhuangzi, egli ha l’impressione interiore di volar via e di muoversi liberamente nello spazio, ma esternamente l’individuo in estasi assomiglia a un pezzo di legno morto. La sua essenza vitale sembra averlo lasciato: egli è andato «a far capriole all’origine delle cose». Zhuangzi utilizza il tema perenne del viaggio spirituale per illustrare lo stato di assoluta libertà che il santo raggiunge quando vive in simbiosi con il cosmos. Identificando il suo ritmo vitale con quello delle forze naturali egli partecipa all’immensità e alla persistenza dell’universo. Raggiunge così una vita superiore che è non più biologica: vive la vera vita del Dao.

L’estasi mistica non è accessibile a tutti i daoisti né permanente. Un santo daoista non deve necessariamente ritirarsi dal mondo, ma può allo stesso tempo essere «fuori dal mondo» e vivere come un uomo ordinario tra gli altri. Può anche essere «interiormente un santo ed esteriormente un re», l’ideale del sovrano non solo per i daoisti ma per tutti i pensatori cinesi. Per Laozi, il potere del re è esercitato senza che i suoi sudditi ne siano minimamente consci. [Vedi LAOZI e ZHUANGZI].

Gli immortali. Zhuangzi descrive in termini poetici gli immortali, che egli chiama shenren («uomini divini»). Questi immortali dimorano su alcune montagne mitiche, si astengono dal mangiare cereali, si nutrono di vento e ruggiada e possono muoversi nell’aria per mezzo di nuvole o draghi volanti. L’antica mitologia degli immortali (xian, xianren, shenxian) si sviluppò indipendentemente dal Daoismo. Lo Shanhaijing cita, tra le popolazioni leggendarie d’oriente, uomini-uccelli i cui corpi erano ricoperti di piume e il commentario del testo dichiara che essi assomigliavano agli immortali. Questi sono spesso chiamati «uomini piumati» (yuren) poiché erano capaci di volare come uccelli.

Ci sono molte raccolte agiografiche daoiste che descrivono gli xianren come esseri del tutto identificati con la vita universale, con la sua diversità e il suo carattere fantastico, che si possono trasformare a piacere, apparire, scomparire e moltiplicarsi. Si dice che, al momento opportuno, l’immortale avrebbe annunciato la sua sparizione imminente e avrebbe assunto l’apparenza del morto. Tuttavia, sebbene l’immortale sembrasse morto e, in effetti, venisse sepolto, all’apertura della sua bara sarebbero stati trovati soltanto un bastone, una spada o un sandalo. Questa «liberazione dal cadavere deteriorabile» (shije) era una tecnica di immortalità attraverso la quale il corpo veniva trasmuto in un corpo indistruttibile. I daoisti iniziarono a distinguere molti gradi di shije, più o meno elevati, che conducevano a destinazioni differenti. Così il daoista che aveva avuto successo nella «grande realizzazione», che comportava la fusione del calderone sacro come fece Huangdi (l’Imperatore Giallo) o la trasmutazione del cinabro alchemico, sarebbe asceso ai cieli in piena luce, a mezzogiorno. A questo livello, l’immortale daoista si trasmutava in una via di luce, brillante come il sole.

Nell’antica mitologia, gli immortalari andavano a risiedere nelle regioni parassidiche. In seguito, i teologi inventarono una serie di cieli disposti gerarchicamente e amministrati da servitori celesti di ranghi differenti simili a quelli della corte imperiale. Il destino degli xianren era di occupare una posizione in questa burocrazia trascendentale, dalla quale essi sarebbero stati esiliati in questo mondo inferiore se avessero commesso un peccato. Nondimeno, non vennero dimenticate le antiche leggende che riguardavano le regioni dei beati.

Sin dalla remota antichità le montagne furono venerate come poteri sacri. Durante l’era imperiale, i wuyue, «de cinque vetture [sacre]», furono particolarmente importanti e tali rimasero nel Daoismo religioso come dimore di molti immortalari. Per penetrare dentro le montagne, i daoisti dovevano usare talismani prodigiosi, in particolare il Wuyue zhenxing tu (Diagramma della forma reale delle Cinque Vette) e altri insiami di «cinque talismani».

La più famosa delle Cinque Vette era Tai Shan, la montagna sacra d’oriente, nello Shandong. Secondo la leggenda, fu su questa montagna che i settantadue sovrani dell’antichità eseguirono il sacrificio solenne feng, nel quale annunciarono al Cielo il successo completo del loro governo. In realtà, il rito di questo sacrificio fu progettato dai maghi fangshi per il Primo Imperatore (Qin Shihuangdi) e per l’imperatore Wu (regnante dal 140 al 87 a.C.) della dinastia Han. È probabile che il sacrificio feng abbia influenzato la liturgia daoista posteriore. A livello popolare, il dio del Tai Shan era signore del destino umano e valutava la durata della vita di ogni essere umano. A partire dall’inizio della nostra era, si credeva che i defunti andassero a risiedere sul Tai Shan. In seguito, si credette che il dio di Tai Shan fosse un giudice infernale. Tra le dimore degli immortalari che vengono spesso evocate nella letteratura daoista dovettero essere citate le isole dei Beati nel Mare Orientale e Kunlun, una montagna mitologica situata sul confine occidentale. Sulle tre isole sacre dove gli immortalari ri-
siedevano si trovava il farmaco che salvava dalla morte.
In questo luogo, tutti gli esseri erano bianchi e i palazzi d’oro e d’argento. Se qualcuno avesse cercato di avvicinarsi, le isole sarebbero immediatamente sprofondate nell’acqua.

Per i daoisti, Kunlun era un cammino che conduceva al Cielo. Era costituito di molti livelli che rappresentavano le fasi che si dovevano superare per essere ammessi nella gerarchia spirituale. Si acquisiva, in successione, l’immortalità fisica (dovuta alle piane dell’immortalità e all’acqua del Fiume di Cinnabar che si attraversava lungo il cammino), il potere spirituale e, infine, la condizione divina, non appena raggiunta la dimora dell’Imperatore Supremo, senza dubbio l’Imperatore Giallo. Tuttavia, Kunlun era conosciuto soprattutto come dimora di Xi Wang Mu, Regina Madre dell’Occidente. Essa divenne la regina degli immortali, che si credeva si divertissero su questa montagna, cavalcando draghi e oche. [Vedi XI WANG MU].

Poiché i daoisti cercavano i farmaci vegetali o minerali della longevità molto in profondità nelle montagne, dovevano proteggersi da ogni tipo di pericolo. A questo scopo si avvalevano di talismani e formule magiche. Per questo viaggiavano da montagna a montagna con la speranza di incontrare un maestro che li avrebbe iniziati ai misteri religiosi. A volte, dovevano entrare in grotte labirintiche alla ricerca di sostanze medicinali, oltre che di talismani e scritture salvinfiche che si diceva fossero stati nascosti lì da antichi eroi. Le più sacre erano i dongtian («grotte-cielo»), luoghi sacri che si riteneva fossero collegati da passaggi sotterranei e illuminati dall’interno grazie alla loro stessa luce (che non aveva nulla da invidiare al sole) o dall’esterno attraverso un’apertura che permetteva ai raggi luminosi del Cielo di entrare. Fu in questi luoghi, considerati l’uterus della terra, che furono nascosti i principi della vita, gli elisier e le sacre scritture. [Vedi XIAN].

Quadro storico

Laozi è generalmente considerato il patrone, se non il fondatore, del Daoismo. Dai primi secoli della nostra era divenne una divinità popolare, e il suo testo, il Dao dejing, venne usato dai propagandisti dei movimenti settari. Questi ultimi furono all’origine del Daoismo collettivo, che differiva significativamente dai piccoli gruppi di filosofi. Il successo di questi movimenti di massa dipese dal fatto che essi trovavano condizioni favorevoli tra la popolazione e dall’abilità dei loro leader a sfruttare le credenze popolari, specialmente quelle millenariane.

Il Daoismo all’inizio dell’era imperiale: 221 a.C.-220 d.C. Sappiamo che fin dalla fine del periodo degli Stati combattentivi e all’inizio dell’era imperiale, i fangshi («maestri delle prescrizioni») furono attivi nelle regioni costiere orientali della Cina. Essi si specializzarono nelle scienze occulte e diffusero la teoria della storia così come veniva esposta dal filosofo Zou Yan (III secolo a.C.). Alcuni di questi fangshi divulgavano opere profetiche e scritti pseudo-confuciani (weishu o chanwei), che esercitarono molta influenza sul Daoismo. Nel ruolo di propagandisti di idee e pratiche religiose, alcuni fangshi, tra i quali furono individuati i ciarlatani, si introdussero nella cerchia ristretta di Qin Shihuangdi e dell’imperatore Wu. Questi maghi offrirono formule che avrebbero permesso ai sovrani di stabilire una comunicazione con gli immortali e di diventare essi stessi immortali. Qin Shihuangdi inviò anche una spedizione alle isole dei Beati. Wudi intendeva seguire l’esempio di Huangdi, che ascese al Cielo in un’apotassi splendida dopo aver fuso un calderone. I fangshi insegnarono all’imperatore Han le ricette alchimiche che si pensava gli avrebbero permesso di diventare uno xianzhen. Tuttavia, fu lo stesso Wudi che impose il Confucianesimo come dottrina ufficiale dello Stato imperiale e che istituì il sistema degli esami per selezionare candidati alle cariche pubbliche. Tali esami vertevano esclusivamente su dei classici confuciani. Questa doppia attitudine fu tipica delle classi dirigenti e dei burocrati letterati di tutti i periodi: apparentemente confuciani nella loro vita pubblica, essi erano comunque daoisti in quella privata. Tuttavia, le pratiche dei fangshi non erano completamente associate al Daoismo. La loro dottrina sintetizzava le idee metafisiche e mistiche dei filosofi anti-chi e gli elementi presi in prestito dalle scienze occulte, specialmente la credenza negli immortali. [Vedi FANGSHI e ZOU YAN].

Nel I secolo d.C. il Buddhismo compare in Cina. Dalle fonti storiche apprendiamo che, nell’anno 65 d.C., la nuova religione era già stata introdotta in alcune province. Altrettanto chiaro è che il Buddhismo venne inizialmente confuso con il Daoismo e che la terminologia daoistica venne usata per tradurre concetti buddhisti. Allora, corte di Liu Ying, fratello dell’imperatore Ming (regnante dal 58 al 75) che aveva un feudo nell’attuale Jiangsu, vi erano monaci buddhisti come nella capitale. Le nostre fonti riportano che Liu Ying si circondò di fangshi, favorì la dottrina dello Huanglao (cioè il culto di Huangdi e Laozi, un’espressione che si riferisce al Daoismo) e fece le ordini ordinarie a Huangdi, a Laozi e al Buddha. [Vedi HUANGLAO JUN]. In seguito, l’imperatore Huan fecce lo stesso nel palazzo imperiale e nel 165 ordinò che fossero eseguiti dei riti nel luogo di nascita di Laozi. La stele eretta per commemorare questo evento indica che Laozi era considerato una divinità, fatto che è confermato da altri testi dello stesso periodo.
dove viene presentato come un uomo cosmico dotato di tratti distintivi presi in prestito dal mito di Bangu, co-
mune alla religione delle popolazioni meridionali. Nelle
leggende che si svilupparono Laozi divenne Laojun
(«Signore Lao»), un dio sovrano che nel corso di successive
reincarnazioni scese dal Cielo per istruire i sovrani
precedenti e rivelare le sacre scritture. Le sue nascite
successive furono miracolose: nell’ultima, narrata sul
modello di quella del Buddha Sakyamuni, si dice che
sua madre lo tenne in grembo per settantadue anni pri-
ma di partorirlo dal fianco sinistro. Più o meno in que-
sto periodo, la leggenda della partenza di Laozi verso
occidente diede origine alla nozione che il Buddha non
fosse altri che Laozi, l’autore del Daodejing, e che il
Buddhismo fosse dunque la dottrina daoista adattata da
Laozi, in seguito alla sua partenza verso occidente, alla
mentalità degli hu («barbari»). Verso il 300, un daoista
di nome Wang Fou scrisse lo Huabujing (Il libro della
conversione dei barbari) che si occupa esclusivamente
di questo tema. Questo apocrifo venne naturalmente
denunciato dai buddhisti e per secoli suscitò polemiche
infinte tra le due religioni.

Poiché il culto e la mitologia di Laojun si diffusero in
ambienti popolari, sporadicamente dierede origine a
movimenti messianici. Il primo nacque nel 3 a.C., quan-
do molte persone lasciarono lo Shandong e si diressero
toccidente portando il «talismano di Xi Wang Mu». Si
curamente speravano di raggiungere Kunlun, la di-
mora mitica della dea. Altri movimenti più importanti
sorsero durante l’ultimo decennio della dinastia Han e
contribuirono al suo declino. Questi movimenti sem-
brano essere più o meno collegati a un’opera famosa, il
Taipingjing (Il libro della grande pace), la cui storia è
oscura. Questo testo venne presentato al trono molte
volte, una durante la dinastia degli Han anteriori e poi
ancora durante il regno degli imperatori Shun e Huan
degli Han posteriori, ogni volta da un fangshi dello
Shandong. L’opera apparteneva al genere della lettera-
tura profetica e i suoi autori speravano chiaramente di
ottenere delle riforme dalla corte. Il testo tuttora esi-
estente, preservato nel canone daoista (Daozang), è una
revisione tarda ma che ancora conserva degli elementi
dell’originale. La sua prospettiva è utopeica e mira alla
fondazione di un’era di taiping («grande pace») model-
lata sull’età dell’oro, un’epoca nella quale i saggi regna-
nano su coloro che si nutrono di aria, come fanno i veri
daoisti. [Vedi TAIPING].

Per ripristinare il taiping è necessario trovare in se
stessi il Dao. Nell’opera vi sono molti dibattiti di etica e
politica e, tuttavia, essa resta decisamente daoista per
l’importanza che dà agli esercizi spirituali e alle tecni-
che di longevità. Su quest’ultimo tema, afferma che la
gente non può vivere a lungo se non in un’era di tai-
ing. Nondimeno, si trovano i metodi rivelati dal
Cielo per trascendere la normale condizione umana: il
più importante è la «meditazione sull’Uno» (shouyi),
una tecnica che culmina nella visione di una luce colora-
rata. Un altro metodo consiste nel concentrarsi su im-
magini che rappresentano gli dei interiori, che hanno
una forma umana e sono vestiti con abiti del colore del-
le Cinque Fasi e delle stagioni, e che corrispondono agli
organi e ai visceri. Si trovano anche istruzioni riguardo
alla respirazione, alle piante medicinali, ai talismani, al-
le formule magiche e alle tecniche mediche quali l’ago-
puntura, il moxa e il controllo del proprio polso.

Una particolare versione del Taipingjing venne utilizz-
zata dai capi di una ribellione che esplose nel 184 nella
Cina orientale e si diffuse in molte province. La cosid-
detta Ribellione dei Turbanti Gialli, o Taiping Dao
(«Via della Grande Pace»), annunciava la fine della di-
nastia Han e l’avvento di una nuova era. [Vedi ZHANG
JUE]. Nello stesso anno, nel Sichuan settentrionale, un
altro movimento, chiamato il Tianshi Dao («Via dei Maestri Celesti») fondò uno Stato organizzato come
una Chiesa, con un tianshi («maestro celeste») alla sua
guida e parrocchie locali sotto l’autorità dei jijitu («capi
delle librazioni»). Il primo e il più conosciuto Maestro
Celeste fu Zhang Daoling, che viene spesso considerato
il fondatore della religione daoista. Questo personaggio
leggendario diede origine a un movimento religioso che
tutte la formule magiche e talismani dopo aver rice-
vuto una rivelazione da Taishang Laojun (il Laozi divi-
nizzato). I convertiti dovevano offrire un contributo di
cinque stai di Riso, da cui Wudoumi Dao («Via dei Cin-
que Stai di Riso»), l’altro nome della setta. Una delle
ragioni del successo del movimento risiede nel fatto che
i suoi capi religiosi si presentavano come guaritori. I ma-
lati erano considerati peccatori oppure eredi delle col-
pe perpetrate dai loro antenati e, per questo, come par-
te del processo salvifico, dovevano pentirsi e confessar-
si. Le confessioni scritte erano portate agli dei del Cielo,
della terra e dell’acqua. Inoltre, i parrocchiani dovev-
no ridimere i propri peccati partecipando a opere
pubbliche, come la costruzione di strade e ponti. [Vedi
ZHANG DAOLING e ZHANG LU].

Un testo che potrebbe essere stato scritto da Zhang
Lu, nipote di Zhang Daoling, venne rinvenuto tra i ma-
noscritti portati alla luce nelle cave di Dunhuang all’in-
izio del XX secolo. Costituisce un frammento importan-
te di un commentario del Daodejing. Sembra che il li-
bro di Laozi venne in realtà usato dai Maestri Celesti
per istruire i fedeli. Fu con questa prospettiva che ven-
ne scritto il cosiddetto Xianger Zhu (Commentario di
Xianger). Secondo le aspettative, il commentario non è
una glossa filosofica e filologica: il pensiero originale di
Laozi non è rispettato ma diventa il pretesto per tra-
mandare un insegnamento morale elementare. Il Dao è presentato con tratti molto personali, sebbene sia proibito rappresentarlo con immagini. Ci sono molte discussioni sui precetti e le interdizioni del Dao. Il «vero Dao» è costantemente opposto alle «false dottrine». Le prescrizioni morali, qui come nel Taipingjìng, si occupano principalmente della devozione filiale, che è anche una delle principali virtù confuciane. Da quel momento, fu sempre richiesta agli adepti daoisti la pratica delle virtù morali, anche negli ambienti più esoterici e individualistici. Oltre alla moralità, le cerimonie collettive svolsero un ruolo molto importante in questo nuovo Daoismo comunitario. Sembra che i Maestri Celesti abbiano, se non inventato, almeno dato forma definitiva a certi riti, alcuni dei quali sono sopravvissuti fino ai giorni nostri. Alcune di queste cerimonie, come quella dello hēqǐ («unione dei respiri»), presentano caratteristiche di esalazione e consistono in riti sessuali arcani che in seguito divennero l'oggetto di aspre critiche da parte dei buddhisti. Se possiamo giudicare dai trattati esoterici conservati nel Daozang, queste cosiddette orge sessuali erano adattamenti ritualizzati di antiche celebrazioni agrarie che divennero riti fortemente stilizzati per la rigenerazione del cosmo.

Il Daoismo delle sei dinastie: dal IV al VI secolo. Nel 215 il Maestro Celeste Zhang Lu si sottomise all'autorità di Cao Cao, il fondatore di fatto della dinastia Wei (220-265). Di conseguenza, la setta fu riconosciuta da questa dinastia e mantenne l'approvazione anche sotto i Jin dell'Ovest (265-316), esercitando la sua influenza sulle famiglie importanti della Cina settentrionale. La divisione del Paese nei Tre Regni che seguì la caduta della dinastia Han incoraggiò il regionalismo, che fu ulteriormente esacerbato dalla caduta della Cina settentrionale sotto la dominazione di invasori non cinesi all'inizio del IV secolo. Le regioni meridionali rimasero sotto il controllo degli imperatori cinesi della dinastia Wu (222-280), che si ritirarono a sud dello Yangtze nel 317. Prima di questo periodo, i Maestri Celesti non esercitarono alcuna influenza nelle zone meridionali.

Il Daoismo delle dinastie meridionali. Il Daoismo conservò nelle regioni meridionali un carattere esoterico e individualista che è caratterizzato in modo appropriato da una delle figure religiose più importanti, Ge Hong (283-343), autore del Baopuzi. Ge Hong fu a contatto con le correnti daoiste che prevalevano nel Sud ed ereditò una vasta biblioteca di opere daoiste, un catalogo delle quali è incluso nel Baopuzi. Quest'opera si occupa principalmente di alchimia, medicina, magia e pratiche di longevità. Ge Hong fu particolarmente affascinato dall'alchimia e fornì ricette che trattano della trasmutazione del cinabro alchimico, sostanza che riteneva il solo vero farcace dell'immortalità. [Vedi GE HONG].

Prima di Ge Hong, un tale Wei Boyang, del quale sappiamo che fu un abitante delle regioni meridionali nella metà del II secolo d.C., scrisse uno dei più antichi trattati ancora esistenti di alchimia, lo Zhou yi cantong-qi. Il titolo, che potrebbe essere quello di un weisbu (apocrifo confuciano), sembra indicare che il libro si occupa della tríplice via dello Yijing, del Daoismo di Laozi e dell'alchimia. Il libro tratta in realtà della produzione del cinabro, un importante ingrediente della pillola dell'immortalità, in termini strettamente esoterici, usando il simbolismo dello Yijing. L'influenza di questo libro fu nondimeno significativa per le successive teorie alchemiche.

La caduta dei Jin dell'Ovest provocò un'importante migrazione verso sud, che mise in contatto i Maestri Celesti e i loro seguaci con i culti popolari e con gli ambienti daoisti di queste regioni. Inevitabilmente, ne risultò un sincretismo tra la Via dei Cinque Stai e le tradizioni religiose del basso Yangtze, che diede origine a una nuova setta daoista, la scuola di Mao Shan (conosciuta anche come setta dello Shangqing), dal nome di una montagna della regione del Gourong, l'attuale Jiangsu. Questa setta o scuola ebbe origine da un'importante serie di scritture sacre che vennero rivelate attraverso la meditazione del visionario Yang Xi. Si dice che nel corso delle sue visioni, tra il 364 e il 370, Yang Xi ricevette la visita di un gruppo di zhennren (immortali di alto rango di purezza e perfezione). [Vedi ZHENREN]. Questi immortali discendevano dal Cielo Shangqing («purezza superiore»), da cui il nome alternativo della setta, e gli rivelarono una serie di scritture, tra le quali lo Huangtingjing (Libro della corte gialla), il Dadong zhen jing (Libro della grande profondità) e altre opere che formano le scritture dello Shangqing. Una selezione di questi testi rivelatori compare nello Zhenbao (Rivelazioni degli immortalati), compilato da Dao Hongting (456-536), che dopo Ge Hong è il più illustre tra i daoisti di questo periodo. La vasta conoscenza del Dao gli consentì di essere amico dell'imperatore Wu della dinastia Liang. Egli non solo raccolse, commentò e annotò gli scritti dello Shangqing, ma era anche conosciuto come poeta e calligrafo. Inoltre, il suo commentario del Bencao (La grande farmacopea) è ancora considerato autorevole. Era versato nel Buddhismo e mantenne buone relazioni con i monaci buddhisti degli eremi di Mao Shan. [Vedi DAO HONGJINGJING].

Un altro importante daoista di questo periodo fu Lu Xiujing (406-477), meglio conosciuto per aver classificato le opere daoiste in tre dong («grotte») e per aver trasmesso la tradizione degli scritti del Lingbao («giorno sacro»). [Vedi LU XIUJING]. La storia di quest'ultima può essere fatta risalire a Ge Hong, che cita alcuni estratti dal Lingbao wu fu jing (Libro dei cin-
que talismani del Lingbao), e a uno dei suoi nipoti, Ge Chaofu, che scrisse il *Lingbao daren jing* (Libro della salvezza dell’umanità). I due suddetti testi del Lingbao erano completamente differenti. Mentre il *Libro dei cinque talismani* si occupava principalmente delle tecniche di longevità, il *Libro della salvezza dell’umanità* sosteneva che la recitazione del testo per un determinato numero di volte avrebbe salvato i viventi dalla sfortuna e avrebbe liberato gli antenati dagli inferni dove erano tenuti prigionieri. Quest’ultima opera fu molto influenzata dal Buddhismo, sia nello stile che nell’adozione di idee quali i *kalpa* ossia i cicli di tempo cosmico.


Sin dalla sua introduzione in Cina all’inizio della nostra era, il Buddhismo si diffuse ampiamente e i suoi seguenti divennero consapevoli dell’identità indipendente della dottrina. I daoisti, benché soggetti all’influenza buddhista, cominciarono a percepire il Buddhismo come un rivale formidabile. La prima vittoria del Daoismo fu soltanto temporanea e il Buddhismo venne ribilitato durante il regno successivo. Tuttavia, le dispute andarono avanti, incentrate su questioni quali la «conversione dei barbari» abbozzata nello *Huahuying*, la mortalità o l’immortalità dell’anima e la retribuzione karmica. I buddhisti accusarono i daoisti di falsificare la storia e di plagiarre i *śūtra*, mentre i daoisti non perse- ro mai l’opportunità di sottolineare il carattere «barba- ro» di questa religione straniera. Nonostante tutto, le due dottrine si influenzarono one l’altra. La nozione dei mādhyaṃka secondo la quale non ci sono differenza tra l’esistenza terrena e il *nirvāṇa*, e il Buddha è presente in ognuno, fu percepita come conforme al con-
cetto del Dao che dimora nel cuore, dove ognuno lo deve trovare attraverso la non azione. L’influenza daoisti sul Buddhismo si manifestò particolarmente nel Chan (giapponese, Zen), la setta buddhista maggiormente cinese, in cui si trova il gusto caratteristico del misticismo daoista. [*Vedi CHAN, vol. 10*].

**Il Daoismo sotto i Tang: 618-907.** Molti degli imperatori Tang sono noti per il loro generoso sostegno al Daoismo. Poiché la famiglia imperiale e Laozi condivisero il cognome Li, la prima fece risalire la propria genealogia a Laozi e lo proclamò l’antenato della dinastia. Inoltre, aumentò l’importanza del *Daodejing* come opera sacra. L’imperatore Xuanzong (Minghuang, regnante dal 712 al 756) scrisse un famoso commentario su di esso e lo incluse nei testi richiesti per gli esami d’ammissione alle cariche pubbliche, che finora si erano basati sui classici confuciani. Inoltre, ogni famiglia doveva ora possedere una copia e l’anniversario della nascita di Laozi divenne una festa nazionale. Il daoista più emi-

dente di questo periodo fu Sima Chengzhen (647-735), un membro della molto influente setta dello Shang- qing, che aveva centri sia a Mao Shan che a Song Shan. Fu a Song Shan che un maestro trasmise a Sima i talismani, i registri e le tecniche di longevità basilari per la setta. Sima fu l’autore di molte opere, tra cui lo *Zuowang lun*, un piccolo trattato di meditazione. Oltre a guadagnarsi la reputazione di maestro daoista, divenne famoso come calligrafo e destinatario dei favori imperiali. [*Vedi SIMA CHENZHEN*]. I molti templi e monasteri daoisti di questo periodo furono, come la loro controparte buddhista, soggetti a controlli molto stretti, perché il favore considerevole da parte dell’imperatore di cui godeva la religione daoista non era completamente disinteressato; serviva soprattutto a esaltare la gloria della dinastia. Inoltre, il Daoismo si diffuse in tutto il vasto Impero e venne in contatto con altre religioni, quali il Nestoriamismo e il Manicheismo. Copie del *Daodejing* furono inviate al re del Tibet e una traduzione in sanscrito venne eseguita su richiesta del sovrano del Kashmir.

Durante il periodo tra la fine della dinastia Tang e l’inizio di quella Song, la Cina fu nuovamente divisa. Nel regno di Shu (l’odierno Sichuan), Du Guangting (850-933) ottenne il supporto del sovrano per intraprendere la ricerca delle scritture daoiste. Scrisse molte opere importanti, tra le quali alcune che si occupavano esclusivamente di rituali. [*Vedi DU GUANTING*]. Un altro daoista dello stesso periodo, Chen Duan, concepì il diagramma che divenne una fonte di ispirazione per il *Taiji tu* (Diagramma dell’Ultimo Supremo) di Zhou Dunyi, un fattore importante nella formazione della metafisica del Neoconfucianesimo Song. Chen Duan fu probabilmente un amico di Lu Dongbin, un personag-
gio semileggendario famoso come uno degli «otto immortali». [Vedi TAIJI e ZHOU DUNYI].

Il Daoismo sotto le dinastie Song e Yuan. Durante il regno di Zhenzong (regnante dal 998 al 1022) della dinastia dei Song del Nord (960-1126), il Daoismo divenne ancora una volta religione ufficiale. Alla dinastia venne assegnato, quale antenato famoso, il personaggio di Huangdi, che venne assimilato al Sovrano di Giada (Yuhuang), considerato dalla clemenza popolare la suprema divinità del Cielo. [Vedi YUHUANG]. Inoltre, durante questo periodo, anche la discendenza dei Maestri Celesti venne riconosciuta ufficialmente a Longhu Shan (Montagna del drago e della tigre), nella provincia di Jiangxi. Templi e monasteri ufficiali furono fondata in tutte le province e vennero amministrati da alti funzionari in pensione. Tuttavia, secondo le statistiche di questo periodo, i religiosi daoisti sembrano diminuire di numero in relazione ai monaci e alle monache buddhisti. Bisogna però tenere presente che le statistiche ufficiali non includono i daoshi (sacerdoti daoisti) che vivevano tra la popolazione sfuggendo così al controllo amministrativo. Sotto il governo di Zhenzong, la raccolta delle opere daoiste venne riorganizzata e collazionata, venne inoltre compilata l’importantissima enciclopedia daoista, intitolata Yunqi qian (Sette strisce di bambù dalla copertina delle nuvole), al fine di preservare molti testi anteriori ai Song.


Molte nuove sette daoiste comparvero nelle regioni settentrionali devastate dalla guerra e occupate dagli eserciti stranieri. Le più importanti tra queste furono il Taji («unità suprema»), lo Zhendadao («Via perfetta e grande» o «autentica grande Via») e il Quanzhen («perfezione integrale»). La prima si fece notare per le sue tecniche magiche per combattere le malattie e la seconda per i suoi insegnamenti essenzialmente etici; entrambe scomparvero dopo la caduta della dinastia Yuan nel 1367.

La setta del Quanzhen divenne una delle correnti più significative e prevalenti del Daoismo. Il suo fondatore, Wang Chongyang (Wang Zhe; 1113-1170), probabilmente incontrò Lu Dongbin, l’immortale il cui culto si diffuse a partire dall’inizio della dinastia Song e a cui molte importanti opere vennero attribuite. In seguito all’incontro, Wang Chongyang decise di votarsi alla religione: reclutò Ma Danyang (1123-1183), che divenne il secondo patriarca della setta, e sei altri discepoli, tutti nativi dello Shandong. Come si può notare dal curriculo loro richiesto, composto dal Daodejing, dal Xiaojing (Classico della devozione filiale) e dal Banruo xin jing, un sommario del famoso Banroujing (Pranajñā-prārṇāma Sūtra), la setta del Quanzhen promuoveva una forma di sincretismo che rifletteva le nozioni popolari dell’unità delle «tre religioni» (cioè Daoismo, Buddhismo e Confucianesimo). Tale sincretismo è evidente nel Lijiao shiwu lun (Quindici saggi sulla religione), un breviario nel quale gli insegnamenti sono condensati in quindici punti. I nuovi adepti erano inviati a troncare tutti i legami con il mondo secolare e a immergersi nella meditazione, in modo che i loro cuori e le loro menti potessero diventare saldi come Tai Shan, cioè indifferenti ai richiami del mondo esterno. Secondo la sintesi del Buddhismo Chan e del Daoismo mistico fatta dalla setta del Quanzhen, un uomo deve recuperare la sua natura pura e originale per godere di un incremento della durata della vita. La setta fu caratterizzata dalla sua tendenza verso l’ascetismo e dal suo rifiuto delle pratiche magiche. In molti modi rappresentò una nuova forma di Daoismo, sebbene proseguisse e adottasse molte pratiche della tradizione dello Shangqing. La setta si diffuse per mezzo dell’organizzazione di associazioni delle Tre Religioni. In queste associazioni venivano messi in pratica gli insegnamenti di Wang Chongyang e venivano eseguite le cerimonie per i vivi e per i morti. [Vedi WANG ZHE].

Il discepolo più famoso di Wang, Qiu Changchun (1148-1227), venne invitato alla corte di Genghis Khan, che sperava di ottenere da lui il farmaco dell’immortalità. Anche se il maestro daoista rispose che era al corrente soltanto di tecniche igeriche per prolungare la vita, Genghis Khan mostrò sentimenti di amicizia e
promulgò un editto che imponeva esenzioni dalle tasse per i monaci daoisti.

I daoisti, che si avvalevano della protezione degli imperatori Yuan, approfittarono della situazione per tormentare i buddhisti. Tuttavia, le loro polemiche, basate sullo Huabuqing, ebbero effetto contrario e i daoisti persero molto del loro prestigio. Una serie di editti che condannavano gli apocrifi daoisti ebbero come epilogo il loro rogo nel 1281.

L’altra corrente importante di questo periodo fu la setta dello Zhengyi («unità ortodossa»), che non era altro che la setta dei Maestri Celesti, i cui patriarchi erano ritenuti discendenti di Zhang Daoling. Dalla dinastia Song fino a oggi questa scuola ha continuato ad avere un grande impatto sul Daoismo. A differenza dei daoshi della setta del Quanzhen che praticano il celibato, i daoshi della setta dello Zhengyi si sposano e la loro carica è ereditaria. Il più importante tempio e monastero della setta del Quanzhen è il Boyun Guan a Pechino, mentre quello della setta dello Zhengyi è il Tempio della Vetta Orientale (Dongyue Miao), anch’esso a Pechino. Quest’ultimo venne costruito durante la dinastia Yuan da Zhang Liusun, che godeva della considerazione della corte e fu responsabile della ripresa dell’ordine.

Altri gruppi attivi durante questo periodo furono lo Shangqing nel Mao Shan, il Wudang nel Wudang Shan (l’attuale Hubei) e il Jingming nello Xi Shan (l’attuale Jiangxi). Il patrono della setta del Jingming fu Xu Zhenjun, un immortale del periodo delle Sei Dinastie. La setta era caratterizzata dall’importanza predominante accordata dai suoi insegnamenti alla devozione filiale. La setta del Wudang si distingueva per la sua credenza nel dio del Beidou, l’Orsa Maggiore, anche conosciuto come Zhenwu o Xuanwu (il «guerriero oscuro»), il simbolo del Nord. Wudang, un nome collettivo di molte vette, è stato un centro di culto per lo Yaxu almeno dal XIII secolo, se non prima. Questa divinità venne promossa «dio della guerra» durante la dinastia Song e il teocrate daoista Huizong gli ha dedicato un culto. Tuttavia, fu durante il periodo di transizione tra le dinastie Yuan e Ming che il culto acquistò un grande seguito. Il maestro più famoso del Wudang alla fine della dinastia Yuan e all’inizio di quella Ming fu Zhang Sanfeng. Questa setta fu, insieme con il tempio di Shaolin nel Song Shan, uno dei due centri nei quali si sviluppavano le tecniche delle arti marziali conosciute come taijiquan.

I libri dell’edificazione: Shanshu e Baojuan

Benché la moralità non sia mai stata l’aspetto maggiormente distintivo del Daoismo religioso, essa ha sempre ricoperto un ruolo importante nella dottrina, specie nell’ambiente degli Maestri Celesti. Nella setta dei Cinque Stai di Riso della dinastia Han, per esempio, la malattia era considerata una conseguenza diretta del peccato. Perciò molti dei commentari del Daodejing vennero utilizzati come manuali di moralità, dai quali venivano tracciate le liste di precetti e interdizioni che si credevano emanati da Laozi. Alcuni di questi, come lo Xianger jie (Precetti tratti dal commentario Xianger), sono tuttora presenti nel canone daoista. Quest’opera classifica nove principi di condotta suddivisi in tre categorie: 1) la pratica del wuwei («non azione»), debolezza e flessibilità e la «conservazione della natura femminile di ognuno»; 2) la pratica dell’umiltà, della benevolenza e della tranquillità; e 3) la pratica del «non desiderio», del «contentarsi» e dell’«arte dell’arrendevolessa». Più specifici erano i Venti Precetti di Laojun, presi dallo Huabuqing, che proibivano la carne, gli insulti e le male dizioni, l’infedeltà alla parola data, il furto, la fornizazione, l’avidità, la durezza del cuore, la curiosità, il parlare vanamente, la rabbia e i sacrifici di sangue.

Ge Hong affermava nel suo Baopuzi che senza la pratica delle virtù era inutile desiderare di diventare un immortale. Il suo testo fornisce una lista di azioni buone e cattive che rimasero il codice della moralità popolare. Trattandosi sulla moralità (shanshu), molti dei quali erano basati sulla lista di Ge Hong, iniziarono ad apparire nel XII secolo. I più famosi sono il Ganying pian (Libro dei responsi divini della condotta degli uomini) e il Gongguo ge (Diagramma delle azioni meritorie e dei peccati). Tra i libri di edificazione, i baojuan («opuscoli preziosi»), che comparvero nel XIII secolo, hanno un carattere distintivo. Circolavano tra i fedeli delle società più o meno segrete e vennero spesso condannati dalle autorità in quanto sovversivi. I monaci che vivevano nelle comunità avevano i propri codici disciplinari. Le regole che venivano fatte rispettare nei monasteri della setta del Quanzhen, per esempio, prevedevano una pena adatta per ogni peccato, la punizione più grave era l’esclusione dalla comunità.

I daoisti pensavano che ad un uomo venisse assegnato alla nascita un numero definito di anni e che le divinità responsabili dei destini umani prendessero nota delle azioni di ogni individuo. Per ogni azione cattiva veniva sottratto un numero definito di anni dalla speranza di vita originaria. I tre principi della morte, chiamati sanshi («tre vermi»), erano spie che dimoravano nei tre Campi di Cinabro (tre settori del corpo) e che in un determinato tempo dell’anno riferivano al Cielo i peccati dei loro padroni.

Sotto l’influenza del Buddhismo, il Daoismo sviluppò la nozione di aldilà per la quale i peccatori dovevano sottomesersi alla rinascita in forma non umana oppure essere condannati a soffrire negli inferni situati...
sotto Tai Shan o Fengtu. Questi inferni erano composti da una serie di tribunali simili a quelli della burocrazia imperiale. Nei templi, le rappresentazioni simboliche raffiguravano le punizioni orribili nelle quali incorreva-no i peccatori. [Per un esame delle nozioni prebuddhisti dell’aldilà vedi ALDILA (Concezioni cinesi)].

Il Daoismo nella letteratura e nelle arti

L’influenza del Daoismo si estende a tutte le aree della cultura cinese, soprattutto la poesia, la pittura e la calligrafia. La letteratura degli antichi filosofi, Laozi, Zhuangzi, Liezi e Huainanzi, fu universalmente ammirata dall’intelligenza cinese. Anche gli studiosi confuciani, che erano tradizionalmente ostili al pensiero daoista, lodarono, se non imitarono, lo stile letterario dei primi testi daoisti. In particolare lo Zhuangzi fu costantemente citato per i suoi innumerevoli aneddoti o passi poetici. Nel tempo, non soltanto gli autori furono influenzati dallo stile di questi antichi testi daoisti, ma i loro scritti furono ispirati dallo spirito del Daoismo. In effetti, una comprensione profonda della poesia dipende dall’assimilazione del pensiero e degli scritti degli antichi filosofi. Le leggende degli immortali dimostrano di essere fonti ricche per le illusioni filosofiche e romantiche dei poeti successivi. Il felice vagabondare degli immortali (youxian) fu un motivo molto popolare nei poemi del periodo delle Sei Dinastie. L’influenza del Daoismo fu indubbiamente profonda nelle opere di poeti famosi come Dao Yunnin, che non fu un credente daoista, e Li Bo della dinastia Tang, che, benché daoista, è conosciuto per aver stretto amicizia con molti monaci buddhisti. [Vedi POESIA RELIGIOSA DELLA CINA].

Nella pittura cinese, una influenza del Daoismo è maggiormente evidente nei fregi dei templi e nei rotoli raffiguranti le numerose divinità del pantheon daoista. Un rotolo funerario del I secolo rinvenuto nelle tombe Han a Mawangdui mostra, tra gli altri personaggi, i defunti, le divinità, gli spiriti e la varietà di oggetti dibituiti su tre piani che rappresentano il mondo celeste, quello umano e quello sotterraneo. Questo rotolo di Mawangdui fornisce la prova dell’antica tendenza a mescolare i motivi daoisti con quelli della mitologia antica. Nonostante la sua bellezza e l’interesse che suscita, il rotolo deve essere classificato come «arte primitiva», soprattutto se comparato con i successivi sofisticati dipinti di paesaggi. Quest’ultimo genere venne impregnato dello spirito daoista e combinò estetica e misticismo. [Vedi TEMPIO DAOISTA e ICONOGRAFIA DAOISTA].

Un esempio eccellente di questo genere di dipinti di paesaggi è descritto nello Hua Yuntaishan ji (Note sul dipinto della montagna della Terrazza di Nuvola) del famoso pittore Gu Kaizhi (345-406). Il dipinto, non più esistente, raffigurava Zhang Daoling che passeggiava in un paesaggio di montagna. Da una nota di Gu che accompagna il dipinto, sappiamo che fu originariamente concepito come guida o mappa della montagna della Terrazza di Nuvola per i vagabondi, spirituali o no. Gli obiettivi del pittore di paesaggi vennero formulati da un teorico del VI secolo. Da questa fonte apprendiamo che il pittore doveva aspirare all’«armonia con il respiro» (qiyun). In questo caso il respiro indica l’energia cosmica e il Dao presente in tutti gli esseri. Questo accordo con l’armonia universale era ottenuto attraverso la non azione e la «spontaneità» (ziran), come registrato nei famosi aneddoti di Zhuangzi sugli artigiani che avevano raggiunto la padronanza nel loro mestiere attraverso l’interiorizzazione dei loro movimenti.

Strettamente legata alla pittura, la calligrafia è l’arte daoista per eccellenza. La pratica della calligrafia è un esercizio spirituale che richiede un lungo tirocinio. Avendo raggiunto la padronanza della sua arte, l’adempimento produceva, senza nessuno sforzo apparente, delle forme grafiche che incarnavano i ritmi cosmici. I testi rivelatori della setta di Mao Shan furono autenticati da Dao Hongjing sulla base dei segni grafici di Yang Xi. Infatti, questo visionario trascorse nella scrittura terrena i segni cosmici che aveva avuto il privilegio di vedere durante le sue estasi. La calligrafia era tanto più importante per un daoista dal momento che il copiare i testi sacri era considerata un’azione meritoria. Uno dei più famosi calligrafi, Wang Xizhi (321-379), un adepto della setta dei Maestri Celesti, fece una copia venerabile dello Huangtingjing (Libro della corte gialla) e, si dice, del Daodejing. [Vedi CALLIGRAFIA].

La ricerca della longevità

Piuttosto che essere una prerogativa esclusiva dei daoisti, l’ideale della longevità era profondamente radicato nella tradizione cinese. La longevità, o almeno la sopravvivenza alla durata di vita assegnata a ognuno, veniva considerata prova di sanità. Per la maggior parte, i metodi usati per raggiungere la longevità erano incentrati sull’esaurimento degli spiriti vitali.

Benché accettassero l’anatomia descritta dalla medicina tradizionale cinese, nondimeno i daoisti sostenevano nozioni particolari di fisiologia. Essi concepivano il corpo come un microcosmo che incorporava la totalità dell’universo, cioè il Cielo, la terra e i corpi celesti. Secondo l’antico simbolismo, la testa era rotonda come il Cielo, i piedi erano quadrati come la terra e le 360 articolazioni rappresentavano i 360 giorni dell’anno cinese, gli occhi erano il sole e la luna e i «cinque visceri» (polmone, cuo-
re, milza, fegato e reni) rappresentavano le Cinque Fasi e le Cinque Montagne Sacre. Universo nell’universo, il corpo era spesso raffigurato come una montagna o una zucca, il simbolo daoista del cosmo. La cosmologia daoista sostiene che prima dell’inizio esisteva un tipo di energia cosmica, alla quale ci si riferiva come allo *yuanqi* («soffio primordiale»), sinonimo dell’invisibile e del vuoto. Questo soffio primordiale si divideva in *yi* e in *yang*, gli elementi grossolano e puro, che formano rispettivamente la terra e il Cielo. Ogni essere nascondeva in se stesso questo soffio primordiale. Poiché la sua presenza è necessaria per mantenere la vita e poiché il suo esaurimento causa la morte, l’obiettivo di molte pratiche daoiste era la conservazione dello *yuanqi*.

Gli elementi più importanti nel corpo erano considerati il *qi* (soffio), il *jing* (essenza) e lo *shen* (spirito). In origine *qi* era riferito al vapore emesso nel processo di cottura del riso, ma venne a significare soffio, l’aria che viene inalata, l’energia vitale o le emanazioni. [Vedi *Qi*]. *Jing* significa riso setacciato, non adulterato e, per estensione, l’essenza pura, sottile, la concentrazione della mente e l’essenza sfermata. *Shen*, che si riferiva al potere sacro, venne a indicare gli spiriti, le divinità, i templi e i talismani. I daoisti credevano che *qi, jing* e *shen* fossero presenti in tutto il corpo, ma che fossero concentrati in particolare nei *dantian* (tre «campi di cinabro»), i centri psichici nella testa, nel cuore e appena al di sotto dell’ombelico.

Sebbene i Tre Campi di Cinabro fossero centri della vita, essi erano anche occupati da spiriti malevoli chiamati i «tre cadaveri» oppure i «tre vermi» (*sanshi*), il cui obiettivo principale era quello di causare la morte. Una credenza popolare sosteneva che i *sanshi* lasciavano il corpo in specifici giorni dell’anno per denunciare i loro padroni a Siming (il dio del destino), che puniva i trasgressori accorciando le loro vite. Molte pratiche e precetti daoistici aspiravano sia a neutralizzare il potere dannoso dei «tre vermi» che a impedire che le tre «anime» *bun* e le sette «anime» *po* lasciassero il corpo. Le anime *bun*, di natura *yang*, avevano la tendenza a tornare al Cielo, mentre quelle *po*, che erano *yin*, cercavano di tornare alla terra. L’allontanamento delle anime dal corpo significava la morte. Per questo motivo, lo *Huaianzhi* descrive il santo daoista come colui che conserva le anime *bun* e *po* attraverso l’atarassia ed evita ogni agitazione degli spiriti vitali. L’atarassia era ottenuta mediante la concentrazione e la contemplazione interiore. Gli spiriti vitali erano conservati attraverso discipline quali le tecniche respiratorie e ginniche, le pratiche dietetiche, l’igiene sessuale e l’assunzione di farmaci minerali, vegetali o alchemici. [Vedi *ANIMA (Concezioni cinesi)*].

**Metodi per la contemplazione interiore.** La pratica contemplativa daoista forse più importante era quella dello *shouyi* («conservare l’Uno» o «meditare sull’Uno»). Derivato dalla frase *baoyi* («abbracciare l’Uno») nel *Dao de Jing* di Laozi, *shouyi* iniziò a rappresentare molti metodi differenti di concentrazione spirituale. Sebbene l’Uno fosse identificato con il Dao, *wu* («vuoto») e *wu* («non essere»), esso era allo stesso tempo inteso come il cosmo, la madre, la matrice, il soffio primordiale e l’origine di tutti gli esseri. Così, si può leggere nel *Laozi*: «Il Dao dà origine all’Uno... l’Uno ai Tre e i Tre alle Diecimila Cosè» (cap. 42). Secondo una tarda definizione daoista, «conservare l’Uno» significa tornare alle origini, alla radice, e unirsi con il Dao. Questa formula servì per spiegare l’unicità e la molteplicità del Dao.

In pratica, a queste idee astratte vennero date forme concrete. L’Uno venne rappresentato da immagini antropomorfe usate negli esercizi di visualizzazione. Il *Tai pingjing* allude a un processo di concentrazione sulla «luce dell’Uno» (*shou yiming*). Un’altra opera presenta l’Uno come Taishang Laojun (Laozi divinizzato e il Dao personificato). Tuttavia, nella maggior parte dei casi, l’Uno è visualizzato nel suo aspetto dinamico, cioè nella forma di tre divinità che simbolizzano i «tre soffi primordiali» e sono altrimenti chiamate i San Yi (*ci tres*). Si credeva che questa triade, in seguito chiamata i San Yuan (*ci tre primordiali*), risiedesse nell’uomo nei Tre Campi di Cinabro e abitasse i «tre cieli superiori»

Con la visualizzazione, l’adepto induciva la triade a scendere nel suo corpo. Secondo Dao Hongjing, un daoista famoso del Mao Shan, queste divinità abitavano nel corpo di ogni individuo, ma tornavano permanentemente al Cielo se l’individuo non pratica la visualizzazione. L’allontanamento delle divinità causava la malattia e anche la morte. Tuttavia, la visualizzazione è possibile soltanto per gli iniziati, dal momento che per visualizzare le divinità si devono conoscere i loro nomi, le loro sembianze fisiche e i loro attributi completi.

La pratica collegata della «conservazione del nove» consisteva nella concentrazione sui «nove palazzi» nella testa che sono le dimore delle divinità dei *jiutian* («nove cieli»). Queste nove divinità sono derivate dalla triade originale; i numeri nove e tre rappresentano infatti la totalità dell’Uno. Diversamente dai Tre Campi di Cinabro, che sono abitati dalle Tre Divinità, i Nove Palazzi sono vuoti. È la pratica della visualizzazione che permette alle Nove Divinità di scendere dai Nove Ciel i.

Altri metodi per «conservare l’Uno» sono collegati alla visualizzazione del *citi* («l’Uno femminile») nella forma di una triade di divinità femminili e, allo stesso tempo, alla visualizzazione del Taiji («l’Uno Supremo»), un’antica divinità maschile che risiede nel Beidou, ovvero l’Orsa Maggiore, e nella testa.

**La visualizzazione degli dei del corpo.** Ogni punto e
Ogni organo del corpo possiede un'energia sottile che i daoisti rappresentavano con una divinità. Queste divinità erano sistematizzate gerarchicamente in una burocrazia celeste i cui gradi, cariche e funzioni erano complessi come quelli della burocrazia imperiale sulla quale era modeldata. La recitazione di certi testi sacri e la pratica simultanea degli esercizi di visualizzazione servivano a rappresentare realisticamente queste divinità nel corpo. Opere famose come lo Huangtingjing (Libro della corte gialla) e il Dadong zhenjing (Libro della grande profondità) forniscono informazioni dettagliate sulle divinità, sui loro nomi personali, sui loro vestiti, sulle loro dimensioni, eccetera. Oltre ai Tre, le divinità più importanti erano quelle dei cinque visceri, che, secondo il Tai-pingjing, tenevano i registri della vita e della morte. Attraverso la visualizzazione, l’adepto si sforzava di far toglie il suo nome dal registro della morte e farlo iscrivere in quello della vita. La recitazione rituale era spesso preceduta da esercizi per «conservare l’Uno».

**La visualizzazione dei corpi celesti e dei pianeti.** Un’altra delle tecniche contemplate dai daoisti è la visualizzazione dei corpi celesti e dei pianeti. L’adepto visualizza la luce dei corpi celesti mentre essi scendono nel suo corpo oppure la luce interiore che egli «conserva», o dirige, in un particolare punto del suo corpo (lianxing). Questi esercizi rendono il corpo dell’adepto progressivamente luminoso come i corpi celesti. Il Baopuzi descrive la tecnica con la quale il zhenren (uomo perfetto) conserva e purifica il suo corpo. Il sole e la luna salgono alla testa dove si uniscono. A questo punto, l’elisir, dolce come il miele, scende nella bocca e l’adepto inhiotte l’elisir e lo manda nel mingmen (porta del destino) situato nell’ombelico, dove lo conserva. La visualizzazione della circolazione del sole e della luna nel corpo dell’adepto corrisponde esattamente al loro reale corso spazio-temporale (quotidiano, mensile e annuale). Il sole e la luna sono spesso visualizzati secondo il colore del loro splendor o sotto forma di sofì colorati, generalmente rosso o cremisi per il sole e giallo per la luna. La visualizzazione è anche compiuta attraverso l’assorbimento dei raggi dei corpi celesti.

Predominanti tra gli esercizi per la visualizzazione delle stelle e delle costellazioni erano quelli che riguardavano il Beidou. Per i daoisti, il Beidou è costituito da sette stelle visibili e due invisibili. A causa della sua posizione circumpolare come asse centrale del Cielo era sempre visibile. La sua collocazione indicava il progresso dell’anno e determinava le quattro stagioni e i gradi del Cielo. La visualizzazione del Beidou veniva praticata in modi differenti, sia con riti comunitari che con esercizi individuali. L’adepto segnava il luogo delle stelle della costellazione nel recinto sacro e poi procedeva a «percorrere le stelle». Ogni volta che muoveva un passo su una di esse ne visualizzava la divinità con tutti gli attributi. Il devoto accompagnava questa pratica trattandolo il respiro, deglutendo e recitando varie invocazioni. Il cammino era compiuto secondo i «passi di Yu», una danza cosmognica eseguita dal leggendario eroe Yu il Grande della dinastia Xia. Si credeva che Yu zoppicasse e saltasse mentre camminava, trascinando un piede dopo l’altro, a mo’ di un mago in trance. Il Baopuzi descrive i «passi di Yu» come un procedimento da utilizzare prima di entrare nelle montagne. [Vedi YU].

Le visualizzazioni del Beidou si ritenevano aiutassero l’adopte a salire in paradiso. Durante queste visualizzazioni attraversava i cancelli dei tre valichi celesti per entrare nel Cielo Yujing, dove intraprendeva un’esercizio nel paradiso. Altri esercizi prevedevano che il praticante visualizzasse se stesso situato nella luce del Beidou, oppure la divinità di ogni stella che lo nutriva con lo splendore della sua luce. L’adepto poteva anche vendersi mentre ascendeva al paradiso in compagnia dei Tre (cioè le tre divinità che risiedono nei Campi di Cinauro).

**Le tecniche di respirazione e la ginnastica.** Insieme con la contemplazione e la meditazione, gli esercizi di respirazione, la ginnastica e la dietetica erano tecniche importanti per il raggiungimento della longevità. Si teneva che l’efficacia di tali pratiche risiedesse nel fatto che queste ripulivano i canali di circolazione, liberando il corpo dalle impurità e nutrendo i soffici primordiali.

**La respirazione embrionale (taixi).** Tra gli esercizi, il processo conosciuto come taixi («respirazione embrionale») occupa una posizione centrale. L’interpretazione di questa antica espressione è diversa a seconda della scuola e del periodo. La respirazione embrionale viene spesso descritta come «l’arte della respirazione attraverso il cordone ombelicale, come il feto nel ventre materno». Seguendo una delle definizioni, essa consisteva principalmente nel trattenere il respiro (biqi), una tecnica che assomiglia al pratyahara degli yo-gin indiani. Nel suo Baopuzi, Ge Hong sostiene che i principianti trattengono il respiro per un tempo di centoventi respirazioni ordinarie e che gli adepti superiori cercano di arrivare a mille respirazioni: quando si raggiunge questo stadio si diventa immortali. Secondo altri testi, la respirazione embrionale comprendeva il trattenere il respiro e il suo assorbimento (fuqi, «nutrire il respiro»), un processo usato anche nella dietetica. Il respiro assorbito può essere sia il respiro esteriore che quello interiore. Poiché il trattenere il respiro era spesso dannoso per la salute, alcuni maestri lo sostituirono con la «respirazione tenue». Questo processo, attribuito a Bodhidharma, monaco indiano e leggendario primo patriarca della scuola Chan, sosteneva la concentrazione sulla respirazione seguita dalla pratica del nei-
guan («visione interiore»). Attraverso la «respirazione tenue» (mianmian ruo cuan) l’adasto realizzava il ritorno all’Origine, giacché, come dice un testo, «l’uomo comune respira con la gola, il saggio inala il respiro e lo conserva nell’oceano del respiro». L’adesto esegue respirazioni lunghe e lente fino al giorno in cui la sua respirazione diventa così impercettibile da non far muovere una piuma posta sotto al suo naso. A questo punto si dice che la respirazione è «cessata». Alcuni danno di questa dichiarazione un’interpretazione secondo la quale l’adesto arriva a respirare con l’ombelico, mentre altri credono che egli respiri con i calcagni, come il saggio al quale si fa riferimento nello Zhubangzi.

La conduzione del respiro (daoyin). L’antica tecnica di guidare e dirigere il respiro è una combinazione di pratiche di meditazione, tecniche di respirazione ed esercizi ginici che rendono il corpo flessibile. Il più antico di questi metodi sembra essere stato la «danza dei cinque animali» citata dallo Zhubangzi, che prevedeva l’imitazione di alcuni movimenti attribuiti alla tigre, all’orso, alla scimmia, al cervo e al gufo. I gesti erano accompagnati da concentrazione mentale, che dirigeva il respiro verso le differenti parti del corpo per assicurare una migliore circolazione del sangue e dei respiri. Durante i secoli, altri gesti vennero aggiunti e le tecniche del daoyin divennero sempre più raffinate.

Per essere più efficace, il daoyin doveva essere accompagnato da un’alimentazione che proviva cibi a base di cereali, in quanto si pensava che gli alimenti comunemente consumati erano «tre cadaveri», o i principi della morte nel corpo dell’uomo.

Le pratiche sessuali (Fangzhong). Tra le ricette per la longevità, quelle relative al fangzhong shu («arte della camera da letto») erano particolarmente importanti. Lo Han shu (Yiuwen zhi) elenca otto opere con questo soggetto. Si presumeva che quest’arte, attribuita agli antichi sovrani, permettesse di ridurre il desiderio per consentire all’adesto di raggiungere la longevità. Come la ginnastica e le pratiche di respirazione, l’arte del fangzhong si sviluppò all’inizio indipendentemente dal Daoismo. In una tomba, riportata recentemente alla luce vicino a Changsha, è stato trovato un importante testo su questo argomento che risale all’inizio della dinastia Han e un altro testo riguardante il daoyin. Le pratiche descritte in queste opere antiche sono simili a quelle prese in esame da altre fonti. Si credeva che, evitando l’eiaculazione durante il coito, l’adesto facesse circolare lo sperma (jing) attraverso canali interni fino alla testa, per «ripparare il cervello». Si riteneva che lo sperma circolasse con il respiro dal Campo di Cinabro Inferiore al Campo di Cinabro Superiore, dove rinforzava il potere del cervello. In questo modo l’energia yin era trasformata in energia yang. Per questa ragione gli immortali erano spesso rappresentati con cervelli altamente sviluppati. La conoscenza dell’arte del fangzhong era indispensabile per il successo delle altre tecniche di longevità. Se queste arti sono raramente prese in esame, è soltanto perché i passi nei quali vengono trattate erano spesso espurgati dai testi. Inoltre, le tecniche fangzhong erano molto probabilmente oggetto di insegnamento orale.

L’alchimia. Tra le tecniche daoiste dell’immortalità, l’alchimia è forse quella più significativa. Si possono distinguere due tipi di alchimia: il waidan («alchimia esteriore», detta anche alchimia di laboratorio) e il neidan («alchimia interiore»), cioè la mescolanza durante la meditazione di elisiri inferiori dell’immortalità. Per il primo tipo si tratta di un’antica tecnica sviluppata dai fangshi («maestri delle prescrizioni»), gli eredi degli antichi maghi, metallurghi e fonditori. Il neidan, invece, ebbe popolarità durante il Medioevo, quando gli adepti daoisti cominciarono ad applicare le teorie alchimiche al corpo, usando altre tecniche di longevità, quali la meditazione, la respirazione, la dietetica e la ginnastica. L’alchimia praticata dai fangshi era strettamente legata alle teorie delle Cinque Fasi Yin-yang spiegate da Zou Yan. Sotto la protezione del duca Xuan (342-323) dello Stato di Qi, Zou Yan scrisse una storia della successione dei cinque imperatori mitici. Quest’opera comincia con Huangdi, il leggendario imperatore venerato dai fangshi. Huangdi era associato alle arti dell’incudine e del fuoco ed è lodato come colui che fuse nove calderoni magici e come vincitore del mostro Chiyou, il simbolo dell’incudine, che si pensava mangiassero i metalli. A lui era anche attribuita l’invenzione di tecniche della longevità ed era considerato il patrono della medicina e della farmacopea e l’inventore del calendario, della divinazione e della cucina. Non sorprende, quindi, che la prima citazione dell’alchimia cinese sia legata al culto del fuoco e ai fangshi. [Vedi HUANGDI].

Durante la dinastia Han, il mago Li Shaojun esortò l’imperatore Wu al culto del Signore della Fornace. Li Shaojun sperava di riuscire, attraverso questo sacrificio, a trasformare il cinabro in oro per forgiare vasi magici che avrebbero consentito l’immortalità a chiunque avesse mangiato o bevuto in essi. [Vedi LI SHAOJUN]. L’immortalità fisica era quindi l’obiettivo principale dell’alchimia cinese, sebbene in seguito le sue tecniche venissero usate per produrre oro e argento artificiali a fini di lucro. L’antica terminologia, tuttavia, stabilisce una netta distinzione tra questi due tipi di alchimia. Il termine dan (cinabro, pillola, elisir e roso) venne a indicare l’alchimia in generale. È usato in espressioni alchimiche molto importanti, come jindan (cinabro d’oro, elisir d’oro, alchimia), liandan (fusione o purificazione del cinabro o dell’elisir) e, in seguito, waidan e neidan. Il cinabro, come altre pietre e farmaci naturali, venne asso-
ciato sin dall’antichità all’idea di longevità. Un’antica opera daoista, il Liexian zhuan (Biografie degli immortali; II secolo d.C.), descrive il cinabro come ciò che rende il corpo di colui che lo ingerisce immortale, rosso come il sole e brillante come le stelle. I concetti di longevità e di immortalità vennero anche messi in relazione alla terminologia della fisiologia daoista, come per esempio nell’espressione dantian («campo di cinabro»), che si riferisce ai tre punti centrali del corpo.

**La teoria alchemica.** La teoria dell’alchemia comprende l’intera gamma del pensiero naturalistico e delle concezioni cinesi dell’universo, inclusi le leggi della permutazione dello Yijing, i concetti di yin e yang, le Cinque Fasi, i cambiamenti climatici e le divisioni del tempo. L’obiettivo principale degli esperimenti alchemici rimase la scoperta di un elisir che avrebbe reso il corpo indistruttibile, sebbene alcuni di essi avessero dato luogo a scoperte molto importanti anche se accidentali, come la polvere da sarp. Si credeva che, dato un periodo di tempo sufficiente (alcuni testi parlano di 4.320 anni), le pietre e i metalli si sarebbero trasformati in cinabro o in oro. L’alchimista ottenne lo stesso risultato con il suo equipaggiamento attraverso l’accelerazione del processo di trasformazione. Si riteneva che gli ingredienti dell’alchimia possedessero affinità magiche. Furono classificati come yin o yang e, gradualmente, si sviluppò una «teoria delle categorie», secondo la quale un amalgama sarebbe stato composto solamente dalla mescolanza degli ingredienti appartenenti allo stesso gruppo.

Il «matrimonio» degli ingredienti era avvolto nel mistero. I riti associati con l’alchimia includevano la selezione di un’ubicazione propizia, la demarcazione del recinto sacro, l’installazione del laboratorio e la consacrazione degli utensili. Il processo alchemico stesso era accompagnato da imprecazioni, invocazioni, talismani, preghiere e digiuni. L’alchimista eseguiva sia purificazioni interiori che esteriori. Attraverso il suo lavoro egli diventava il maestro del tempo e dello spazio, poiché, oltre a scegliere e miscelare gli ingredienti, sovrintendeva al processo di trasmutazione nel microcosmo, simbolizzato dal forno e dal calderone. Aumentando o diminuendo l’intensità del fuoco (chiamato huobou, «stabilire le fasi del fuoco») l’alchimista imitava i ritmi cosmici. Secondo il sistema simbolico, poteva anche accelerare il processo per soddisfare i propri scopi. Così, la trasformazione del metallo, che avrebbe richiesto migliaia di anni nel mondo naturale, poteva essere portata a termine dall’alchimista in un anno, un mese, un giorno o anche in un istante. La sublimazione degli ingredienti veniva anche collegata alle nozioni di rinnovamento ciclico e di ritorno di tutte le cose al loro stato più perfetto o alla loro origine. Tutto ciò è implicito nei nomi di alcuni elisir elencati nel Baopuzi, come lo huandan («cinabro ritor

nato») o il jiuzhuan huandan («cinabro ritornato nove volte»). [Vedi ALCHIMIA, articolo Alchimia cinese, vol. 1].

**Lo sviluppo delle tecniche moderne: l’alchimia interiore (neidan).** Fu principalmente sotto le dinastie Tang e Song che si diffuse la tecnica del neidan. Durante la dinastia Song, il neidan rappresentò un sistema sincretico con il quale le antiche tecniche di longevità erano praticate sotto la maschera delle teorie e del linguaggio alchemici. Tuttavia, è difficile parlare di una sola tecnica del neidan poiché ogni maestro e ogni gruppo daoista concepì un proprio sistema.

Lo sviluppo del neidan nella dinastia Song fu segnato dalla comparsa di una serie di testi in prosa attribuiti agli immortali semileggendari Zhongli Quan e Lü Dongbin (da cui l’espressione abbreviata Zhong-Lü), che descrivono chiaramente un sistema di neidan, e dall’emergere di una tradizione poetica alchemica decisamente influenzata dal Budismo Chan. Entrambi queste tradizioni neidan fanno affidamento su due opere tutt’ora influenti: il Bi chuan zhenyang zhenben ling-bao bifa (Trasmissione segreta dei metodi ultimi del Lingbao dell’uomo perfetto del vero yang; xi secolo) e il Wuzhen pian (Libro della realizzazione della perfezione) di Zhang Boduan (morto nel 1082). Il commentatore del Wuzhen pian, Weng Baoguang, fu anch’esso influenzato dai testi Zhong-Lü, dei quali utilizzò le idee e la terminologia per spiegare il Wuzhen pian. Nella sua prefazione, datata 1173, afferma di divulgare gli insegnamenti segreti di Zhang Boduan riguardanti la grande medicina dell’elisir d’oro. Per raffinare l’elisir si doveva prendere innanzitutto come base il soffio primordiale, poi stabilire il calderone yin e il magazzino yang e, infine, unire nel calderone il Soffio Primordiale, che formerà di conseguenza una porzione della misura di un chico di miglio. Questo chico è chiamato jindan («elisir d’oro»). Poi, si inhiotte il jindan e lo si guida nei cinque visceri, dove attirerà il soffio (qi) e l’essenza (jing) del corpo e li immobilizzerà, per prevenire la loro fuga. Dopo di che, si induce il jindan a circolare, al fine di nutrire il soffio e l’essenza, che in seguito si trasformano in un liquore d’oro.

Un giorno questo liquore nascerà dal coccige per raggiungere il niwan (probabilmente da un’antica trasmissione della parola sanscrita nirvāṇa) nel cervello: questo è il jinyi huandan («liquore d’oro ritornato cinabro»). Quando il jinyi huandan, con la forma di un uovo di passero, scende nella bocca, viene inghiottito e guidato nel Campo di Cinabro Inferiore, dove si fonde per diventare l’embrione sacro. Dopo una gestazione di dieci mesi, l’Embrione Sacro nascerà nella forma di un immortale terreno (un organo inferiore a quello degli immortali celesti). Avendo raggiunto questo stadio, l’a-
depto deve ritirarsi dal mondo e praticare il baoyi («unità d'abbraccio») per nove anni, al termine dei quali il corpo e lo spirito saranno entrambi perfetti.

BIBLIOGRAFIA

Opere generali


Filosofia


Studi storici


Agiografia daoista


Ngo Van Xuyet, Divination, magie et politique dans la Chine ancienne, Paris 1976. Uno studio eccellente sulle scienze occulte nella Cina della dinastia Han e del periodo dei Tre Regni.


Daoismo e belle arti


Rito daoista

Hou Ching-Lang, Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise, Paris 1975. Un'opera interessante che aiuta a comprendere alcuni aspetti del rito daoista.
Alchimia e medicina


Raccolte e articoli vari


Bibliografia daoista


Opere in cinese e giapponese

Akizuki Kan’ei, Chūgoku kinsei dōkyō no keisei, Tokyo 1978

Uno studio della scuola di Daoismo Jingming.

Ch’en Kuo-fu, *Dao-tsong yuán liu k’ao*, Beijing 1963 (2ª ed.).


Ch’en Yuan, *Nan Sung ch’u Hopei hsin dao-chiao k’ao*, Beijing 1962


Fu Ch’iin-chia, *Chung-kuo dao-chiao shih*, Shanghai 1937, *Taiwan* 1970 (rist.).


Fukui Köjin et al. (crr.), *Dōkyō*, 1-111, Tokyo 1983. Una raccolta di articoli sul Daoismo con una bibliografia eccezionalmente completa.
mente alla totale trasformazione della società e all'affermazione di un'utopia daoista; entrambi furono fondati da persone soprannominate Zhang, probabilmente perché il clan Zhang era ritenuto discendere dall'Imperatore Giallo, colui che insieme con Laosi era riferito nel Daoismo Han come la fonte divina degli insegnamenti daoisti; entrambi organizzavano i fedeli in unità cosmolologicamente determinate; e, infine, entrambi consideravano la malattia come un segno del peccato e quindi prescrivevano la confessione come una condizione indispensabile per la guarigione.

Il periodo Han. Il movimento della Via della Grande Pace, ispirato, almeno in parte, dal Taipingjing (Scritto della Grande Pace), presentato al trono durante il regno dell'imperatore Shun (regnante tra il 126 e il 145 d.C.), fu fondato da tre fratelli che si proclamarono rispettivamente i generali dei signori del Cielo, della Terra e dell'Uomo. Oltre alla guarigione per mezzo della confessione e del «simbolo-acqua» (fushui), i tre fratelli e i loro subordinati diffusero il messaggio che una nuova epoca, l'era del Cielo Giallo, stesse per cominciare. Avendo organizzato i loro seguaci, conosciuti come i Turbanti Gialli, in trentasei zone militari (fang) che coprivano otto delle dodici province dell'Impero (tutta la Cina orientale), si sollevarono in rivolta nel primo anno del nuovo ciclo di sessant'anni, un anno jiazi (184 d.C.). Alle forze governative occorsi dieci mesi per sedare la rivolta. [Vedi TAIPING E ZHANG JUE].

Il movimento della Via dei Maestri Celesti fu fondato da Zhang Daoling, secondo lo Zhengyi fawen tianshi jiaojie kejing (Scritto delle regole e degli insegnamenti dei Maestri Celesti, un testo del metodo dell'Unità Ortodossa; metà del III secolo), dove si dice che, nell'anno 142, egli ricevette dal Signore Lao Recentemente Manifestato (Xinchu Laojun) la «Via del Patto dell'Unità Ortodossa con i Poteri» (zhengyi menguei dao). Zhang Daoling fondò ventiquattro «governi» (zbi) e «divise e diffuse le energie del misterioso (celeste), dell'originale (terrestre) e dell'inizio (la Via) per governare la popolazione». Il più antico elenco di questi governi compare nel Wushang biyao (Elementi essenziali dei segreti supremi; fine del VI secolo). In questo testo tutti i governi tranne uno vengono posti in quella che è attualmente la provincia del Sichuan e si conferma chiaramente che il movimento cominciò nella parte occidentale di questa provincia.

Secondo le cronache dinastiche, a Zhang Daoling succedette il figlio Heng e a quest'ultimo il figlio Lu. Zhang Lu controllò la regione nordorientale del Sichuan per oltre trent'anni, fino a quando, nel 215, non si arrese a Cao Cao, futuro fondatore della dinastia Wei (220-264). Cao Cao gli diede il titolo di «Generale che Controlla il Meridione» (zhennan jiangjun), infeudan-

La comunità religiosa daoista

Nei documenti storici non vi è traccia di alcuna comunità daoista organizzata precedente la dinastia degli Han posteriori (25-220 d.C.). Tra i vari movimenti politico-religiosi che spuntarono durante il II secolo, quando la dinastia si avviava al declino, i più famosi sono la Via dei Maestri Celesti (Tianshi Dao) e la Via della Grande Pace (Taiping Dao). Sebbene la prova storica che lega questi due gruppi sia debole, i due movimenti condividevano alcuni punti: entrambi miravano chiara-
dolo e facendo sposare suo figlio Pengzu con la figlia di Lu. Fu probabilmente in questo periodo che l’ultimo dei ventiquattro governi venne stabilito nella città capitolare Luoyang e che la Via dell’Unità Ortodossa (Zhengyi Mengwei Dao) divenne la religione dominante nello Stato di Wei. Ancora oggi rimane la più importante forma di Daoismo religioso.

Il periodo delle Sei Dinastie. Le cronache dinastiche riportano che i seguaci di Zhang Daoling erano chiamati “ribelli del riso” poiché una tassa di cinque stai di riso veniva imposta agli iniziati. Per tutto il Periodo della Disunione (220-589), il soprannome di Via dei Cinque Stai di Riso (Wudoumi Dao) continuò a essere applicato alla “Chiesa” dei Maestri Celesti. La sua organizzazione originale consisteva in una gerarchia di laici chiamati “soldati del demonio” (guizi), sacerdoti di basso livello chiamati “impiegati del demonio” (guili), sacerdoti di alto livello chiamati “capo delle libazioni” (jijiu) e sommi sacerdoti chiamati “sommi capi delle libazioni”. Ognuno dei capi delle libazioni era responsabile di una “locanda dell’equità” (yishe). Considerate simili alle stazioni di posta del governo Han, queste locande erano aperte ai viaggiatori e “la carne e il riso dell’equità” venivano dati gratuitamente.

Il fatto che la giustizia fosse amministrata dai capi delle libazioni dimostra forse come la “Chiesa” avesse in realtà soppiantato praticamente lo Stato. Le infrazioni minori erano punite con l’obbligo di riparare le strade tra una locanda e l’altra: la parola dao significa “via, strada” e la libera circolazione dei beni, delle persone e delle idee era considerata essenziale per una società fondata sui principi daoisti.

Le istituzioni e gli atteggiamenti basilari del movimento ne rivelano il carattere utopico. Forse il più sorprendente a questo riguardo è il trattamento alla pari accordato a uomini e donne – entrambi potevano diventare capi delle libazioni – e a Cinesi e popolazioni tribali. Di conseguenza ci fu un gran numero di persone provenienti da popolazioni tribali tra gli adepti dei Maestri Celesti. I diversi titoli dati ai capi del movimento, e in particolare quello di capo delle libazioni, furono presi dal sistema Han di amministrazione locale, dove erano riferiti a individui selezionati a livello locale per le loro qualità morali e la loro saggezza. La gerarchia prevista era finalizzata alla comunità e basata sul merito. Sebbene la posizione del Maestro Celeste fosse negli ultimi tempi ereditaria, non è sicuro che fosse così anche all’inizio; fino al periodo delle Cinque Dinastie (907-960) esistono molti riferimenti a Maestri Celesti con soprannomi diversi da Zhang. [Vedi ZHANG DAOLING e ZHANG LU].

Oltre a far funzionare le locande dell’equità, i capi delle libazioni erano investiti del compito di spiegare il Daozi (Daodejing) ai fedeli. Parte di un-commentario al Daozi, lo Xianger zhu, rinvenuto nelle grotte di Dunhuang all’inizio del XX secolo, viene generalmente attribuito a Zhang Lu. Il commentario insiste soprattutto sulla condotta morale del fedele: “Colui che pratica il Dao e non infrange i comandamenti sarà profondo come il Dao stesso. Il Cielo e la Terra sono come il Dao. Gentili con il buono, cattivi con il malvagio; di conseguenza le persone devono accumulare le opere buone cosicché il loro spirito possa comunicare con il Cielo”.

Gli “impiegati del demonio”, chiamati così senza dubbio perché avevano la responsabilità diretta dei “soldati del demonio”, avevano come compito principale la recitazione di preghiere per i malati. La persona malata doveva innanzitutto meditare sui suoi peccati in una “stanza tranquilla” (jingshi), dopo di che l’impiegato del demonio avrebbe annotato il nome della persona e il risultato della sua confessione e, avrebbe detto tale “documento scritto a mano per i Tre Funzionari” in tre copie, una per ognuno dei governatori del Cielo, della Terra e delle Acque. Era per questo servizio che il fedele contribuiva con cinque stai di riso, oltre che con la carta e il pennello per preparare i documenti.

Un antico testo daoista, il Taizhen ke (Regolamenti del più perfetto) dichiara che ogni famiglia dovrebbe allestire una stanza di meditazione e porre un elenco dei nomi dei suoi membri in cinque stai riempiti con il “riso della fede” (xinmi). Ogni anno, all’inizio del decimo mese, tutti i fedeli si riunivano sotto il governo del Maestro Celeste stesso e contribuivano con il loro riso del grano Celeste. Dovevano poi andare a rendere omaggio al Maestro Celeste e ad ascoltare la spiegazione dei riti, delle ordinanze e dei comandamenti. I registri di famiglia di tutti i fedeli dovevano essere aggiornati di volta in volta, e quindi, nascite, morti e matrimoni dovevano essere registrati affinché i registri tenuti a livello centrale corrispondessero ai registri della famiglia.

Riunioni simili si tenevano nel primo e nel settimo mese, la prima per determinare, secondo i rispettivi meriti, il progresso dei funzionari del movimento, l’ultimo quello dei laici. In ognuno di questi tre «giorni di incontro» (buiri), legati rispettivamente ai Tre Funzionari (San Guan) del Cielo, della Terra e delle Acque, veniva inviato un «memoriale che dichiarava il merito [di ognuno e di tutti]». Questi giorni di incontro, soprattutto la grande assemblea del decimo mese, sono chiaramente all’origine delle Offerte (jiao) della comunità, che continuano a costituire, a tuttogi, il più elevato servizio eseguito dai sacerdoti daoisti su richiesta delle comunità templari. [Vedi JIAO].

Il progresso in questa ampia meritoria era segnato
dalla trasmissione graduale di una serie completa di comandamenti e registri. Secondo i *Regolamenti del più perfetto*, la prima serie di comandamenti era trasmessa ai bambini di sette anni. Cominciando all'età di otto anni, essi potevano ricevere un registro con sopra il nome e la descrizione di un generale, poi, all'età di vent'anni, ricevevano il registro con dieci generali. In seguito era la volta dei registri dei settantacinque generali; ve n'erano due, uno femminile (*yin*) che fornisce il controllo su settantacinque immortali (*xian*) e uno, maschile (*yang*), al quale era associato lo stesso numero di potenti (*ling*). Chiunque avesse ricevuto entrambi questi registri avrebbe completato l'iniziazione laica e avrebbe potuto cominciare a diventare un funzionario della Chiesa. I *Regolamenti* dichiarano semplicemente che questi due registri dovevano essere trasmessi in successione alla stessa persona. Tuttavia, è probabile che la seconda trasmissione avvenisse soltanto dopo la realizzazione piena dei riti di unione sessuale chiamati «mescolanza delle energie» (*begi*), poiché il Maestro Celeste, incline alla riforma, Kou Qianzhi (morto nel 448), nei suoi *Regolamenti nuovi*, nel vietare la pratica di questi riti a tutti tranne che alle coppie sposate fa riferimento esplicito ai «registri dei funzionari maschili e femminili».

In generale, ogni registro addizionale aumentava il potere dell'addecco sul mondo invisibile degli spiriti e accresceva perciò la sua comprensione del Patto dell'Unità Ortodossa con i Poteri. Entrare nella Via dei Maestri Celesti significava venerare soltanto quei poteri iscritti, come gli adepti stessi, sui registri ufficiali e cessare il culto degli «dei della popolazione ordinaria» (*su-shen*). Secondo il commentario *Xianger*, «la Via è più venerabile, è sottile e nascosta, non ha faccia o forma. Ognuno può soltanto seguire i suoi comandamenti, non conoscerla o vederla». L'obiettivo ultimo era di conoscere questa via invisibile, di «restituire aggrappati» alla sua Unità, «ortodossa», misteriosa. Questa richiedeva la rinuncia ad ogni contatto con i molteplici «culti eterodosso» (*yinsi*) presenti tra la popolazione. Per tutto il Periodo della Disunione e, in forma piuttosto diluita, fino ai giorni nostri, i daoisti dell'Unità Ortodossa sono stati, come i confuciani, oppositori implacabili di questi culti.

Questa organizzazione ecclesiastica, ben costituita e dal punto di vista cosmologico esauriente, sopravvisse più o meno intatta e, con appropriate modifiche, per tutta la dinastia Tang (618-907). Una delle ragioni della sua sopravivenza fu la sua disponibilità a venire a patti, nel modo di Zhang Lu, con lo Stato. Il succitato *Scritto degli insegnamenti del Maestro Celeste* critica apertamente i Turbanti Gialli perché erano la «via perversa» (*xiedadao*), responsabile della morte di milioni di persone. Lo stesso testo afferma che il Dao, cioè il Si-gnore Lao, è apparso spesso in passato come l'«insegnante di re e imperatori». Tuttavia, dopo la sua «nuova manifestazione» nell'anno 142, non sarebbe più apparso, poiché «il Signore Lao aveva concesso a Zhang Daoling la posizione di Maestro Celeste». Nell'anno 255, il Maestro Celeste raccomandava ai fedeli di obbedire al «governo puro dei Wei».

Il potere e l'appropriatezza di questa concezione nel contesto dello Stato confuciano possono essere visti nel fatto che, nel 442, l'imperatore Taiwu (regnante dal 424 al 452) divenne il primo di una lunga discendenza di imperatori che «ricevessero i registri» (*shoulu*), cioè che ricevessero l'iniziazione daoista che era equivalente al l'investitura ecclesiastica (divina). Gli imperatori, in particolare quelli favorevoli al Daoismo ma non soltanto loro, perpetuarono questa pratica fino alla fine della dinastia dei Song del Nord (960-1126).

L'uomo che in questo modo diede l'investitura al imperatore Taiwu fu Kou Qianzhi. Nel 425, Kou fu nominato Maestro Celeste e i suoi *Regolamenti nuovi*, in parte di ispirazione buddhista, furono divulgati in tutto il regno. Nel 431, in quello che può essere considerato un precursore del sistema delle abbazie (*guan*) sostenute finanziariamente in modo ufficiale, iniziò sotto i Tang e continuò sotto i Qing (1644-1911), furono eretti altari (*tan*) e designati sacerdoti per officiare su di essi in ogni provincia. [Vedi KOU QIANZHI].

È anche degno di nota che la prima grande persecuzione del Buddhismo avvenne sotto il regno dell'imperatore Taiwu: su ispirazione di Cui Hao (381-450), l'amico confuciano di Kou, e con la cooperazione riduttiva di quest'ultimo, un decreto promulgato nell'anno 444 attaccò allo stesso tempo i «culti eterodosso», con i loro *medium* e stregoni, e il Buddhism. Sebbene la proibizione del Buddhismo, che seguì nell'anno 446, venisse abrogata da un nuovo imperatore nel 454, questi avvenimenti segnarono l'inizio di una lunga competizione per la benevolenza imperiale. Nella Cina meridionale, nel 517, l'imperatore Wu (regnante dal 502 al 549) della dinastia Liang (502-557) aboli tutti i templi daoisti e ordinò il ritorno dei sacerdoti daoisti alla liceità. [Vedi LIANG WUDI]. Ma, nell'anno 574, dopo una serie di dibattiti tra i rappresentanti dei «tre insegnamenti» (*sanjiao*), cioè Buddhaismo, Daoismo e Confucianesimo, l'imperatore Wu (regnante dal 560 al 578) della dinastia degli Zhou del Nord (557-581) proibì il Buddhismo e fece del Daoismo la religione di Stato. Inoltre, i daoisti furono in seguito lo strumento che causò la soppressione del Buddhismo da parte dell'imperatore Wuzong (regnante dall'841 all'847) della dinastia Tang nell'anno 845 e la sua riduzione a una condizione subordinata da parte degli imperatori Huizong (regnante dal 1101 al 1126) della dinastia dei Song del
Nord, nel 1119, e Taizu (regnante dal 1206 al 1229) della dinastia Yuan, a partire dal 1224.

Gli argomenti più efficaci utilizzati in questi vari conflitti si basavano, da parte buddhista, sul fatto che le sole opere daoiste autentiche erano quelle dei filosofi, il Laozi e lo Zhuangzi, mentre, da parte daoista, sul fatto che il Buddhismo era considerato una religione straniera adattata soltanto ai barbari. Gli stessi dibattiti di corte spesso vertevo su un testo daoista chiamato Huabuijing (Scritto della conversione dei barbari). L'idea che Laozi, alla fine della sua vita, fosse andato nelle regioni occidentali oltre la Cina e là si fosse trasformato nel Buddha al fine di convertire i barbari è attestata per la prima volta in un memorialista presentato al trono nell'anno 166 da un certo Xiang Kai. A quel tempo, il Buddhismo era ancora percepito in Cina come una forma di Daoismo e, quindi, la leggenda fu utile, persino lusinghiera per i buddhisti. Tuttavia, nel tempo in cui il capo delle librazioni Wang Fou scrisse la prima versione conosciuta, ora andata perduta, dello Huabuijing verso l'anno 300, il Buddhismo era diventato una forza completamente autonoma nella vita cinese e il complimento si era trasformato in una calunnia polemica.

I daoisti vinsero raramente i dibattiti di corte e lo Huabuijing venne regolarmente proibito per secoli, a partire dal 668 con la sua soppressione da parte di Tung Gaozong (regnante dal 650 al 684). Tuttavia, prima che l'opera scomparisse definitivamente dalla circolazione, dopo che, nel 1281, Yuan Shizu (regnante dal 1260 al 1295) ne ordinò il rogo di tutte le copie, essa servì per quasi un millennio come un mezzo per la comunicazione di una convinzione daoista centrale, basata su molti passi del Laozi, secondo la quale il Dao abbraccia tutte le cose, grandi e piccole, alte e basse, cinesi e barbarie. Per i daoisti, ne derivava secondo logica che il «Daoismo», l'«insegnamento della Via» (daojiao), includesse in se stesso tutti gli altri insegnamenti.

Oltraggioso dal punto di vista buddhista, l'universalismo daoista fu più attraente per gli imperatori cinesi. Per esempio, l'imperatore Wu della dinastia degli Zhou del Nord promulgò il decreto nel quale ordinava l'istituzione dell'Abbazia per la Comunicazione con la Via (Tongdao Guan), soltanto undici giorni dopo aver proibito il Buddhismo nel modo seguente: «La via Suprema è ampia e profonda: avvolge sia il non essere. Essa ispira sia il cielo più alto che l'inferno più profondo». Secondo le fonti buddhiste, le persone nominate nel personale dell'abbazia erano tutte «entusiaste del Laozi e dello Zhuangzi e proponevano l'unità dei Tre Insegnamenti».

Un'altra espressione dell'universalismo daoista costantemente attaccata dai buddhisti era la «produzione» regolare di nuovi testi che plagiarono i sutra bud- dhisti. Questa critica venne diretta soprattutto alle scritture del Lingbao («tesoro numinoso») che cominciarono ad apparire nella Cina meridionale nell'ultima decade del 300. Il più importante di questi testi, il Wu liang duren jing (Scritto della salvezza universale), può essere descritto come puro «Daoismo mahayānico». Dall'inizio alla fine, ha il sapore di uno scritto buddhista, ma le parole rivelate non provengono dalla bocca del Buddha, l'«Onorato dal Mondo» (shizun), ma dalla bocca dell'«Onorato Celeste dell'Inizio Primordiale» (Yuanshi Tianzun), cioè il Dao. Questi testi assommano anche l'idea buddhista della retribuzione karmica e introducono i riti dei defunti di ispirazione buddhista.

Circa vent'anni prima dell'apparizione dei primi testi del Lingbao, un altro gruppo di testi era stato rivelato nella stessa regione della Cina che avrebbe assunto un ruolo estremamente importante nel Daoismo di corte della dinastia Tang. In parte a causa del Buddhismo, questa nuova letteratura dello Shangqing («purità suprema») trasformò completamente i modi del Daoismo meridionale tradizionale ed ermetico, cioè alchimia, ginnastica, alimentazione, visualizzazione e pratiche sessuali, incorporandoli in un complesso sistema rivelato in una prosa e in una poesia estatiche, per mezzo di un tipo di scrittura automatica durante sedute spiritarie. La recitazione di questi testi sacri e la visualizzazione degli spiriti descritti in essi divennero le strade maestra per la realizzazione spirituale in questo movimento.

L'ambiente nel quale queste rivelazioni avvennero fu quello dell'aristocrazia meridionale, un gruppo che era stato di recente soppiantato da emigrati fuggiti dalla Cina settentrionale dopo l'occupazione, nel 311, della capitale Luoyang da parte dei barbari. Questi emigrati, che fondarono la dinastia dei Jin dell'Ovest (317-420), con capitale a Jiankang (l'attuale Nanchino), portarono con loro la Via dei Maestri Celesti e la religione delle popolazioni settentrionali venne adottata da molti residenti delle regioni meridionali, tra i quali il padre e lo zio di Xu Mi (303-373), uno dei principali destinatari delle nuove rivelazioni. La stessa Wei Huacun (morta nel 334), la «maestra nell'aldirà» del calligrafo ispirato dei testi rivelati, un certo Yang Xi (330-?), era stata un capo delle librazioni nella sua vita sulla terra. Xu Mi continuò a dare lavoro al capo delle librazioni di suo padre, Li Dong. Una delle «persone reali» (zhenren), che rivelò a Xu i nuovi metodi per i riti spirituali (opposti a quelli fisici) dell'unione, lo criticò per il suo uso eccezionale dei vecchi metodi dei Maestri Celesti: «Il metodo per mescolare le energie non è praticato dalle Persone Reali. È una Via inferiore che distrugge le energie ortodosse dei vapori reali». Inoltre, la malattia era attribuita non tanto al peccato e ai conseguenti attacchi dei de-
moni, ma a cause fisiologiche, e massaggi e farmaci erano no, quindi, prescritti in luogo della confessione dei peccati. [Vedi ZHENREN]. I demoni dei testi dello Shangqing sono quelle forze che tentano di impedire all’ad- depto di raggiungere il livello di concentrazione necessa- rio per l’unione spirituale con il coniuge divino, che sola può portare alla “realizzazione” (immortalità).

Probabilmente fu un praticante delle nuove tecniche di realizzazione di seconda o terza generazione che per primo classificò la letteratura daoista nelle “tre caverne” (sandong). Tradizionalmente è attribuita a Lu Xiujing (406-477) questa classificazione gerarchica che pone i testi dello Shangqing per primi, quelli del Lingbao per secondi e, infine, quelli del Sanhuang (Tre Sovrani). Questi ultimi scritti, dei quali sopravvive soltanto una piccola parte, rappresentano la letteratura talismanica ed esorcistica del Daoismo popolare. Forse rappresen- tano la tradizione dei Turbanti Gialli, poiché i Tre So- vrani sono quelli del Cielo, della Terra e dell’Uomo, i cui signori si servirono dei fratelli Zhang come generali.

Appare evidente che i testi dei Maestri Celesti sono assenti da questa classificazione, ma forse erano conside- rati dal Lu, che è uno dei più importanti litugisti del- la storia daoista, come non necessari: non soltanto egli avrebbe condiviso, come praticante dei metodi dello Shangqing, le oscure opinioni sui riti sessuali dei Mae- stri Celesti, ma soprattutto avrebbe incorporato la litur- gia base dei Maestri Celesti nei testi del Lingbao, che aveva curato egli stesso. Le Tre Caverne costituirono così un canone completo e autonomo di testi esorcis- tici, liturgici e sulla meditazione: tutti insieme essi anda- vano incontro a ogni necessità religiosa, da quella del contadino malato che chiedeva un esorcismo a quella dell’aristocratico raffinato in cerca dell’unione spiritua- le sublime. [Vedi LU XIUJING].

L’idea di questa divisione tripartita fu senza dubbio ispirata dal Tripitaka buddhista, ma mentre la divisione di quest’ultimo era generica, quella daoista era pratica. Inoltre, furono creati corrispondenti registri classificati per accompagnare l’iniziazione a ogni successivo livello dei testi. Cinque riti separati di trasmissione furono in-clusi nell’originale Wushang biaoyao (compilato nel 580 circa su commissione imperiale): l’iniziazione progressiva ai testi delle Tre Caverne fu preceduta dalla tra- smissione di dieci comandamenti (contro l’omicidio, la rapina, l’adulterio, eccetera) e del Laozi.

L’aggiunta di questi due rituali di iniziazione fu un chiaro segno che l’idea delle Tre Caverne, sebbene ideologicamente coerente, era eccessivamente estranea alla realtà della pratica daoista per sopravvivere senza importanti modifiche. Gli altri capitoli rituali nel Wu- shang biaoyao ne forniscono ulteriori prove: nove capitoli su dieci furono presi direttamente dai testi delle Tre Caverne, ma uno, il «divinamente del fango e della fulgig- ne» (tudan zhai), un rito di confessione, richiedeva un officiante che fosse sia un “capo delle libazioni apparte- nente a una diocesi dei Maestri Celesti” che un “mae- stro rituale delle Tre Caverne”. Probabilmente nel pri- mo periodo Tang, si pose rimedio a questa situazione grazie all’aggiunta di Quattro Supplementi (sifu) alle Tre Caverne. Nella gerarchia di iniziazione risultante, i testi dell’Unità Ortodossa occupavano appropriata- mente il più basso dei sette livelli: gli imperatori inte- ressati al Daoismo invitavano i maestri dello Shangqing a corte e ricevevano i loro registri, ma il tipico sace- dente di campagna non richiedeva nient’altro che i registri dell’Unità Ortodossa e le capacità che essi implicavano. I restanti tre dei Quattro Supplementi includevano an- che tradizioni daoiste più antiche: l’alchimia, lo Scritto della Grande Pace e il Laozi.

Il periodo Tang. La dinastia Tang assistette allo svi- luppo delle forme più o meno definitive non solo del canone daoista, ma anche del messianismo e del mona- chesimo daoisti. Strettamente legato al suo idealismo utopistico, il messianismo daoista ha sempre avuto un carattere profondamente politico. Nel Laozi bianhua jing (Scritto delle trasformazioni di Laozi; II secolo), Laozi propone se stesso come capo messianico. Ma, du- rante il Periodo della Disunione, era di solito un «dis- cendente» di Laozi, il Signore Perfetto (zhenjun) Li Hong, che suscitava le speranze messianiche della gent- te. Così, Kou Qianzhi, nel suo Laojun yinsong jie jing (Scritto della recitazione delle prescrizioni del Signore Lao), lamenta che molti falsi profeti «attaccano il Dao ortodosso e ingannano le persone comuni. Tutto ciò che loro devono dire è: "Il Signore Lao dovrebbe re- gnare, Li Hong dovrebbe manifestare se stesso"». Il messianismo di Li Hong compare anche negli scritti dello Shangqing: secondo lo Shangqing bousheng daojun lieji (Biografia Shangqing del Santo e Signore della Via dell’Ultimo Giorno), Li Hong apparirà in un anno renchen (il ventinovesimo anno del ciclo di ses- sant’anni, forse il 392) per fondare un nuovo mondo popolato dagli eletti e governato direttamente dal San- to dell’Ultimo Giorno.

Il conflitto, durato secoli, tra questo messianismo popolare daoista e la tendenza dei Maestri Celesti, pre- sente nel cammino sia di Zhang Lu che di Kou Qianzhi, va ad optare per il ruolo di consigliere spirituale dell’impe- ratore, trova la sua soluzione perfetta nella dinastia Tang quando, alla fine, giunse al potere non lo stesso Li Hong, ma un’altra famiglia con lo stesso cognome di Laozi, per l’appunto Li. Inoltre, si dice che questo av- vento sia stato predetto verso la fine della dinastia Sui (589-618) da un certo Ji Hui, un daoista che era entrato a far parte dell’Abbazia per la Comunicazione con la
Via all'inizio della dinastia Sui: «Un discendente del Signore Lao è sul punto di governare il mondo e il nostro insegnamento prospererà». Non appena Tang Gaozu (regnante dal 618 al 627) giunse al potere, chiese a Ji Hui di celebrare un'Offerta per implorare la benedizione divina sulla dinastia. In seguito, ordinò la completa ricostruzione del Lou Guan (Abbazia della Torre) e, nel 620, ne cambiò il nome in Zongsheng Guan (Abba- zia dell'Antenato Santo). Nel 625, dopo aver tenuto un dibattito tra i rappresentanti dei «tre insegnamenti», Gaozu li classificò nell'ordine Daoismo, Confucianesimo e Buddhismo.

L'Abbazia della Torre occupò il sito dove si diceva che Laozi avesse rivelato il Laozi al sovrano del paese, Yin Xi, prima di scomparire nelle regioni occidentali. Le fonti daoiste sottolineano che questo luogo sia stato un centro del culto di Laozi già al tempo di Qin Shihuangdi (regnante dal 221 al 209 a.C.) e lo descrivono come un importante centro daoista settentrionale per tutto il Periodo della Disunione. Durante la dinastia Tang, divenne un centro di culto dinastico. Nel 679 il suo abate, Yin Wencao (morto nel 688) compì, su ordine dell'imperatore, lo Shengji (Annali del Santo) in dieci volumi. Giudicando sulla base del testo della dina- stia Song che venne dopo, lo Hungyuan sheng ji (Annali del Santo dell'Utero), quest'opera era una «storia della salvezza» del Daoismo, presentata come l'intervento di- vino successivo del Signore Lao nella storia umana. Nel 741, dopo che l'imperatore Xuanzong (regnante dal 713 al 756) incontrò il suo antenato divino in sogno, una statua corrispondente al volto che aveva visto nel suo sogno venne istallata vicino all'Abbazia dell'Antenato Santo. L'imperatore collocò la statua nel palazzo interno per il suo proprio culto. Poi, ordinò che statue simili fossero create e mandate a tutte le abbezze della regione sostenute finanziariamente dallo Stato, dichiarò un'amnistia generale e fece porre una tavoletta incisa nel Zongsheng Guan per commemorare questi eventi.

La prima rete di edifici daoisti fu quella associata ai ventiquattro governori del Daoismo dei Maestri Celesti nel 11 secolo. La prima abbazia daoista sostenuta dallo Stato nella storia è generalmente ritenuta Chongxu Guan (Ca- sa per la Venerazione del Vuoto), fondata nel 467 dal l'imperatore Ming dei Liu Song (420-479) per Lu Xiujing. Tuttavia, non fu prima del 666, dopo l'esecuzione del rituale fengshan dell'investitura celeste di Taishan, che l'imperatore Tang, Gaozong (regnante dal 649 al 683), decretò la creazione di un sistema di monasteri daoisti (e buddhisti) sostenuti dallo Stato in ognuna delle prefetture dell'Impero, che ammontavano a più di trecento. Questo sistema duale venne tramandato a tutte le dinastie successive, fino alla caduta dell'Impero nel 1911.

Si ritiene, in generale, e a buon diritto, che queste e altre abbazie non di Stato furono abitate da monaci e monache. In primo luogo, delle persone che entravano a far parte di queste istituzioni, come delle loro contro- parti buddhiste, si diceva che avevano «dimenticato la loro famiglia» (chujia). In secondo luogo, a partire dalla metà del VI secolo fino alla metà dell'VIII, fu molto in voga un nuovo tipo di scritti del Lingbao, chiaramente concepiti per la vita monastica: il vocabolario e lo stile prossimo di questi testi è lo stesso della scolastica bhu- dhista. Essi raccomandano ripetutamente virtù buddhiste come la carità e la compassione e pratiche buddhiste come il ricopiare gli scritti, la recitazione e la predi- cazione. Questi testi raccomandano esplicitamente so- prattutto il celibato. Il Taishang yisheng haikong zhi- zhang jing (Il bacino della saggezza del mare-vuoto, uno scritto del Veicolo Unico del Supremo), dopo aver par- lato in modo sprezzante dei daoisti dell'Unità Ortodossa, afferma che soltanto coloro che «dimenticano la famiglia» possono liberarsi da tutti i legami e raggiungere l'illuminazione. La predicazione è importante in questo Daoismo ekayana («veicolo unico») perché libera la gente dal dubbio e dall'ignoranza.

Tuttavia, altri testi di questo gruppo come il Yuan- yangjing (Scritto dello yang primordiale) suggeriscono che queste pratiche buddhiste siano soltanto una pre- parazione per quelle daoiste più tradizionali, tra le qua- li vengono citati i riti di unione sessuale. In effetti, i mo- naci e le monache daoiste vivevano spesso nella stessa comunità ed è risaputo che praticassero questi riti: essi avevano «dimenticato le loro famiglie», ma i comandamenti daoisti vietavano soltanto la concupiscenza, non i rap- porti sessuali. Al contrario, attentamente regolato, il rapporto sessuale era una delle più antiche strade dao- ste per l'immortalità e si diceva fosse stato praticato dallo stesso Laozi.

Il sostegno statale comportava anche il controllo sta- tale. L'imperatore Xuanzong introdusse la registrazione dei monaci e delle monache buddhisti e daoisti e la li- mitazione dei loro movimenti. Pose dei limiti alle di- mensioni delle comunità monastiche e ai loro possedimenti terrieri. Inoltre, ordinò che tutti i monaci che non avevano ricevuto i certificati di ordinazione ufficiale dovessero passare un esame. Venne nominato un commissario per ogni religione al fine di assicurare che queste varie ordinanze fossero rispettate. A questo cle- ro statale vennero richiesti anche servizi rituali speciali: sia i buddhisti che i daoisti dovevano eseguire servizi per i defunti della famiglia imperiale nell'anniversario della loro morte. I daoisti celebravano anche riti per la prosperità dello Stato nei tre «giorni di origine» (il quindicesimo giorno del primo, del settimo e del decimo mese) e in occasione del compleanno dell'impera- tore. In quest'ultimo giorno venne istituita una festa na-
zionale di tre giorni che doveva essere celebrata con banchetti in tutto l’Impero.

Xuanzong favorì il Daoismo in altri modi ancora: inaugurò l’uso imperiale di un rito conosciuto come «il lancia del drago e dei foglietti della preghiera» (tou longqian), il cui obiettivo era quello di riferire i meriti dinastici ai Tre Funzionari e di pregare per l’immortalità personale. Nel 731, dietro proposta di Sima Chengzhen (647-735), patriarca dello Shangqing, vennero istituiti sulle montagne dei santuari dedicati ai Perfetti Signori Daoisti delle Cinque Vette Sacre e alcuni sacerdoti daoisti furono selezionati per gestirli. [Vedi SIMA CHENGZHEN]. All’inizio del 742, l’imperatore ordinò a tutti i templi daoisti dell’Impero di copiare il Benijing (Scritto del periodo originale) durante l’anno a venire. Alla fine dell’anno, emanò un secondo decreto che attribuiva il buon raccolto al merito così ottenuto. Nel 748, aggiunse alla rete monastica daoista un sistema di santuari su tutte le quarantasei montagne che avevano «caverne-cielo» (dongtian). Ordinò, inoltre, l’istituzione di abbazie in vari luoghi dove daoisti famosi del passato avevano «ottenuto la Via». Per ognuno di questi nuovi santuari e abbazie furono nominati da due a cinque daoisti.

Xuanzong arrivò al punto di dare forma istituzionale alla relazione speciale tra la casa che governa e il suo antenato divino: nel 737 mise il clero daoista sotto la giurisdizione dell’Ufficio del Clan Imperiale. Nel 741, ordinò la creazione di templi per il culto di Laozi nelle due capitali (Chang’an e Luoyang) e in ogni prefettura, così come di una rete parallela di accademie e centri d’esame daoisti. D’ora innanzi, le tavolette imperiali avite dovevano essere tenute nel tempio dedicato a Laozi a Chang’an e le statue degli antenati imperiali furono collocate nel Taqing Gong (Palazzo della Grande Purezza), che era stato costruito a Bozhou, il luogo di nascita di Laozi. Verso la metà degli anni 740 l’immagine di Xuanzong venne collocata vicino a quella di Laozi nel Taqing Gong di Chang’an e, in seguito, vennero aggiunte anche quelle dei suoi principali ministri. Un primo commentario imperiale del Laozi venne pubblicato nel 732, un secondo nel 735 e, nel 745, il Laozi venne dichiarato superiore ai classici confuciani. Tra i successori di Xuanzong, dei quali almeno cinque morirono a causa di elisir velenosi assunti durante la loro ricerca dell’immortalità di ispirazione daoista, soltanto Wuzong (regnante tra l’840 e il 846) trovò qualcosa da aggiungere all’edificio ideologico eretto da Xuanzong: fece del compleanno di Laozi una festa nazionale di tre giorni.

I periodi delle Cinque Dinastie, Song e Yuan. Le dinastie più tarde naturalmente non poterono fare uso di questo legame con Laozi. I Song lo rimpiazzarono con un vincolo genealogicamente simile con l’egalmente daoista Imperatore Giallo, ma il sistema Tang di controllo e sostegno di Stato sopravvisse. Le registrazioni statistiche preservate per secoli forniscono un quadro interessante della struttura e del funzionamento del sistema (vedi tabella 1).

Le cifre dell’anno 739 mostrano che anche il stravagante patrocinio di Xuanzong non fu sufficiente a portare il numero dei centri monastici daoisti alla pari con quello dei centri buddhisti. Questo non è un riflesso della rispettiva popolarità delle due religioni, ma del fatto che il clero laico continuò ad essere la norma tra i daoisti. Un testo compilato per ordine imperiale intorno al 712, il Miaomen youqi (Origini della scuola del mistero), distingue tre eremiti e coloro che «dissidono da famiglia» da una parte, e capi delle libazioni e coloro che «vivono in casa» dall’altra. Queste ultime categorie, la cui funzione principale è la guarigione, sono considerate particolarmente numerose nel Sichuan e nelle regioni meridionali.

Le cifre relative al periodo dall’XI al XVII secolo mostrano un marcato declino dei buddhisti e una notevole stabilità dei daoisti. Sebbene si pensi che il Buddhismo avesse perso molta della sua influenza durante le ultime due dinastie, ciò che queste cifre mostrano in realtà è il successo della politica che limitava il numero delle ordinazioni. L’ordinazione implicava l’esenzione dalle tasse, dalla coscrizione e dalla corvée. Una compilazione del periodo Qingyuan (1195-1201) della dinastia dei Song del Sud (1127-1279) riduce il numero dei novizi daoisti a uno su cinquanta e quello dei buddhisti a uno su cento dell’intera popolazione. La legge della dinastia Qing (1644-1911) permetteva a monaci e monache di entrare le religioni di adottare un solo allievo al quale potevano trasmettere il loro certificato di ordinazione. Nessuna istituzione religiosa poteva essere fondata senza il permesso imperiale.

Tutti gli osservatori del XIX secolo registrano che il risultato di queste politiche restrittive fu un divario evidente tra la legge e la realtà. All’inizio della dinastia Qing, un censimento dello Stato rivelò l’esistenza di 12.482 tra monasteri e templi fondate con il consenso imperiale e di 67.140 senza permesso. Già nell’XVII se-

<table>
<thead>
<tr>
<th>Anno</th>
<th>Iscrizioni</th>
<th>Buddhismo</th>
<th>Daoismo</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>739</td>
<td>Monasteri</td>
<td>3.245</td>
<td>1.137</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Conventi</td>
<td>2.113</td>
<td>550</td>
</tr>
<tr>
<td>1077</td>
<td>Monaci</td>
<td>202.872</td>
<td>18.513</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Monache</td>
<td>29.692</td>
<td>708</td>
</tr>
<tr>
<td>1677</td>
<td>Monaci</td>
<td>110.292</td>
<td>21.286</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Monache</td>
<td>8.615</td>
<td>–</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Il tratto basilare del nuovo sistema è la classificazione delle Offerte secondo il numero di «segni astrali» (xingwei), da 24 a 3.600, usati per costruire l’alare. Diversi in nove classi (3 x 3), i tre altari superiori erano riservati all’imperatore, i tre centrali ai suoi ministri e i tre inferiori alla piccola nobiltà e alla gente comune. I tre altari superiori avevano, rispettivamente, 3.600, 2.400 e 1.200 seggi astrali, corrispondenti alle Grandi Offerte di Tutto il Cielo (putian), al Cielo Intero (zhoutian) e alla Rete del Cielo (luoutian). Espressione perfetta dell’universalismo gerarchico comune sia ai daoisti che all’ideologia imperiale, questo sistema venne adottato come norma universale nell’anno 1009 dall’imperatore Zhenzong (regnante dal 998 al 1023). Dovette rimanere ufficialmente in uso durante il periodo Yuan (1279-1368) e forse anche oltre.

Una versione con 1.200 seggi, basata in parte su un’edizione ufficiale di un rito daoista promulgato sotto Huizong (regnante tra il 1101 e il 1126), è stata conservata da Lu Taigu nel suo Daomen dingzhi (Il sistema daoista normalizzato) del 1201: a cominciare dalle divinità supreme celesti e astrali, l’elenco scende, passando per i funzionari celesti legati ai testi delle Tre Caverner, i signori perfetti e gli immortali della storia e della geografia daoista, la vasta burocrazia dei Tre Funzionari e tutti i governatori dell’inferno, fino agli dei più umili del suolo e agli agenti del ciclo del tempo. Tra i luoghi daoisti per i signori ai quali è riservato un seggio, vi sono le Cinque Vette Sacre, i vari paradisi «grotta-cielo» e i ventiquattro governi. Tra i daoisti famosi citati sono compresi Zhang Daoling, Xu Sun, Lu Xiuqing, Du Guangting, diversi patriarchi della discendenza dello Shangqing, Tan Zixiao, Rao Dongtian, Zhongli Quan e Lu Dongbin.

Gli ultimi due sono immortali daoisti semileggendari che cominciarono a essere venerati insieme come i patroni di un’importante scuola di neidan (elisir di alchimia interiore) di cui si sentì parlare per la prima volta nell’XI secolo. Tan Zixiao (attivo intorno al 930) e Rao Dongtian (attivo intorno al 994) furono i cofondatori del Tianxin Zhenfa («criti ortodossi del cuore del cielo»), una nuova forma di guarigione esorcistica basata su testi scoperti sul monte Huagai (provincia del Jiangxi) e attribuita allo stesso Zhang Daoling. Il movimento si diffuse in tutta la Cina meridionale (le tribù Yao, che da allora sono emigrate in Thailandia, ancora oggi praticano questi riti) e, dall’inizio del XII secolo, fu ritenuto abbastanza importante da meritare l’attenzione imperiale (la più antica raccolta esistente di questi riti venne presentata al trono da un tale Yuan Miaozong nel 1116).

Du Guangting (850-933) fu sia un importante liturgista daoista che uno dei maggiori agiografi del Daoismo. Le sue compilationi liturgiche attingono sia alla...
tradizione del Lingbao che a quella dello Zhongyi. Le sue raccolte di letteratura aneddotta sono una miniera d’oro di informazioni sui culti locali e sul Daoismo popolare. Le liturgie possono essere descritte come una sintesi della pratica precedente e le storie come un presagio dei futuri sviluppi: la carriera di Du segna una svolta nella storia del Daoismo.

Improvvisamente, il velo si sollevò sul mondo della religiosità popolare, un mondo di miracoli, esorcismi, pellegrinaggi e prodigi, e sul posto del Daoismo in quel mondo. Nel suo Daojiao lingyan ji (Documenti dei miracoli daoisti), per esempio, Du racconta una storia sulla campana magica di Xu Sun: quando un governatore militare tentò di rimuoverla dall’abbazia daoista dove era stata dal tempo di Xu Sun, Xu apparve in sogno al governatore e gli disse che la sua vita era in pericolo. Il governatore restituì la campana e andò a confessarla alla sua colpa all’abbazia, ma il suo peccato era troppo grave per essere perdonato ed egli morì in battaglia poco dopo.

Un altro racconto narra di come un visitatore mistico, che più tardi venne considerato lo stesso Zhang Daoling, fece visita al Maestro Celeste della diciottesima generazione e riparò la spada usata dal primo Maestro Celeste per «punire e controllare dei e demoni». La spada era stata nella famiglia, aggiunge Du, per ventuno generazioni. Altrove nello stesso libro, introducendo la storia di un uomo che venne liberato dall’inferno perché aveva un registro trasmesso alla famiglia, Du annota che, fino al discendente di Zhang Daoling della tredicesima generazione, i registri trasmessi ai fedeli erano fatti di legno, ma «poiché essi furono trasmessi su scala così vasta, il tredicesimo Maestro Celeste non poté farli in numero sufficiente e così cominciò a usare la carta e la seta».

Du senza dubbio doveva la sua conoscenza di tali avvenimenti al suo maestro, Ying Yije (810-894), che al-l’età di diciotto anni era andato a Longhu Shan (Montagna del drago-tigre) nel Jiangxi per essere isinato dal diciottesimo Maestro Celeste. Molti racconti successivi sostengono che Zhang Sheng, il discendente di Zhang Daoling della quarta generazione, fu il primo a prendere la residenza sul monte Longhu. La prima traccia contemporanea di una famiglia Zhang della Cina meridionale è datata al 504, quando, secondo una stele, il discendente della dodicesima generazione viveva in un’abbazia nell’attuale Jiangsu. Verso la metà dell’VIII secolo, Sima Chengzhen cita uno Zhang che viveva sul monte Longhu. Il successivo testimone affidabile è Du Guangting. Pertanto è impossibile accertare se la famiglia Zhang, che a quanto pare visse su questa montagna in successione ininterrotta almeno dalla metà dell’VIII secolo fino al 1949, fosse effettivamente discendente del primo Maestro Celeste.

Tuttavia, è certo che, dal tempo di Du Guangting, la discendenza divenne sempre più importante nella vita religiosa cinese. Già nel 1015, l’imperatore Zhenzong (regnante dal 997 al 1023) ne riconobbe i diritti ereditari. Nel 1097, il monte Longhu ottenne il riconoscimento ufficiale di centro autorizzato all’iniziazione alla pratica daoista, insieme con il monte Mao (Jiansu) per la tradizione dello Shangqing e il monte Gezao (Jiangxi) per il Lingbao. Il trentesimo Maestro Celeste (1092-1126) ricoprì un ruolo importante a corte sotto Huizong e la reputazione dei suoi poteri magici venne celebrata già in un romanzo contemporaneo. La consacrazione completa avvenne con la trentaseiesima generazione, con Zhang Zongyan (morto nel 1291): invitato nella capitale dall’imperatore Shizun (regnante dal 1260 al 1295) nel 1277, venne incaricato di eseguire la Grande Offerta del Cielo Interiore (duemilaquattrocento divinità) nel Changchun Gong (Palazzo dell’Eterna Primavera). Poco dopo, venne nominato capo di tutti i daoisti della Cina meridionale. L’imperatore Chongzong (regnante dal 1295 al 1308) decrétò nel 1295 che i testi dei Maestri Celesti per l’Offerta dovevano essere utilizzati in tutto l’Impero. Infine, sotto il primo imperatore Ming, Taizu (regnante dal 1368 al 1399), i Maestri Celesti furono incaricati di tutti gli affari daoisti. [Vedi DU GUANTING].

Durante la dinastia Yuan, il controllo del Daoismo nella regione settentrionale fu affidato ai capi successivi dell’ordine del Quanzhen («Perfezione Integrata»). Quest’ultimo fu uno dei tre principali movimenti daoisti a emergere nei territori settentrionali durante il X secolo, quando quella parte della Cina era governata dalla dinastia straniera Jurchen Jin (1115-1234), e l’unico destinato a sopravvivere oltre gli Yuan. Il suo fondatore, Wang Zhe (1112-1170), nativo dello stesso villaggio del Shaanxi di Zhongli Quan, era stato testimone all’età di diciotto anni della conquista della sua provincia natia da parte degli Jurchen invasori. Ciononostante servi per un certo tempo nell’esercito, prima di decidere di abbandonare sia la sua carriera che la sua famiglia. Nel 1160, dopo aver vissuto per un periodo in reclusione nel villaggio di Liujiang, non lontano dall’Abbazia della Torre, due misteriosi incontri con immortalati daoisti lo portarono a scavare una tomba, alla quale diede il nome di «tomba dei morti viventi», e a viverci dentro per tre anni. Costruì poi una capanna con il tetto di paglia, nella quale visse per altri quattro anni. Nel 1167 bruciò la sua capanna e parti per lo Shandong per iniziare a fare proseliti. Secondo gliagiografi di Wang, i tre immortalati che gli apparvero erano Zhongli Quan, Lu Dongbin e Liu Haichan, ai quali Wang si riferisce nei suoi scritti come ai suoi maestri. [Vedi LIU HAICHAN].
Volendo portare le persone all’illuminazione, che volveda necessariamente una rottura completa della condizione familiare e di carriera, i metodi di Wang furono a quanto pare intransigenti e anche violenti. Per questo, selezionò sette discepoli, tra i quali una coppia separata, per continuare la sua opera. Fondò anche cinque sanjiao hui («assemblee dei tre insegnamenti»), prima di morire, durante il suo viaggio verso casa, in occidente. I suoi discepoli sono stati descritti dagli agiografi come asceti e, in alcuni casi, eccentrici. Qiu Changchun (1148-1227) visse per sette anni in una grotta. Hao Datong (1140-1212) trascorse sei anni sotto un ponte di pietra senza muoversi o parlare e mangiando soltanto quando la gente gli offriva qualcosa. Per nove anni Wang Chuyi (1142-1217) passò le sue notti in una grotta rimanendo su un piede solo per non addorsmentarsi. Wang viene anche descritto come un esorcista e un guaritore errante (la medicina delle erbe officinali era una delle arti che, sosteneva Wang Zhe, «coloro che studiano la Via devono dominare»). [Vedi WANG ZHE].

La reputazione delle Sette Persone Reali (qizhen), nome con il quale iniziarono a essere conosciuti i discepoli di Wang, fece presto il movimento della Perfezione Integrale una forza di cui occuparsi. Questo movimento attrasse seguiti laici di tutte le classi sociali, compresa la classe della piccola nobiltà, alla quale appartenevano Wang Zhe e la maggior parte dei sette discepoli. Sembra che avesse il consenso in particolare delle donne. L’imperatore Shizong (regnante dal 1161 al 1190) convocò Wang Chuyi nel 1187, lo interrogò sui metodi per «preservare la vita e governare il Paese» e costrui per lui lo Xiuzhen Guan (Abbazia per la Cultivazione della Perfezione). Nel 1197, Wang fu coinvolto, insieme con il daoista Zhengyi del Sun Mingdao, nella celebrazione della Grande Offerta del Cielo Intero nel Tianchang Guan (Abbazia della Longevità Celeste) nella capitale. Nel 1202, l’imperatore Zhangzong (regnante dal 1190 al 1203) ordinò a Wang di eseguire un’Offerta nel Palazzo della Grande Purezza nel luogo di nascita di Laozi.

Tuttavia, ad assicurare il futuro dell’ordine fu un viaggio, lungo tre anni, di Qiu Changchun verso occidente per incontrare Genghis Khan nell’Asia centrale; infatti, al suo ritorno in Cina nel 1223, Qiu era ben fornito di decreti che concedevano esenzioni da tasse e lavoro per sé e per i suoi discepoli e gli davano il controllo su «tutti coloro che nel mondo hanno lasciato la loro famiglia». Il risultato fu una rapida crescita dell’ordine della Perfezione Integrale e l’inizio di una nuova serie di incontri con i buddhisti. Quando Qiu morì, l’Abbazia Tianchang fu rinominata Abbazia dell’Eterna Primavera (Changchun Guan) in onore di Qiu, e i suoi discepoli ereditarono la sua posizione. Uno di essi, Li Zhichang (1193-1273), abate tra il 1238 e il 1256, accelerò la crisi con i buddhisti tramite la stampa e la distribuzione del Laozi bashi yu huatu (Illustrazione delle ottantuno trasformazioni di Laozi). Una di queste trasformazioni era certamente quella nel Buddha. I buddhisti protestarono e accusarono anche i daoisti di appropriarsi dei loro templi. Furono tenuti dibattiti nel 1255, nel 1258 (il regno dei libri offensivi venne ordinato, ma non fu eseguito) e nel 1281, quando partecipò al dibattito anche Zhang Zongyan. Dopo l’ultimo scontro, venne ordinata la distruzione del canone daoista, disposizione eseguita almeno in parte, e l’ordine del Quanzhen subì un ecle- si parziale fino alla fine del regno di Shizu.

A rigor di termini, il Daoismo della Perfezione Integrale non insegna nulla di nuovo. Fu un movimento di riforma che cercò, nella tradizione dell’universalismo daoista, di sintetizzare il meglio nei Tre Insegnamenti. Come il Buddhismo Chan, che Wang Zhe evidentemente conosceva piuttosto bene, predicava il celibato e «lo stare seduti in meditazione» al fine di controllare la «mente di una scimmia e la volontà di un cavallo». Come nel Neoconfucianesimo, l’autenticità perfetta era stimata come l’obiettivo ultimo dell’autodisciplina. Tuttavia, era decisamente daoista nell’insistere che sia la «natura» (xing) che la «forza della vita» (ming) di ognuno dovessero essere nutriti e nel far ricorso per quest’ultima alla solita panoplia delle pratiche fisiologiche. I maestri del Quanzhen furono spesso anche adepti famosi delle arti marziali, e lo stesso Wang Zhe doveva aver praticato l’alchimia interna, poiché i suoi maestri divini ne erano i patroni.

Zongli Quan e Liu Dongbin, ma soprattutto questi ultimi, compaiono spesso in molte opere (zaju) Yuan, di chiara ispirazione Quanzhen, per convertire e salvare le persone. Un tempio posto sul luogo presunto della casa di Liu Dongbin venne trasformato in un’abbazia del Quanzhen verso la fine della dinastia Jin e poi, quando l’abbazia bruciò nel 1244, fu ricostruito con dimensioni ancora più ampie tra il 1247 e il 1358. Le tre sale sopravvissute del risultante Yonglo Gong (Palazzo della Gioia Eterna) sono dedicate rispettivamente ai Tre Puri, a Liu Dongbin e a Wang Zhe. I magnifici dipinti murali delle ultime due sale raccontano le storie di Liu e Wang e della conversione di Wang a opera di Liu. I dipinti murali della prima sala ritraggono molte delle divinità come vennero elencate nella lista di Liu Taigu del 1201: tutte stanno «andando in udienza di fronte all’Origine» (chaoyuan), cioè di fronte ai Tre Puri. L’altro grande monumento sopravvissuto della storia daoista, il favoloso complesso di abbazie e palazzi sul monte Wudang (Hubei), costruito dall’imperatore Chengzhu della dinastia Ming in onore di Beidi (imperatore della regione settentrionale), patrono divino delle arti marziali e dell’esorc-
smo, fu anche un centro del Quanzhen. Venne riaperto nel 1982 e i daoisti del Quanzhen sono ora impegnati nel restauro degli edifici. Lo stesso si può dire per l’Abbazia della Torre, che fu per la prima volta sotto il controllo dell’ordine nel 1236, quando i discepoli di Qiu Changchun li ricostruirono.

Sviluppi più recenti. Sia il luogo della casa di Lü Dongbin che il monte Wudang fuori furono importanti mete di pellegrinaggio a partire dal XII e XIII secolo. Come tali rivelano un importante aspetto del ruolo del Daoismo nella società cinese di quei secoli: i daoisti occuparono e amministrarono importanti centri di culto e i loro templi. In particolare, i daoisti, insieme con i buddhisti, abitarono sulle molte montagne sacre della Cina e si presero cura dei pellegrini che vi giungevano. Molti dei più importanti centri di pellegrinaggio svilupparono anche delle reti di «agenzie filiali», centri locali dove i laici che mancavano di mezzi o di motivazione per intraprendere un lungo pellegrinaggio potevano comunque venerare la divinità prescelta. Da parte daoista, la maggior parte dei templi di questo tipo furono quelli dedicati a Lü Dongbin, all’Imperatore del Nord e al l’Imperatore della Vetta Orientale. I primi due erano centri per la pratica della divinazione attraverso la scelta di foglietti che venivano poi interpretati da un addetto. Le sale dedicate a Lü Dongbin nella maggior parte delle abbazie del Quanzhen servirono contemporaneamente come templi per il popolino locale.

I templi della Vetta Orientale (Dongyue Miao), al contrario, furono amministrati senza eccezione dai daoisti dell’Unità Ortodossa. Secondo un’iscrizione fatta da un tale Zhao Shiyan nel 1328 e posta sull’area del Tempio della Vetta Orientale a Pechino, tali templi «si diffusero per la prima volta verso la metà della dinastia Song». A partire dalla dinastia Yuan, dovevano trovarsi in ogni città di qualsiasi dimensione e il medium e i loro maestri daoisti operavano in essi fianco a fianco, i primi per contattare le anime dei defunti e gli ultimi per salvarle, poiché la Vetta Orientale, dimora dei defunti già dal periodo Han, venne associata immediatamente con i tribunali dell’inferno e la speranza di immortalità. Autentici centri nevralgici del sistema religioso cinese tradizionale, i templi della Vetta Orientale sembra siano stati scelti per la distruzione da parte delle Guardie Rosse durante la Rivoluzione Culturale (1966-1976).

Non ci è dato sapere quando scomparve la comunità daoista originaria, organizzata dai Maestri Celesti. Fin dal III secolo, i leader della comunità lamentarono che i capi delle libazioni si autoproclamavano sempre più o, per lo meno, non venivano nominati dalla gerarchia. Inoltre, sembra che la funzione di capo delle libazioni fosse diventata ereditaria molto presto. Nondimeno, è quasi certo che i laici continuarono a praticare i riti di iniziazione dell’unione sessuale fin verso la metà della dinastia Tang e le «congregazioni» dei Maestri Celesti dovettero quindi continuare ad esistere. Tuttavia, dalla metà della dinastia Song, quando i Maestri Celesti stessi cominciarono ancora una volta ad assumere un ruolo politico, essi furono gerarchi non di una comunità laica organizzata, come al tempo di Zhang Lu, ma di tutti i sacerdoti dell’Unità Ortodossa. Durante i secoli, i laici agiati continuarono a fare il pellegrinaggio alla Montagna del drago-tigre per essere investiti del «registro di immortalità» prima di morire, ma la funzione principale del «papa» daoista era la trasmissione dei registri ai sacerdoti. A partire dagli anni ’20 e ’30 del XX secolo anche il numero di questi registri diminuì gradatamente da cento a trecento per anno e fu stimato che soltanto l’uno per cento dei sacerdoti dello Zhengyi richiedeva in realtà tale registro.

Questa situazione fu in parte dovuta al fatto che la dinastia straniera Qing aveva interrotto la relazione speciale tra la casa regnante e i Maestri Celesti. Durante la dinastia Ming, invece, gli imperatori invitarono costantemente il Maestro Celeste nella capitale per eseguire le Offerte. Inoltre, la stesura del Daozang (canone daoista) venne affidata ai Maestri Celesti, e molti imperatori combinarono anche matrimonio e alto rango per quella che in effetti era diventata la loro controparte spirituale: l’imperatore controllava, infatti, l’amministrazione (confuciana); il Maestro Celeste aveva l’autorità finale su tutti gli dei e i demoni. In altre parole, non era soltanto il capo nominale di tutti i sacerdoti daoisti, ma anche il supervisore di tutti i culti locali. Per tutto il periodo Ming, il Maestro Celeste continuò a essere associato con le campagne imperiali contro i culti etnoclassici. Allo stesso tempo, i sacerdoti dell’Unità Ortodossa si infiltrarono nei templi locali, della Vetta Orientale, del Dio della Città (Chenghuang Miao), del patriarca e generale del III secolo Guan Yu (Guandi Miao), ed eseguirono le Offerte per la consacrazione dei templi dedicati agli dei che, sebbene non «daoisti», erano stati investiti ufficialmente dei titoli promulgati per decreto imperiale e iscritti nel «canone dei sacrifici». Le cerimonie collettive di iniziazione del Daoismo originario sembrano essere sopravvissute soltanto tra popolazioni tribali come gli Yao: qui, l’ordinazione rimane un prerequisito per la salvezza e viene quindi estesa all’intera comunità.

Il numero dei monaci daoisti, per lo più dell’ordine del Quanzhen a partire dalla dinastia Yuan, non si avvicinò mai a quello dei sacerdoti laici daoisti (o monaci buddhisti). Nondimeno i monaci ebbero una parte importante nel dar forma alla storia daoista a partire dal V secolo. Non soltanto i loro capi ebbero relazioni privilegiate con gli imperatori, almeno fino al 1281, ma ri-
cambiarono anche regolarmente le visite e i poemi con i membri della classe della piccola nobiltà dalla quale molti di loro provenivano. Per esempio, il primo convertito di Wang Ze e futuro successore, Ma Yu (1123-1183), fu conosciuto a livello locale come Ma banzhou, Ma «mezza prefettura», a causa dei suoi vasti possedimenti terrieri. Inoltre, questi daoisti controllavano la rete delle abbazie ufficiali create per la prima volta sotto la dinastia Tang.

Negli anni '40 del xx secolo, l'Abbazia della Nuvola Bianca di Pechino, costruita in origine attorno alla tomba di Qiu Changchun e da molto tempo quartier generale dell'ordine del Quanzhen, aveva ancora il controllo, almeno nominale, di ventitré di queste abbazie in tutto il Paese. L'anniversario della nascita di Qiu, che cade nel diciannovesimo giorno del primo mese lunare, era una delle feste più grandi di Pechino. La sola copia completa del canone daoista della dinastia Ming che si è conservata fino a oggi è quella dell'Abbazia della Nuvola Bianca. Fu, pertanto, naturale che negli anni '50 del xx secolo l'Abbazia della Nuvola Bianca fosse scelta dal governo come sede dell'Associazione Nazionale Daoista. Tra le principali abbazie che vennero restaurate da quando il governo cominciò, all'inizio degli anni '80, a permettere e persino incoraggiare il restauro degli edifici religiosi, molte compaiono nell'elenco delle ventitré degli anni '40, e tutte le abbazie riaperte inviano i loro novizi migliori a Pechino per un periodo di formazione di sei mesi. Alcuni daoisti dello Zhengyi si sono uniti all'associazione nazionale dominata dall'ordine del Quanzhen ed eseguono riti nelle abbazie di quest'ultimo. Come durante la dinastia Qing, la maggior parte continua a praticare, in condizioni semievali, nelle case e, a partire dal 1982, anche nei templi restaurati dedicati agli dei del popolo.

[Vedi SACERDOZIO DAOISTA; CULTO E PRATICHE DI CULTO DAOISTA; MOVIMENTI MILENARISTI CINESI; e LAOZI].

BIBLIOGRAFIA


Il volume Anna K. Seidel, *A Daoist Immortal of the Ming Dynasty. Chang San-feng*, in W.Th. de Bary (curr.), *Self and Society in
La letteratura daoista

La letteratura delle tradizioni daoiste rimane largamente inesplorata in confronto a quella del Buddhismo. Lo studio su vasta scala di quest’area venne migliorato di molto nel 1926 con la comparso della prima ristampa largamente accessibile del Daozang, o canone daoista, che, con i suoi 1120 fascicoli, è la raccolta più grande mai compilata di letteratura daoista. La ricerca sul Daoismo precedente questo periodo fu, con poche eccezioni, limitata generalmente agli studi di testi quali il Laozi e lo Zhuangzi che sono ampiamente disponibili in edizioni al di fuori del canone. Per la maggior parte, l’Occidente ha determinato la sua conoscenza dell’eredità daoista tramite ciò che è stato riassunto negli scritti sull’argomento di opera di polemisti buddhisti e letterati cinesi indifferenti. La visione unilaterale delle tradizioni daoiste che queste limitazioni hanno promosso è facilmente emendabile se si tiene conto delle fonti del Daozang, e al contempo delle compilazioni secondarie e delle raccolte pertinenti di testi epigrafici e manoscritti. Il contesto sociale e storico di gran parte di queste materie è stato sottoposto a un esame attento soltanto di recente. La continua ricerca sull’eredità letteraria daoista deve probabilmente sfidare molte opinioni consolidate sulla natura delle tradizioni religiose nella società cinese.

Il Daozang

Prima del 1926, erano disponibili pochissime copie del canone daoista, oltre a quelle conservate negli archivi dei templi della Cina. Lo Stato sosteneva tradizionalmente la compilazione che la distribuzione del Daozang. Sebbene non si possa dire che la Repubblica della Cina, di recente fondazione, fosse un patrocinaatore del Daoismo, la ristampa del canone tra il 1923 e il 1926 ebbe luogo solamente attraverso sovvenzioni governative. L’ex ministro dell’educazione e stimato biblista Fu Zengxiang (1872-1950) fu determinante nel convincere il Presidente Xu Shichang (1855-1939) del valore dotto del Daozang e nell’assicurare la sua pubblicazione da parte della Commercial Press di Shanghai. L’edizione che venne selezionata per la riproduzione anastatica negli anni ’20 del XX secolo, e che da allora è stata ristampata in almeno tre edizioni moderne, fu l’edizione a fisarmonica xilografata conservata nel Baiyun Guan (Abbazia della Nuvolina Bianca) di Pechino, il principale seminario daoista della Repubblica Popolare Cinese. Si ritenne che questa edizione del canone fosse ampiamente derivata dalla stampa del 1445, tranne che per le lacune ricostruite nel 1845.

Storia della compilazione. Tra i più antichi inventari degli scritti daoisti ci sono quelli registrati nella monografia bibliografica Han shu (Storia degli Han) di Ban Gu (32-92) e nel Baopuzi di Ge Hong (283-343). [Vedi GE HONG]. Tuttavia, non fu prima della fine del V secolo, molto dopo la fondazione delle tradizioni scritte dello Shangqing e del Lingbao, che si tentò la stesura di un unico catalogo comprensivo dei testi daoisti. Lu Xiujing (406-477), principale codificatore del corpus del Lingbao, intraprese questo compito per ordine di Song Mingdi (regnante dal 465 al 472). Si diceva che il San dong jingshu mulu (Indice delle scritture delle Tre Caverne), che Lu presentò all’imperatore nel 471, elencava oltre 1.200 juan (rotoli o capitoli) classificati a partire dalle scritture e dalle opere farmaceutiche per arrivare ai diagrammi talismanici. [Vedi LU XIUJING]. Quasi tre secoli dopo, Tang Xuanzong (regnante tra il 713 e il 756), fiducioso di essere il discendente di Laozi, emanò un decreto con il quale speditiva i suoi inviati in tutto l’Impero alla ricerca di tutti gli scritti daoisti esistenti. Alla raccolta che derivò venne dato il titolo San dong qionggang (Squisito compendio delle Tre Caverne); comprendeva, secondo i resoconti, circa 3.700 o 5.700 juan. Fu il primo canone del quale vennero fatte molte copie, che furono distribuite ai templi daoisti. Tuttavia, non molto dopo che Xuanzong autorizzasse ufficialmente questa impresa, nel 748, le biblioteche imperiali delle capitali Chang’an e Luoyang furono distrutte durante le ribellioni di An Lushan e Shi Siming e buona parte del San dong qionggang andò a quanto pare distrutto.

Compilazioni successive furono tentate per ordine di vari imperatori Song, che similmente vedevano il loro mandato come parte di un più ampio ordinamento daoista. Song Zhenzong (regnante tra il 998 e il 1022) assegnò al suo fidato consigliere Wang Qinruo (962-1025) il compito di preparare un nuovo catalogo dei testi daoisti presenti negli archivi imperiali. Nel 1016, un assistente redattore di nome Zhang Junfang (attivo tra il 1008 e il 1029) fu messo a capo di un gruppo di sacerdoti daoisti che dovevano fare delle copie di un nuovo canone per la distribuzione nei templi principali. Ne risultò il Da Song tiangong baozang (Prezioso canone del palazzo celeste del grande Song; 4.565 juan), che fu la prima edizione definitiva di ciò che sarebbe poi stato chiamato semplicemente il Daozang.
Un secolo più tardi, Song Huizong (regnante tra il 1101 e il 1125) iniziò un programma anche più ambizioso per la compilazione e la divulgazione di un nuovo canone daoista. Nel 1114, emise un edito che ordinava a tutti i funzionari, al clero e ai laici locali di presentare qualunque testo daoista essi avessero alla capitale Kai-feng. Molti sacerdoti daoisti risposero alla sua chiamata e si adoperarono alla collazione della letteratura in arrivo. Il loro lavoro culminò nello Zhenghe wanshou dao-zang (Canone daoista della longevità del regno Zhenghe), il primo canone a essere stampato. I clichè di quasi 5.400 juan furono intagliati tra il 1118 e il 1120 circa. Non ci è datato sapere quanti copie del Daozang furono successivamente fatte ed esistono alcune discussioni su quanto sia andato perduto nella conquista degli Jurchen del 1127. Tuttavia, sembra che almeno alcuni clichè sopravvissero, poiché si racconta che nel 1188 Jin Shizong (regnante tra il 1161 e il 1189) ordinò il loro trasferimento da Kai-feng al Tianshang Guan (Abbazia della Eternità Celeste) nella capitale centrale dell’Impero degli Jurchen, il predecessore del Baiyun Guan a Pechino. Il suo nipote e successore Jin Zhangzong (regnante tra il 1190 e il 1208) ampliò il tempio nel 1190 e, in seguito, nominò due accademici imperiali per assicurare l’abate nella riedizione del canone. Con l’intaglio di ulteriori clichè due anni dopo, il Da Jin xuandu baozang (Prezioso canone della metropoli arcaica del grande Jin) raggiunse il numero di 6.400 juan.

Nel 1215 la capitale degli Jurchen cadde nelle mani dei Mongoli e non si sa quanto del canone allargato dei Jin sopravvisse alla distruzione. Tuttavia, nel 1237 fu intrapreso il lavoro per una nuova edizione, sostenuta questa volta dall’amministrazione locale della provincia dello Shanxi. Due maestri del Quanzhen, Song Defang (1183-1247) e il suo discepolo Qin Zhi’an (1188-1244), sovrintesero un gruppo di centinaia di persone. Lo Xuandu baozang (Prezioso canone della metropoli arcaica), completato nel 1244, fu a quanto pare il più ampio e comprendeva complessivamente 7.000 juan. Si dice che vennero fatte più di cento copie, ma nel 1281 Kubilai Khan decretò che tutti i testi e i clichè di stampa del Daozang venissero bruciati, tranne il Daojinge. Frammenti del canone del 1244 furono nondimeno risparmiati e, insieme con ciò che rimase dei canoni Jurchen e Song, furono utili alla fondazione del Daozang dei Ming.

Il canone attualmente in stampa è basato sulla compilazione completata tra il 1444 e il 1445 e su un supplemento datato al 1607. Ming Chengzu (regnante tra il 1403 e il 1424) iniziò il progetto nel 1406 nominando il quattantatreesimo Maestro Celeste, Zhang Yuchu (1361-1410), come capo compilatore. Tuttavia, la versione finale del Da Ming dao-zang jing (Scritture del canone daoista del grande Ming) fu in realtà completata sotto la guida di Shao Yizheng, un importante maestro daoista alla corte di Ming Yingzong (regnante tra il 1436 e il 1449). Il quindicesimo Maestro Celeste, Zhang Guoxiang (morto nel 1611), fu il supervisore della preparazione di un supplemento di 240 juan ai 5.318 juan di questa edizione. Questo è noto come lo Xu dao-zang (Canone daoista supplementare) del regno di Wanli (1573-1619), mentre nella parte centrale del XV secolo si riferiva talvolta ad esso come allo Zhengtong dao-zang, o canone daoista del regno Zhengtong (1436-1449).

Le divisioni organizzative. Come suggerisce il titolo del catalogo di Lu Xiujing del 471, gli scritti daoisti erano tradizionalmente classificati secondo le «Tre Caverne» (sanyang). Questa divisione tripartita divenne una caratteristica organizzativa fondamentale del Daozang. Sebbene in passato ci sia stata una tendenza a uguagliare queste tre suddivisioni di testi con i «Tre Ricettacoli» (sanyang) del canone buddhista, il paragone più stretto è in realtà quello con il triyana buddhista o sansheng («tre veicoli»). Piuttosto che essere rappresentative di tre generi di letteratura, come sutra, vinaya e abhidharma dei Tre Ricettacoli, le Tre Caverne riflettono tre diverse tradizioni della rivelazione. Come i Tre Veicoli, le Tre Caverne sono viste come una classificazione di eredità testuali. La sezione del Dongzheng si sviluppò intorno alle scritture dello Shanqing (Chiarità Suprema), il Dongxuan intorno al Lingbao (Tesoro Numeroso) e il Dongshen intorno al Sanhuang (Tre Soprani). Poiché questa classificazione da supremazia alle tradizioni dello Shanqing, si presume che fosse stata ideata ben prima che Lu Xiujing compilasse il suo catalogo, forse verso la fine del IV secolo oppure all’inizio del V. Esistono minori certezze sull’origine dei Quattro Supplementi che seguono le Tre Caverne, che sono conosciuti come i componenti Taixuan, Taiping, Taiping e Zhenyi del canone. Il termine sifu («quattro supplementi») non sembra risalire a prima della fine del VI secolo. I primi tre sono stati considerati comunemente come singole appendici delle Tre Caverne, ma in realtà sembrano essere stati organizzati intorno a specifiche raccolte letterarie. Il Daojinge è centrale nella divisione del Taixuan. Allo stesso modo il Taipingjing (Scritto della grande pacificazione), l’eredità degli scritti alchemici del Taiping (Grande Purezza), e lo Zhenyi (Unità Autentica), eredità dei Maestri Celesti, si trovano nella parte centrale delle suddivisioni Taiping, Taiping e Zhenyi. Potrebbe essere che questi quattro supplementi fossero stati ispirati dal bisogno di stabilire una raccolta più coesiva della letteratura daoista di fronte al corpus degli scritti buddhisti cinesi in rapido sviluppo. Sebbene la preminenza delle rivelazioni dello Shanqing non fosse mai a quanto pare in discussione, sembra che nel VI secolo ci sia stata una mag-
giore consapevolezza della diversità di ispirazione dalla quale esse provenivano. Inoltre, i testi liturgici della dinastia Tang sembrano suggerire che la sistemazione del canone corrisponda a gradi di ordinazione discendenti, dal livello alto del Dongzhencino al primo grado dell’iniziazione Zhenyi.

Qualunque fosse il significato sottostante l’organizzazione del Daozang, gli accrescimenti avvenuti durante i secoli hanno avuto come conseguenza una presentazione non sistematica dei testi. Ognuna delle Tre Caverne è suddivisa in dodici sezioni: 1) rivelazioni originali; 2) talismani divini; 3) esegesi; 4) diagrammi sacri; 5) storie e genealogie; 6) codici di condotta; 7) protocolli cerimoniali; 8) riti prescrittivi; 9) tecniche speciali (cioè alchemiche, geomantiche, numerologiche); 10)agiografia; 11) innomologia; e 12) relazioni commemorative. La distribuzione dei testi non è sempre in armonia con i titoli principali o con i sottotitoli. Nessuna distinzione di categoria è applicata ai Quattro Supplementi e allo Xu dao zang, i contenuti dei quali sono diversi quanto quelli delle Tre Caverne.


Contenuti. Nel canone, la gamma della letteratura è tanto diversa quanto le credenze e le pratiche associate al Daoismo a partire dalla dinastia Han. Molte ricerche volte alla datazione si sono concentrate sul significato scientifico delle opere daoiste alchemiche e farmaceutiche. A parte le antiche tradizioni degli scritti dello Shangqing e del Lingbao, poco è stato riferito circa l’eredità testuale della rivelazione e dell’ispirazione cultuale daoista. Inoltre, il Daozang dev’essere non di meno apprezzato come un deposito prezioso di belle lettere. Il paragrafo seguente mette in evidenza alcuni testi del canone con un duraturo interesse letterario e religioso.

Rivelazione e rituale. Come un’opera apparentemente trasmessa da maestro a discepolo, il Daodejing o Laozi è stato a lungo considerato come una rivelazione in se stesso. Gli scritti che, secondo i resoconti, Laozi consegnò al guardiano del valico Yin Xi nel suo viaggio verso occidente servirono come ispirazione per secoli di istruzioni sul raggiungimento del Dao. Sembra che per quanto riguarda i Maestri Celesti, il Daodejing abbia avuto la funzione soprattutto di codice di comportamento per i giovani iniziati. Si riteneva che il commentario Xianger sul Laozi (Xianger zhu) scoperto a Dunhuang fosse stato compilato da uno dei primi, se non dal primo, patriarca dei Maestri Celesti. Il commentario estrappola dal testo non solo regole di condotta ma anche tecniche di pratica meditativa ed è il solo scritto considerato associato ai primi Maestri Celesti che sia sopravvissuto. Si dice che l’apoteosi di Laozi, cioè Taishang Laojun, o l’Altissimo Signore Lao, che apparve al fondatore Zhang Daoling, abbia rivelato non le scritture ma i registri sacri e i talismani dei guarnigioni divini. [Vedi LAOZI]. Entrambi erano essenziali per la missione di cacciare i demoni del Tianshi Dao. I comandanti divini in cielo potevano essere convocati soltanto da coloro che erano a conoscenza dei loro nomi ed erano capaci di trasmettere con la loro vitalità comunicazioni talismaniche. Innumerevoli testi, compreso il Baopuzi di Ge Hong (283-343), hanno la pretesa di preservare i talismani apotropaici dei Maestri Celesti. La manipolazione di questi talismani fu, ed è ancora, ritenuta utile per tenere a bada le forze spettrali. Attraverso i secoli, i codificatori degli scritti rituali e sulla rivelazione più recenti non hanno mai dimenticato l’eredità ultima del Tianshi Dao come un culto di guarigione. Molte antologie di rituali sono basate proprio sulla comprensione che la missione ultima dei loro fondatori fosse quella di comunicare la speranza nella salvezza dell’umanità da tutte le forme di sofferenza.

La salvezza era anche il messaggio soggiacente a una delle più antiche scritture registrate nel canone, il Tai ping jing (Scritto della grande pacificazione). Un’antica versione di un testo con questo titolo fu a quanto pare promossa durante la dinastia degli Han dell’Ovest a sostegno di una fazione che cercava di influenzare la dire-
zione della casa regnante attraverso la sua competenza nell’interpretazione dei presagi cosmologici. Ciò che circola come il Taipingjing può essere fatto risalire in parte a un’altra fazione che emerse durante la dinastia degli Han dell’Est nella penisola dello Shandong. A causa del collegamento del testo con Zhang Jue, capo della ribellione contadina dei Turbanti Gialli, e della caduta dell’Impero Han, il Taipingjing perse il favore per molte generazioni. [Vedi ZHANG JUE]. Un’edizione nuova e più ampia di ben 170 juan non comparve prima del VI secolo, e alcune sue parti sono state conservate sia nel canone che nei manoscritti di Dunhuang. Questa edizione, la cui provenienza può essere fatta risalire all’axis mundi dello Shangqing di Mao Shan (nell’attuale Jiangsu), sembra conservare molti dei temi principali promossi nelle opere della dinastia Han. Il testo fu generalmente visto come il presagio di un’era più prospera. Benché sia difficile distinguere il testo del II secolo dalle aggiunte successive, pare che un tratto coerente fosse l’accenno a un’apocalissi che avrebbe dovuto non rendere effettivi i divini insegnamenti registrati in essa. I commentatori del VI secolo svilupparono questo tema con l’interpolatorazione di riferimenti alla promessa di liberazione da parte di una figura messianica sacra allo Shangqing, Hou Shunjun, o il Saggio SIGNORE che Verrà. Tuttavia, nel complesso, il Taipingjing sottolinea l’importanza di creare una società utopica nel presente, nel quale il benessere politico, sociale ed economico di tutti possa essere assicurato con la recitazione delle scritture e l’osservanza dei precetti comportamentali, secondo il volere di cieli superiori. Questo ideale di equità è moderato in parte da istruzioni sulle tecniche per prolungare la vita, un passatempo con il quale si possono intrattenere soltanto pochi prescelti.

Il denominatore comune tra le pratiche per ottenere la longevità prescritte nel Taipingjing e quelle contenute nelle scritture dello Shangqing è un’ampia raccolta di letteratura macrobiotica che viene tradizionalmente associata aifangshi o tecnocrati della società cinese. [Vedi FANGSHI]. I titoli di molte di queste opere sono registrati nelle antiche agiografie. Punto centrale di queste guide per la ricerca di una vita eterna è l’abilità di ottenere la comunione con gli dei che risiedono nel corpo di ognuno così come con quelli nei cieli. Uno dei manuali di istruzione per il raggiungimento della comunizione con la gerarchia corporea più antichi e più provocatori è lo Huangtingjing (Scritto della corte gialla). Le ambiguità insite in questa lunga composizione in versi settentrionali furono apparentemente ritenute risolte almeno in parte con la recitazione ripetuta. Una versione rivista e meno arcaica dello Scritto della corte gialla fu, da quanto viene riferito, tra quei testi trasmessi a Yang Xi (nato nel 330), il destinatario principale delle rivelazioni dello Shangqing negli anni dal 364 al 370. La documentazione più esauriente delle credenze e delle pratiche dello Shangqing fu creata oltre un secolo dopo dall’eminenti maestro daoista Dao Hongjing (456-536). Lo Zhengao (Dichiarazioni del perfetto) che egli curò intende essere un racconto parola per parola delle istruzioni date a Yang durante le sue visite agli esseri trascendenti divini. [Vedi DAO HONGJING]. Centrale nelle aspettative di coloro che promuovevano il nuovo ordinamento dello Shangqing era la discesa imminente di un messia che poteva sostituire l’ordine al disordine della loro epoca. Lo scenario escatologico per l’avvento di un saggio di nome Li Hong è esposto nello Shangqing houheng daoqin lieji (Annali del SIGNORE del Dao, il Saggio che Verrà dello Shangqing). La visione dell’epifania di Li Hong continuò a ispirare molti movimenti messianici, come è rispecchiato, per esempio, nel Dongyuan shenzhou jing (Scritto degli incantesimi degli spiriti dell’abisso pieno di caverne), un’opera composta datata dal V al VI secolo, che ha i suoi analoghi nei dibārān sûtra di quell’epoca compilati di recente. [Vedi MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI].

I visionari dello Shangqing lavorarono non soltanto per il ripristino dell’ordine terrestre ma anche per la loro propria promozione nei ranghi del divino. I metodi con i quali loro speranze escatologiche potevano essere realizzate variavano dal rigido controllo della dieta ai rigorosi esercizi di respirazione e alla sperimentazione con composti farmaceutici. Tuttavia, il sostentamento principale per gli adepti che seguivano un tale regime erano le forze vitali del sole, della luna e delle stelle. Si pensava che l’assorbimento regolare e concentrato di queste potenti fonti di splendore avrebbe portato alla fine alla trasformazione cosmica. Nutrirsi dell’illuminazione dei corpi astrali è tra le principali tecniche fondamentali del maestro daoista, centrale per le sue sedute di meditazione private così come per le sue rappresentazioni liturgiche, ed è in linea di massima una tecnica di visualizzazione, abilità che è il soggetto di molti manuali precedenti le rivelazioni dello Shangqing. Questi testi, nei quali l’obiettivo ultimo specificato è di ascendere al regno celeste di Taiqing, sono comunemente visti come una parte della tradizione degli scritti del Taiqing, le cui origini rimangono poco chiare. Gli insegnamenti di questi manuali del Taiqing furono incorporati sia nelle rivelazioni dello Shangqing che nella tradizione scritturale di poco più tarda, conosciuta come Lingbao. Il prolungamento della vita attraverso l’ingerimen- to di essenze astrali è, per esempio, una lezione del Tai- shang lingbao wu fu xia (Prolegomeni dei cinque talismani del Tesoro Numinoso dell’Altissimo), un testo originariamente datato alla fine del III secolo e riciclat
Dai portavoce della tradizione del Lingbao alla fine del IV secolo.

Il principale destinatario delle rivelazioni del Lingbao era Ge Chaofu, un nipote di Ge Hong. Nell'ultima decade del IV secolo, Ge Chaofu iniziò ad attribuire le origini di circa ventisette scritti del Lingbao al suo prozio Ge Xuan (164-244). Questo gruppo di scritti sacri deve in realtà la sua ispirazione, non soltanto agli arcaici vecchi di secoli della pratica religiosa cinese meridionale e alle più recenti innovazioni dello Shangqing, ma anche alle tradizioni buddhiste del Mahâyana dell'area di Nanchino. Secondo il messaggio del Lingbao, come riassunto nel Durenjing (Scritto sulla salvezza dell'umanità), tutti potrebbero in definitiva essere liberati dal ciclo della sofferenza e ascendere al regno celeste aderendo agli insegnamenti di Yuanshi Tianzun, ovvero l'Onorato Celeste dell'Inizio Primordiale.

Il contributo principale della tradizione del Lingbao fu in realtà un programma intero di servizi liturgici, che dovevano essere eseguiti in nome dei vivi e dei morti. Ugualmente significativa era l'articolazione di un codice di comportamento che doveva essere seguito dai fedeli nella loro lotta per fuggire dai legami del regno terrestre. Come per la tradizione dello Shangqing, una presentazione sistematica del corpus del Lingbao venne un po' di tempo dopo le rivelazioni originali. Ciò che è preservato nel canone da questo sviluppo sincretico è dovuto agli sforzi di Lu Xiujing, il compilatore del primo catalogo conosciuto degli scritti daoisti.

L'espansione dei riti del Lingbao continuò per secoli, come si può vedere, per esempio, nel Wushang huanglu dazhai licheng yi (Protocolli sulla fondataione dei riti del grande Zhai dell'elenco giallo), una compilazione basata sugli scritti di Lu, così come su quelli dei due principali liturgisti Tang, Zhang Wenfu (attivo intorno al 711) e Du Guangting (850-933), e sulle opere dei maestri daoisti Song Liu Yongguang (1134-1206) e Jiang Shuyu (1156-1217). Du Guangting fu di gran lunga il più prolifico liturgista Tang, poiché, oltre a curare la redazione di molti codici del Lingbao, compilò i protocolli per diversi riti di ordinazione, compresi quelli che segnavano il conferimento del Daodejing e dei registri divini dello Shangqing e dello Zhengyi. Inoltre, produsse una serie di testi rituali associati con lo Scritto degli incantesimi dello spirito e con la pratica arcaica di lanciare preghiere propiziatorie, incise su metallo o legno, in grotte e ruscelli. La diversità dei contributi di Du riflette la generale tendenza della sua epoca al consolidamento e alla sistematizzazione di diverse pratiche rituali nelle quali il sacerdote daoista era impegnato. [Vedi DU GUANGTING].

Le iniziative editoriali della dinastia Tang presto lasciarono il posto a una nuova ondata di innovazioni del-
traverso l’assorbimento e la proiezione degli spiriti del tuono. I capitoli iniziali dell’opera sono tratti da una delle tradizioni più tarde del Riti del Tuono, detta Qingwei (Tenuità purificata), codificata in parte da Zhao Yizhen (morto nel 1382). Molti riti che evocano l’autorità della tradizione dello Zhenyi sembrano riflettere l’influenza del tretanovesimo Maestro Celeste Zhang Sicheng (morto nel 1343). Le più rilevanti di tutti sono le istruzioni rituali che devono essere rappresentate in nome di varie divinità astrali e figure culturali, quali il signore marziale Guan Yu (morto nel 219). Questi riti terapeutici erano prescritti per una vasta gamma di disturbi, dalla congiuntivite alle manifestazioni di possesso spiritico. Inoltre, molti testimoniano una lunga tradizione di collaborazione tra i maestri daoisti e i medium degli spiriti.

Agiografia. Non dissimili dai racconti biografici confuciani e buddhisti, le agiografie daoiste erano compilate principalmente come opere commemorative, che avevano di solito come presupposto un messaggio didattico. Le vite degli esseri trascendenti erano generalmente volte a istruire sulle vie attraverso le quali il destino divino di ognuno potrebbe essere realizzato, così come sulle ricompense connesse con la venerazione di coloro che hanno raggiunto l’accesso nei ranghi celesti. Secondo i resoconti, il visionario Yang Xi tramite le biografie complete di molti esseri trascendenti divini con i quali era in comunicazione, ma soltanto alcune sono sopravvissute. Alcuni dei suoi contatti sono commemorati nel Liexian zhu (Vite degli immortalati), tradizionalmente attribuito a Liu Xiang (77-6 a.C.) ma a quanto pare basato su molti secoli di tradizione orale vicina ai culti locali. [Vedi XIAN].

Molti lunghi racconti agiografici furono compilati durante la dinastia Tang, in particolare da Du Guangting. Una delle sue opere, lo Yongcheng jixian lu (Documento sugli esseri trascendenti riuniti a Yongcheng), è interamente dedicata alle vite delle donne divine, a partire dal racconto dell’evoluzione cosmica della dea primordiale che diede alla luce il Laozi storico. Du Guangting fu soprattutto un buon narratore e, come attestano ulteriormente i suoi Daojiao lingyan ji (Racconto dell’efficacia divina degli insegnamenti del Dao) e Shenxian ganyu zhu (Documento sugli incontri del’ispirazione con gli esseri trascendenti divini), si interessò soprattutto di registrare racconti di fenomeni sacri. Queste opere, insieme con i racconti buddhisti di miracoli, contribuirono significativamente allo sviluppo della narrativa nella storia letteraria cinese.

L’opera agiografica di gran lunga più esauriente del canone è il Lishi zhensian tidao tongqian (Specchio esauriente sulle generazioni successive degli esseri trascendenti perfetti e di coloro che incarnano il Dao), compilato da uno specialista in Riti del Tuono detto Zhao Daoyi (attivo tra il 1297 e il 1307). Ampiamente derivato dalle opere più antiche, questo testo ha conservato molto materiale che altrimenti sarebbe andato perduto. Una delle opere più specializzate è lo Xuanspin lu (Documento sui ranghi del Sublime) curato da un lette-rato importante di nome Zhang Yu (1283-1356 circa). L’autore, che era egli stesso temporaneamente residente a Mo Shan, dedica un vasta parte del suo testo all’e-redità dello Shangqing, da Yang Xi fino al ventitré-simo patriarca Liu Hankang (1035-1108). Lo Han Tianshi shi (Genealogia del Maestri Celesti a partire dagli Han), un racconto distinto sui patriarchi dello Zhengyi, è un’opera composta, basata su edizioni date a partire dal XIV fino al XVI secolo. L’approvazione del cinquantesimo Maestro Celeste, Zhang Guoxiang (morto nel 1611), si trova non solo in questo testo, ma anche in una agiografia successiva del canone, il Sou- shenji (In cerca del sacro), curata da Luo Maocheng (attivo tra il 1593 e il 1598). Questo testo, anch’esso un’o-pera composta, si apre con le biografie di Confucio, Saiyamuni e Taishang Laojun. In seguito, i più importanti racconti furono quelli sulle figure culturali diviniz- zate della regione meridionale dello Yangtze. Le date di nascita e di ascesa registrate in molti di questi testi forniscono alcune indicazioni quanto al ciclo annuale dei giorni festivi autorizzati dalla Chiesa e dallo Stato.

Molte opere agiografiche onorano l’eredità del Quanzhen fondata da Wang Zhe (1112-1170). [Vedi WANG ZHE]. Una delle più antiche è il Jinlian zhengzong ji (Racconto della vera discendenza del Loto d’Oro), completato nel 1241 da Qin Zhi’an, curatore del canone nel 1244. Quest’opera andò a quanto pare per- duta nel rogo dei libri del 1281 e venne recuperata soltanto dai Ming e, quindi, era sconosciuta ai compilatori di un’agiografia simile, il Jinlian zhengzong xianyuan xiangzuan (Racconto biografico illustrato delle origini trascendenti della vera discendenza del Loto d’Oro). Secondo quanto riportato dai documenti scritti e dalle iscrizioni su pietra che rimangono, Liu Zhixuan e Xie Xichan completarono questo testo nel 1326. Divergono da Qin nell’attribuzione delle origini degli insegnamenti dello Quanzhen a Laozi, ma c’è accordo nel seguire i quattro patriarchi: Donghua Dijun (Signore sovrano della fioritura orientale), Zhongli Quan, Li Yan (nato nel 798) e Liu Cao (attivo intorno al 1050). Centrali in entrambe le opere sono le agiografie del fondatore Wang e dei suoi sette discipoli, conosciuti dalla tradi- zione come i Sette Perfetti (qizhen) del Quanzhen: Ma Yu (1123-1183), Tan Chuduan (1123-1185), Liu Chuxuan (1147-1203), Qiu Chi-ju (1148-1227), Wang Chuyi (1142-1217), Hao Datong (1140-1212) e l’unico ma- triarca Sun Bu’er (1119-1183).

Tra le agiografie dei singoli patriarchi del Quanzhen

Le più numeroseagiografie incentrate su culti locali sono quelle dedicate a Xu Sun (239-2929), la cui carriera come gueritore e soggiogatore di draghi malevoli si affermò dalla regione orientale del Sichuan alle valli centrali del fiume Jiangxi. Il testo più antico che è sopravvissuto intatto è lo Xiaodao Wu Xu er zhenjun zhuan (Agiografia di Wu e Xu, il due Signori perfetti della Via filiale). L’associazione in questo racconto di Xu con Wu Meng, l’esempio leggendario di affetto filiale, attesta una tradizione rituale antica che si sviluppò attorno al suo culto nel Jiangxi, a quanto pare, tra variazioni Tang della liturgia del Lingbao. Lo Yulongji (Antologia della beneficenza di giada), un’opera più tarda compilata dal famoso specialisti nei Riti del Tuono, Bai Yuchan (attivo tra il 1209 e il 1224), rivela la misura con cui Song Huizong patrocinò questo culto come simbolo dell’unità di fronte all’invasione dei Jurchen. La venerazione di Xu Sun portò, infine, allo sviluppo di un culto nazionalistico conosciuto come Jingming Dao (Via della purezza e della perspicacia), che generalmente si ritiene sia stato fondato da Liu Yu (1257-1308), un abate del Yulong Guan, un’abazia fondata nel Jiangxi in quello che si riteneva fosse il luogo dell’ascensione di Xu. Huang Yuanji (1269-1325), discepolo di Liu, curò il Jingming zhongxiao quanshu (Composizione esaustiva sulla tradizione del Jingming della lealtà e dell’affetto filiale). Le sue biografie furono modellato per il ruolo dei discepoli di Xu come garanti della stabilità politica. Gli attributi tradizionali di zhong (lealtà) e xiao (affetto filiale) sono reinterpretati in questo contesto come metafore della sottomissione all’autorità e della repressione della ribellione. Santuari dedicati a Xu sono ancora oggi conservati a Taiwan e, cosa ancor più notevole, l’Abbazia Yulong è ufficialmente designata come un monumento storico degno di essere preservato.

Molti altri racconti agiografici testimoniano la popolarità dei culti locali presso diversi siti sulle montagne sacre, compresi Lu Shan sul confine settentrionale del Jiangxi, un tempo popolare località missionaria, e Huagai Shan, la fonte delle rivelazioni del Tianxin. Forse il più conosciuto è il guardiano di Wudang Shan (nell’attuale Hubei), al quale ci si riferisce come Xuanwu (Signore Marziale Oscuro) o Zhenwu (Signore Marziale Perfetto). Non c’è dato sapere a partire da quando questa divinità associata con il settennato fu considerata sacra in Cina, ma oggi a Taiwan si trovano ben più di trecento santuari fondata nel suo nome. Il ruolo di Xuanwu come difensore dell’impero Song contro le invasioni degli Xian dell’Ovest e contro altre minacce è commemorato nello Xuantian shangdi qisheng lu (Racconto delle rivelazioni comunicate ai saggi dal Sovrano Supremo del Regno Celeste Oscuro). Si tratta di un’opera composta, derivata in larga parte dalla controparte testuale dei dipinti murali di un santuario dedicato al Signore Marziale da Song Renzong nel 1057. Un’antologia più recente rivela, invece, che molti letterati dei secoli XIII e XIV promossero Xuanwu a guardiano speciale dell’Impero mongolo. Similmente, il Da Ming Xuantian shangdi ruizing tulu (Racconto illustrato dei responsi propizi del Sovrano Supremo del Regno Celeste Oscuro durante i Grandi Ming) è una raccolta di encomi dati dal 1405 al 1418 che onorano il ruolo della divinità nello stabilire il mandato dei Ming.

**Topografia, epigrafia e storiorafia.** La corografia degli spazi sacri, in alto nei cieli, in basso sulla terra e al di là nelle grotte sotterranee, è l’argomento di molte opere del canone daoista. Certamente uno tra i più famosi di questi testi dall’antichità è il Wuyue zhenxing tu (Disegnare la vera forma delle Cinque Vette Sacre), le cui variazioni talismaniche furono introdotte nel corpus testuale del Lingbao. Il valore apotropaico di questi diagrammi venne riconosciuto da Ge Hong e ispirò i liturgisti daoisti per molte generazioni successive. Le cinque vette sacre servono anche come un punto di riferimento cruciale nel Dongtian fudi yuedu mingshan ji (Documento sulle Montagne Celebrate, sui Condotti, sulle Sacre Vette, sui Terreni Munifici e sui Cieli pieni di caverne) di Du Guangtong. Oltre al progettare il Wuyue («cinque vette [sacre]», per esempio, Tai Shan a oriente, Heng Shan a meridione, Song Shan nel centro, Hua Shan a occidente e Heng Shan a settentrione) e la correlata rete di catene, Du identifica dieci maggiori e
trentasei supplementari tongtian, o camere sotterranee, così come setantadue siti attraversati da molti esseri trascendenti e le ventiquattro parrocchie originali fonde da Zhang Daoling nel Sichuan occidentale.

Esistono topografie descrittive più ampie date dal la dinastia Song alla dinastia Ming. Il canone conserva documenti singoli per tre delle Cinque Vette Sacre. Quello compilato in commemorazione della Vetta Sacra Orientale, Tai sib (Storia di Tai), fu presentato a Ming Shenzong (regnante dal 1573 al 1619) il giorno di Capodanno del 1587. Componendo quest’opera, il curatore, Zha Zhi-long (attivo tra il 1554 e il 1586), cercò di rinforzare gli obblighi rituali di corte verso Tai Shan, dedicando una vasta parte del testo alla storia dei sacriti imperiali e a vari complessi templari, così come ai fenomeni soprannaturali testimoniati sul luogo dal 78 a.C. al 1586.

Inoltre, per le vette sacre occidentale e meridionale esistono racconti più antichi e meno ambiziosi. Lo Xiyue Huashan zhi (Trattato su Hua Shan, Vetta Sacra Occidentale) è attribuito a Wang Chuyi, da non confonderlo con l’omonimo patriarca del Quanzhen. Questo testo, in parte derivato dallo Huashan ji (Documento sullo Hua Shan) datato all’epoca Tang, potrebbe in realtà essere il lavoro dell’autore della prefazione del 1183, Liu Dayong. A differenza del trattato su Tai Shan, esiste una piccola discussione sulle tradizioni rituali per la propizia degli spiriti incarnati nella montagna. Tuttavia, il compilatore fu di gran lunga più interessato a raccontare storie sulle forze ultraterrene e a identificare le piante e i minerali indigini con proprietà magiche.

Il Nanyue zongsheng ji (Antologia sulle personalità collettive della Vetta Sacra Meridionale) è completamente dedicata alla storia dei santuari daoisti dello Heng Shan. L’edizione di questo testo nel Daozang è un estratto di un racconto più completo sui santuari sacri, daoisti, buddhisti e popolari, che è stato stampato nel canone buddhista. Chen Tianfu (attivo tra il 1131 e il 1163), che completò questo testo nel 1163, fece assegnamento sul Nanyue xiaolu (Breve racconto sulla Vetta Sacra Meridionale), compilato da Li Chongzhao nel 902. Di interesse considerevole sono i contributi di Chen sulla storia dei riti a favore della longevità dell’imperatore e della prosperità nazionale. Come rivela l’inventario delle canonizzazioni, Song Huizong fu un patrono particolarmente avido di santuari a Heng Shan.

Cinque topografie del canone celebrano le catene di montagne dello Zhejiang, delle quali la più famosa è il TianTai Shan. Centrale nel TianTaishan ji (Trattato sulle montagne TianTai) è la storia dell’Abbazia Tongbo, collocata sull’omonima vetta. Fu per secoli il complesso templare più importante nella catena TianTai. Costruito in origine per il maestro daoista Sima Chengzhen (647-735), viene riportato che il Tongbo Guan un tempo ospitò una delle più grandi raccolte di testi daoisti della regione. [Vedi SIMA CHENGZHEN]. Con la caduta di Kaifeng e il ristabilimento del mandato Song a Hangzhou, il tempio divenne un talismano ancora più importante per lo Stato ed era evidentemente nel pieno del suo splendore nel 1168, dopo trentasette anni di attività di costruzione. In seguito servì come oasi per i rifugiati durante la caduta del regime mongolo e nel 1367 subì un incendio.

Alla fonte sacra delle rivelazioni dello Shangqing è dedicata la più ampia topografia del canone, il Mao-shan ji (Trattato su Mao Shan). Il quantacinquesimo patriarca dello Shangqing, Liu Dabin (attivo tra il 1317 e il 1328), completò questo testo nel 1328, nell’epoca in cui il luogo godeva di un rinnovato patrocinio reale. Il suo racconto si apre con una raccolta esauriente delle comunicazioni imperiali riguardanti Mao Shan, datate dal 1 a.C. al 1319. Altre caratteristiche rilevanti comprendono le agiografie dei tre esseri trascendenti epo-nimi soprannominati Mao, così come della schiera di patriarchi e matriarche dello Shangqing, la storia di diversi santuari ed eremi, un’antologia di iscrizioni in pietra datate dal 520 al 1314 e un’ampia sezione di prosa e prosodie che sosteneva la santità della regione.

Il Daozang conserva anche alcune opere composte solamente da testi scolpiti nella pietra. Le più notevoli sono le antologie di epigrafi preparate a favore dell’eredità del Quanzhen. La più ampia è il Ganshui xianyuan lu (Racconto delle origini degli esseri trascendenti a Ganshui) compilata da Li Daoqian, archivista del Quanzhen. Il titolo fa riferimento al Presidio Ganhe (nell’attuale Shaanxi), dove, secondo i resoconti, il fondatore Wang Zhe raggiunse l’illuminazione nel 1159. Molto numerose sono le iscrizioni su tombe che commemorano i personaggi illustri, a partire da Wang Zhe fino ai contemporanei del curatore. Un’altra antologia, il Gongguan beiyi (Memoriali epigrafici dei palazzi e delle abbazie), è dedicata largamente alla storia antica del Baiyun Guan di Pechino. Un’iscrizione segna la conclusione nel 1179 di una ristrutturazione massiccia del Tianchang Guan, nome con il quale l’abbazia era precedentemente conosciuta. Era inclusa anche la proclamazione rilasciata all’adempimento del canone Jin a Tianchang Guan nel 1191.

Zhu Xiangxian (attivo tra il 1279 e il 1308) di Mao Shan è il curatore di due opere che commemorano il luogo dove Laozi presumibilmente lasciò il Dao dejing rispondendo alle richieste di istruzioni di Yin Xi, guardiano del valico. La prima è costituita da un insieme di iscrizioni epigrafiche ed è intitolata Zhongnan shan shuoqin tai lidai zhenxian beiyi (Documento epigrafico delle generazioni successive degli esseri trascendenti...
perfetti nel padiglione per la recitazione delle scritture su Zhongnan Shan). Zhu compose questi racconti che furono incisi su pietra in seguito al pellegrinaggio del 1279 a Lou Guan (Abbazia a gradinate) fondato in onore del discepolato di Yin Xi. Zhu trae molti dei suoi dati da un'opera più antica compilata da Yin Wencao (morto nel 688), un maestro daoista che a quanto pare si considerava un discendente di Yin Xi. La seconda opera compilata da Zhu, il Gu Louguan ziyun yangqing ji (Antologia dalla felicità abbondante delle nuvole di porpora dell'Abbazia a gradinate dell'antichità), comprende le iscrizioni sulla storia del santuario dal 635 al 1303.

Le opere storiche nel Daozang non uguagliano le dimensioni e la portata di quelle del canone buddhista. Ci sono molte brevi indagini storiche inserite in vari testi, generalmente composte per stabilire l'antichità definitiva e quindi l'autorità di una tradizione scritturale. La storia più antica compilata separatamente del canone daoista è il Li dai diuang chongdao ji (Documento sul rispetto del Dao da parte dei governanti sovrani sulle generazioni successive) di Du Guangting. Il sommario iniziale dell'era pre-Tang è poco più che un'analisi statistica del numero di templi fondati e dei maestri daoisti ordinati da un periodo di patrocinio statale fino a quello successivo. La discussione, poi, si concentra sul ruolo di Taishang Laojun come guardiano ancestrale della dinastia Tang, e specialmente sulla sua difesa dell'Impero durante l'insurrezione di Huang Chao (morto nell'884).

La caratteristica unificante di tutte le storie più tarde nel canone continua a essere rappresentata dalle provvidenziali manifestazioni del Signore Lao. I prototipi del suo approccio storiografico comprendono gli antichi scritti sullo hsuhua («conversione dei barbari») che erano essenzialmente cronache delle incarnazioni di Laozi come il precettore supremo di tutte le genti. Scriver una storia della fede significava, in altre parole, scrivere un'agiografia del Signore Lao come messia. Questo approccio è esemplificato nello Yulong zhuoan (Come un drago) di Jia Shanxiang (attivo intorno al 1086), il cui titolo è tratto dalla presunta caratterizzazione di Confucio da parte di Laozi come è registrata nel Shiji (Documenti dello storico) di Sima Qian (145-86 a.C.). Jia si concentra sul ruolo del Signore Lao come istruttore alla casa regnante e sulla storia di Taiping Gong (Palazzo della grande chiarietà, l'attuale Luyi, nella provincia dello Henan), il presunto luogo di nascita del Laozi «storico».

Quasi un secolo più tardi, Xie Shouhao (1134-1212), un importante maestro daoista del luogo del culto di Xu Sun nel Jiangxi, presentò a Song Guangzong (regnante dal 1190 al 1194), una cronaca ancora più esaustiva. Nel compilare lo Hunyuan shengji (Cronaca del saggio dalla primordialità del caos), Xie cercò di correggere le incongruenze nel racconto di Jia attingendo a una vasta gamma di letture dal sanjiao, o «tre insegnamenti» (cioè Confucianesimo, Daoismo e Buddhismo). L'opera di Xie è una fonte inestimabile di citazioni da opere che non esistono più, quali l'antica cronaca del Signore Lao compilata da Yin Wencao. Xie è anche particolarmente attento alla storia della compilazione del canone. Tra coloro che ritennero indispensabile la sua opera vi fu l'agiografo Zhao Daoyi.

Raccolte letterarie e trattati dialogici. Tra le fonti più istruttive sulle credenze e le pratiche dei maestri daoisti sono le raccolte di opere, l'edizione delle quali era comunemente preparata dai devoti. L'esempio più importante è senza dubbio l'assidua collazione di Dao Hongjing dei versi rivelatori di Yang Xi. Gli scritti di Wu Yun (morto nel 778), un maestro dello Zhenyi consacrato, spesso citato da Tang Xuanzong, furono messi insieme in modo più sollecito. Secondo una prefazione di Quan Deyu (759-818), uno scriva chiamato Wang Yan salvò ciò che rimaneva degli scritti del maestro e li offrì agli archivi imperiali. L'edizione del canone, il Zongxuan xiansheng wenji (Antologia letteraria del maestro Zongxuan) è quella che il discepolo Shao Yixuan comunicò a Quan. Tra le composizioni più conosciute di Wu vi sono una sequenza di versi intitolata Buxu ci (Liriche sul percorrere il vuoto) e un lungo saggio che sostiene che la trascendenza divina può in effetti essere appresa. La storia di una seconda antologia Tang del canone, le opere raccolte del famoso Du Guangting intitolate Guangchengji (Antologia di Guangcheng), è più oscura. Anche di essa è una risorsa preziosa sulle attività rituali dei maestri daoisti la cui reputazione li rese favoriti a corte.

Le raccolte letterarie di gran lunga più numerose nel canone sono quelle compile dopo la dinastia Tang. Per esempio, un vasto corpus si è sviluppato attorno al semileggendario Lü Yan, attestato come patriarca sia dalla tradizione del Quanzhen che da quella del Nan'zong (Eredità Meridionale). Una raccolta considerevole di versi convenzionalmente attribuiti a lui è datata, in verità, probabilmente a non prima del XIII secolo. Un'antologia, il Chunyang zhenren huncheng ji (Antologia del perfetto sull'ascesa dalla turbolenza), fu prepartata da He Zhiyuan, un discepolo di Song Defang (1183-1247). He fu tra coloro che erano destinati a lavorare al Canone del 1244, opportunità che portò senzadubbio a questa edizione. Ciò che He sosteneva essere il prodotto dell'ispirazione divina di Lü sembra, invece, riflettere l'eredità letteraria di Wang Zhe e dei suoi discepoli.

Soltanto una mezza dozzina di opere hanno la pretesa di essere gli insegnamenti e gli scritti del fondatore Wang. Molti testi furono compilati come diretto omaggio al discepolato di Ma Yu sotto Wang. La pedagogia
luminazione è un processo graduale. Un numero significativo di versi di Ma sono espressamente dedicati alle adepthe, compresa la moglie Sun. Tutti gli uomini e le donne del Dao, si raccomanda, dovrebbero tenere meglio sotto controllo il loro yima xinyuan, o «cavallo della volontà e scimmia della mente».

In paragone, nel canone ci sono meno scritti di Qiu Chuji, il discepolo più giovane di Wang e alla fine il più conosciuto. Il Changchunzi Panxij (Antologia di Changchunz dai-affluente Pan) conserva composizioni date al periodo dell'isolamento di Qiu nel tratto superiore della valle del Fiume Giallo e alle sue attività rituali più tarde a Qixia (nell'attuale Shandong). Tra i suoi versi si trovano commemorazioni di diverse feste jiao che aveva presieduto, comunicazioni personali a Jin Shizong (regnante dal 1161 al 1189) e istruzioni sulle pratiche di meditazione. Oltre al racconto di Li Zhichang degli ultimi anni di Qiu, lo Xuanfeng qingbui lu (Documento di una convocazione felice sullo spirito sublime del Dao), attribuito a Yeli Chucai (1189-1243), fornisce una nota trasmissiva davanti al suo patrono, Genghis Khan.

Quasi tutte le opere raccolte associate agli altri membri selezionati nell'ambiente di Wang sono andate perdute, tranne una minima parte. La sola antologia degli insegnamenti di Tan Chuduan presente nel canone nacque direttamente dall'iniziativa del giovane patriarca Liu Chuxuan. Delle cinque antologie attribuite a Liu ne sopravvive soltanto una, per quanto un trattato diologico compilato dai suoi discepoli rivelì qualcosa di più sulla sua carriera. Secondo i resoconti, i detti di Liu, molti dei quali ispirati dai versi del Daodejing, erano così popolari da diventare parte della cultura locale del suo ambiente. I due modelli della devozione filiale, Wang Chuyi e Hao Datong, sono ricordati ognuno in un'antologia. Lo Yunguangri (Antologia da Yunguang), chiamato con il nome della grotta nella quale Wang si rinchiuse per nove anni, è un prezioso supplemento dell'agiografia Xianyi lu. L'unica edizione degli insegnamenti di Hao che si è conservata attesta la sua formazione come indovino e il costante interesse per lo Yiying.

L'influenza dei primi patriarchi del Quanzhen è facilmente misurabile grazie al volume degli scritti che emersero dalle generazioni successive. Tra coloro i cui insegnamenti si estesero su questa eredità vi sono il successore di Qiu, Yin Zhiping (1169-1251), il discepolo di Liu, Yu Daoxian (1168-1232) e il discepolo di Hao, Wang Zhijin (1178-1263). Sincretisti successivi dei quali vi è ampi documentazione nel canone comprendono Li Daochun (attivo intorno al 1290), Miao Shanshi (attivo intorno al 1324), Wang Jie (attivo intorno al 1310), Chen Zhixu (attivo tra il 1329 e il 1336), Wang Weiyi (attivo tra il 1294 e il 1304) e Zhao Yizhen (morto nel
1382). Molte di queste figure attingono ugualmente dalla tradizione del Quanzhen e da quella del Nanzong. La documentazione completa su quest'ultima può essere trovata nelle tarde antologie enciclopediche del Daozang.

**Antologie enciclopediche.** La più antica ed esaustiva opera enciclopedica nel canone è il *Wushang biyao* (Elementi essenziali degli arcani insuperati). Di un centinaio di *juan* originali di questa composizione anonima ne sopravvivono soltanto i due terzi. Citazioni da un'ampia selezione di testi sono organizzate in duecentottantotto titoli, che variano dalla cosmomologia e dalla topografia sacra ai protocolli per trasmettere le scritture divine e le istruzioni sulle pratiche di meditazione. Le origini di questo testo sono rivelate in una composizione buddhista, non daoista, vale a dire lo *Xu gaogeng zuan* (Biografie supplementari dei monaci elevati) di Daoxuan (596-667), che dichiara che Zhou Wudi (regnante dal 561 al 578) ne ordinò la compilazione in seguito alla pacificazione dello Stato dei Qi del Nord nel 577. Si riteneva che il lavoro a questa vasta antologia fosse cominciato fin dal 574, quando Wudi promulgò un decreto che stabiliva il Tongdao Guan (Abbazia della comunicazione con il Dao) come simbolo della prevista rinunziazione politica e ideologica dell'Impero. Il testo non è soltanto una risorsa insestimabile di citazioni tratte dalle rivelazioni originali dello Shangqing e del Lingbao, ma anche di codificazioni più tarde a esse ispirate.

Due piccoli compendi vennero compilati un secolo più tardi da un eremita relativamente sconosciuto, di nome Wang Xuanhe (attivo intorno al 683). La più grande delle opere, il *Sanding zuan* (Borsa di perle delle Tre Caverne), è organizzata in trentaquattro categorie che si occupano dei vari aspetti della condotta consone a un adepto e comprende estratti di molti testi sugli esercizi contemplativi che altrimenti sarebbero andati perduti. Il secondo corpus attribuito a Wang è lo *Shangqing daolei sbixiang* (Esame assoluto del Dao dello Shangqing), che è specializzato in citazioni che si occupano di sei tipi di alloggi sacri, dai rifugi privati alle camere cosmiche della letteratura rivelata.

Un'antologia enciclopedica più ampia, lo *Yunji qiqian* (Sette parti dalla copertina delle nuvole), venne composta da Zhang Junfang, ispirato a quanto pare dal suo compito di sorvegliare la copia del nuovo canone eseguita per ordine di Song Zhenzong. Zhang afferma nella sua prefazione che il suo intento era quello di preparare un'opera di consultazione per l'uso personale dell'imperatore. Tuttavia, poiché lo *Yunji qigian* non venne completato fino al 1028 o al 1029, deve essere stato presentato all'imperatore successivo, Renzong (regnante tra il 1023 e il 1053). Gli scritti selezionati da Zhang per quest'opera sono datati dalle più antiche relazioni ai primi decenni dell'XI secolo. Per esempio, nei saggi iniziali sulla cosmologia e sulla trasmissione degli scritti sono registrate copie uniche delle prefazioni composte per i primi cataloghi della letteratura dello Shangqing e del Lingbao. Sottotitoli aggiuntivi comprendono la topografia sacra, i precetti di comportamento, la purificazione rituale, le tecniche di visualizzazione e l'agiografia. Rilevante è l'assenza di istruzioni sulle procedure liturgiche, soggetto che Zhang considerava chiaramente fuori dall'ambito di questo corpus.

Due importanti raccolte di scritti che si occupano di *«alchimia interiore»* (*neidan*) comparvero durante il periodo dei Song del Sud. La prima a essere pubblicata fu il *Daosbu* (Perno del Dao) composta dal bibliofilo Zeng Cao (attivo tra il 1131 e il 1153). Tra i testi rari che Zeng annota vi è il *Baiwen pian* (Libro di cento domande), basato su un presunto scambio tra Liu Yan e il suo mentore, Zhongli Quan, essere trascendente del tardo periodo Han. Tutto l'ultimo capitolo è dedicato all' *Lingbao pian* (Libro sul Lingbao), un'edizione diversa del *Lingbao bifa* (Riti conclusivi del Lingbao), che venne anch'esso compilato come tributo a questo leggendario discepolato. Un'opera teoretica collegata alla coltivazione del *jindan* (enchymoma metallico), lo *Zhong Lü chuandao ji* (Antologia della trasmissione del Dao dello Zhihong) a Lü, si trova sia nel *Daosbu* che in una miscellanea tardo Song di letteratura *neidan*, lo *Xiuzhen shishu* (Dieci scritti sulla coltivazione della perfezione). Questa antologia anonima comprende anche molti testi associati al Nanzong, o Eredità Meridionale, i cui «cinque patriarchi» (*wuwu*) sono: Liu Cao (morto nel 1050 circa), Zhang Boduan (morto nel 1082), Shi Tai (morto nel 1158), Xue Xizian (morto nel 1191) e Chen Nan (morto nel 1213). L'instaurazione di questo patriarcato sembra essere un'innovazione piuttosto tarda, ispirata dall'eredità dei Sette Perfetti del Quanzhen. Dall'inizio del XIV secolo molti testi cominciarono ad affermare che Liu trasmise gli insegnamenti dei venerabili Zhongli Quan e Lü Yan sia a Wang Zhe a settentrione che a Zhang Boduan a meridione. [Vedi *ALCHIMIA*, articolo *Alchimia cinese*, vol. 1].

Zhang Boduan è popolarmente considerato come il «fondatore» del Nanzong. I suoi scritti furono inizialmente visti come trattati sul *waidan*, alchimia «estetico» o sperimentale. Una ricerca più recente suggerisce di inserirli piuttosto nel filone principale della letteratura *neidan*. Un'edizione del corpus principale a lui attribuita, il *Xiuzhen pian* (Libro sull'apprendimento della perfezione), è registrata nello *Xiuzhen shishu*, con una prefazione di Zhang datata al 1075. La stessa antologia comprende anche edizioni diverse di simili sequenze eretiche attribuite a Shi Tai, Xue Xizian e Chen Nan. Tuttavia, di gran lunga i più importanti nello *Xiuzhen shishu*
sono gli scritti del discepolo putativo di Chen, il famoso Bai Yuchan, specialista del Rito del Tuono. Quasi metà del testo è dedicata a un documento di sue istruzioni sul *jindan* e sulle tradizioni del Rito del Tuono, così come alle sue attività liturgiche nel Fujian e ai suoi racconti del culto di Xu Sun nello Jiangxi centrale. Lo *Xiaobe shishu* potrebbe essere stato compilato da devoti di Bai, poiché l’ultima opera compresa è un insieme di testi sul *jindan* di Xiao Tingzhi (attivo intorno al 1260), un discepolo della seconda generazione.

**Altre fonti**

Benché il *Daozang* sia la raccolta più esaustiva della letteratura daoista, non è affatto la sola fonte disponibile. Tra le molte pubblicazioni divulgative durante la dinastia Qing, il più ampio corpus successivo è il *Daozang jiyao* (Edizione degli elementi essenziali del canone daoista). La riedizione di quest’opera nel 1906 comprende duecentottantasette titoli, in confronto ai quasi millecinquecento del canone. Oltre la metà dei titoli si trova anche nel *Daozang*, ma questa antologia contiene anche opere altrimenti sconosciute, compresi opuscoli attribuiti a Sun Bu’er e Liu Cao, così come scritti di sincretisti più tardi come Wu Shouyang (morto nel 1644).

Una delle risorse, forse la più trascurata, della letteratura daoista è l’epigrafia. A parte alcune raccolte del canone, principalmente del Quanzhen, esiste una vasta gamma di iscrizioni su pietra e bronzo concernenti la storia della fede. Un’antologia di epigrafie compiuta da Wang Chang (1725-1806), per esempio, comprende una trascrizione del *Taishang Laojun riyong miaojing* (Scritto mirabile dell’Altissimo Signore Lao per uso quotidiano) scolpito su una pietra nel 1352 nel Padi-gione per la Recitazione delle Scritture nello Shaanxi. Una redazione diversa di questo testo si trova nel *Daozang* e, con le sue centoquarantuno parole, è tra le opere più corte del canone. È fondamentalmente un codice di condotta basato su molti attributi tradizionali cinesi quali la devozione filiale. Gli studi dei documenti epigrafici saranno presto molto facilitati dall’imminente pubblicazione di un’antologia esaustiva di iscrizioni che riportano la storia del Daoismo, un progetto co- minciato da Chen Yuan e ora completato da Chen Zhi- ciao all’Accademia Cinese di Scienze Sociali di Pechino.

Scritture e scritti sacri collegati, rinvenuti in vari archivi, costituiscono un’altra fonte essenziale della letteratura daoista. Per esempio, i manoscritti di Dunhuang conservati in molte biblioteche nel mondo comprendono testi che chiarificano la storia antica di molte codificazioni di scritti. Una di queste opere, della quale soltanto una parte sopravvive nel canone, è il *Benjiijing* (Scritto sulla congiuntura originale). Oltre settanta frammenti di questo testo si trovano negli archivi britannici e francesi dei manoscritti di Dunhuang. Uno dei compilatori è conosciuto per aver preso parte ai dibattiti alla corte di Tang Gaozu (regnante dal 618 al 626) sulla questione del Buddha quale presunto discepolo del Dao. Il testo stesso, a quanto pare progettato in parte per sostenere questa teoria, sembra essersi ispirato alle discussioni sul concetto cosmologico di *pārvakōti* (cine- se, *benji*) del *Madhyamāgama* e del *Samyuktāgama*, le cui traduzioni cinesi apparvero nel IV e V secolo. Inoltre, le parabole in una sezione del *Benjiijing* furono evidentemente tratte dal *Dharmapada*. Il testo raggiunse l’apice della popolarità durante il regno di Tang Xuanzong (regnante dal 713 al 755), che ordinò a tutti i sacerdoti daoisti, non solo di copiarlo, ma anche di recitarlo e insegnarlo durante le feste religiose ufficiali. In breve, si ritenne che le lezioni in esso contenute portassero alla salvezza sia dello Stato che dell’individuo.

Le raccolte di manoscritti più tarde e i cliché rari hanno molto da rivelare anche sulla continuità e il cambiamento durante le tradizioni daoiste. Tra le opere pubblicate si trova lo *Zhuang Lin Xu daozang* (Canone daoista supplementare dei clan Zhuang e Lin) curato da Michael Saso, una raccolta di opere daoiste messe insieme in gran parte da una confraternita dello Zhengyi di Hsin- chu, nella regione settentrionale di Taiwan. Questi testi, come quelli recuperati da Kristofer Schipper nella zona di Tainan, nel sud di Taiwan, suggeriscono una continuità notevole della pratica liturgica daoista. Per esempio, uno scritto dedicato a Tianfei (cioè Mazu), conservato negli Archivi Schipper di Parigi, mostra di essere una variante di un testo del canone, datato al 1409-1412. La versione manoscritta trasmette un’immagine di questa famosa patrona dei naviganti del Fujian che si adatta alla visione popolare di lei come *avatāra* di Guanyin. L’assimilazione di Tianfei a questo *bodhisattva* onnicompassionevole è promossa nei racconti popolari sulla vita della dea compilati verso la fine della dinastia Ming. Mentre la dea continua tuttora a ispirare poeti, romanziere e anche sceneggiatori, come pure molta della letteratura daoista, appartenente o meno al canone, ha lasciato il suo segno in secoli di lettere classiche cinesi. Studi ulteriori su questa letteratura possono, inoltre, rivelare come l’eredità daoista pervada profondamente tutti gli aspetti della società cinese.

**BIBLIOGRAFIA**


Judith Magee Boltz, *A Survey of Daoist Literature, Tenth to Se-
venteenth Centuries, Berkeley 1985, rist. 1987. Una presenta-
zione di oltre duemtento titoli del canone daoista, dalla rivel-
zione e dal rito alle antologie enciclopediche.

Judith Magee Boltz, In Homage to T'ien-fei, in «Journal of the
scrittura su Tianfei nel canone, confrontato con i manoscritti
degli Archivi Schipper.

É. Chavannes, Le Jet des dragons, Paris 1916. Uno studio prege-
vole sulla tradizione di gettare preghiere iscritte su pietre
metalli nelle grotte e nei corsi d'acqua: comprende una tradu-
zione annotata di un manuale rituale compilato da Du
Guangting (850-933).

Ch'en Kuo-fu, Dao-tsang yüan-liu k'ao, Beijing 1949, 2a ed. 1963.
Un'opera pionieristica nella storia del canone daoista.

Barbara Kandel, Taiping jing. The Origin and Transmission of the
«Scripture on General Welfare». The History of an Unofficial
Text, Hamburg 1979. Un breve studio della storia dei testi cir-
colanti sotto il titolo di Taipingjing.

J. Lagerwey, Wu-shang pi-yao. Somme daoiste du sixième siècle,
Paris 1981. Un'analisi dettagliata dell'organizzazione e dei
contenuti dell'antologia della letteratura daoista del VI secolo
intitolata Wushang biyao.

P. van der Loon, Daoist Books in the Libraries of the Sung Period.
A Critical Study and Index, London 1984 (Oxford Oriental
Institute Monographs, 7). Un indice analitico degli scritti
doaoistici citati nelle bibliografie Song private e ufficiali,
date dal 945 al 1345, con un saggio introduttivo sulla storia di que-
ste compilazioni e sul canone daoista.

Una raccolta di saggi sulle origini delle pratiche daoiste, larga-
mente tratta dall'antica letteratura sulle varie tecniche macro-
biotiche.

G. Naundorf et al. (curr.), Religion and Philosophie in Ostasien,
Würzburg 1985. I contributi comprendono alcuni studi sul
neidan e sul Taipingjing.

J. Needham, Science and Civilisation in China, V, parte 5, Chem-
istry and Chemical Technology. Spagyrical Discovery and In-
esame dell'insegnamento del neidan (alchimia fisiologica) e di
altele tecniche macrobiotiche nel canone daoista e nelle raccro-
te secondarie.

Isabelle Robinet, Méditation daoïste, Paris 1979 (trad. it. La me-
ditazione daoista, Roma 1984). Un'introduzione agli antichi
manuali sulle tecniche di visualizzazione quali lo Huang-
tingjing.

Isabelle Robinet, La Révélation du Shangqing dans l'histoire du
dello sviluppo dell'eredità delle scritture dello Shangqing.

K. Schipper, Le Fên-t'eng. Rituel daoïste, Paris 1975. Una tradu-
zione annotata dei testi rituali daoistici del XVIII e XIX secolo
per spiegare la continuità della liturgia del Lingbao almeno
dalla dinastia Song.

K. Schipper, Le Corps daoïste, Paris 1982 (trad. it. Il corpo dao-
ista, Roma 1983). Un'introduzione alle credenze e pratiche
daoste con una speciale enfasi sugli insegnamenti riguardanti
le gerarchie con e senza gli dei.

M. Strickmann, Le Daoïsme du Mao-Chan. Chronique d'une révé-
lation, Paris 1981. Sulla storia sociale della tradizione degli
scritti dello Shangqing, con un'attenzione speciale alla sua
escatologia messianica.

M. Strickmann (cur.), Tantric and Daoist Studies in Honour of
R.A. Stein, II, Bruxelles 1983 (Mélanges Chinois et Bouddh-
iques, 21). Comprende studi sull'investitura rituale, sulle ere-
dità testuali delle antiche tradizioni dello Shangqing e del
Lingbao, e su una tecnica di meditazione soteriologica dello
Shenxiao.

A. Waley (trad.), The Travels of an Alchemist, London 1931, rist.
Taipei 1991. Studio e traduzione del Changshun xiyu jì di Li
Zhi-chang (1193-1256) sul viaggio verso occidente di Qiu
Chuji (1148-1227), patriarca del Quanzhen.

H. Welch e Anna K. Seidel (curr.), Facets of Daoism, New Haven
1979. Comprende studi sulle origini del Daozang, del Tai-
pingjing e delle rivelazioni dello Shangqing.

Wu Chi-yu, Pen-tes king. Livre du terme original, Paris 1960. Sto-
ria testuale dello scritto daoista Benjijing dell'inizio del VII se-
colo, ispirato in parte dalla traduzione cinese dei testi del
Mahâyâna.

Yoshioka Yoshitoyo, Dôkyô kyôten shiron, Tokyo 1955.

JUDITH MAGEE BOLTZ

Storia degli studi

Sebbene il Daoismo rappresenti una tradizione tanto
antica e ricca quanto le altre più importanti religioni del
mondo, lo studio attento di questa tradizione è stato un
fenomeno quasi completamente del XX secolo e in gran
parte un fenomeno della seconda metà del XX secolo. Le
motivazioni non devono essere cercate lontano: il cano-
ne daoista (Daozang), un compendio di oltre mille opere
differenti che rappresentano l'intera portata della tradi-
zione, fu, dalla sua quarta e ultima stampa avvenuta nel
1445 fino alla sua riproduzione con mezzi fotomeccani-
ci nel 1926, un'opera indubbiamente rara, bene gelosa-
mente custodito da un piccolo numero di monasteri.
Inoltre, fino al XX secolo pochi estranei furono propensi
d a persistere nella loro ricerca. Gli studiosi tradizionali
cinesi, allevati nel credo neoconfuciano secondo il quale
sia il Budismo che il Daoismo erano poco più di una
rozza superstizione, non avevano molte ragioni per inte-
ressarsi a una tale letteratura. Sebbene alcuni studiosi
del XVIII e del XIX secolo abbiano fatto uso del canone
daista per avere buone edizioni di testi filosofici e sto-
rici antichi (i quali, come il caso del Mozi, spesso erano
opere non daoiste incluse nel canone per ragioni indi-
pendenti dal loro contenuto), soltanto a partire dal 1911
qualche studioso cinese iniziò a soffermarsi anche sul
resto del canone. Uno di essi fu Liu Shipei, un naziona-
lista fervente, il cui atteggiamento verso la tradizione si
era esteso dal mondo moderno fino ad abbracciare una
gamma di studi meno ortodossa.

Quando Liu pubblicò i risultati delle sue letture, gli
studiosi non cinesi, che avevano ereditato il meglio del-lo zelo eclettico tradizionale cinese per la conoscenza senza alcun punto debole riguardo alla religione, inizia-
rono a mostrare un vivo interesse anche per il Daismo. Sinologi francesi, come Édouard Chavannes e Paul Perliot, e giapponesi, come Tsutomi Naoyoshi, giunse-
ro al Daismo non a partire da un interesse generale per la civiltà cinese, ma da società nelle quali lo studio della religione era una sezione riconosciuta del sapere. Il Giappone, in particolare, aveva accettato in un primo momento molta della cultura medievale della Cina, compresa la fede buddhista, ma non aveva subito allo stesso grado un rifiuto neocentrico di questa eredità. Così buddhisti dotti, come Tokiwa Daijō, si erano già trovati di fronte alla complessa questione della relazio-
ne fra il Budismo e il Daismo cinesi negli anni '20, mentre uno di loro, Ōfuchi Eshin, aveva persino viag-
giato all'estero per indagare sui manoscritti delle scrit-
ture daisi, vecchi di un millennio, che erano stati sco-
 perti tra altro materiale antico a Dunhuang, nella Cina nordoccidentale alla fine del secolo.

Il ruolo politico accresciuto del Giappone nella Cina degli anni '30 portò in questo Paese anche molti studio-
si buddhisti. Alcuni, come Fukui Kōjun, ritornarono in Giappone per continuare le ricerche sul canone daisi,
ora disponibile in edizione moderna nelle bibliote-
che accademiche, mentre altri, come Yoshioka Yoshito-
yo, rimasero più a lungo in Cina per acquisire espe-
rienze di prima mano sulla vita monastica daisi. Il vo-
lume di Yoshioka Yoshitoyo, Dōkyō no jittai (Lo stato attuale del Daismo), Beijing 1941, Kyoto 1975 (rist.),
rimanee una fonte preziosa su una forma di vita religiosa
ora in gran parte scomparsa. L'espulsione dei Giappa-
nesi dalla Cina dopo il 1945 fermò effettivamente tutte
queste opportunità di lavoro sul campo e portò alla
perdita di molto materiale già accuratamente raccolto. Tuttavia, il volumetto di Kubo Noritada, Dōkyō to Chū-
goku shakai (Daismo e società cinese), Tokyo 1948,
Kyoto 1967 (rist.), dimostra che, anche dopo il loro ri-
torno in Giappone, questi studiosi si preoccuparono
che la loro ricerca storica e bibliografica riguardasse il
quadro più completo della società cinese di cui erano
stati testimoni. Il loro numero fu anche sufficiente per
fondare nel 1950 la Nippon Dōkyō Gakkai (Società Giapponese di Ricerca Daism) e per dare inizio l'anno
seguente alla pubblicazione di una rivista, il Tōhō
shūkyō.

Invece, il 1950 vide la pubblicazione a Parigi degli
scritti postumi sul Daismo dell'unico studioso francese
che diede seguito all'opera pioneristica di Chavannes e Perliot, portando avanti la ricerca sui materiali forniti
dal canone daisi. Henri Maspero (1883-1945), come
altri della sua generazione, iniziò a studiare il Daismo
non come uno specialista ma come uno studioso di un
vasto campo di azione. Egli aveva pubblicato nell'ambi-
to dell'egittologia e degli studi vietnamiti e, inoltre, ave-
va prodotto un capolavoro di sinologia (quadro genera-
le in un unico volume della Cina preimperiale), prima
che la sua ricerca sulla Cina a partire dalla dinastia degli
Han posteriori in poi lo portasse a faccia a faccia con
la religione daisi. Negli anni '30 si applicò a chiarire le
fasi formative della religione, lavorando indipendent-
mente dai suoi contemporanei giapponesi, pur usando
metodi simili (per esempio, confrontando materiali del
canone daisi con i manoscritti di Dunhuang e con le
fonti buddhiste). Maspero morì a Buchenwald nel 1945,
avendo pubblicato solo una parte delle sue scoperte.
Nella sua opera omnia in tre volumi, compilata da Paul
Demiéville, l'ualmente erudito curatore delle sue o-
pere, un intero volume è dedicato al Daismo. La de-
scrizione del Daismo di Maspero rimane ancora oggi
un documento altamente proficuo del primo incontro
tra una moderna mente europea e la totale complessità
di questa religione antica.

Purtroppo, Maspero non ebbe studenti. Gli esperti
di religione cinese che acquistarono rilievo nella Parigi
del dopoguerra furono influenzati in misura maggiore
dal grande contemporaneo di Maspero nello studio
della religione cinese, Marcel Granet. Tuttavia, Granet
non è stato inconsapevole dell'importanza del Daismo
e l'opera di uomini come Max Kaltenmark, Rolf Alfred
Stein e Michel Soymié ha contribuito a mantenere il
primo di Parigi come centro degli studi daisi nel
mondo occidentale. Da parte loro, anche questi ultimi
non furono inconsapevoli dei risultati dei loro colleghi
giapponesi: Soymié fondò nel 1965 con Yoshioka Yo-
shitoyo una seconda rivista giapponese dedicata al
Daismo, il Dōkyō kenkyū. In questo periodo molti
studi sul Daismo furono pubblicati in Giappone e
molto punti di controversia furono caldamente dibattu-
ti. Stava emergendo una nuova generazione di ricercatori
europei interessati in modo specifico al Daismo e
la nuova pubblicazione introdusse presto le scoperte di
Anna Seidel e K.M. Schipper al pubblico giapponese.
Mentre le due correnti principali di studi daisi co-
minciavano a scorrere insieme, la ricerca in Cina si tro-
vava in una situazione simile a quella della Francia negli
anni '30, il dominio di un solo studioso. È vero che, da-
lla restampa del canone daisi, specialisti affermati nella
storia della religione cinese, come Chen Yinke e
Chen Yuan, avevano dedicato articoli ad aspetti
della storia daisi e, inoltre, era stato pubblicato un breve
volume, in parte basato sull'antica ricerca giapponese,
che tentava una narrazione dell'intero sviluppo del
Daismo. Tuttavia, dal 1949 in poi, gli unici aspetti de-
gli studi daisi che videro la pubblicazione furono
quelli collegati con la storia delle insurrezioni contadine o con la storia della scienza. Nel primo ambito, lo studio dei testi Wang Ming produsse nel 1960 un'edizione eccellente del Taipingjing, un importante scritto daoista associato con i rivoluzionari Turbanti Gialli della dinastia Han, ma la discussione successiva del testo da parte di molti accademici non fu incline a concentrarsi su questioni religiose.


Chen Guofu aveva cominciato le sue ricerche alchemiche mentre studiava negli Stati Uniti con Tenney L. Davis al Massachusetts Institute of Technology e fu quasi esclusivamente questo aspetto scientifico del Daoismo che aveva continuato ad attrarre l'attenzione del mondo anglofono, a prescindere cioè dal fascino perenne per il Daodejing, che aveva soltanto prodotto una crescente lista di traduzioni sempre più futili. Così, quando la prima conferenza internazionale sul Daoismo si riunì in Italia nel 1968, furono due storici della scienza, Joseph Needham della Gran Bretagna e Nathan Siven degli Stati Uniti, che si unirono a specialisti di religione come Schipper e Seidel. Alla conferenza non partecipò nessuno studioso cinese né giapponese. Questa situazione fu rettificata nella conferenza successiva nel 1972, che si tenne in Giappone, cosicché molti studiosi giapponesi poterono parteciparvi, come fece il resto Hou Jinglang, originario di Taiwan ma formatosi a Parigi. Hou fu senza dubbio il primo cinese ad aver condotto in Cina una ricerca sul Daoismo: nel 1960 Wu Jiyu aveva infatti utilizzato i manoscritti di Dunhuang per compilare l'edizione di un importante scritto daoista, il Benjiijing. Pochi altri studiosi cinesi avevano finora pubblicato sul Daoismo a Hong Kong, Taiwan o ancora più lontano, per esempio Liu Cunyan in Australia. Tuttavia, non fu prima del 1979, alla terza conferenza tenutasi in Svizzera, che la situazione a Pechino cambiò sufficientemente perchê Chen Guofu potesse parteciparvi. Così, gli studi daoisti furono finalmente in grado di raggiungere un vero e proprio congresso internazionale e di conquistare un po' di riconoscimento nella terra in cui il Daoismo ebbe origine.


Sebbene il sapere accademico cinese sul Daoismo sia rimasto indietro rispetto a quello di Francia e Giappone, il potenziale per lo sviluppo rimane grande. All'inizio degli anni '80 i sacerdoti daoisti sono apparsi ancora una volta nelle strade e nelle piazze delle città cinesi. Sembra che la tradizione viva della religione non sia stata completamente interrotta dalla Rivoluzione Culturale e che gli studiosi possano ancora apprendere da essa di prima mano. Inoltre, le risorse bibliografiche della Cina suscitano ancora l'invidia del mondo esterno. Per esempio, vanno menzionate le fonti epigrafiche sul Daoismo Song utilizzate dallo storico Chen Yuan e l'insieme (incompleto) del canone daoista del Sichuan, dettagli del quale non sono ancora stati pubblicati ma che potrebbero dimostrarsi utili per lo studio della storia delle prime edizioni del canone.

All'inizio degli anni '80, l'opera stava già progredendo rapidamente verso una completa guida bibliografica


Il volume Fukui Köjun et al. (curr.), Dōkyō, 1-III, Tokyo 1983, un esaurente quadro generale del Daoismo che comprende le opere di ventitré studiosi, è stato il primo tentativo collettivo che formò una descrizione completa nella religione in ogni lingua. I tre volumi, intitolati Dōkyō to wa nani ka?, Dōkyō no tenkai e Dōkyō no dempō, sono dedicati rispettivamente alla descrizione del Daoismo stesso, a una valutazione della sua importanza rispetto agli altri aspetti della vita e del pensiero cinesi e a un esame della sua diffusione al di là delle origini cinesi. L’ultimo volume contiene anche una panoramica sulla ricerca in Giappone e altrove. Lo studio del Daoismo al di fuori della Cina continentale è diventato sempre più importante, specialmente perché si è spostato dalla ricerca storica a quella antropologica. Tuttavia, la ricerca storica non ha perso la sua importanza: un’opera pioneristica quale Yi Nüng-hwa, Han’guk Togyosa, Seoul 1959, uno studio della storia del Daoismo, ha i suoi successori nella più recente pubblicazione di studi, giapponesi che riguardano un nuovo valutazione dell’impatto delle convinzioni daoiste sulla storia della loro stessa cultura. Di queste, la miscellanea Fukunaga Mitsui (curr.), Dōkyō to kodai tennōser, Tokyo 1978, si occupa di una questione di non poca importanza per i Giapponesi di oggi, cioè della possibile influenza daoista sull’istituzione autenticamente giapponese dell’Impero.


Così, dagli anni ’80, gli studi daoisti non sono più stati ristrettini a uno o due pionieri che lavorano isolati. Ci sono ancora molte possibilità per le interpretazioni personali delle tradizioni daoiste religiose e filosofiche, come testimoniano le prospettive differenti contenute in K.M. Schipper, Le Corps daoiste, Paris 1982 (trad. it. Il corpo daoista, Roma 1983) e A.C. Graham, Chuang-tzu, London 1981, Indianapolis 2001 (rist.). Va anche detto che esistono molte possibilità per un più grande riconoscimento accademico dell’importanza degli studi daoisti. In Occidente non vi sono ancora posti accademici specificatamente dedicati alla ricerca e all’insegnamento sul Daoismo, mentre in Giappone possono essere contati sulle ditte di una mano. Tuttavia, questo riconoscimento dell’importanza del Daoismo come parte dell’esperienza religiosa dell’umanità verrà senza dubbio con il tempo. Quando questo accadrà non ci sarà una sola piccola parte dovuta agli sforzi degli studiosi di molte nazioni e i vari contributi non siano stati recensiti in questo articolo.
BIBLIOGRAFIA


T.H. BARRETT

DIRITTO E RELIGIONE IN CINA. Fin dai primi tempi in cui la storia venne messa per iscritto, la legge (fa) in Cina fu concepita come un corpo indipendente dal credo religioso, come un sistema di sanzioni penali (xing) che, inizialmente, si riteneva applicabile soltanto ai livelli inferiori della società, dal momento che i nobiles e i funzionari erano legati da un complesso sistema di convenzioni sociali ed etiche (li, solitamente tradotto con «rituale»). Spesso si afferma che il li sia stato messo a punto dai confuciani e il fa dai legalisti, ma questa è una semplificazione fuorviante.


Con il tempo, il li finì per diventare la sfera riservata alla perizia di confuciani professatasi tali, e i compendi dei rituali principali, messi definitivamente a punto al l'epoca della dinastia Han (206/202 a.C.-220 d.C.), entraronar a far parte del canone scritturale confuciano. Ma il li di per se stesso esisteva ben prima di Confucio e il sistema che lo regolava godeva di una vita a sé, indipendentemente dal Confucianesimo, in qualità di un articolato complesso di norme riguardanti tutti gli aspetti del comportamento familiare, sociale e interpersonale, i costumi e il rituale; un complesso che gradualmente si trasformò in un vero e proprio sistema che finì per penetrare, a vario grado, tutta la società e non soltanto l'élite nobiliare.

Il sistema del li e quello del fa imposto dallo Stato coesistettero per gran parte della storia cinese, ma col tempo si andò perdendo la netta distinzione dei primi tempi. All'epoca del primo codice di legge cinese giunto completo, quello della dinastia Tang (compilato nel 624 e più volte rivisto fino al 737), adottato anche in Giappone all'inizio dell'VIII secolo, l'intero sistema di legge penale era permeato dalle idee, dalle pratiche e dalle prescrizioni del li. Tali prescrizioni tracciavano un percorso nel quale le differenze gerarchiche di status servivano a definire la pena da comminarsi a ogni specifico torto: se il torto era stato compiuto da un inferiore ai danni di un superiore, da un figlio nei confronti dei genitori, o da una moglie nei confronti del marito, esso veniva punito più duramente di quanto non lo sarebbe stato se fosse avvenuto tra pari grado. Le idee derivate dal li erano poi dettagliatamente rappresentate anche in quelle sezioni della legge amministrativa (li, ling, o statuti) che regolavano il rituale, l'osservanza religiosa delle feste principali, le abitazioni, gli abiti, i trasporti e il modo di vita ai quali ciascuno doveva conformarsi secondo il proprio status sociale. Inoltre, i codici di legge contenevano di norma disposizioni generali che consentivano di punire le infrazioni contro il li come se fossero state crimini contro la legge.

Anche quando il li e la legge finirono per formare sistemi paralleli ma collegati di condotta normativa, le contraddizioni tra di essi non vennero meno. Il li venne generalmente accettato e rispettato all'interno della società come un insieme di «regole di comportamento civile», mentre il sistema penale (fa) finì per costituire l'ambito del potere statale, con il quale si cercava a ogni costo di non aver nulla a che fare. E i due sistemi erano separati non soltanto dal grado di stima e di rispetto che suscitavano ma, talvolta, anche da un clima di diretto e irrisolto conflitto. Ne è esempio lampante, nel Medioevo, il caso della vendetta, che era consentita alle vittime di un'ingiustizia secondo alcuni testi di li canonico, e severamente proibita dalla legge penale. Vi fu
anche un caso famoso, nel quale l’imputato venne onorato per la sua osservanza delle prescrizioni rituali riguardanti la vendetta, e allo stesso tempo condannato a morte per omicidio.

Un’altra chiara influenza del pensiero etico sulla legge fu l’emergere di una categoria di crimini particolarmente aberranti, i cosiddetti «dieci abomi», che richiedevano castighi estremamente severi. Considerati imperdonabili, questi crimini riguardavano le offese gravi allo Stato (ribellione, tradimento, ecc.), o le offese alle relazioni definite dal rituale: compiere una crudele ingiustizia verso i sottoposti, mancare di rispetto ai simboli religiosi dello Stato o alla persona dell’imperatore, mancare di obbedienza filiale, causare discordia tra parenti, oltraggiare le autorità, praticare incetto, magia nera e stregoneria.

**Concetti di legge fondamentali.** La legge così come si era sviluppata in Cina non soltanto incorporava molte delle idee di base articolate dal **Li**, ma riflettere anche altre idee religiose profondamente sentite riguardo alla relazione tra l’uomo e l’universo. Il concetto base che stava dietro i primi sistemi rigorosi di legge, come quelli formulati nei secoli IV e III a.C., era che nessun atto criminale dovesse sovvertire l’equilibrio fondamentale dell’uomo e dell’universo e che, inoltre, la funzione di un sistema penale dovesse essere quella di imporre una sanzione che controbilanciasse il disordine causato dal crimine e riportasse l’equilibrio naturale. Questa idea generale è presente nei testi più antichi del IX secolo a.C., nei quali però le sanzioni erano o di natura soprannaturale, ossia imposte dagli dei, o di natura personale, ossia imposte dal re. L’idea che stava dietro il concetto di legge, specie quello sviluppato dai membri della scuola Fajia all’epoca del governo dei Qin, fu che l’esercizio della legge, e dunque il ripristino dell’equilibrio sociale, dovessero costituire una funzione dello Stato. Tale funzione avrebbe dovuto essere il più possibile automatica e comportare l’eliminazione di ogni intervento soprannaturale e, se fattibile, di ogni giudizio umano arbitrario.

Ma la legge e il suo conseguente mantenimento si basavano anche su altre fondamentali idee religiose. La legge era funzione dello Stato, e si riteneva che lo Stato governasse in virtù del mandato avuto dal Cielo, cosa che, in pratica, significava che la legittimità di un regime dipendeva dall’accettazione di un sistema di ideali comuni. Benché quello cinese sia stato spesso descritto come uno Stato puramente secolare, questa affermazione è del tutto scorretta. L’esercizio del potere in Cina avveniva in un contesto di complessa simbologia, di riti e di osservanze impregnati di soggezione religiosa, prescritti nel dettaglio da una legislazione codificata e contestualizzati nell’ambito di credenze religiose profondamente sentite. Alcune di queste idee riguardavano direttamente l’esercizio del diritto penale. Per esempio l’anno, con il suo calendario di osservanze religiose statali, era diviso in due metà: l’inverno, dominato dalla forza oscura e femminile dello **Yin**, e l’estate, dominata dal principio maschile e luminoso dello **Yang**. Fino all’inizio del XX secolo, le esecuzioni delle sentenze capitali, a eccezione di crimini particolarmente odiosi, erano proibite nei mesi estivi dello **Yang**, perché avrebbero offeso i principi generali che regolavano la crescita.

Il diritto penale però non incarnava molte disposizioni direttamente legate al credo e alla pratica religiosi. In genere, anzi, la legge si limitava alla condanna delle pratiche magiche, soprattutto quelle di maga nera, alla proibizione delle dottrine eterodosse (ossia, in pratica, quelle dottrine che potevano revelarsi ostili allo Stato o alla stabilità sociale ed erano quindi giudicate capaci di provocare ribellioni), e a impedire che cittadini privati celebrassero funzioni di competenza esclusiva dello Stato. La legge era particolarmente desiderosa di proibire predizioni, profezie, incantesimi e amuleti. Ma, in pratica, era impossibile far rispettare tali proibizioni in una società così profondamente intrisa a ogni livello di pronostici, divinazioni e vaticini, e il veto veniva dunque circoscritto a quelle profezie e a quegli incantesimi che presentavano implicazioni politiche sfruttabili da potenziali ribelli.

**Lo Stato e la religione organizzata.** Nei secoli in cui la legge cinese prese forma, si ebbero diversi sistemi di credo religioso e varie scuole filosofiche, ma nessuna religione organizzata separata dallo Stato, nessuna Chiesa e nessun clero. Fu soltanto nel I e nel II secolo d.C. che lo Stato, e dunque la legge, si trovò per la prima volta in conflitto con la religione organizzata.

Alla fine del II secolo d.C., i movimenti messianici ribelli dei Cinque Stai di Riso e dei Turbanti Gialli, che misero seriamente a repentaglio la sovranità del tardo Impero Han dal 184 al 190, vennero organizzati da gruppi religiosi che professavano un sistema di credenze derivate da una forma egualitaria di Daoismo, il Tai Ping. Queste sette erano organizzate in circoscrizioni ecclesiastiche e cellule locali, ed erano guidate da patriarchi autoproclamatisi tali. Da questi movimenti gradualmente si andarono evolvendo, nei secoli seguenti, diverse potenti e organizzate sette daoiste.

Poco tempo prima, nel I secolo d.C., il Buddhismo era arrivato in Cina dall’India attraverso l’Asia centrale, e aveva cominciato a prendere gradualmente piede, prima come credo minoritario e poi come religione di massa che finì per coinvolgere larga parte della popolazione cinese. Con il Buddhismo, vennero introdotte diverse idee e istituzioni che andavano a scontrarsi nettamente con gli interessi dello Stato. La principale di queste isti-
tuzioni fu quella monastica. Per i buddhisti, l’organismo clericale, ossia il samgha, era concepito come una istituzione autonoma, una corporazione perpetua di religiosi e il proprio gerarchia. Ciascuna aveva delle proprietà e molte possedevano schiavi e controllavano famiglie a esse subordinate. Corporazioni perpetue di tal genere non avevano precedenti nella legge cinese.

Era dunque sottinteso che il clero buddhista troncasse ogni legame con la società laica, compresi i legami con lo Stato e con la famiglia. In Cina, le relazioni sociali legate a un individuo alla famiglia, alla società e allo Stato erano cruciali per la legge, che riguardava da vicino la responsabilità individuale e ogni sorta di dovere. L’idea che un figlio che avesse scelto l’ordine monastico potesse venir meno agli obblighi verso lo Stato e cessasse di obbedire al proprio padre era un anatema. Ne risultò dunque una tensione costante, che divenne evidente, per esempio, nel periodo di debolezza dell’autorità statale e di divisione politica tra regioni settentrionali e regioni meridionali, dal 220 al 589 d.C., o durante i periodi in cui l’ordine monastico rivendicò la propria autonomia o, ancora, ogni volta che lo Stato tentò di imporre il proprio controllo sul clero, talvolta incorporandone le fasce più alte nel proprio sistema burocratico. A più riprese lo Stato tentò di controllare la persona o addirittura di prosciugare il Buddhismo. Vi furono due grandi proscrizioni, la prima negli anni 574-577 d.C. sotto la dinastia degli Zhou del Nord e la seconda dall’843 all’845 d.C. sotto la dinastia Tang. In entrambe le occasioni, molti monaci e monache dovettero tornare alla vita laica, migliaia di templi vennero demoliti ed enormi quantità di beni confiscate. In entrambe le occasioni, tuttavia, i templi buddhisti furono rapidamente restaurati e la religione ne rimerse più forte di prima.

Una misura del problema è data dal numero di esponenti del clero. La stima secondo la quale tre milioni di religiosi, durante gli Zhou del Nord nel 574-577, fossero tornati alla vita laica è ovviamente esagerata, ma nel 518 la sola capitale settentrionale Luoyang contava ben milletrecentosessantasei templi e in tutto l’Impero dei Wei del Nord ve n’erano trentamila. Sotto i Tang (618-907), il potere e la ricchezza dei templi buddhisti raggiunsero il loro apogeo. Nell’845 si contavano ben duecentosessantamila religiosi e decine di migliaia di novizi, oltre a laici e innumerevoli famiglie di schiavi associati ai templi.

Col tempo, la legge codificata fu estesa a controllare anche quelle aree in cui il clero e lo Stato entravano in conflitto. All’inizio dell’VIII secolo venne redatto il Dao-seng ge, una particolare categoria di leggi che riguardava il clero buddhista e daoista e che definivano rigidamente la giurisdizione del samgha. Al clero, il Dao-seng ge assicurava il mantenimento del diritto di punire le infrazioni alla disciplina religiosa, ma dettagliava anche i casi in cui monaci e monache dovevano essere soggetti al normale diritto penale, alle stesse condizioni dei laici. Anche negli statuti dei periodi Tang e Song vennero incorporate leggi che riguardavano la proprietà individuale di monaci e monache e le loro relazioni con lo Stato e i templi di appartenenza.

In Giappone, dove la legge del periodo Tang venne adottata in blocco, ma dove i templi erano ancor più potenti, le norme per i monaci buddhisti riguardanti le trasgressioni disciplinari (i Sóniryó) furono invece incorporate nel corpo principale degli statuti.

In Cina, dall’VIII secolo e nel corso delle dinastie successive, lo Stato cominciò a controllare l’ordinazione dei religiosi, a limitarne il numero e a tenere registri separati per il clero. Inoltre, cominciò anche ad approvare e formalmente la costruzione di nuovi templi.

Oltre a essere soggetto alle leggi imposte dallo Stato, il clero era soggetto anche alle rigide norme di comportamento stabilite dai vinaya, raccolte di regole monastiche redatte in origine in India ma talvolta modificate in Cina, che formavano una sezione separata degli scritti canonici buddhisti. Queste regole erano imposte ai membri dell’ordine non dallo Stato, bensì dal samgha. [Vedi VINAYA, vol. 10].

A più riprese, lo Stato tentò di istituire organismi governativi o cariche specifiche per controllare il clero. Nel periodo Tang, gli affari del clero buddhista vennero posti sotto l’egida dello bonglu si, il Ministero degli Affari Esteri (poiché il Buddhismo era una religione straniera), mentre gli affari del clero daoista erano mandati al Ministero della Famiglia Imperiale (poiché il casato dei Tang sotteneva la propria discendenza da Laozi). Nel VII e nell’VIII secolo, vennero create anche speciali cariche ufficiali all’interno della gerarchia dei Tang per i sacerdoti zoroastriani. In genere, però, Cina e Stato rimasero in Cina due organismi separati. Nessun governo cinese riuscì mai a controllare completamente l’ordine buddhista ma, a sua volta, il clero buddhista e daoista non riuscì mai a ottenere una reale indipendenza dal controllo statale.

[Vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articolo Il culto di Stato; e LI].

BIBLIOGRAFIA


D. Bodde, Basic Concepts of Chinese Law. The Genesis and Evo-
Dong Zhongshu (circa 179-104 a.C.), importante filosofo confuciano della dinastia Han dell’Ovest (202 a.C.-9 d.C.) e autore del prestigioso volume Chunqiu faulu (Rugiada lussureggiante dagli Annali delle primavere e degli autunni), nel quale espone la teoria della risposta reciproca tra Cielo e uomo per quale le cose sono. Nativo di Guangchuan, nell’odierno Hebei, Dong raggiunse un’importanza nazionale nei primi anni dell’imperatore Wu (regnante tra il 140 e l’87 a.C.) attraverso tre famosi memoriali, che presentò al trono, sulla relazione tra il Cielo e l’uomo. Ciò avvenne probabilmente nel 124 a.C., in risposta alle richieste dell’imperatore. Anche se non ottenne mai un’importante posizione politica rimanendo uno studioso e un semplice autore per la maggior parte della sua vita, Dong esercitò comunque un’influenza determinante sullo spirito della Cina Han e più di ogni altro fu responsabile dell’affermazione dei classici confuciani come sapere ufficiale dello Stato.

Il sistema filosofico di Dong è stato generalmente considerato una fusione delle scuole dello Yin-yang e confuciana (Rujia). Tuttavia, questo modo di vedere è fuorviante per molte ragioni. In primo luogo, la visione cosmologica yin-yang, insieme con l’idea del movimento ciclico delle Cinque Fasi, è diventata, a partire dalla dinastia Han, talmente diffusa da essere più una presupposizione soggiacente al pensiero cinese che una scuola filosofica separata. Il contributo di Dong è più propriamente visto come una riformulazione del Confucianesimo sulla base di una assunzione in comune con i filosofi di altre scuole. Dong incorporò nel suo sistema elementi provenienti dal pensiero di altre scuole, oltre a quella dello Yin-yang. Tali elementi comprendono idee legaliste, daoiste e moiste. Per esempio, la sua identificazione, che si traduce nel termine “punitore legale” per la sua visione del Dao, è l’influenza del Daoismo. Il testo daoista-legislativo scritto su seta chiamato Jingfa, rinvenuto in un’antica tomba Han negli anni ’70 del XX secolo, ha una nuova luce sulla formazione della filosofia di Dong. Il suo famoso detto “La grande fonte del Dao deriva dal Cielo, il Cielo non cambia, neanche il Dao cambia” è chiaramente derivato da questo testo.

In epoca moderna, Dong è stato generalmente condannato per aver elevato il Confucianesimo alla posizione di ideologia del Stato a spese delle altre scuole filosofiche. Benché ci sia qualche validità in questa visione, una parola di chiarificazione è che venne elevato a ideologia di Stato è necessaria. Nella Cina Han venne fatta una netta distinzione tra i Cinque Classici come tradizione sacra comune, da una parte, e le varie scuole filosofiche come insegnamenti privati dall’altra. In virtù di questa distinzione, la personale visione filosofica di Confucio non venne considerata ortodossa; piuttosto fu la tradizione della quale egli fu custode che venne considerata tale. I Cinque Classici, quattro sono di origine preconfuciana, precisamente il Libro delle mutazioni, il Libro della storia, il Libro della poesia e il Libro dei riti. Soltanto gli Annali delle primavere e degli autunni (Chunqiu) sono attribuiti a Confucio. Tuttavia, secondo la tradizione a partire da Mengzi, gli Annali delle primavere e degli autunni, una storia dello Stato di Lu, vennero compilati per continuare la tradizione sacra del Libro della poesia e del Libro della storia. Confucio non compì gli Annali con il proposito di esprimere le sue personali visioni filosofiche. Nel suo memoriale al trono, Dong propose che fosse istituita un’accademia imperiale nella quale il curriculum avrebbe incluso soltanto gli studi dei testi classici della tradizione sacra, così come trasmessi da Confucio, ma non gli insegnamenti privati di tutte le scuole filosofiche. Innegabilmente, la proposta di Dong diede ai confuciani un considerevole vantaggio sulle altre scuole. In ogni caso, bisogna fare una sottile distinzione, poiché i confuciani furono onorati soltanto come custodi della tradizione sacra e non in quanto membri della scuola confuciana. È importante tenere a mente che, come il Laozi e il Mozi, né i Dialoghi di Confucio né i Mengzi furono parte dell’erudizione ufficiale.

Al centro della filosofia di Dong c’è l’idea secondo la quale tutte le cose dell’universo sono interdipendenti.
L'universo ha dieci componenti di base: Cielo, terra, uomo, ying, yang e le Cinque Fasi (o Cinque Poteri), ossia legno, fuoco, terra, metallo e acqua. I primi tre sono i più importanti perché sono «d'origine di tutte le cose», il Cielo produce le cose, la terra le nutre e l'uomo le porta a completamento. In questo, Dong segue ovviamente l'idea di Xunzi secondo la quale l'uomo forma una triade con il Cielo e la terra e parteppia attivamente al processo creativo del cosmo. Un'idea complementare è la visione di Dong per cui la natura (per esempio, il Cielo e la terra) è il macrocosmo e l'uomo è il microcosmo.

Negli scritti di Dong possono essere distinti due significati differenti del termine tian («cielo»): l'universo fisico e la divinità che presiede l'universo. Nella sua teoria della risposta reciproca tra Cielo e uomo, Dong intende il Cielo nel secondo significato. Egli crede che il Cielo abbia una volontà e crei ogni cosa, compreso l'uomo, per uno scopo. La sua cosmologia è perciò interamente teleologica. Il Cielo ha creato l'uomo con il proposito di sviluppare e mantenere un ordine culturale, politico ed economico. Per realizzare l'ordine, il mandato del Cielo (tianming) viene conferito al Figlio del Cielo, cioè all'imperatore, che in cambio deve sempre giustificare il suo mandato con la sua virtù morale. Egli è ritenuto responsabile da parte del Cielo dell'ordine del mondo umano. Il Cielo è sensibile agli errori umani e risponde al malgoverno con rabbia, espressa attraverso la diffusione di calamità e prodigi. Le offese gravi contro la volontà del Cielo da parte dell'imperatore o possono portare alla perdita del mandato, vale a dire alla fine della sua dinastia. Così, la teoria della risposta reciproca tra il Cielo e l'uomo, con il mandato del Cielo come corollario, è in realtà una lama a doppio taglio: giustifica e contemporaneamente erode la legittimità di una dinastia regnante.

Secondo la teoria di Dong, nessuna dinastia può durare per sempre. Tuttavia, la sua teoria della successione modifica le teorie precedenti secondo le quali la successione delle dinastie segue l'ordine del movimento delle Cinque Fasi. Dong, invece, crede che il cambiamento dinastico rispetti la sequenza dei regni, vale a dire i regni nero, bianco e rosso. Ogni dinastia rappresenta un regno con un suo proprio sistema di governo. Alla fine di un regno, la dinastia esistente deve lasciare il posto a quella nuova.

Dong sviluppa anche la nozione di yin e yang in una direzione alquanto nuova. Sebbene condivida l'idea che lo yin e lo yang sono due forze basilari dell'universo e devono essere sempre tenute in armonia, egli pone comunque lo yang al di sopra dello yin. Inoltre, applica il principio dello yin e dello yang alle relazioni umane. Nella sua visione, il sovrano è yang e il suddito è yin, il padre è yang e il figlio è yin, il marito è yang e la moglie è yin. Questa è la famosa teoria dei cosiddetti Tre Legami. Sebbene la teoria fosse in origine legalista, Dong offrì per essa una giustificazione yin-yang. Questa teoria dominò il pensiero sociale cinese fino alla fine del XIX secolo.

Come studioso confuciano, Dong si specializzò nello studio del Commentario gongyang degli Annali della primavera e dell'autunno. Come risultato egli scrisse una serie di brevi saggi che costituiscono il Chuangti fanlu. Quest'opera, sebbene non completamente libera da interpolazioni successive, è sopravvissuta fino ai giorni nostri.

Vedi YIN-YANG WUXING e CONFUCIANO, PENSIERO, articolo Fondamenti della tradizione.

BIBLIOGRAFIA


YÜ YING-SHII

DU GUANGTING (850-933), studioso daoista della dinastia Tang (618-907) e autore di numerose opere di liturgia daoista, biografia, storia e geografia. Nato nei decenni di declino di quella che era stata la potente dinastia Tang, Du trascorse la sua carriera negli anni caotici che, dopo trecento anni di unità, vide la Cina frammentarsi in Stati regionali antagonisti. Il Buddhismo aveva appena cominciato a riprendersi dalle azioni repressioni intraprese dall'imperatore Wuzong nell'845, quando migliaia di templi furono chiusi, le proprietà confiscate e decine di migliaia di sacerdoti dovettero tornare alla vita laica ed essere così soggetti a tassazione e censura. Il Daoismo se la cavò meglio, poiché gli imperatori Tang, che erano soprannominati Li, si consideravano discendenti di Laozi. Quando Du non riuscì a superare gli esami per accedere al servizio a corte, scelse gli ordini daoisti piuttosto che buddhisti come...
via alternativa alla carriera accademica ed entrò nel monastero del monte Tiantai nella sua provincia natia dello Zhejiang.

Impressionato dalla sua abilità letteraria, l'imperatore Xizong (873-888) nominò Du alla corte del capitale Chang'an. Non molto tempo dopo, nell'888, l'imperatore venne costretto a fuggire dalla ribellione di Huang Chao e cercò rifugio nella regione sudoccidentale del Sichuan. Du seguì la corte e rimase nel Sichuan durante la successiva caduta dei Tang e il periodo di disgregazione conosciuto come le Cinque Dinastie e i Dieci Regni. Quando nel 907 Wang Jian fondò il regno meridionale di Shu (il moderno Sichuan), reclutò al suo servizio molti funzionari, artisti e poeti Tang profughi, tra i quali Du.

Du ricevette molti incarichi e titoli prestigiosi dalla corte di Shu, compreso quello per il quale è maggiormente citato, il Maestro della Vasta Realizzazione (Guangcheng Xiansheng). Dopo circa quarantacinque anni al servizio della corte, Du si ritirò in un rifugio di montagna, dove morì all'età di ottantacinque anni. I racconti tradizionali narrano che la sua pratica delle tecniche che conferiscono l'immortalità gli permise al momento della morte di essere liberato dal corpo e ascendere al cielo, come fecero prima di lui molti devoti daoisti.

Fu uno degli studiosi daoisti più prolifici. Tra le sue opere vi sono diverse raccolte agiografiche di daoisti che divennero immortali. La più importante di queste è un'opera dedicata ai racconti su donne daoiste: Note sugli immortali di Yongcheng, città della Regina Madre dell'Occidente. Scrisse anche una vasta opera sulla geografia religiosa daoista: Note sulle caverne-cieli, sulle vette benefiche, sui fiumi e sulle montagne famose. Quest'opera descrive le cinque cime sacre, le cinque montagne dominanti e le dieci grandi «caverne-cieli» che si trovano sotto di esse e comprende anche un catalogo completo di altri luoghi. In quest'opera, la cosmologia, la pratica e la tradizione leggendaria del Daoismo sono sistematicamente integrate con le caratteristiche fisiche e fantastiche del mondo tradizionale cinese. Tuttavia, la maggior parte degli scritti di Du si occupa dei vari aspetti della liturgia daoista e specialmente dello zhai («digiuno»), un rito di esenzione e merito, e del jiao («offerte comuni»), un rito di comunione e rinascimento spirituale di tutti i regni visibili e invisibili del Cielo e della terra. Fu detto che Du venne convocato per eseguire un «grande jiao dei Cieli interi» (zhoutian dajiao) poco dopo che Wang Yan, il secondo re di Shu, fu salito al trono.

Nei suoi scritti Du sviluppò l'opera di maestri daoisti precedenti quali Lu Xiujing (406-477), Tao Hongjing (456-536) e Sima Chengzhen (647-735). Operò per preservare la continuità e ciò che egli vedeva come la purezza di una tradizione erudita e scritturale che risaliva alla Via dei Maestri Celesti (Tianshi Dao), più di sette secoli prima. Du cercò anche di elaborare gli insegnamenti daoisti in un modo più unificato e sistematico. Tale opera fu di grande valore per i sovrani che cercavano una legittimazione cosmologica dell'affermazione del loro potere. Nel volume Note sulla rivivibilità per il Dao attraverso le età, che registra il riconoscimento e i favori concessi al Daoismo dalla successione dei protettori imperiali, Du riunisce una testimonianza esplicita dell’unità fondamentale degli interessi daoisti e imperiali, ma la percezione di questa unità pervade chiaramente il suo intorno corpus.

[Vedi DAOISMO, Panoramica generale].

BIBLIOGRAFIA


Catherine Bell
FANGSHI. I *fangshi* («maestri di tecniche esoteriche»), chiamati anche «maghi» e «ricercatori dell’immortalità», diedero importanti contributi allo sviluppo del Daoismo religioso. Erano filosofi sperimentali ed esperti del l’occulto che, nel corso delle loro osservazioni sulla natura e la ricerca dell’immortalità fisica, crearono un complesso di conoscenze prescientifiche che costituì la base della medicina, della farmacologia, della chimica, dell’astrologia, della divinazione e dell’alchimia fisiologica cinesi. La maggior parte di queste conoscenze venne poi introdotta nella religione daoista.

L’origine e il significato preciso del termine *fangshi* sono lunghi dall’essere certi, ma dal II secolo a.C. il termine venne usato in riferimento a un gruppo di praticanti di varie arti esoteriche che erano generalmente al di fuori della principale corrente culturale. Questi praticanti mantenevano a quanto pare i loro testi e le loro leggende e trasmettevano la loro conoscenza da maestro a discepolo, eppure non furono mai considerati fondatori di una scuola filosofica distinta. Anche se gli antichi storici rispettarono le abilità arcane dei *fangshi*, generalmente non le tennero in grande considerazione, perché tali abilità erano spesso usate per lottare per il potere sia all’interno che all’esterno della struttura politica esistente. A partire dal III secolo a.C., i *fangshi* furono molto influenti in Cina per un periodo di circa seicento anni.

Benché negli ultimi tempi provenissero da diverse regioni della periferia dell’Impero, i *fangshi* furono inizialmente associati agli Stati costieri di Qi e di Yan (ora Shandong), ed è noto che, nel 330 a.C. circa in questa regione, essi incoraggiarono i sovrani locali a partire verso il mare, in cerca degli immortali santi (xian) che possedevano le posizioni dell’immortalità. Anche se la loro esatta relazione con la scuola naturalista, sistematisata per la prima volta da Zou Yan (340-270 a.C.), rimane poco chiara, siamo a conoscenza del fatto che presero da questa scuola alcune idee, come base filosofica per le loro osservazioni sulla natura e le loro varie tecniche sperimantali. Secondo la filosofia naturalista, tutti i fenomeni sono intrisi di una delle Cinque Fasi (*wu xing*) dell’Energia (*qi*), cioè terra, fuoco, acqua, legno e metallo. I fenomeni impregnati della stessa fase di energia si influenzano e sono in risonanza l’uno con l’altro, e queste fasi si trasformano spontaneamente secondo le loro proprie leggi intrinseche, e così influenzano tutte le cose dalla successione delle stagioni alla successione delle dinastie.

Quando il primo imperatore della Cina, Qin Shi-huangdi, unì il Paese nel 221 a.C., i *fangshi* di Qi e Yan accorsero alla sua corte. La loro influenza è chiamatamente attestata dai documenti storici. L’imperatore credeva di essere giunto al potere perché la fase energetica dell’acqua aveva ottenuto l’ascendente nel mondo e così egli adottò l’acqua come il simbolo del suo regno. Egli inviò anche delle spedizioni per cercare Penglai, l’isola degli Immortali, e fu egli stesso votato alla ricerca dell’immortalità.

Nei successivi centocinquanta anni, il culto dell’immortalità fiorì e i suoi principali sostenitori, i *fangshi*, ebbero influenza sull’élite dominante. Il loro potere raggiunse l’apice con il regno di Han Wudi (140-87 a.C.), che nominò alcuni di essi funzionari di corte quando promisero di contattare gli immortalari e di rivelare i loro segreti per evitare la morte. Su consiglio di questi maestri esotericci, l’imperatore intraprese delle spedizioni, sia sulla costa orientale che verso occidente,
sulle montagne sacre Kunlun, alla ricerca di questi segreti. Inoltre, ripristinò gli antichi sacrifici agli spiriti, i più importanti dei quali erano i sacrifici feng e shan sul monte Tai. Secondo i fangshi, i sacrifici feng e shan erano stati eseguiti l’ultima volta dal loro patrono imperatore e antenato, l’Imperatore Giallo (Huangdi), che poi aveva raggiunto l’immortalità. Il fallimento definitivo di questi tentativi scoraggiò l’imperatore Wu e, dopo il suo regno, l’influenza di questi maestri esoterici declinò sensibilmente su scala nazionale.

Tuttavia, i fangshi ebbero ancora potere a livello locale, nelle corti di numerosi stati vassalli. Il più importante di questi era lo Stato di Huainan, il cui sovrano Liu An fu garante e curatore di un importante compendio filosofico, lo Huaianzi. Liu An morì nel 122 a.C. dopo che il suo piano di ribellione venne scoperto dalle autorità imperiali, ma, secondo la leggenda, i fangshi diedero a lui e alla sua famiglia una posizione d’immortalità e tutti ascesero al cielo e vissero per sempre. È interessante notare che anche i sovrani di molti altri Stati vassalli, nei quali i maestri esoterici erano influenti, durante i due secoli successivi organizzarono (senza successo) delle ribellioni e che alcuni maestri esoterici furono associati con Wang Mang, che per quindici anni, all’inizio del I secolo d.C., prese le redini dell’Impero.

Dopo l’interregno di Wang Mang, i fangshi furono impiegati solo sporadicamente al servizio dell’Impero, probabilmente a causa della loro associazione con le forze anti-imperiali. Il loro aiuto venne più spesso richiesto per la predizione del futuro, in quanto erano maestri in varie tecniche divinatorie che andavano dall’antico uso dei carapaci di tartaruga alla fisionomica, all’astrologia e all’uso delle direzioni del vento. Tuttavia, molti fangshi si ritirarono dalla società e vissero come eremiti, ispirandosi agli immortali che essi tanto ammiravano.

I documenti sopravvissuti mostrano che i fangshi furono coinvolti in una vasta gamma di esperimenti volti ad allungare la vita e a evitare la morte. Il loro esperimento di tramutare il cinabro in mercurio e oro in cerca della posizione per la vita eterna è visto come l’origine dell’alchimia e della chimica cinesi. La creazione da parte loro di vari composti vegetali e animali per la salute e la longevità è alla base delle tradizioni farmacologiche e mediche cinesi. Le loro tecniche di respirazione e gymnastica, i regimi dietetici salutari e le diverse «arti della camera da letto» sono tra i primi esempi di alchimia fisiologica. I fangshi furono anche adepti della transe sciamanica e del contatto e dell’influenza degli spiriti e dei demoni.

In definitiva, una gran parte della conoscenza e delle pratiche dei fangshi trovò il suo modello nella religione daoista. Non deve quindi sorprendere che l’opera considerata la fonte più antica di questa religione, il Taipingjing, fu probabilmente composta da un fangshi e venne presentata alla corte imperiale nel 140 d.C. da uno di essi. Tuttavia, poiché la crescita del Daoismo come religione e forza politica durante il II secolo d.C. avvenne largamente al di fuori della vista degli storici ufficiali, che costituiscono le nostre fonti principali, è difficile stabilire il ruolo preciso dei fangshi agli inizi della religione daoista.

[Per un’introduzione al ruolo dei fangshi nella formazione del Daoismo vedi DAOISMO, Panoramica generale. Vedi inoltre ALCHIMIA, articolo Alchimia cinese, vol. I; XIAN; YIN-YANG WUXING; LIU AN; e ZOU YAN].

BIBLIOGRAFIA


HAROLD D. ROTHE

FUJIIWARA SEIKA (1561-1619). Studioso confuciano giapponese del primo periodo Tokugawa. Un tempo considerato il fondatore del Neoconfucianesimo di epoca Tokugawa, viene oggi giudicato piuttosto un personaggio di transizione nello sviluppo che portò da un Confucianesimo veicolato dalla dottrina dello Zen che fiorì negli ambienti dei templi del Gozan, particolarmente attivi nel periodo Muromachi, a un Confucianesimo come dottrina del tutto indipendente.

Seika era discendente (della dodicesima generazione) del poeta di corte Fujiwara no Teika, del XIII secolo, ma i suoi antenati più prossimi erano dei piccoli signori locali dell’area di Harima (attualmente prefettura di Hyōgo). All’età di sette o otto anni fu mandato a studiare presso un tempio locale dello Zen, dove i monaci seguivano anche la dottrina confuciana. Quando ebbe diciotto anni, suo padre e suo fratello maggiore furono uccisi in battaglia e le proprietà terriere della famiglia andarono perdute. Grazie alla mediazione di due zii, sacerdoti in un tempio di Kyoto, Seika si rifugiò nella capitale e divenne sacerdote del famoso tempio Shōkokuji. In questo centro, secondo una pratica comune dell’epoca, il tirocinio del monaco buddhista prevedeva anche lo studio dei testi confuciani. Gradualmente Seika approfondì il suo interesse per la dottrina confuciana e, ormai trentenne, lasciò il tempio per dedicarsi completamente allo studio del Confucianesimo.

Nel 1596, all’età di trentacinque anni, Seika tentò di recarsi in Cina per studiare la dottrina confuciana sotto la guida di un vero maestro. Il tentativo non ebbe successo, ma Seika riuscì egualmente ad ampliare e approfondire la sua conoscenza del Confucianesimo grazie a contatti con alcuni studiosi coreani catturati e portati in Giappone dalle truppe di Toyotomi Hideyoshi durante l’invasione della Corea. Per sua sollecitazione i prigionieri furono incaricati di copiare i Quattro Libri (Shishu) e i Cinque Classici (Wujing), mentre Fujiwara Seika curò i segni di interposizione necessari per la lettura dei testi in giapponese, basandosi sui commenti neoconfuciani di epoca Ming e Song. Già in precedenza alcuni studiosi giapponesi avevano curato i segni di interposizione di singole versioni giapponesi di alcuni classici confuciani basandosi sulle interpretazioni neoconfuciane, ma era la prima volta che un solo studioso si cimentava in modo sistematico nella punteggiatura di tutti i testi fondamentali del Confucianesimo. Il progetto, che puntava a realizzare una versione integrale e riveduta dei classici confuciani, raccolti nel loro insieme e disponibili in forma stampata, non fu completato, ma rimane una pietra miliare nella storia degli studi confuciani in Giappone.

In molti modi Fujiwara Seika operò affinché il Confucianesimo si consolidasse come tradizione intellettuale autonoma e indipendente dal Buddhismo. Per un certo periodo di tempo, anche dopo aver lasciato il tempio Shōkoku, continuò a indossare l’abito monastico, ma nel 1600 manifestò apertamente il suo atteggiamento intellettuale e religioso indossando un abito modellato sullo stile di quello indossato dalla classe degli studiosi-funzionali cinesi. Lo stesso anno tenne una celebre lezione sulle opere storiche cinesi al cospetto di Tokugawa Ieyasu, il fondatore dello shōgunato Tokugawa, coinvolgendo alcuni dei monaci presenti in un serrato dibattito sui meriti rispettivi dell’approccio alla vita del Confucianesimo e del Buddhismo. Seika rifiutò l’offerta di entrare stabilmente al servizio di Ieyasu, anche se mantenne, come studioso, legami informali con numerosi daimyō.

Seika contribuì grandemente allo sviluppo del Confucianesimo come insegnamento pubblico (in contrasto con la «trasmissione segreta» privilegiata dagli studiosi della tradizione medievale) e istituzionalmente indipendente dal Buddhismo, eppure i suoi scritti sul Con-
fucianesimo rivelano persistenti tracce delle idee dello Zen. Opponendosi all’orientamento spiccatamente ol- tremondano del Buddhismo, egli attribui grande im-
portanza alla «pacificazione della mente» per la ricon-
quista dello stato di purezza, ricollegandosi all’idea
dell’illuminazione tipica dello Zen e alla visione di al-
cuni studiosi del tardo periodo Ming, come Lin Zhaoen,
che aveva tentato di combinare gli insegnamenti dello
Zen, del Confucianesimo e del Daoismo. Per questo
motivo Seika sarà criticato dagli studiosi confuciani
delle generazioni successive, tra cui anche il suo disce-
polo Hayashi Razan. [Vedi anche CONFUCIANESI-
MO IN GIAPPONE].

BIBLIOGRAFIA

Abe Yoshio, Nihon Shūshigaku to Chōsen, Tokyo 1965. Una im-
portante opera di revisione sulla formazione del Neoconfu-
cianesimo del periodo Tokugawa, che studia singolarmente
i principali pensatori, segnalando i collegamenti tra il Con-
fucianesimo coreano e il pensiero del primo periodo Toku-
gawa.

Ishida Ichirō, Hayashi Razan. Muromachi jidai ni okeru Zenju it-
chi to Fujiwara Seika-Hayashi Razan no shisō, in T. Sagara et
al. (curr.), Edo no shisōka, 1, Tokyo 1979. Uno studio che met-
te in discussione le precedenti ipotesi sulla discontinuità di
pensiero tra l’età medievale e l’epoca Tokugawa, ripercorre
no lo sviluppo che porta dal Confucianesimo di orientamento
Zen del periodo Muromachi fino al Confucianesimo del tutto
autonomo del periodo Tokugawa.

[Aggiornamenti bibliografici: P. Beonio-Brocchieri, On the
Historical Significance of Fujiwara Seika, in «Modern Asian
Studies», 18 (1984), pp. 609-18; J.A. Tucker, Art, the Ethical
Self and Political Eremitism. Fujiwara Seika’s Essay on Land-
scape Painting, in «Journal of Chinese Philosophy», 31 (2004),
pp. 47-63].

Kate Wildman Nagai
GE HONG (283-343), scrittore cinese, autore di opere sull'alchimia e sul Daoismo. Sebbene gli siano state attribuite molte opere, l'unica fonte incontestabile del suo pensiero è il Baopuzi (Il maestro che abbraccia la semplicità). Essa consiste, così come ci è giunta, di venti «capitoli interni» dedicati a temi daoisti, cinquanta «capitoli esterni» che trattano diversi argomenti confuciani e un racconto biografico dell'autore. In entrambe le parti della sua opera, Ge testimonia un eclettismo enciclopedico che ha causato agli studiosi successivi non poche difficoltà nel tentativo di isolare le idee a lui attribuibili.

Per comprendere l'orientamento intellettuale di Ge Hong è necessario conoscere la sua formazione culturale. Ge era un membro di quella antica aristocrazia che viveva nelle terre a sud dello Yangtze dall'epoca della dinastia Han, e che era stata al servizio del regno separatista dei Wu quando questi erano succeduti agli Han nella Cina meridionale nel 222. Nel 280, lo Stato dei Wu venne conquistato dalla dinastia settentrionale dei Jin, ma all'inizio del IV secolo la corte Jin venne costretta a invasioni barbariche ad abbandonare la Cina settentrionale e a trasferire la propria capitale nell'odierna Nanchino. Questa scoraggiante invasione culturale contribuì ad accentuare la perdita del potere politico da parte degli aristocratici meridionali, che si consideravano i veri eredi della civiltà degli Han, a differenza degli immigrati settentrionali che avevano perduto gran parte di tale eredità. Inizialmente, Ge nutrì qualche speranza di carriera politica sotto i Jin, ma la prematura morte del suo mecenate lo costrinse a dedicare la propria vita agli studi. In conseguenza di ciò, i suoi scritti manifestano un intenso desiderio di riannodare i fili della cultura antica, risalente al periodo precedente ai Jin, e ricavarne un compendio di conservatorismo intellettuale di stampe meridionali, dominato dalla difesa delle tradizioni occultiste locali contro le idee religiose e filosofiche introdotte dall'esterno.

Non risulta chiaro fino a che punto Ge, cane sciolto della politica, ritenesse di poter compensare la sua mancata carriera diventando maestro dell'occulto. Studi recenti hanno preferito vedere in lui un entusiasta che traeva le proprie conoscenze più da testi scritti che non da riti di iniziazione a pratiche segrete. Ge, tuttavia, si servì appieno di tali conoscenze per difendere la sua tesi che ogni uomo potrebbe diventare davvero immortale. In polemica con coloro che interpretavano l'immortalità come simbolo di liberazione dalle limitazioni umane, e contro coloro che credevano che immortalì si nascessero, non si diventasse, Ge fornì un autentico capitale di informazioni su antiche tecniche volte al raggiungimento dell'immortalità. I dati forniti da Ge sulla preparazione alchemica di elisir di immortalità hanno attirato l'attenzione dei moderni storici della scienza, ma le sue informazioni non si limitarono a quell'argomento: egli si occupò anche di pratiche sessuali e fisiologiche, dell'uso dei talismani, delle erbe che favorivano la longevità, di elenchi di testi occulti e di riti eterodossi da evitare. Poiché, dalla fine del IV secolo, la situazione religiosa nella Cina meridionale era andata trasformandosi totalmente per via di influenze esterne e di sviluppi interni, il Baopuzi costituisce in pratica la nostra unica fonte per questo tipo di tradizioni nei periodi più antichi.

Sebbene la datazione esatta del Baopuzi sia sconosciuta, sembra sia stato sostanzialmente ultimato intor-
no al 317. Nel decennio successivo, la corte Jin insignì Ge di cariche onorifiche e prime di potere politico, do- po che sembra che Ge abbia cercato di prendere le distanze dalla vita di corte a beneficio della ricerca al- chemica. Alla fine, riuscì a ottenere un incarico nella parte meridionale del Paese (l’attuale Vietnam del Nord) per cercare gli ingredienti dell’elisir dell’immor- talità. Lungo il cammino, venne arrestato nell’attuale Guangdong e lì rimase, sul monte Lofu, fino alla morte. Prontamente i suoi contemporanei credettero che si trattasse di una finta morte e che egli avesse in realtà raggiunto l’agognata immortalità.

Nonostante i sostegni filosofici daoisti che Ge Hong avanzò per il suo repertorio di tecniche, i suoi contribu- ti allo sviluppo del Daoismo furono in un certo senso trascurabili. Il suo atteggiamento in rapporto alle cre- denze che andava registrando rimase infatti completa- mente individualistico, e i suoi scritti, con tutta la loro contraddittoria ricchezza, non possono essere considera- ti in alcun modo rappresentativi della religione di una particolare comunità di credenti. Le pratiche religiose dei vari gruppi del suo tempo, in effetti, sembra abbia- no esulato completamente dallo scopo delle sue ricer- che. Ciò nonostante, egli può essere considerato il pri- mo di un vasto novero di aristocratici meridionali dediti ai medesimi interessi. Dopo di lui, figure come Lu Xiuqing (406-477) e soprattutto Tao Hongjing (456-536), benché sacerdoti daoisti a tutti gli effetti, continua- rono a perseguire, sul suo esempio, un’erudizione a largo raggio, superandolo quanto a scientificità critica. Tuttavia, tanto per i daoisti quanto per i non daoisti, il Baopuzi rimase una delle più ampiamente citate apolo- gie della ricerca dell’immortalità.

[Vedi anche DAOISMO, articolo Letteratura daoista, e ALCHIMIA, articolo Alchimia cinese, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA


In italiano segnaliamo: F. Pregadio (cur. e trad.), Ko Hung. Le medicine della grande purezza, Roma 1996].

T.H. BARRETT

GIAPPONE, RELIGIONE DEL. [Questa voce, che fornisce una introduzione alle tradizioni religiose del Giappone, è costituita da quattro parti:
- Panoramica generale
- La religione popolare
- Temi mitici
- Documenti religiosi

Per la trattazione di specifiche tradizioni religiose, vedi anche CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE e SHINTŌ].

Panoramica generale

Come molti altri gruppi etnici in tutto il mondo, i primissimi abitatori dell’arcipelago giapponese aveva- no da tempo immemorabile sviluppato una loro partico-olare visione del mondo e del significato dell’esistenza umana e avevano elaborato alcuni loro rituali caratteristi- stici per celebrare gli eventi e le fasi dell’esistenza, indivi- duale e collettiva. Per loro l’esistenza intera era per- meata da simboli religiosi e resa autentica dai miti. Da- queste tradizioni si sviluppò una forma di religione lo-cale chiamata Shintō, ovvero «via dei kami». Numerosi aspetti della tradizione precedente furono peraltro con- servati come tratti distintivi di una religione popolare e per nulla organizzata. Allo stesso tempo, attraverso i frequenti contatti con la Corea e con la Cina, il Giappa- ne subì una forte influenza culturale e religiosa prove- niente dal continente asiatico. Le tradizioni religiose del Giappone ne risultarono grandemente arricchite in quanto assimilarono concetti, simboli, rituali e forme d’arte propri del Confucianesimo, del Daoismo, della scuola Yin-yang e del Buddhismo. Questi sistemi reli- giosi e semireligiosi mantennero in ultima analisi anche in Giappone la loro identità, ma non vanno considerati in alcun modo come esclusivi l’uno rispetto all’altro: al contrario essi divennero a tutti gli effetti aspetti di una unitaria tradizione religiosa, indistinta ma duratura, che è dunque possibile definire la «religione del Giappo- ne».

Va notato, a tal proposito, che il termine shūkyyō («re- ligione») non fu usato fino al XVII secolo. Le scuole reli- giose, nella tradizione giapponese, erano usualmente definite dō, tō o michi («via», o «sapienza»), come in Butsudō («la via del Buddha»), o Shintō («la via dei ka- mi»), a indicare che esse sono vie o percorsi, comple-
mentari e integrabili, all'interno della religione del Giappone. Analogamente sono chiamati dō oppure michi anche diversi tipi di arte, come nel caso di chadō (o sadō, "la via del té"). Questo uso riflette la stretta affinità, in Giappone, fra le tradizioni religiose e quelle estetiche.

L'età preistorica. L'arcipelago giapponese si distende al largo del continente asiatico, da Nord a Sud, nel Pacifico occidentale. In tempi remoti esisteva certamente una lingua di terra che collegava il continente con le isole: animali e uomini erano dunque in grado di raggiungere l'attuale Giappone da diverse parti del continente. Non è possibile stabilire quando e come i primi abitanti migrarono nelle isole giapponesi, ma è un accordo generale nel datare il Paleolitico giapponese tra diecimila e trentamila anni fa: a quell'epoca gli abitanti delle isole erano cacciatori e raccoglitori e condivudevano con gli abitanti di altre aree del mondo lo stesso tipo e lo stesso livello di tratti religiosi e culturali.

L'età preistorica in Giappone si suddivide usualmente in due fasi. La prima è il periodo Jōmon (jōmon, che significa letteralmente "decorazione a corda"), si riferisce ai motivi decorativi sui reperti ceramicati, che va approssimativamente dal V o IV millennio a circa il 250 a.C. La seconda fase è il periodo Yayoi (nome del quartiere di Tokyo in cui sono state scoperte le ceramiche risalenti a questo periodo), che va approssimativamente dal 250 a.C. al 250 d.C. Le ulteriori suddivisioni proposte da alcuni archeologi, sia per il periodo Jōmon che per il periodo Yayoi, non hanno particolare rilevanza ai fini della presente trattazione. Le testimonianze archeologiche rivelano un graduale sviluppo, presso queste popolazioni, degli arnesi per la pesca e per la caccia. Ma sono soprattutto le qualità artistiche riconoscibili nella fattura e nello stile delle ceramiche e i modelli di vita del periodo Jōmon che forniscono qualche vaga indicazione sulle idee e sulle pratiche religiose di queste popolazioni. Possiamo così ipotizzare, per esempio, che la pratica di estrarre alcuni denti fosse connessa a rituali di pubertà e che alcune statuine raffiguranti la figura femminile fossero legate a culti di fertilità.

Non è possibile separare con una data precisa i due periodi, quello Jōmon e quello Yayoi, perché la cultura Yayoi emerse nell'area occidentale del Giappone mentre la cultura Jōmon stava ancora sviluppandosi nelle regioni orientali. La transizione tra queste due forme di cultura fu comunque sufficientemente marcata, tanto che alcuni studiosi ipotizzano la migrazione dall'esterno, intorno agli inizi del III secolo a.C., di un nuovo gruppo etnico. Le ceramiche del periodo Yayoi presentano tecniche di manifattura e modelli più sofisticati e più funzionali degli oggetti del periodo Jōmon: brocche, giare e vasi del periodo Yayoi erano usati per cucinare e per conservare il cibo. La cultura Yayoi, inoltre, si basava sulla coltivazione del riso e conosceva un buon numero di sistemi di controllo delle acque. Le comunità si erano stabilite, con tutta evidenza, in luoghi di pianura e molte abitazioni avevano pavimenti rialzati, per ricavare nello spazio sottostante magazzini per cereali. Dal momento che il periodo Yayoi coincide con le dinastie cinesi Qin (221-206 a.C.) e Han (206 a.C.-220 d.C.), sotto le quali l'influenza politica e culturale cinese cominciava a farsi sentire nella penisola coreana, è probabile che alcuni elementi della civiltà continentale siano pervenuti nel Giappone occidentale. Questo influsso proveniente in ultima analisi dalla Cina potrebbe spiegare lo sviluppo, in epoca Yayoi, della filatura e della tessitura, così come l'uso del ferro, del bronzo e del rame. Soltanto ipotesi, comunque, si possono avanzare sull'eventuale significato religioso di alcuni degli elementi nuovi della cultura Yayoi, come gli specchi e le campane di bronzo, i dolmen e le urne funerarie.

Il dibattito sugli Ainu e l'ipotesi del complesso culturale. Sebbene sia verosimile che le migrazioni di popoli verso le isole del Giappone costituissero una parte (peraltro assai modesta) di un assai più vasto movimento di popoli arcaici dall'Eurasia all'Asia settentrionale, è estremamente difficile determinare l'identità etnica dei primi insediamenti in Giappone. In tempi recenti si è accesa una vivace discussione sulla possibilità che gli Ainu, i primi abitatori di Hokkaidō, di Sakhalin e delle isole Kurili, che mai nel corso della storia si sono integrati pienamente nella vita culturale giapponese, possano essere stati i primi abitanti delle isole del Giappone. Prevale ora l'opinione che gli Ainu abitassero nel Giappone settentrionale già durante il periodo Jōmon, ma pare che non si verificò mai, almeno fino a circa un secolo fa, alcun significativo scambio culturale (per esempio attraverso matrimoni misti) con altri gruppi stanziati nelle isole giapponesi. [Vedi AINU, RELIGIONE DEGLI].

Nonostante l'esatta identità della popolazione del periodo Jōmon rimanga, dunque, incerta, si suppone generalmente che in età preistorica numerosi gruppi etnici abbiano raggiunto le isole del Giappone da diverse parti del continente asiatico, portando con loro vari elementi religiosi e culturali. L'ipotesi di un ampio complesso culturale, avanzata da Ōka Masao nel 1933, propone di identificare cinque principali componenti tipologici che avrebbero caratterizzato la cultura, la mitologia, le religioni e la struttura sociale del Giappone verso la fine dell'età preistorica e agli inizi dell'età storica. Secondo Ōka, le basi della società agricola e della cultura del periodo Yayoi deriverebbero da vari gruppi etnici dalla Cina meridionale e dal Sud-Est asiatico, caratterizzati da tratti culturali e religiosi di origi-
ne melanesiace, auroasiatica e austronesiana (micronesiana), come il sistema delle «società segrete», la «cosmologia orizzontale», le donne sciamano, i miti in cui agiscono due divinità, fratello e sorella, i riti iniziatici, la coltivazione di taro, igname e riso, ecc. Un gruppo tunguso, originario della Siberia o della Manciuria, avrebbe invece contribuito alla cosmologia verticale, al sistema di clan patriarcali esogamici, e infine alla credenza in divinità (kami) discese dal cielo sulle vette dei monti, sugli alberi o sulle colonne. Verso la fine del periodo Yayoi o agli inizi dell'età storica, poi, una tribù di pastori altaici, che aveva già sottomesso altre tribù in Manciuria e Corea, sarebbe emigrata in Giappone, insediandosi come classe dominante sui prii abitatori dell'arcipelago. Questo gruppo, caratterizzato da una efficiente organizzazione militare, aveva in comune con il gruppo tunguso parecchi tratti religiosi e culturali, come la «cosmologia verticale», lo sciamanismo di tipo siberiano e un sistema di clan patriarcali (uji), all'interno dei quali la famiglia più autorevole si affermò in seguito come casata imperiale. Prudentemente Oka evita ogni precisazione cronologica a proposito delle origini e dello sviluppo della popolazione e della cultura giapponese. La sua ipotesi è stata oggetto di aspre critiche da parte di altri studiosi, ma rimane uno dei migliori tentativi per spiegare la natura plurale e variegata della struttura sociale, della cultura e della religione del Giappone. Manca naturalmente l'accordo sui dettagli del complesso culturale così sviluppatisi, ma generalmente si concorda sul fatto che al termine del periodo Yayoi coloro che abitavano le isole del Giappone raggiunsero per la prima volta la coscienza di essere un popolo unico, con una cultura comune.

**Il dibattito sullo Yamatai.** Uno dei più annosi dibattiti che riguardano il Giappone del periodo Yayoi è quello che si concreta con la collocazione geografica, nelle isole giapponesi, dello Stato di Yamatai (o Yamadai), che viene menzionato nelle cronache dinastiche cinesi degli Han orientali o posteriori (25-220 d.C.), e del regno Wei (220-265 d.C.). Da questi documenti si apprende che in Giappone esistevano oltre cento Stati diversi, che però riconoscevano tutti il sovrano ereditario che risiedeva nello Stato di Yamatai. Le fonti riferiscono anche che nel 57 d.C. giunse il primo emissario giapponese presso la corte cinese. Una serie di missioni diplomatiche simili seguirono durante il II e III secolo. Questi resoconti ricordano che nella seconda metà del II secolo vi furono in Giappone dei tumulti favoriti dall'assenza del sovrano. Allora una donna sciamano, nobile e con capacità divinatorie, Pimiko o Himiko, che «si occupava di magie e incantesimi ammaliando la gente», si fece sovrana e ristabilì infine l'ordine. Le fu offerto dalla corte cinese il titolo di «Regina di Wo (Wa), alleato di Wei». Viveva in ritiro in un palazzo, protetta da guerrieri armate e servita da migliaia di ancelle, mentre un solo uomo, suo fratello minore, trasmetteva all'esterno le sue istruzioni e i suoi pronunciamenti, probabilmente dettati in stato di trance. Quando morì, fu eretto per lei un grande tumulo e centinaia di persone la seguirono nella tomba. Dopo la sua morte fu posto sul trono un re, ma il popolo non gli ubbidiva e perciò una fanciulla di tredici anni, Iyo, fu nominata regina e l'ordine fu nuovamente ristabilito. Da queste testimonianze cinesi si apprende, tra l'altro, che nel Giappone preistorico la stabilità politica dipendeva essenzialmente dall'autorità magico-religiosa. Rimane comunque irresolta la questione se lo Stato di Yamatai era situato nelle isole occidentali del Kyūshū, come oggi, o tenevano numerosi studiosi, oppure nell'area centrale delle isole principali, dove fu poi stabilito, in età storica, il regno di Yamato.

**Primo periodo storico.** L'inizio dell'età storica in Giappone coincide con quello che gli archeologi chiamano periodo Kofun, (tumuli), (250-600 d.C.), così detto per via dei giganteschi mausolei eretti per i defunti della classe dominante nelle attuali prefetture di Osaka e Nara. Queste grandi tombe sono i soli resti visibili dell'antico regno di Yamato. Appare significativo che il Giappone non sia mai menzionato nelle cronache cinesi tra la metà del III secolo e gli inizi del V secolo. Molti studiosi pensano che il regno di Yamato sia stato fondato nell'attuale prefettura di Nara proprio durante questo periodo oscuro. Il Giappone ottenne anche un punto d'appoggio sull'estremità meridionale della penisola coreana. Durante il IV secolo, secondo fonti coreane, il Giappone si alleò con il regno di Baekje, uno degli Stati coreani, e artigiani e studiosi coreani si trasferirono in Giappone, portandovi nuove arti e tecniche di filatura, lavorazione del ferro, irrigazione, come pure scritti cinesi e insegnamenti confuciani. Nell'891 i Cristiani giapponesi attraversarono il mare e combatterono contro lo Stato di Goguryeo, uno Stato della Corea settentrionale, ma riportarono una severa sconfitta. In seguito a questo fallimento militare, il Giappone si rivolse alla corte cinese per assicurarsi il riconoscimento e il sostegno delle sue rivendicazioni di sovranità sulla Corea. Il Songshu (La storia della dinastia Liu Song, 420-479) cita i nomi di cinque sovrani giapponesi che inviarono emissari alla corte cinese. Durante il VI secolo il Giappone intensificò gli sforzi per stabilire la sua influenza sulla penisola coreana. Fu in questa occasione, nel 538 oppure nel 552, che il Buddhismo fu ufficialmente introdotto dal regno di Baekje presso la corte di Yamato.

Prima di questi contatti con la civiltà sino-coreana e dell'introduzione del Buddhismo, la religione giappo
nese non era un sistema istituzionale ben strutturato. I primi abitatori del Giappone davano per scontato che il mondo fosse costituito soltanto dalle sfele che loro abitavano e pensavano che il mondo della natura fosse qualche cosa di «prestabilito», per cui non era necessario cercare alcun altro ordine di significati. Eppure il loro atteggiamento religioso aveva un forte orientamento cosmologico, tanto che la prima religione giapponese può essere definita una religione «cosmica». Essi non svilupparono speculazioni metafisiche sul significato del cosmo, ma ritenevano di essere parte di un cosmo inteso come una comunità di esseri viventi, tutti accomunati dalla natura sacra di kami. Il termine kami, formato dal prefisso ka e dalla radice mi, indica sia un oggetto materiale, sia la forma concreta di uno spirito dotato di forza divina e di potere magico. Esso è quindi riferito a tutti gli esseri degni di venerazione, sia quelli buoni che quelli cattivi. L'antica religione giapponese ammise dunque la pluralità dei kami che risiedono nei diversi esseri e oggetti, ma privilegiò, come affermazione essenziale, la sacralità del cosmo nella sua totalità. [Vedi Kami].

Altrettanto centrale nella visione religiosa dei primi Giapponesi era la nozione di uji (lignaggio, clan), che costituiva la struttura di base dell'organizzazione sociale. Anche se gli uji non erano basati su un rigido principio di consanguineità, le relazioni parentali, vere o fictizie, erano considerate essenziali per la coesione della comunità. Ciascun uji era composto di membri del clan (ujibito), gruppi di mestiere (be) anche senza relazioni di sangue con i membri del clan, e schiavi (nubi). Tutti erano sottoposti all'autorità del capo dell'uji (uji no kami). Ciascun uji non costituiva soltanto una unità economica e politica, ma anche una unità tenuta insieme dalla solidarietà religiosa concentrata sul kami dell'uji (ujikami), il cui culto era affidato al capo dell'uji. Avevano in comune lo stesso kami era più importante, per la coesione della comunità, persino delle relazioni di sangue.

In base a quanto si è potuto accertare, l'antica religione del Giappone non aveva liturgie fisse. La maggior parte delle funzioni religiose si svolgeva nelle abitazioni, intorno ad alberi o rocce sacre oppure in riva al mare. Poiché il gruppo uji tendeva a risiedere nella stessa località, il kami dell'uji spesso assumeva anche le qualità di kami della regione. Vi erano anche numerosi altri spiriti che controllavano la salute, la fortuna e la lunghezza della gente. Essi erano chiamati mono («entità spirituale»), oppure tama («spirito»), e si credeva fosse col legati agli uomini così come agli altri esseri o oggetti naturali. Altrettanto diffusa era la nozione dei «visitori sacri» (marenbito), spiriti degli antenati che provenivano da luoghi lontani per visitare la comunità umana. Anche i corpi celesti (sole, luna e stelle), i fenomeni meteorologici (vento e tempesta) e varie entità naturali capaci di incorcere timore (le cime dei monti, gli alberi più alti, le foreste, l'oceano, i fiumi) erano considerati sacri ed erano venerati. Una grande varietà di persone – indovini, guaritori, maghi, stregoni, divinatori – fungevano, perciò, da intermediari tra gli uomini e queste forze divine.

Religione e potere. L'antico regno di Yamato era una confederazione di numerosi uji semiautonomi, ciascuno dei quali controllava i rispettivi territori. I sovrani di Yamato pagavano un tributo alla Cina e in cambio ricevevano dalla corte imperiale cinese il titolo monarca-co. All'interno del Giappone i sovrani di Yamato solidarizzarono la loro influenza sui tanti capi dei diversi uji grazie alla loro potenza militare ed esaltando la loro discendenza genealogica della dea del sole. Esercitavano, inoltre, il potere di conferire titoli di corte come ō-mu-raji («grande magnate», riconosciuto agli eredi delle famiglie vassalle dell'uji imperiale) e Ō-omi («capo dei capi», conferito a quelle famiglie un tempo rivali dell'uji imperiale ma che poi ne avevano riconosciuto l'autorità). Distribuivano poi le sacre sementi a tutti gli uji in occasione della festa di primavera, stabilivano i luoghi sacri per la venerazione dei kami del cielo e della terra e regolavano lo svolgimento dei matsuri (riti) loro dedicati. Il termine matsuri significa «essere con», «assistere ai bisogni di», «ricevere» o «servire» il kami, lo spirito del defunto o di una persona di status elevato. Prima del matsuri tutti i partecipanti dovevano purificarsi e astenersi dal consumare determinati cibi e dai rapporti sessuali. Il compito principale dell'imperatore di Yamato (tenno) pare sia stato quello di mantenere il contatto con la dea del sole – che era insieme il nume tutelare e il kami ancestrale della casata imperiale – e con le altre divinità del cielo e della terra, rispondendo ai loro bisogni e seguendone la volontà trasmessa attraverso oracoli, soggi e divinazioni che riguardavano l'amministrazione del governo (matsurigoto). In linea di principio, perciò, non esisteva una precisa linea di de-marcazione tra la dimensione del sacro e quella del profano o tra i rituali religiosi (matsuri) e l'amministrazione del governo (matsurigoto). Entrambi erano prerogative del sovrano, che, in virtù della sua discendenza solare, era al contempo il sacerdote supremo e la più alta figura politica del regno. Il sovrano, a sua volta, era assistito da funzionari religiosi e da ministri di corte, tutti con carica ereditaria. Questo principio dell'unità tra religione e potere (saisei-itchi) rimase il fondamento della religione giapponese anche quando, successivamente, essa venne istituzionalizzata acquisendo il nome di Shinto, in contrapposizione al Butsūdō (Buddhismo).

L'impatto della civilità cinese e del Buddhismo sulla religione giapponese. Con la graduale penetrazione
della civiltà cinese, o meglio sino-coreana, e del Buddhismo durante il V e il VI secolo, la religione giapponese se finì per subire l'impatto di una visione del mondo e di una interpretazione dell'esistenza umana provenien-
ti da mondi stranieri. Di fronte alla necessità di sistemati-
zizzare le loro tradizioni religiose, culturali e politiche, fino ad allora disorganizzate, i Giapponesi presero in prestito due caratteri cinesi: shen (giapponese, shin) per kami, e dao (giapponese, tō o dō) per «via» o «sa-
pienza». Lo sforzo di creare quasi artificialmente un sis-
tema religioso a partire da una concezione nebulosa, anche se onnicomprensiva, dell'esistenza inevitabilmen-
ete escluse dal nuovo sistema molte antiche credenze e pratte. Questi elementi lasciati fuori dallo Shinto si sono in gran parte conservati nelle tradizioni religiose popolari. L'adozione del nome Shinto, in ogni caso, am-
plificò certamente le profonde tensioni tra le concezioni locali dell'esistenza e del mondo, legittimate soltanto dal-
lore esperienza storica degli abitanti delle isole del Giappo-
ne, e le affermazioni del Confucianesimo e del Buddh-
ismo, i cui insegnamenti erano invece fondati su leggi e
principi universali, il dao confuciano (la Via) e il dharma
buddhista (la Legge).

L'introduzione della scrittura cinese e delle immagini
buddhiste favorirono grandemente la rapida penetra-
zione della civiltà cinese e del Buddhismo. Per i Giap-
ponesi, che non avevano ancora sviluppato un loro pro-
prio sistema di scrittura, l'adozione e l'adattamento ai
termini giapponesi della scrittura cinese, che è un siste-
ma assai evoluto di composti fonetici e ideografici, rappresentò un compito molto complesso. Numerosi sa-
pianti, di origine coreana e cinese, servirono come in-
terpreti, maestri e scribi alla corte imperiale e presso i più importanti capi degli uji della nazione in fase di ra-
pida crescita. La classe colta giapponese imparò così con il tempo l'uso del cinese letterario e per molti seco-
li lo adoperò per la redazione dei documenti storici e
ufficiali. Anche i poeti impararono a esprimersi nelle forme dei versi cinesi, oppure utilizzando i caratteri ci-
nesi per i suoni sillabici della lingua giapponese. I Giap-
ponesi, comunque, recepirono il cinese soltanto come lingua scritta, non come lingua parlata. Eppure, pro-
prio attraverso questo strumento in fondo straniero e in qualche modo unilaterale, i Giapponesi ebbero accesso alla ricchissima civiltà cinese e la cultura della Cina div-
enne per il Giappone una preziosa risorsa e un autore-
vol modello.

Attraverso le fonti scritte i Giapponesi acquisirono la
conoscenza delle tradizioni mistiche del Daoismo filo-
sofico, che arricchirono la loro tradizione estetica. Dal-
la scuola Yin-yang ricavarono anche la concezione dei due principi cosmici (yin e yang) e quella delle Cinque
Fasi (metallo, legno, acqua, fuoco e terra) e della loro
rotazione regolare nella formazione della natura, delle
stagioni e della vita umana. Furono così introdotte nella loro religione, fino a quel momento del tutto priva di
speculazione, le teorie cosmologiche. Attraverso le ope-
re scritte in cinese la società giapponese, basata sul sis-
tema degli uji e su regole sociali arcaiche, si appropriò
di alcuni principi etici confuciani, di teorie politiche e
sociali e di sistemi educativi e giuridici. [Vedi YIN-
YANG WUXING e ONMYODO].

Anche l'introduzione dell'arte buddhista rivoluzionò
la religione giapponese che, a dispetto della sua sensibi-
ilità estetica, non aveva mai prodotto sculture o pitture
raffiguranti i kami. Così, quando il Buddhismo fu uffi-
cialmente introdotto nella corte giapponese, nel VI se-
colo, fu l'immagine del Buddha a diventare l'argomen-
to principale della controversia tra le fazioni favorevoli
e quelle contrarie al Buddhismo. I leader antibuddhisti
sostenevano che la venerazione di un «kami straniero»
avrebbe offeso i kami della tradizione locale. Dopo
questa iniziale controversia a proposito delle statue del
Buddha, comunque, i capi del potente uji dei Soga ot-
tenero dall'imperatore il permesso di costruire un
templo per custodirli le immagini del Buddha. E ben
presto, grazie all'attivo sostegno dei Soga, il Buddhiss-
mo fu accolto anche da altre famiglie aristocratiche,
non tanto perché apprezzassero il profondo significato
della legge buddhista (il dharma), ma piuttosto perché
credevano che le statue del Buddha fossero dotate di
poteri magici, che avrebbero portato benefici nella vita
terrena. Così le statue di Shaka (Sakuyamuni), Miroku
(Maitreyya), Yakushi (Bhaïsajyaguru), Kannon (Avaloki-
teshvara) e Amida (Amitâbha) furono ampiamente vene-
rate nel Buddhismo giapponese del VI secolo e degli ini-
zi del VII secolo.

Il principe Shōtoku. La reggenza del principe Shō-
toku (573-621), durante il regno di sua zia, l'imperatri-
ce Suiko (regnante tra il 592 e il 628), segna un nuovo
capitolò nella storia della religione giapponese. Il falli-
mento della politica giapponese in Corea era culminato
nella perdita del punto d'appoggio sull'estremità meri-
dionale della penisola coreana, mentre la potente dinas-
tia Sui aveva finalmente unificato la Cina dopo secoli
di divisione. Per garantire la sopravvivenza del Giappo-
ne nel nuovo e instabile scenario internazionale, Shō-
toku e i suoi consiglieri tentarono di rafforzare la stru-
tura della comunità nazionale elaborando una politica
multireligiosa, tesa a conciliare la tradizione religiosa
particolaristica del Giappone con i principi universalisti-
ci del Confucianesimo e del Buddhismo. Il modello
per Shōtoku fu certamente l'imperatore Wen (regnante
tra il 581 e il 604), della dinastia Sui, che in Cina aveva
unificato etnie, culture e territori utilizzando il Confuc-
ianesimo, il Buddhismo e, in grado minore, il Daoi-
amo quali strumenti per sancire e autenticare le sue prerogative semidivine con diversi simboli religiosi.

Shōtoku stesso fu un devoto buddhista, famoso per i suoi commenti ad alcuni testi buddhisti. Anche la sua politica, per esempio nella divisione, secondo l'uso cinese, dei ministeri di corte in «capi rango» organizzati in dodici gradi e nella promulgazione della «Costituzione dei diciassette articoli», rappresenta il tentativo di conciliare le tradizioni confuciane e buddhiste con le tradizioni religiose del Giappone. Shōtoku immaginava una comunità nazionale centralizzata sotto l'autorità del sovrano e pensava che il Buddhismo potesse fornire la salvezza finale a tutte le creature. Nel concetto confuciano del li («correttezza») vedeva inoltre la chiave per una giusta relazione tra sovrano, ministri e sudditi. [Vedi LI]. Shōtoku era persuaso che questa sua politica seguisse la volontà dei kami: nel suo editto del 607, per esempio, affermava che gli antenati imperiali veneravano i kami del cielo e della terra, ponendo così in armonia «gli elementi dell'inverno (yin, forza cosmica negativa) e quelli dell'estate (yang, forza cosmica positiva) e realizzando l'unione delle forze creative», ed esortava i suoi ministri a fare altrettanto.

Il principe Shōtoku adoperò per ristabilire le relazioni diplomatiche con la Cina inviando una delegazione alla corte dei Sui. Mandò a studiare in Cina anche un certo numero di giovani studiosi e di monaci. Le riforme di Shōtoku erano ancora incomplete al momento della sua morte prematura, ma i giovani studiosi inviati in Cina, una volta ritornati in patria, ebbero un ruolo assai importante nell'evoluzione della religione giapponese e degli affari di Stato. [Vedi SHŌTOKU TAISHI].

La sintesi del sistema Ritsuryō. La morte di Shōtoku fu seguita da una serie di cruenti lotte per il potere, fino al colpo di Stato del 645, che rafforzò la posizione del trono imperiale. Le riforme Taika, del 645 e del 646, cercarono di consolidare il potere del governo centrale attraverso l'adozione di una serie di misure di tipo cinese, come la redistribuzione delle terre, la riscossione dei tributi e il censimento. Durante la seconda metà del VII secolo il governo, avvalendosi del talento di coloro che avevano studiato in Cina, promosse la compilazione di leggi scritte. Questi codici penali (ritsu; cinese, liu) e statuti civili (ryō; cinese, ling), modellati sul sistema giuridico cinese, furono promulgati nel nome dell'imperatore in quanto volontà dei kami. La struttura governativa che si sviluppò nella seconda metà del VII secolo è chiamata sistema Ritsuryō («editto imperiale»). I principi fondamentali di questo sistema sono in qualche modo lo sviluppo logico della visione del principe Shōtoku, una sintesi di Buddhismo, Confucianesimo e tradizioni giapponesi, ma in realtà si ven-

ne a produrre una forma di «teocrazia immanente», in cui i principi universali del dao e del dharma erano sottemessi alla volontà del sovrano, il cui status era elevato fino al livello di un kami vivente e manifesto. [Vedi REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE].

Gli sforzi del governo per consolidare il sistema Ritsuryō furono inizialmente osteggiati dai capi degli uji locali e dai signori delle province, che avevano ancora un certo potere a corte. Così l'imperatore Temmu (che regnò dal 672 al 686, dopo aver usurpato il trono a suo nipote) riuscì a introdurre nuovi elementi nei gradi nobiliari di corte e a riorganizzare la struttura del governo. Temmu ordinò la compilazione di due opere storiche, il Kojiki (Racconto di antichi eventi) e il Nihonshoki (Annali del Giappone), che furono completate durante l'VIII secolo. A Temmu sono attribuite anche la canonizzazione di Amaterasu, la dea del sole, come kami ancestrale e il riconoscimento del suo Grande Santuario di Ise come santuario tutelare della casata imperiale. [Vedi AMATERASU ŌMIKAMI].

Una linea politica caratteristica del sistema Ritsuryō fu quella di sostenere e controllare le religioni. Così il governo applicò il sistema Sōinryō (Legge per l'amministrazione di monaci e monache), modellato su un codice cinese, la Legge per l'amministrazione dei monaci daoisti e buddhisti, promulgata nel periodo Yonghui (640-655). L'Ufficio dei kami (Kanzukiza) fu trasformato in un vero e proprio Ministero dei kami (Jinjjikan), incaricato della supervisione di tutti i santuari shintōisti riconosciuti e della registrazione di tutto il clero, sia quello shintōista che quello degli altri gruppi religiosi. Al nuovo Ministero venne riconosciuta un'importanza pari a quella del Grande Consiglio di Stato (Daijōkan).

Periodo Nara. Durante l'VIII secolo la religione giapponese raggiunse un importante livello di maturità sotto l'influsso cinese e del Buddhismo. Fu un'epoca di grande fioritura per il sistema Ritsuryō e per la corte imperiale. Grazie all'acquisizione della scrittura cinese furono composte le due grandi opere mitologiche – il Kojiki e il Nihonshoki – e inoltre i Fudoki (Nota sulla terra e sui costumi), il Man'yōshū (Raccolta di mirdiali di foglie) e il Kaifūsō (Raccolta di poesie in memoria dei costumi). In questo secolo furono infine messi per iscritto i codici Yōrō Ritsuryō (Codici penali e civili Yōrō), fondamento giuridico del sistema Ritsuryō.

Il principio teocratico immanente del sistema Ritsuryō era basato sul mito della discendenza solare della casata imperiale. La compilazione del Kojiki e del Nihonshoki fu ordinata dall'imperatore Temmu, nel 673, proprio allo scopo di legittimare la sua ascesa al trono. La struttura di queste storie ufficiali era modellata sulla tradizione dinastica cinese, ma il loro compito era quello di riordinare i miti, le leggende e gli eventi stori-
ci in modo da stabilire un collegamento genealogico diretto tra la casata imperiale e la dea del sole. I redattori realizzarono questo obiettivo elaborando un’abile transizione dalla sfera del mito, classificata come «età dei kami», ai racconti storici degli imperatori leggendari, presentati come i diretti antenati della casata imperiale. Anche se le cronologie riportate nel Kojiki e nel Nihonshoki sono evidentemente inventate, questi scritti, mitici e storici insieme, costituiscono una fonte preziosa per la ricostruzione dei miti più remoti, che ci rivelano l’ethos e le strutture di pensiero degli antichi Giapponesi. È facile comprendere come mai questi due scritti furono adottati come testi semicanonici dallo Shintō.

Altrettanto importante per la comprensione della religione nel Giappone antico è il Man’yōshū, una raccolta poetica compilata due secoli dopo il contatto con la civilta cinese e l’introduzione del Budhhismo, ma che, sorprendentemente, appare scarsamente influenzata dalla cultura continentale. Nella sua forma letteraria il Man’yōshū utilizzava i caratteri cinesi soltanto per il loro valore fonetico, trascurandone il significato lessicale. Molti dei poemi di questa antologia realizzano una compenetrazione di quelli che oggi definiamo valori religiosi e valori estetici. Il Man’yōshū rivela anche una caratteristica durata della religione giapponese, cioè la figura del poeta inteso come esperto di cose sacre. Il poeta, come nell’antica Grecia, era autore e interpreté di una realtà sacra e i compionimenti dedicati ai fenomeni naturali, intesi come kami, erano, di fatto, poesie sacre. [Vedi POESIA RELIGIOSA DEL GIAPPONE].

Contrariamente ai periodi precedenti, quando furono soprattutto le forme del Budhismo greco a influenzare il Giappone, agli inizi dell’VIII secolo il Giappone fu fortemente influenzato dall’incontro con il Budhismo cinese. Nel 710 la prima capitale, Nara, fu realizzata imitando la capitale cinese Chang’an e fu destinata a essere insieme il centro religioso e il centro politico della nazione. Durante il periodo Nara la corte imperiale favorì entusiasticamente il Budhismo come religione più adatta per la protezione dello Stato. Però il governo costruì nelle varie province numerosi templi (kokubunji) e conventi (kokubunni) patrocinati dallo Stato. Nella capitale fu eretto il grande tempio di Stato, il Tōdaiji, sede di una gigantesca statua del Buddha Vairocana. Il governo promosse e sostenne, infine, sei scuole del Budhismo cinese. La scuola Ritsu (Vinaya) si occupò principalmente della disciplina monastica. Le altre cinque scuole erano, più che veri e propri gruppi settari, scuole monastiche basate su differenti tradizioni filosofiche. Le due scuole legate alla tradizione del Budhismo Hinayāna, Kusha (il cui nome deriva dall’Abhiddarmakośa) e Jōjitsu (il cui nome deriva dal Satyasiddhi), si dedicavano all’analisi cosmologica e psicologica degli elementi dell’universo, mentre la scuola Sanron (Madhyamika) era specializzata nell’analisi dialettica dei concetti, allo scopo di abolire tutti i dualismi e di raggiungere così la perfetta saggezza. La scuola Kegon (il cui nome deriva dall’Avatamsaka Sūtra) proponeva una particolare forma di cosmotheismo e la scuola Hossō (Yogācāra), probabilmente il sistema più importante durante il periodo Nara, si concentrava sull’analisi della natura delle cose e sulla teoria delle loro cause. Soltanto coloro che avevano preso i voti in uno dei tre ordini riconosciuti dallo Stato erano considerati monaci. Grazie ai sussidi governativi i monaci potevano dedicarsi allo studio della complessa dottrina della loro scuola di appartenenza, come tutte le altre, naturalmente, sottoposta all’autorità delle leggi Sōnryō.

Nonostante il sostegno governativo, il Budhismo non ebbe tuttavia grande impatto sulla popolazione. Ben più importanti furono invece tre nuove forme religiose che si svilupparono dalla combinazione tra l’antica tradizione religiosa giapponese e il Budhismo. La prima di queste nuove forme religiose fu la Scuola della Saggezza della Natura (Jinenchishū), che ricercava l’illuminazione attraverso la meditazione e una autarchia di disciplina fisica sui monti e nelle foreste. Coloro che seguivano questa via, tra i quali ci erano alcuni monaci, affermavano la superiorità dell’illuminazione, raggiungibile attraverso la natura, sulle varie dottrine e discipline tradizionali del Budhismo. Veniva dunque riaffermata l’anticissima visione locale della sacralità della natura.

In ambienti popolari emersero, in secondo luogo, numerosi leader religiosi, variamente chiamati monaci privati (shidosō) oppure monaci non appartenenti ad alcun ordine (ubasoku, dal sanscrito upāsaka). Molti di costoro erano maghi, guaritori e indovini di tipo sciamanico, che operavano in zone di montagna o nelle campagne e che spesso erano definiti buddhisti pur non avendo ricevuto alcun insegnamento buddhista o avendo soltanto una vaghisima conoscenza della dottrina. La loro visione religiosa era fortemente influenzata dallo sciamanismo popolare della tradizione religiosa del Giappone e dal Daoismo, ma essi si appropriarono anche di molti elementi propriamente buddhisti e divulgare tra gli strati inferiori della società un «Budhismo popolare», semplice e sincretistico. [Vedi HJIRI].

Una terza forma religiosa si sviluppò dalla tendenza alla compenetrazione e amalgamazione tra Shintō e Budhismo, per cui i luoghi di culto shintōisti furono accolti nei templi buddhisti e, viceversa, edifici religiosi buddhisti furono costruiti all’interno dei santuari dello Shintō. La costruzione del Tōdaiji, per esempio, fu progettata per magnificare la dea del sole del Grande San-
Kūkai, conosciuto con il nome postumo di Kōbō Daishi, fondò il centro monastico della scuola Shingon sul monte Kōya, non lontano dall'attuale Osaka, ma guidò anche il prestigioso Tōji (tempio orientale) di Kyoto. Perciò gli insegnamenti di Kūkai sono chiamati anche Tōmitsu (esoterismo orientale). Kūkai si distinse per la sua eccezionale erudizione. Il suo schema dei dieci stadi dello sviluppo spirituale comprendeva non soltanto insegnamenti provenienti da tutte le principali scuole buddhiste, ma anche da Induismo, Confucianesimo e Daoismo. Insegnò, inoltre, che la verità essenziale della dottrina esoterica può rivelarsi attraverso l'arte, affermando così la stretta relazione reciproca tra esperienza estetica ed esperienza religiosa. Come è già stato detto, la scuola Shingon fornisce le basi teoretiche dello Shintō Ryōbu. [Vedi anche SHINGONSHU e KŪKAI, vol. 10]. Nella loro sintesi di Shintō e Buddhismo, entrambe le scuole, tendai e Shingon, insegnavano che i kami shintōisti erano manifestazioni (suishaku) dei Buddha (bonji) che costituivano la realtà originaria [Vedi HONJISUIJAKU, vol. 10].

Nel frattempo un passo importante verso la restituzione del sistema Ritsuryō fu la promozione, da parte del governo, dello Shinsen shōjiroku (Nuova Compilazione del registro delle famiglie), completato nell'815. Il registro divise l'aristocrazia in tre categorie del tutto arbitrarie: 1) discendenti dei kami del cielo e della terra (shinbetsu); 2) discendenti della famiglia imperiale e di altre famiglie reali (kōbetsu); 3) discendenti di famiglie di Cinesi e Coreani naturalizzati (banbetsu). La prefazione a questo registro ricorda che tutti i documenti provinciali erano andati bruciati e che quindi non esisteva più alcuna documentazione affidabile. Molti cittadini comuni sostennero così di essere di origine nobile, e molti discendenti di Cinesi e Coreani naturalizzati affermarono di discendere dai kami giapponesi. Pur ammettendo di non essere riuscito ad assolvere perfettamente a questo immane compito, il Registro presenta le genealogie di 1.182 famiglie come «strumenti essenziali nelle mani della nazione».

Quasi un secolo dopo la compilazione dello Shinsen shōjiroku, durante l'era Engi (901-922), il governo assunse l'ambizioso impegno di raccogliere tutte le ordinanze supplementari agli editi precedentemente promulcati e le regole cerimoniali in vigore. Dell'enorme raccolta in cinquanta libri che raccoglie tutti questi documenti, lo Engishiki, i primi dieci libri sono dedicati con straordinaria minuzia di particolari, alle norme e alle procedure relative a vari aspetti dello Shintō, come le celebrazioni, il Grande Santuario di Ise, le cerimonie di inesidamento sul trono, le preghiere rituali (noritori) e il registro dei kami. Le preghiere rituali sono di particolare importanza per la comprensione della religione

tuario di Ise e il kami Hachiman del Santuario di Usa, nel Kyushu. Hachiman, infatti, venne considerato un bodhisattva buddhista. La fusione tra Shintō e Buddhismo, che ebbe inizio nell'VIII secolo e successivamente fu chiamata Shintō Ryōbu («sgiusciano»), rimase un principio accettato e istituzionalizzato fino alla fine del XIX secolo.

A causa dell'eccessivo sostegno offerto dalla corte alla religione e alla cultura, di cui beneficiava soltanto l'aristocrazia, durante la seconda metà dell'VIII secolo la capitale Nara fu tormentata dalla corruzione politica, da numerosi intrighe religiosi e infine dalla bancarotta finanziaria. Per questi motivi nel 794 la capitale fu spostata in una località distante da Nara e, dieci anni dopo, nell'attuale Kyoto.

Il declino del sistema Ritsuryō. Anche la nuova capitale a Kyoto, Heian-kyō («capitale della pace e della tranquillità») fu realizzata a imitazione della capitale cinese. Kyoto restò la sede della corte imperiale fino al XVII secolo, ma la cosiddetta era Heian copre soltanto quel periodo, tra il IX e il XII secolo, in cui il potere politico era effettivamente concentrato nella capitale. Liberi dalle ingiurie del clero, i rappresentanti del regime di Kyoto desideravano restaurare l'integrità del sistema Ritsuryō e proibirono alle scuole buddhiste di Nara di trasferirsi nella capitale. Al loro posto la corte imperiale favorì, accanto allo Shintō, due nuove scuole buddhiste, quella Tendai (cinese, Tiantai) e quella Shingon (cinese, Zhenyan), introdotte in Giappone rispettivamente da Saichō (767-822) e Kūkai (774-835). Sia Saichō che Kūkai in gioventù erano rimasti delusi dal formalismo e dalla decadenza morale delle scuole buddhiste di Nara, entrambi erano andati a studiare in Cina ed entrambi influenzarono grandemente i successivi sviluppi della religione giapponese.

Saichō, conosciuto anche con il nome postumo di Dengyō Daishi, fondò un centro monastico della scuola Tendai sul monte Hiei, non lontano da Kyoto, e inserì nei suoi insegnamenti le dottrine del Saddharma-puṇḍarika Sūtra (Sūtra del Loto della Busa Legge), il mistico esoterico (cioè tantrico), la meditazione della scuola Zen (cinese, Chan) e la disciplina monastica (sinaya). Saichō si dimostrò aperto verso lo Shintō e la sua forma di sintesi tra Shintō e Buddhismo (Tendai) fu conosciuta anche come Shintō Sannō Ichijitsu («unica realtà»). Poco dopo la morte di Saichō la scuola Tendai accentuò notevolmente i suoi elementi esoterici, tanto da essere chiamata anche Taimitsu (esoterismo Tendai). Il monastero eretto sul monte Hiei rimase per molti secoli una delle istituzioni più potenti e da esso uscirono molte figure religiose di grande importanza durante il periodo medievale. [Vedi anche TENDAIshu e SAICHŌ, vol. 10].
giapponese. Alcune di esse sono databili alla metà delVI secolo, quando si svilupparono la recitazione rituale delle preghiere, ispirata alla declamazione delle scritture (sutra) del Buddhismo. [Vedi NORITO]. I restanti quarantatrbibli della Engishiki consistono in descrizioni dettagliate delle norme e delle regole di tutti gli uffici sotto posti all'autorità del Grande Consiglio di Stato (Daijokan) e comprendono numerosi riferimenti a questioni legate allo Shintō. È interessante osservare come la sezione dell'Ufficio Yin-yang (Onmyōryō), nel libro XVI, ricorda il compito dei maestri e degli esperti di divinazione e di astrologia nella recita delle preghiere rituali (shaimon) indirizzate ai kami del cielo e della terra. Il principio che sta alla base dello Engishiki, che in qualche modo riassumeva l'ideale del sistema Ritsuryō, era che la cor tese imperiale rappresentava la controparte terrena della corte celeste. Così come la corte della dea del sole comprendeva vari funzionari, la corte imperiale annoverava funzionari religiosi e amministrativi. Inoltre, gli stilizzati rituali quotidiani di corte, se eseguiti in maniera appropriata, potevano influire grandemente sull'unione armoniosa, nel cosmo, degli elementi yin e yang, così come sul benessere della popolazione. Lo Engishiki, completato nel 927, non entrò in vigore prima del 967. Quando fu finalmente messo in atto, tuttavia, il documento aveva ormai perduto tutta la sua efficacia e il suo significato, sia perché le regole procedurali dello Engishiki erano eccessivamente complesse, sia soprattutto perché in quel tempo l'ideale del sistema Ritsuryō era ormai in declino.

Alla base del sistema Ritsuryō c'era una monarchia sacra, legittimata dall'affermazione mitica che la dea del sole aveva concesso a suo nipote e ai suoi discendenti il mandato di «regnare» e «governare» il mondo (cioè il Giappone) per l'eternità. Curiosamente furono proprio le due istituzioni più vicine, durante il periodo Heian, al trono imperiale, cioè la reggenza Fujiwara e il regno dei sovrani in ritiro (inset), le cause principali della decadenza del sistema Ritsuryō.

Prima del IX secolo la reggenza era stata esercitata soltanto da membri della famiglia imperiale e solamente nei periodi in cui il sovrano regnante necessitava di assistenza. A partire dalla fine del IX secolo e fino alla metà delX secolo, invece, la nazione fu di fatto governata dalla potente reggenza della famiglia Fujiwara. L'istituzionalizzazione della reggenza portò a una significativa ridefinizione del sistema Ritsuryō da parte dell'aristocrazia. Le famiglie aristocratiche riconoscevano la sacralità del trono, ma si aspettavano che l'imperatore «regnasse» in quanto kami manifesto, senza occuparsi della reale attività di governo. Quest'ultima doveva essere, invece, una prerogativa dei funzionari aristocratici. In particolare i Fujiwara, riuscendo a far sposare le loro figlie con i sovrani in carica, poterono rivendicare altri privilegi aggiuntivi, come quello di essere titolari di una parentela con il sovrano, acquisita per parte materna.

La consuetudine del regno dei sovrani in ritiro cominciò invece nell'XI secolo, quando alcuni sovrani ambiziosi abdicarono con lo scopo di esercitare il potere dietro le quinte, rivendicando di essere ancora legittimati al comando in quanto patriarchi della famiglia imperiale. L'istituzione dello inset, che come si è detto mise in crisi il sistema Ritsuryō, perse molta della sua importanza verso la fine del XII secolo, a causa del crescente potere politico delle famiglie militari.

Il periodo Heian vide una straordinaria crescita della ricchezza e dell'influenza politica delle istituzioni eclesiastiche, sia shintōiste che buddhiste, che possedevano fedui reditori e corpi di guardie armate. Negli strati inferiori della società, trascurati dai gruppi religiosi dominanti, prevalevano invece le credenze magiche-religiose e le pratiche indigene, e quelle di origine cinese. Guaritori, divinatori, maghi e praticanti dello Onmyōdō (magia yin-yang e daoista) e asceti delle montagne (shugenja, eredi degli sciamani che guidavano forme religiose popolari già nel periodo Nara) attrassero segui da da ogni parte. Col tempo gli asceti delle montagne si allearono con le scuole Tendai e Shingon e furono conosciuti anche come asceti del Tendai Shugendō e dello Shingon Shugendō. [Vedi SHUGENDŌ]. Opere letterarie come il Genji Monogatari (Storia di Genji, il Principe splen dente), della dama Murasaki Shikibu, e il Makura no sōshi (Note sul cuscino), della dama Sei Shōnagon, rivelano che durante questo periodo tutte le calamità, dai terremoti agli incendi, dalle inondazioni alle epidemie e alle guerre civili, erano comunemente attribuite alla vendetta di spiriti incolturi (goryō). Alcuni di questi spiriti erano venerati come kami e in loro onore venivano eretti santuari shintōisti. Ma per gli spiriti in collera, per placcare l'ira, si celebravano anche feste (goryō-e) secondo le liturgie buddhiste e dello Yin-yang, con musica, danze, spettacoli di lotta, tiro con l'arco e corse equestri.

La frequenza delle calamità naturali durante il periodo Heian contribui anche al diffondersi dell'idea che si era ormai entrati nell'era apocalittica degli Ultimi Giorni della Legge (mappō), preannunciata dalle scritture buddhiste. [Vedi MAPPŌ, vol. 10]. Così si può spiegare la crescente popolarità del Buddha Amida (sanscritto, Amitābha, il Buddha della luce eterna, oppure Amī tāyus, il Buddha della vita eterna), che aveva fatto voto di salvare tutti gli esseri dotati di coscienza, promettendo ai fedeli la loro rinascita nel suo paradiso della Terra Pura. Come si vedrà più avanti, in breve tempo il pietismo di Amida produsse un potente movimento spirituale. [Vedi AMITĀBHA, vol. 10].
Il periodo Heian, con la sua raffinata cultura, si esaurì verso la fine del XII secolo in una serie di sanguinosi battaglie che coinvolsero il mondo di corte e la classe militare: quest’ultima conquistò infine il potere inaugurando una nuova era.

Ethos religioso durante il periodo Kamakura. Notevole importanza per lo sviluppo della religione giapponese ha avuto il fatto che dal XII al XIX secolo la nazione fu nella realtà «dominata» da governanti guerrieri, anche se formalmente in questo periodo continuò a «regnare» l’imperatore. Si susseguirono tre regimi militari (bakufu o shōgunato) di tipo feudale: 1) il regime Kamakura (1192-1333); 2) il regime Ashikaga (1338-1573); e 3) il regime Tokugawa (1603-1867). A differenza del sistema Ritsuryō, che si fondava su complessi e dettagliati codici civili e penali, il governo militare, almeno durante i primi due regimi, si basò su un sistema giuridico molto semplice. La legislazione del regime Kamakura, per esempio, comprendeva solamente 51 principi pratici. Rispetto all’epoca in cui anche la religione doveva sottostare alla complessa struttura del sistema Ritsuryō fu dunque concessa maggiore libertà alle istituzioni shintōiste e buddhiste e si svilupparono alcuni nuovi movimenti religiosi, la maggior parte dei quali avevano origine nella religione popolare.

L’ascesa del governo militare provocò ulteriore indebolimento dell’ormai agonizzante sistema Ritsuryō. Il regime Kamakura, per esempio, a differenza della nobiltà Fujiwara e degli imperatori in ritiro, che avevano gestito il potere all’interno della cortes istituzionale della corte imperiale, organizzò la sua struttura amministrativa articolandola in tre funzioni istituzionali, quella militare, quella amministrativa e quella giudiziaria. I militari non erano in genere molto raffinati riguardo alle questioni culturali e religiose. Molti di loro combinavano semplicemente la devozione al Buddhismo con la venerazione degli antichi kami locali, protettori delle famiglie guerriere, preferendoli alle divinità ufficiali della tradizione shintōista imperiale. La coesione della società militare, in modo simile alla confessione di clan sintoisti dell’antico periodo di Yamato, si basava ancora sugli uji e su unità più vaste che erano, per così dire, federazioni di uji. Assunsero, di conseguenza, sempre maggiore importanza i kami tutelari delle famiglie guerriere, come per esempio Hachiman, kami della guerra e protettore del clan Minamoto, fondatore del regime Kamakura. I contadini, gli artigiani e i piccoli mercanti, che videro migliorare sensibilmente il loro tenore di vita sotto il regime Kamakura, furono anch’essi attratti dai movimenti religiosi che promettevano un percorso più semplice per l’ottenimento della salvezza durante la terribile era della degenerazione della Legge (mappō). Anche le tradizioni dello Zen, che provenivano dal novero delle più antiche scuole buddhiste, ottennero maggiore autonomia per influcolo del movimento cinese del Chan e trovarono rapidamente protezione tra i governanti del regime Kamakura.

È significativo che tutti i leader dei movimenti religiosi di questo periodo cominciarono la loro carriera religiosa presso la sede centrale del Dendai sul monte Hiei, ma ben presto restarono delusi dal vuoto cerimonialismo, dall’eccessivo scolasticismo e dalla corruzione morale che caratterizzava la vita monastica di quei tempi. Tre di questi leader mutarono il loro atteggiamento religioso quando si avvicinarono alla salvezza attraverso la fede nel compassionevole Buddha Amida e il nembutsu (la recitazione del nome del Buddha). Così accadde che le tre tradizioni della Terra Pura (il Paradiso occidentale di Amida). I tre leader religiosi furono Henōn (Genkū, 1133-1212) della setta Jōdo (Terra Pura), spesso noto per il suo critico Martin Lutero; Shinran (1173-1262) della setta Jōdo Shin (Vera Terra Pura), discepolo di Henōn, che tra le altre cose inaugurò la tradizione dei sacerdoti sposati; Ippen (Chishin, 1239-1289) della setta Ji (Moments), che fu il primo a praticare la pratica di consacrare secoli della giornata alla recitazione di innumerevoli divinità. [Vedi JÔDO SHINSÛ; JÔDÔSHU, vol. 10; e inoltre le biografie di HÔNEN, SHINRAN e IPPEN].

Anche Nichiren (1222-1282), profeta carismatico e fondatore della scuola che porta il suo nome, elaborò la sua personale interpretazione dello Hokekyō (Sūtra del Loto), il Saddharmapuṇḍarīka Sūtra, come unica via verso la salvezza per la nazione giapponese. [Vedi NI- CHIREN e NICHIRENSHU, vol. 10].

Posero invece l’accento sull’esigenza dell’illuminazione (satori), in contrasto con la via della salvezza privilegiata dalle scuole della Terra Pura e Nichiren, Eisai (Yōsai, 1141-1215), che intrattenne la tradizione rinzen (cinese, Linji) dello Zen, e Dōgen (1200-1253), che fondò la tradizione Sōtō (cinese, Caodong) dello Zen. Lo Zen fu ben accolto dai capi del regime Kamakura sia perché poteva fare da contropeso alle ricche e potenti istituzioni buddhiste, sia perché si mescolava ad altri elementi della cultura cinese della dinastia Song, tra cui l’insegnamento Neofucutismo. Il movimento Zen fu tra l’altro molto aiutato dalla presenza di numerosi monaci del Chin rifugiati in Giappone. [Vedi ZEN e la biografia di DÔGEN, vol. 10].

Nonostante lo sviluppo di nuovi movimenti religiosi, le antiche istituzioni religiose dello Shintō e del Buddhismo conservarono il loro potere. Entrambi, per esempio, offrirono nel 1221 il loro appoggio militare alla causa reale in occasione della fallimentare ribellione Jōkyū contro il regime Kamakura. D’altra parte, nella difficile situazione di crisi nazionale in occasione del tentativo di
invasione dei Mongoli, nel 1274 e nel 1281, sia i santuari shintōisti che i monasteri buddhisti furono determinati nel sostenere il regime Kamakura, offrendo preghiere e rituali magici per la protezione del Giappone.


Zen, Neoconfucianesimo e Kirishitan durante il periodo Ashikaga. A differenza del primo regime feudale Kamakura, gli Ashikaga stabilirono il loro bakufu a Kyoto, sede della corte imperiale. Lo sviluppo religioso e culturale durante il periodo Ashikaga (1338-1573, chiamato anche periodo Muromachi) combinò di conseguenza elementi delle tradizioni militari con quelle di corte, dello Zen e con quelle provenienti dall'influsso culturale cinese. Questa combinazione a sua volta incoraggiò una più stretta compenetrazione tra i valori estetici e religiosi. Tutti questi sviluppi religiosi e culturali ebbero luogo in un'epoca in cui l'ordine politico e sociale era minacciato non soltanto da una serie di lotte sanguinose per il potere all'interno del bakufu, ma anche da carestie ed epidemie che sfociarono in rivolte contadine e, infine, dalla devastante guerra Ōnin (1467-1478), che accelerò il crollo dell'egemonia Ashikaga e l'ascesa, nelle province, di daimyō in lotta tra loro, chiamati anche sengekō daimyō («signori feudali degli Stati in guerra»). In questa situazione, nei villaggi e nelle città si sviluppò qualche cosa di simile a un autogoverno. Mercanti e artigiani formarono delle gilde (za), generalmente affiliate ai templi buddhisti o ai santuari shintōisti, mentre gli adepti delle sette della Terra Pura e Nichiren si organizzarono spontaneamente, per difendersi, in società religiose armate. In questa complessa topografia religiosa, sociale, culturale e politica, arrivarono alcuni missionari cattolici, chiamati Kirishitan, e introdussero una nuova dottrina salvifica.

Per tutto il periodo Ashikaga le istituzioni delle vecchie scuole buddhiste e shintōiste (per esempio il monastero Tendai sul monte Hiei, il monastero Shingon sul monte Kōya, il santuario Kasuga a Nara) mantengono la loro influenza sia sul piano politico che su quello economico. Ma continuarono ad accrescere la loro importanza, spesso in competizione l'uno con l'altro, anche i nuovi gruppi religiosi, che già durante il periodo Kamakura avevano cominciato ad attrarre gli strati inferiori della società. Alcuni di questi gruppi religiosi provarono una serie di ribellioni armate, come lo Hokke-ikki (la rivolta dei segugi della Vera Terra Pura), per difendersi da gruppi rivali o da oppressivi funzionari governativi. Anche l'ordine degli asceti delle montagne (Shugendō) acquisì una forma istituzionale nell'eclettica setta Shugen (Shugenshū) e promosse, in concorrenza con gli altri nuovi gruppi religiosi, confini fraternite (kōsha) di devoti tra gli abitanti di villaggi e città.

Lo Zen e il Neoconfucianesimo. Lo Zen fu di gran lunga la setta religiosa più importante durante il periodo Ashikaga: in particolare, la tradizione dello Zen Rinzai divenne de facto la religione ufficiale. Il primo shōgun Ashikaga, seguendo i consigli del suo confidente, Musō Soseki, fece erigere un «tempio per la pace della nazione» (ankoku-ji) in ciascuna provincia. [Vedi MU-SO SOSEKI, vol. 10]. Quando, per necessità economiche, il regime si rivolse al commercio estero, il tempio di Soseki, il Tenryū-ji, inviò alcune navi in Cina con questo scopo. Molti furono anche i monaci dello Zen che sirvarono come consiglieri presso gli uffici amministrativi del regime. Con l'ascesa della dinastia Ming (1368-1644), che sostituì il dominio dei Mongoli, il terzo shōgun Ashikaga ripristinò ufficialmente le relazioni diplomatiche con la Cina, ricorrendo ancora una volta all'assistenza dei monaci dello Zen. Dopo che il terzo shōgun Ashikaga restaurò due dei templi del Gozan (i cinque templi dello Zen riconosciuti ufficialmente), uno a Kyoto e uno a Kamakura, questi templi servirono anche come importante risorsa finanziaria per il regime. Molti monaci divennero famosi come monaci-poeti o monaci-pittori, e i templi del Gozan divennero importanti centri di attività culturale e artistica.

Il clero dello Zen, che comprendeva anche monaci del Chan rifugiati dalla Cina, contribuì anche alla trasmissione del Neoconfucianesimo, un complesso sistema filosofico che recuperava non soltanto il pensiero confuciano classico, ma anche molte delle tradizioni buddhiste e daoiste che si erano sviluppate in Cina durante i periodi Song (960-1127) e Song meridionali (1127-1279). Va notato che il Neoconfucianesimo fu inizialmente recepito in Giappone come una semplice appendice culturale dello Zen. Ben presto, tuttavia, molti monaci dello Zen incoraggiarono l'unità degli insegnamenti dello Zen e del Neoconfucianesimo, a tal punto che i membri dell'Accademia Ashikaga, probabilmente una istituzione non religiosa e dedita allo studio della dottrina neoconfuciana, erano di fatto tutti monaci dello Zen. [Vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articolo Neoconfucianesimo].

La combinazione delle tradizioni estetiche del Giap-
pone e della Cina dei Song, dello Zen e della Terra Pura, unita al patrocinio entusiasta degli shōgun, rese possibile lo sviluppo di una varietà di arti soffisticate ed eleganti: pittura, calligrafia, renga (poesia dialogica o versi a catena), lo stilizzato teatro nō, il teatro comico kyōgen, le decorazioni floreali e il rito del tè. [Vedi TEATRO E DANZA RITUALE NELL'ESTREMO ORIENTE]. Alcune di queste forme d'arte furono considerate come una "via" (dō o michi), alla pari della "via" dei kami o del Buddha, indicando implicitamente che si trattava di percorsi che non religiosi verso una realtà sacra.

**L'arrivo dei Kirishitan.** Al termine della guerra Ōnin (1478) il regime Ashikaga non era più in grado di controllare gli ambiziosi daimyō di provincia, che andavano consolidando le loro potere sui rispettivi territori. Nel XVI secolo il Portogallo stava espandendo il suo Impero in Asia. L'approdo casuale di alcuni mercanti portoghesi, naufragati nel 1543 nell'isola di Tanegashima, a sud del Kyushu, fu seguito nel 1549 dall'arrivo del gesuita Francesco Saverio, il quale, pur essendo rimasto in Giappone soltanto due anni, diede inizio a una vigorosa campagna di proselitismo.

La causa dei Kirishitan (così erano chiamati in giapponese i cristiani cattolici) fu molto aiutata da un uomo potente, Oda Nobunaga (1534-1582), che riuscì a prendere il controllo della capitale nel 1568. Contrariato per la resistenza delle istituzioni buddhiste al suo progetto di unificazione nazionale, Nobunaga adottò misure severe. Per distruggere il loro potere, fece incendiare il monastero Tendai sul monte Hiei, trucidò migliaia di seguaci della setta Ikki (Vera Terra Pura) e attaccò i monaci ribelli del monte Kōya. Contemporaneamente, forse per contrastare la residua influenza del Buddhaismo, incoraggiò le attività dei Kirishitan. Questa scelta politica fu tuttavia completamente ribaltata dopo la sua morte. Al momento del suo assassinio, comunque, si ha notizia di circa 150.000 cattolici giapponesi, inclusi alcuni daimyō.

Il successo iniziale del Cattolicesimo in Giappone si deve soprattutto alla strategia mediatrice dei Gesuiti. Lo stesso Francesco Saverio per definire Dio adottò in un primo tempo il nome Dainichi (il Buddha del Grande Sole, la divinità suprema della scuola Shingon). In seguito, tuttavia, il nome fu cambiato in Deus. I Gesuiti usarono molti altri termini buddhisti, come jōdō («Terra Pura») per indicare il paradiso e sō («monaco») per il titolo di padre. Essi inoltre adottarono il modello delle rigide società religiose praticato dai gruppi Nichiren e della Terra Pura. I missionari si adattarono anche alla tipica tradizione giapponese di assicurarsi dei favori della classe dominante per agevolare le loro attività evangeliche e filantropiche. D'altra parte i daimyō, desiderosi di instaurare rapporti commerciali con l'Occidente, furo no in genere assai concilianti con i missionari, perché consapevoli dell'influenza che questi ultimi avevano sui mercanti portoghesi. Nel 1580, per esempio, un daimyō cristiano donò ai Gesuiti il porto di Nagasaki, nella speranza di attrarre le navi portoghesi. Ma inevitabilmente il lavoro dei missionari gesuiti suscitò la forte opposizione non soltanto dei daimyō anticristiani e del clero buddhista, ma anche dei Francescani e di altri ordini cattolici. Inoltre i mercanti portoghesi, che sostenevano i missionari gesuiti, si sentivano minacciati dall'arrivo degli Spagnoli, che nel 1592 avevano occupato le Filippine, e dagli Olandesi che sarebbero arrivati nel 1600.

Dopo la morte di Oda Nobunaga uno dei suoi generali, Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), tentò di completare il suo progetto di unificazione nazionale. Determinato a eliminare il potere delle istituzioni buddhiste, non soltanto attaccò le comunità monastiche ribelli, come quelle di Negoro e Saiga, ma condusse anche una vera e propria caccia alle armi nei monasteri, allo scopo di disarmarne le comunità. Hideyoshi, che pure era interessato al commercio con l'estero, assunse tuttavia un atteggiamento ostile verso il Cattolicesimo, che considerava una potenziale minaccia alla causa dell'unificazione nazionale. Irritato dalla nuova situazione del porto di Nagasaki, ordinò il governatore dei Gesuiti e dei Portoghesi, nel 1587, che disarmasse il Giappone di tutti i missionari, ma non fece applicare fino al 1596, quando giunse la notizia che il re di Spagna stava progettando la conquista del Giappone con l'aiuto dei cristiani giapponesi. Fu così che nel 1597 furono condannati a morte per crocifissione 26 cristiani, tra Francescani e Giapponesi convertiti. L'anno seguente Hideyoshi moriva nel corso della sua fallimentare campagna di invasione della Corea. [Vedi CRISTIANESIMO IN ASIA].

**La sintesi Tokugawa.** La lotta di potere che seguì alla morte di Toyotomi Hideyoshi si risolse nel 1600 in favore di Tokugawa Ieyasu (1542-1616), che nel 1603 stabilì il bakufu a Edo (l'attuale Tokyo). Il regime Tokugawa, che avrebbe tenuto il potere fino al 1867, anno della restaurazione Meiji, non fu semplicemente uno dei tanti regimi feudali, ma piuttosto un sistema assai ampio e complesso, che comprendeva un ordinamento politico, sociale, giuridico, filosofico, religioso e morale, tutti incentrati sulla figura dello shōgun.

1. **Ordinamento politico.** La forma di governo Tokugawa, generalmente conosciuta come bakukan, fu un'amministrazione nazionale (bakufu) sotto l'autorità dello shōgun, che si combinava a livello locale con l'amministrazione dei daimyō dei loro feudi (han).

2. **Ordinamento sociale.** La società giapponese sotto i Tokugawa fu suddivisa rigidamente nelle classi dei militari, dei contadini, degli artigiani e dei mercanti, a cui si aggiungevano alcune categorie speciali come quelle...
della famiglia imperiale, dei cortigiani e del clero. Secondo questa organizzazione, la posizione sociale, i doveri verso la nazione e verso la famiglia e il ruolo nelle relazioni sociali di ciascun individuo erano imposti dalla nascita.

3. Ordinamento giuridico. I Tokugawa formularono una serie di principi amministrativi e giuridici e di norme e regolamenti (batto) che fissavano i limiti e le regole di comportamento dei vari gruppi sociali e religiosi.

4. Ordinamento filosofico. La sintesi Tokugawa si basava sul principio neoconfuciano che l’ordine celeste non è trascendente, ma al contrario è collegato alla sacralità della nazione, della famiglia e delle gerarchie sociali.

5. Ordinamento religioso. In netto contrasto con il sistema Ritsuryō, che si fondava sul principio della sacralità dell’istituzione imperiale che legittimava la teocrazia immanente dello Stato in quanto nazione dei kami, i Tokugawa cercarono, nella loro particolare versione della teocrazia immanente, di circondare il trono di un alone magico-religioso. E basarono questa operazione su quelle che consideravano le leggi e le norme naturali, implicite nell’ordine umano, sociale e politico. Si noti, per esempio, come alla morte di Ieyasu, primo shōgun Tokugawa, egli fu divinizzato come «Dio del sole orientale» (Tōshō) e divenne la divinità protettrice dei Tokugawa nel santuario di Nikkō. Secondo i Tokugawa tutte le religioni dovevano contribuire, insieme, a sostenere la loro sintesi: percì non tolleravano profezie negative o critiche rivolte al loro sistema.

6. Ordinamento morale. La sintesi Tokugawa era per intero percorsa da un forte senso di ordine morale, che reggeva l’equilibrio dell’intero sistema. La formula di partenza era semplice: la via del cielo costituisce la regola naturale e la via del governo, seguendo il principio del regno benevolo (jinsen), agisce per attuare questo ordinamento morale. Tutto ciò esige l’impegno, da parte di ciascuno, di essere fedele al significato delle relazioni (taigi-meibun) tra i vari gruppi che hanno differenti posizioni sociali. I guerrieri, per esempio, sono tenuti a rispettare il Bushidō («da via del guerriero»). [Vedi BUSHIDŌ].

I Kirishitan sotto il governo Tokugawa. La politica religiosa del regime Tokugawa fu sostanzialmente decisiva dal primo shōgun e prevedeva che tutti i sistemi religiosi, filosofici e morali dovessero sostenere e cooperare con l’obiettivo del governo, vale a dire la costituzione di una società armoniosa. Seguendo la tradizione eclettica tipica della religione giapponese, che si era appropriata dei più vari simboli e concetti religiosi, il primo shōgun fece emanare, nel 1614, un editto in cui si affermava: «Il Giappone è chiamato la terra del Buddha e non senza motivo... I kami e il Buddha differiscono

no nel nome, ma il loro significato è uno solo». Perciò si circondò di molti e diversi consiglieri, tra cui il clero buddhista e dalle scuole degli studiosi confuciani, e condivise la loro opinione che la religione dei Kirishitan non poteva essere inserita nella struttura della religione giapponese per cui avrebbe potuto pregiudicarne l’armonia politica e sociale. L’iniziale atteggiamento del regime Tokugawa verso il Cattolicesimo, tuttavia, fu piuttosto moderato, probabilmente per il desiderio di non pregiudicare i rapporti commerciali con l’estero a causa di una aperta politica anticristiana. Nel 1614, invece, fu promulgato un editto che metteva al bando i Kirishitan, seguito due anni dopo da un editto ancora più severo. Vi furono anche persecuzioni contro i missionari e i convertiti. Seguendo il comune modello di altre rivolte religiose (come le rivolte Hokke-ikki e Ikkō-ikki), nel 1637 a Shimabara, nel Kyushu, presero le armi numerosi contadini armati, pescatori e guerrieri, insieme con le loro donne e bambini: tra essi molti erano cristiani. Quando infine la rivolta fu sedata, ai Kirishitan fu ordinato di rinunciare alla loro fede; in caso contrario sarebbero stati torturati fino alla morte.

Una misura molto drastica di «isolamento nazionale» (sakoku) fu adottata dal regime quando chiuse tutti i rapporti commerciali con le potenze straniere (ad eccezione dell'Olanda). Al fine di sradicare definitivamente la religione dei Kirishitan, infine, fu imposta a ogni famiglia la registrazione a un tempio buddhista. A queste persecuzioni, comunque, sopravvissero alcuni gruppi di «Kirishitan nascosti», che hanno conservato le loro tradizioni religiose fino ai giorni nostri.

Il Buddhismo e il regime Tokugawa. Le misure anticristiane del regime Tokugawa imposero a ogni cittadino giapponese di abbracciare, almeno nominalmente, la fede buddhista. Di conseguenza il numero dei templi buddhisti aumentò improvvisamente da 13.037, registrati nel periodo Kamakura, a 469.934. Sotto il governo Tokugawa fu creato così un ampio sistema di tipo parrocchiale, in cui il clero buddhista serviva come strumento del regime, incaricato di controllare il pensiero della popolazione. I templi buddhisti erano a loro volta rigidamente controllati dal regime, che tollerava le dispute dottrinali interne, ma non le eventuali deviazioni dalla politica ufficiale. Poiché ai templi buddhisti era affidata anche la gestione dei cimiteri, il Buddhismo acquisì enorme visibilità tra la popolazione anche attraverso le funzioni funerarie e commemorative. Per contrasto questa combinazione di prerogative semiofficiali e di sicurezza finanziaria non stimolarono nel clero la ricerca spirituale. L’unica nuova setta che emerse nel periodo Tokugawa fu la setta Obaku dello Zen, che fu introdotta dalla Cina verso la metà del XVII secolo. [Vedi INGEN, vol. 10].
Confucianesimo e Shintō. Il Neoconfucianesimo fu introdotto dal Budhismo Zen prima del periodo Tokugawa. Perciò era dato per scontato che gli studiosi neoconfucianì fossero anche dei monaci Zen. Fujiwara Seika (1561-1619) fu il primo a rivendicare l'indipendenza del Neoconfucianesimo dallo Zen. Fu Seika a raccomandare un suo allievo, Hayashi Razan (1583-1657), come consigliere confuciano del primo shōgun, inaugurando così la tradizione in virtù della quale i membri della famiglia Hayashi avrebbero sempre prestato servizio, sotto il regime Tokugawa, a capo della scuola confuciana ufficiale, Ŝōheikō. Non sorprende che Razan e molti altri neoconfuciani esprimeno chiaramente sentimenti antibuddhisti; alcuni studiosi confuciani volsero addirittura il loro interesse verso lo Shintō. Razan, che era un convinto seguace della tradizione della scuola di Zhu Xi (Shushigaku), cercò di collegare il ri (cinese, li, ragione, principio) del Neoconfucianesimo con lo Shintō. Un altro studioso della scuola Shushigaku, Yamazaki Ansai (1618-1682), propose addirittura una forma di Shintō confuciano chiamata Suika Shintō. La scuola Shushigaku era riconosciuta come l'ideologia ufficiale del regime e fu sostenuta da molti membri influenti della famiglia Tokugawa, tra cui il quinto shōgun. Tra questi si distinse particolarmente Tokugawa Mitsukuni (1628-1701), nipote del primo shōgun e del daimyō di Mito, che riuni un gruppo di studiosi particolarmente capaci, tra i quali Chu Shunshui (1600-1682), un lealista Ming rifugiato in Giappone. In questo modo Mitsukuni diede inizio alla tradizione confuciana della scuola di Mito, che produsse, tra l'altro, il Dainihonshi (Storia del grande Giappone). In seguito gli studiosi di Mito fornirono le basi teoriche del movimento realista.

La seconda grande tradizione del Neoconfucianesimo, Ōyōmeigaku o Ōyōmei (la scuola di Wang Yangming), considerava la mente individuale come manifestazione della Mente universale. Questa scuola attirò anche alcuni personaggi importanti, come Nakae Toju (1608-1648) e Kumazawa Banzan (1619-1691). La scuola Ōyōmei favorì il punto di vista morale le riforme sociali e divenne infine un sistema pseudoreligioso. La tradizione Kogaku («scuola del Sapere Antico»), infine, alquanto diversa dalle scuole di Shushigaku e Ōyōmei, aspirava a un ritorno alle fonti classiche del Confucianesimo. Uno dei suoi primi rappresentanti, Yamaga Sokō (1622-1685), lasciò un'impronta durevole sul Bushidō, mentre un altro studioso appartenuto a questa scuola, Itō Jinsai (1627-1705), investigò sulle verità del Confucianesimo classico, rigettando lo dualismo metafisico di Zhu Xi.

Per tutto il periodo Tokugawa gli studiosi confuciani, in particolare quelli delle scuole Shushigaku, Ōyō-
meigaku e Kogaku, esercitarono una forte influenza sui vecchi guerrieri ormai divenuti funzionari amministrativi, che accolsero le idee confuciane sull'arte di governare e sulle giuste norme di condotta per la classe militare, per i contadini e per gli abitanti delle città. Anche alcuni movimenti semireligiosi, come lo Shingaku («dotttrina della mente»), fondato da Ishida Baigen (1685-1744), e lo Hōtoku («ricompensazione della virtù»), che ebbe in Ninomiya Sontoku il suo esponente più famoso, furono debitori nei confronti delle intuizioni dell'etica confuciana.

La rinascita dello Shintō e il declino del regime Tokugawa. Con l'appoggio dei confuciani antibuddhisti, soprattutto quelli del Suika Shintō, i leader shintōisti, messi in ombra dalla loro controparte buddhista durante il primo periodo Tokugawa, cominciarono infine a imporsi. Lo Shintō trovò un nuovo alleato negli studiosi del Kokugaku («Studi nazionali»), in particolare in Motoori Norinaga (1770-1801), autore di un monumentale studio sul Kojiki che fornì i principi teorici per il movimento shintoista Fukkō («Ritorno all'antico»). Un suo contemporeo di poco più giovane, Hirata Atsutane (1776-1843), sviluppò ulteriormente le idee dello Shinto Fukkō. [Vedi KOKUGAKU; MOOTOORI NORINAGA; HIRATA ATSUTANE]. Le istanze dei leader della rinascita shintōista, la Scuola degli Studi Nazionali, e dei confuciani favorevoli allo Shinto generarono un sentimento nazionalista che cominciò a opporsi al regime Tokugawa, ormai indebolito, a favore di una nuova causa lealista. L'autorità del regime era inoltre minacciata dalle potenze occidentali, che premevano per l'apertura del Giappone al commercio estero. L'allentamento del controllo dello shōgunato portò inevitabilmente a una diffusa disgregazione politica e sociale che, a sua volta, favorì l'emergere di culti messianici dal terreno fertile delle tradizioni religiose popolari. Si svilupparono così tre importanti culti messianici: il Kurozumikyo, fondato da Kurozumi Munetada (1780-1850), il Konkōkyō, fondato da Kavate Bunjirō (1814-1883), e il Tenrikyō, fondato da Nakayama Miki (1798-1887). [Vedi KUROZUMIKYO; KONKÖKYŌ; TENRIKYŌ].

Epoca moderna. Lo sviluppo della religione giapponese nell'epoca moderna riflette una serie di cambiamenti politici, sociali e culturali verificatisi in Giappone. Questi cambiamenti si aprono con la caduta del regime Tokugawa (1867), seguita dalla restaurazione del governo imperiale con l'ascesa al trono dell'imperatore Meiji (1868-1912), e passano per la crescente influenza del pensiero e della civiltà occidentale e del Cristianesimo, per le guerre sino-giapponese (1894-1895) e russo-giapponese (1904-1905), l'annessione della Corea (1910), la prima guerra mondiale seguita dalla effimera «Demosrazia Taishō», una dura crisi economica seguita dalla
crescita del militarismo negli anni '30, l'invasione giapponese della Manciuria e della Cina seguita dalla seconda guerra mondiale, dalla resa e dall'occupazione alleata, e si concludono con l'allineamento del dopoguerra. Gli sviluppi nella religione giapponese furono naturalmente condizionati soprattutto dalle politiche religiose del governo.

L'era Meiji. Mentre i fautori della modernizzazione del Giappone accolsero con favore molti elementi della civiltà occidentale, il regime Meiji fu assai determinato nel restaurare l'antico principio della «unità tra religione e governo» e lo Stato teocratico immanente. Il modello fu fornito dal sistema Ritsuryō del VII e VIII secolo. La regalità sacra fungeva così da cardine della politica nazionale (kokutai). La costituzione nominalmente garantiva la libertà di religione e la proibizione del Cristianesimo fu abrogata, ma il governo lentamente creò una nuova forma religiosa globale, chiamata Shintō di Stato, destinata a rimpiattare tutti gli altri gruppi religiosi. Per costruire questa nuova religione ufficiale a partire dall'eredità del Giappone antico fu emanato un editto che separava nettamente lo Shintō dal Buddhismo (Shin Butsu banzen rei). Il governo riteneva, infatti, che l'amalgama tra Shintō e Buddhismi dei precedenti dieci secoli fosse di fatto contrario alle tradizioni religiose locali. Dopo il fallimento del movimento Taikyō Senpu («disseminazione della grande dottrina») e l'iscrizione obbligatoria nelle parrocchie shintōisti, il governo pensò di utilizzare vari altri strumenti, in particolare l'addestramento militare e l'istruzione pubblica, per promuovere la «sacra eredità della via dei kami» (kannagara). A tale scopo furono promulgati il Rescritto Imperiale ai soldati e ai marinai (1882) e il Decreto Imperiale sull'educazione (1890). È importante ricordare che, dal 1882 fino alla fine della seconda guerra mondiale, fu proibito per legge ai sacerdoti shintōisti di pregare durante le cerimonie dello Shintō di Stato, pur essendo questa attività di loro competenza in quanto appartenenti all'apparato burocratico amministrativo.

Tra il 1882 e il 1908, inoltre, allo scopo di tenere lo Shintō di Stato lontano dal coinvolgimento nelle attività delle sette religiose, il governo creò una nuova categoria di Kyōha («etsu») Shintō e riconobbe come tali treddici gruppi sorti nel tardo periodo Tokugawa, tra cui il Kurozumikyō, il Konkōkyō e il Tenrikyō. Come per le sette buddhiste e le denominazioni cristiane, questi gruppi furono per la loro diffusione, organizzazione e supporto economico dipendevano esclusivamente dall'iniziativa privata, senza alcun intervento governativo. In realtà i gruppi riuniti sotto la categoria di Kyōha Shintō avevano assai poco in comune. Alcuni si consideravano autenticamente shintōisti sul piano della fede e delle pratiche religiose, altri invece erano caratterizzati da tratti tipici del pensiero confuciano. Altri ancora mostravano aspetti tipici delle tradizioni religiose popolari, come la venerazione delle montagne sacre, il culto della purificazione mentale e fisica, alcune credenze utopeiche e la fiducia nei guaritori.

Il Buddhismo. Nell'epoca moderna il Buddhismo dovette affrontare numerose esperienze traumatiche. L'editto del regime Meiji che separava lo Shintō dal Buddhismo sfiocò in un movimento popolare antibuddhista che raggiunse il suo apice nel 1871. Molti templi furono distrutti, monaci e monache furono ridotti allo stato laicale e fini per scomparire il sistema parrocchiale, retaggio del periodo Tokugawa. Il movimento Taikyō Senpu, che pure ebbe breve durata, mobilitò i monaci buddhisti per la diffusione del Taikyō, cioè la dottrina «shintōista» favorita dal governo. Ma i fedeli buddhisti reagirono all'egemonia del movimento Taikyō, rivendicando il principio della libertà religiosa. Fu così che quattro branchi della setta della Terra Pura riuscirono a ottenere il permesso di uscire dal movimento Taikyō e, dopo breve tempo, l'intero movimento, che non aveva prodotto i risultati sperati, fu abolito. Nel frattempo i leader buddhisti più illuminati, desiderosi di confrontarsi con il pensiero e con il sapere occidentali, cominciarono a inviare alcuni giovani monaci a studiare nelle Università europee. Questo contatto con gli studiosi occidentali del Buddhismo, insieme al nuovo confronto con le tradizioni buddhiste di altri Paesi asiatici, allargò notevolmente la visione dei buddhisti giapponesi, reduci da un lungo periodo di isolamento.

La decisione del governo, presa peraltro controvalgia, di cedere alle pressioni delle potenze occidentali e abolire la proibizione del Cristianesimo fu un altro duro colpo per il Buddhismo che, durante il periodo Tokugawa, aveva avuto l'incarico di guidare la politica anti-cristiana del regime. Fu così che molti buddhisti, anche quelli che invocavano il rispetto della libertà di culto, si allearono con i leader shintōisti, confuciani e con quelli nazionalisti, uniti tutti in una campagna emotiva contro il Cristianesimo chiamata baja kensei («ribuilt della religione del male, esaltazione della giusta religione»). Dopo la promulgazione del Decreto Imperiale sull'educazione (1890) molti buddhisti associarono il patriottismo al nazionalismo e divennero attivi difensori e portavoce del culto imperiale, simbolo di uno Stato nazionale (kokutai) unitario. Molti buddhisti non avevano in realtà l'intenzione di restaurare la storica fusione tra Shintō e Buddhismo, ma solo alla fine della Seconda guerra mondiale accettarono tranquillamente il ruolo subordinato del Buddhismo all'interno delle strutture di una religione superiore, vaga ma onnicomprensiva, quale lo Shintō di Stato.

Il Confucianesimo. Anche i confuciani restarono de-
lusì dalla piega che gli eventi andavano prendendo nei primi anni del periodo Meiji. Si ricordi che i confuciani erano stati i principali custodi dell'ideologia ufficiale del regime Tokugawa, anche se alla fine dell'era Tokugawa molti di loro avevano cooperato con i leader shintoisti e con i nazionalisti, preparando così la strada al nuovo Giappone. Di fatto il Confucianesimo rappresentò un ponte intellettuale tra il periodo premoderno e quello moderno. E, sebbene il nuovo regime dipendesse fondamentalmente dai principi etici confuciani per la formulazione della sua ideologia imperiale e per il fondamento di uno Stato nazionale di carattere sacro, i confuciani più sensibili ai mutamenti dell'epoca si resero conto che quei tratti distintivi del Confucianesimo stavano dissolvendosi all'interno di una nuova struttura globale, fortemente caratterizzata dallo Shintō e dalla Scuola degli Studi Nazionali (Kokugaku). I confuciani furono anche contrari ai progetti educativi del nuovo regime, ispirati a modelli e a dottrine occidentali (yogaku), a tutto danno, secondo il loro modo di vedere, dell'importante tradizione dell'insegnamento confuciano (Jugaku). Dopo un decennio di infatuazione per tutto ciò che proveniva dall'Occidente, tuttavia, ritornò un clima conservatore che favorì molti i confuciani. Con la promulgazione del Decreto Imperiale sull'educazione e l'adozione nel sistema scolastico dell'insegnamento della morale (shishin) come disciplina obbligatoria, i valori confuciani furono adattati e presentati alla popolazione come valori morali locali. La storica nozione confuciana di wangdao («la via dell'autentica regalità») fu riformulata nella struttura del kōdo («la via imperiale») e il suo universalismo etico fu trasformato in nibonsugi (nazionalismo giapponese). In tal modo la «non religiosa» etica confuciana finì paradossalmente per sostenere il «religiosissimo» Shintō di Stato fino alla fine della seconda guerra mondiale.

Il Cristianesimo. La comparsa – o il ritorno, se prendiamo in considerazione l'antica presenza cattolica – del Cristianesimo in Giappone fu determinata dalla convergenza di diversi fattori: tra essi in particolare le pressioni esterne delle potenze occidentali e quelle interne dei buddhisti più illuminati che reclamavano la libertà di culto. Inizialmente il regime Meiji, desideroso di restaurare l'antico Stato nazionale, fece arrestare nel Kyushu oltre tremila «Kirishtan nascosti» e li mandò in esilio in varie parti del Paese. I governi stranieri protestarono, chiedendo un profondo cambiamento della politica anticristiana del regime; esso, peraltro, era almeno altrettanto desideroso di rivedere gli accordi con le potenze straniere. Sotto queste pressioni, dunque, il governo annullò il band contro la «religione proibita». Si spalancarono così le porte all'attività dei missionari, sia cattolici che protestanti e ortodossi. Da allora e fino al 1945 i movimenti cristiani in Giappone furono costretti a cercare occasioni di compromesso e punti di equilibrio tra le loro affermazioni religiose e le pretese nazionalistiche legate al principio della teocrazia immancante.

Il concetto di «libertà religiosa» fu illustrato da Itō Hirobumi (1841-1909), uno dei principali artefici della Costituzione Meiji, come segue:

Nessun credente di questa o di quella religione ha il diritto di porsi al di fuori delle leggi dell'Impero perché al servizio del suo dio... La libertà di fede religiosa è completa ed esente da ogni restrizione finché le sue manifestazioni restano confinate nella mente; ma per quanto riguarda aspetti esterni come le forme di venerazione e i metodi di diffusione, occorre necessariamente provvedere a determinare alcuni limiti con leggi o con regolamenti: tutti i doveri che generalmente sono validi per ogni suddito devono comunque essere osservati.

Questa concezione della libertà religiosa fu interpretata in modo ancora più restrittivo dopo la promulgazione del Decreto Imperiale sull'educazione. I rappresentanti di alcuni gruppi anticristiani sottolinearono come la dottrina cristiana dell'amore universale fosse inconciliabile con le virtù nazionali della lealtà e della devozione filiale che venivano esaltate esplicitamente nel rescripto. Alcuni leader cristiani risposero sostenendo invece la perfetta compatibilità della loro fede con i sentimenti patriottici. Piccoli gruppi di cristiani, socialisti e pacifisti, protestarono contro le guerre sino-giapponesi e russo-giapponesi, ma la maggior parte visse passivamente lo sforzo bellico.

Un altro limite con cui il Cristianesimo dovette misurarsi a partire dal periodo Meiji e fino ai nostri giorni fu la sua «origine straniera». La politica anticristiana e la struttura di pensiero onnicomprensiva e unitaria della sintesi Tokugawa, che era durata oltre due secoli e mezzo, avevano portato la popolazione giapponese a un atteggiamento mentale sostanzialmente esclusivista. Era dunque difficile per una nuova religione penetrare dall'esterno. Durante il periodo di infatuazione per le cose occidentali, tuttavia, la gioventù delle aree urbane, curiosa o iconoclasta, fu attratta dal Cristianesimo proprio per la sua natura straniera. Per questo stesso motivo, l'anima delle comunità cristiane in Giappone fu rappresentata soprattutto da intellettuali occidentalizzati e, in numero minore, da burocrati e tecnici. Attraverso la loro esperienza, nonché attraverso le scuole legate alla Chiesa e le attività filantropiche, il Cristianesimo ebbe infine sul Giappone un impatto molto più significativo di quanto apparisse in genere alla maggioranza della popolazione.

Per la sua origine straniera, ad ogni modo, il Cristia-
nesimo pagò un prezzo elevato. Le diverse Chiese cristiane in Giappone, molte delle quali mantenevano stretti rapporti con le rispettive controparti in Occidente, andarono incontro a tempi difficili durante gli anni '30. Sotto la pesante pressione combinata dei militaristi e dei leader shintōisti, sia la Congregazione de Propaganda Fide di Roma che il Consiglio Nazionale delle Chiese protestanti in Giappone accettarono l'interpretazione governativa dello Shinto di Stato come movimento «non religioso». Secondo questa visione, l'obbedienza ai santuari dello Shinto di Stato, in quanto atto patriottico ma non religioso, doveva essere assolta indifferentemente da tutti i sudditi giapponesi. Nel 1939 tutti gli aspetti della religione furono sottoposti a uno stretto controllo governativo. Nel 1940 trentaquattro Chiese protestanti furono costrette a raggrupparsi in una unitaria «Chiesa di Cristo in Giappone». Questa Chiesa e la Chiesa cattolica romana restarono gli unici gruppi cristiani riconosciuti durante la seconda guerra mondiale. Durante la guerra tutti i gruppi religiosi furono utilizzati dal governo come armi ideologiche. I leader religiosi che non cooperavano furono impiegati, fatti oggetto di intimidazioni o torturati. I cristiani impararono l'amara lezione che sotto il sistema teocratico immanente creato nel Giappone moderno l'unica libertà religiosa era, come affermato da Itō Hirobumi, quella «confinata nella propria mente».

La religione giapponese oggi. Nel mondo moderno il destino di ciascuna nazione è fortemente influenzato da eventi esterni o interni al Paese. Nella misura in cui il Giappone moderno ne fu coinvolto, alcuni eventi esterni, come la Rivoluzione cinese del 1912, la prima guerra mondiale, la Rivoluzione russa e la Grande depressione si combinarono con gli eventi nazionali e spinsero il Giappone sulla ribalta internazionale. La prima guerra mondiale, per esempio, se da un lato portò vantaggi alle classi più ricche, produsse dall'altro uno squilibrio economico che spinse le masse disperate alla rivolta per il riso e gli operai allo sciopero. Si formarono così organizzazioni di studenti marxisti e alcuni gruppi universitari si aggregarono al Partito comunista. Molti tra gli appartenenti agli strati sociali più bassi, per nulla favoriti dalla città moderna e dall'economia industriale e ignorati dalle religioni istituzionalizzate, si rivolsero ai culti messianici e ai guaiatori, che avevano radici profonde nella tradizione religiosa popolare. Così, a dispetto del deciso sforzo governativo volto a controllare i gruppi religiosi e a prevenire il formarsi di nuove religioni, il numero delle organizzazioni «parareligiose» (rujī shūkyō) crebbe dalle 98 del 1924 alle 414 del 1930 e superò il migliaio nel 1935. Molti di questi gruppi subirono violenze, interventi e persecuzioni da parte del governo e alcuni di loro, per sopravvivere, scelsero di affiliarli alle sette buddhiste o allo Shintō Kyōhā. Tra questi gruppi parareligiosi quelli più importanti furono l'Ōmotokyo, fondato da Deguchi Nao (1836-1918), lo Hito no Michi, fondato da Miki Tokuharu (1871-1938) e il Reiyūkai, fondato insieme da Kubo Kakutarō (1890-1944) e Kotsuni Kimi (1901-1971). Dopo la fine della seconda guerra mondiale questi gruppi parareligiosi, insieme ad altre simili organizzazioni spirituali, divennero le cosiddette nuove religioni (shinkō shūkyō). [Vedi NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE e ŌMOTOKYŌ; vedi inoltre REIYŪKAI KYODAN, vol. 10].

La fine della seconda guerra mondiale e l'occupazione alleata portarono alla ribalta in Giappone il problema della libertà religiosa, in un modo gravido di conseguenze per la religione giapponese. Nel dicembre 1945 le forze di occupazione emanarono una direttiva che smantellava la struttura ufficiale dello Shintō di Stato. Il primo gennaio del 1946 l'imperatore rinunciò pubblicamente, negandola, alla sua origine divina. La scomparsa dell'origine divina della regalità e la cancellazione dello Shintō di Stato recisero naturalmente tutti i legami con il fondamento mitico della religion giapponese, legami che duravano da tempi antichissimi. Il nuovo Codice civile del 1947 abolì di fatto il sistema tradizionale fondato sulle famiglie (te seido) in quanto istituzioni giuridiche, per cui i singoli individui non erano più vincolati dall'affiliazione religiosa della propria famiglia. Questa distruzione del sistema familiare indeboli notevolmente la struttura parrocchiale del Buddhismo (danka) e dello Shintō (ujiko).

L'abrogazione della discussa legge sulle organizzazioni religiose (decretata nel 1939 e attuata nel 1940) modificò radicalmente la scena religiosa in Giappone. Assicurare la libertà di culto e la separazione tra religione e Stato mediante l'Ordinanza sulle Corporazioni religiose, tutti i gruppi religiosi (Buddhismo, Cristianesimo, Shintō – ora chiamato Shintō dei Santuari – e altri gruppi) ripresero a essere molto attivi. Questa svolta rese anche indipendenti alcune organizzazioni parareligiose, alcuni gruppi buddhisti e alcune sette shintōiste. Le sette shintōiste, che erano 13 prima della guerra, nel 1949 erano salite a 75. Con la nascita delle nuove religioni, il numero totale dei gruppi religiosi nel 1950 salì a 742. L'applicazione della Legge sulla Persona giuridica religiosa (Shūkyō hōjin hō), del 1951, ridusse tuttavia questo numero a 379, di cui 142 appartenenti alla tradizione shintōista, 169 riconducibili a gruppi buddhisti, 38 di denominazione cristiana e 30 gruppi eterogenei.

Nell'immediato dopoguerra, in un clima di incertezza, di povertà e di mancanza di prospettive, molti furono attratti dalle nuove religioni: felicità mondana, organizzazione in gruppi compatti, guarigioni, divinità terrene o concreti agenti divini a pronta disposizione. Me-
rata attenzione il fatto che il momento di maggior successo per le nuove religioni fu quello immediatamente successivo alla guerra di Corea, che coincide con una forte tendenza all'accenamento urbano della popolazione. Non soltanto la popolazione nelle città crebbe notevolmente, ma l'intera nazione andava assumendo il carattere di una società industrializzata. In questo contesto alcune nuove religioni, in particolare due gruppi buddhisti, Sōka Gakkai e Risshō Kōseikai, raccolsero un consistente numero di seguaci nel ceto medio. Alcune di queste nuove religioni ebbero anche un ruolo attivo negli affari politici. Nel 1962, per esempio, la Sōka Gakkai riportò un importante successo elettorale alla Camera dei Consiglieri e il suo partito politico, il Komeitō, ha a lungo goduto di un potere contrattuale, in politica, che nessun altro gruppo religioso ha mai raggiunto nel Giappone moderno. Anche altri gruppi hanno tentato di acquisire influenza politica, impegnandosi in campagne elettorali a favore dei loro candidati. [Vedi SŌKA GAKKAI e RISSHŌ KŌSEIKAI, vol. 10].

Per i gruppi buddhisti più antichi non è stato facile adeguarsi ai mutamenti della situazione sociale, soprattutto perché molti di loro, a partire dall'immediato dopoguerra, hanno perduto il loro tradizionale sostegno economico. Inoltre la libertà religiosa provocò di fatto, come conseguenza non voluta, numerose scissioni all'interno di questi gruppi. Ciononostante i gruppi buddhisti più antichi traggono ancora la loro forza dal sostegno di parte della classe colta e della popolazione rurale. La cultura buddhista giapponese gode, meritatamente, di una buona reputazione a livello internazionale. I leader buddhisti giapponesi stanno assumendo un ruolo sempre più attivo nelle questioni del Budhismo panasiatico e globale, e spesso partecipano a iniziative anche internazionali per la pace o il disarmo.

Le Chiese cristiane, che avevano sperimentato difficoltà e tormenti prima e durante la seconda guerra mondiale, naturalmente si rallegrarono della nuova libertà religiosa acquisita dopo il conflitto. Esse hanno dimostrato una chiara determinazione nel confrontarsi con problemi dimenticati, riparando le chiese danneggiate durante la guerra, ricompattando i loro fedeli e formando giovani sacerdoti. L'interesse popolare per il Cristianesimo, cresciuto negli anni immediatamente successivi alla guerra, tuttavia, svanì rapidamente. Non si concretizzò, tra l'altro, l'appoggio massiccio che ci si aspettava dall'estero, provocando una significativa diminuzione degli aiuti all'attività missionaria tra le Chiese occidentali, ad eccezione della Chiesa cattolica e di alcuni gruppi fondamentalisti. Ancora oggi il Cristianesimo in Giappone soffre per la sua origine straniera, per il suo conservatorismo teologico e per l'assenza di una partecipazione radicata nelle aree rurali. Stanno invece crescendo le istituzioni educative collegate alla Chiesa e i giovani cristiani collaborano spesso con esponenti di altre fedi religiose nell'affrontare problemi di natura sociale e politica. Non è facile tastare il polso della religione giapponese all'inizio del XXI secolo perché anche i segnali esterni sono contraddittori. Pienamente immersi nella loro società industriale e altamente tecnologica, i Giapponesi si sentono però ancora vicini alla natura, amano la poesia e l'arte, celebrano ancora molti rituali tradizionali. Una parte importante della vita religiosa dei Giapponesi continua a essere incentrata sui valori familiari e sulle osservanza rituali domestiche. [Vedi PRATICHE RITUALI DOMESTICHE GIAPPONESI]. Nonostante l'alto livello di alfabetizzazione e di educazione scientifica, inoltre, molti sono gli uomini e le donne, appartenenti sia agli strati sociali elevati che a quelli bassi, che ancora si affidano alla chiromanzia, alla geomanzia e ai culti di guarigione. I Giapponesi sono appassionati viaggiatori per tutti gli angoli del mondo, eppure la loro visione del mondo è fortemente legata alla loro terra, alla loro lingua, alle loro usanze e tradizioni. Sorprendente, inoltre, è la rapidità con cui lo Shintō si è ripreso, trasformandosi da Shinto di Stato in Shintō dei Santuari durante l'occupazione alleata. Ancora oggi milioni di pellegrini e di fedeli visitano i santuari shintōisti, piccoli e grandi. Tutti questi elementi contraddittori sono di difficile soluzione anche per i Giapponesi. Sembra che il ridimensionamento dell'antica monarchia divina e la perdita di una forma religiosa onnicomprensiva abbiano trasformato il carattere nebuloso ma ben radicato della religione giapponese in una nuova struttura, favorevole a una autentica coesistenza tra le diverse forme religiose nel nome della libertà di culto.

**BIBLIOGRAFIA**


[Agiornamenti bibliografici: M. Colcutt et al., A Cultural


La religione popolare

Si intende qui per «religione popolare» sia la cosiddetta «religione folclorica», intesa come l’insieme dei comportamenti, organizzati prevalentemente a livello locale, delle credenze e delle usanze rituali che costituiscono il complesso delle osservanze religiose del popolo, sia gli aspetti popolari o laici delle strutture ecclesistiche che per la loro organizzazione e solidairetà superano ampiamente i confini locali. Non sono invece comprese né la religione promossa da élite di sacerdoti o monaci, né quella sostenuta a livello governativo, cioè i rituali, le credenze e le sistematizzazioni dottrinali che tali élite divulgano o difendono in modo ufficiale. Spesso, tuttavia, non è possibile tracciare una chiara linea di confine tra queste due categorie. Anche le élite religiose, infatti, mostrano talora nelle loro pratiche alcuni tratti «folclorici», non giustificati dalle dottrine ufficiali. E inoltre possono realizzarsi influenze reciproche tra le dottrine ufficiali e il comportamento religioso del popolo. Distinzioni di questo genere vengono comunque mantenute per comodità degli studiosi, anche se non costituiscono un modello di pensiero per i praticanti delle religioni.

Per gli scritti di questo articolo, la storia del Giappone viene divisa nei seguenti periodi:

- Preistorico e protostorico: - 645 d.C.
- Classico (Asuka, Nara, Heian): 645-1185
- Medievale (Kamakura, Ashikaga): 1185-1600
- Premoderno (Tokugawa o Edo): 1600-1868
- Moderno (Meiji, Taishō, Shōwa, Heisei): 1868-oggi

La religione popolare in Giappone è costituita prevalentemente da elementi di origine shintōista e buddhista; sono tuttavia presenti alcuni elementi che derivano dalla religione popolare cinese, spesso etichettati come Daoismo, insieme a elementi del Confucianesimo propri di una tradizione cinese elitaria e, più recentemente, del Cristianesimo. Il termine Shinto, inoltre, va inteso nel suo significato più ampio, a indicare non solo i comportamenti e le pratiche religiose della popolazione giapponese prima dell’influsso della civiltà cinese (approssimativamente dal VI secolo d.C.), ma anche gli sviluppi che da queste tradizioni locali si sono prodotti nei secoli successivi. Lo Shinto raggiunse il suo statuto di tradizione elitaria solamente all’inizio del
periodo classico, con l’istituzione di un culto ufficiale patrocinato dall’imperatore, la definitiva fissazione di una mitologia ufficiale, la codificazione dei riti e la creazione di una gerarchia sacerdotale. Anche dopo queste innovazioni, tuttavia, lo Shinto popolare restò sostanzialmente separato dalle forme assunte dallo Shinto della classe dirigente. Lo Shinto ufficiale, peraltro, derivava in modo evidente dal vastissimo repertorio di pratiche popolari che fin da tempi antichissimi avevano regolato la vita religiosa dei Giapponesi.

La religione popolare locale. La concezione religiosa fondamentale dello Shinto, nel passato come nel presente, è quella relativa ai kami. Questo termine ha un significato molto ampio, riferendosi al potere sacro emanato da una forza impersonale, simile al mana, presente in tutte le cose e concentrata in ciò che è ins usuale e soprattutto in esseri personali, simili a divinità, come gli eroi culturali, gli antenati e le varie entità presenti in particolari luoghi o oggetti. [Vedi KAMI]. In origine due erano le principali modalità di interazione con i kami: mediante i matsuri («riti»), che servivano sia a ricevere l’approvazione dei poteri sacri sia a evitare la loro collera, oppure mediante il metodo della posizione del kami (kamigakari) in occasione di sedute di tipo sciamicano. In queste occasioni la volontà del kami si rivelava attraverso gli oracoli pronunciati dallo sciama. Erano conosciute come forme di mediazione anche la divinazione, la lettura degli auspici o la pronuncia di giuramenti. Il ricorso imperiale alle miko (donne sciamicane) è ben documentato nel periodo leggendario, ma fu sostanzialmente abbandonato dalle élite shintòiste nel corso del tempo. Le miko rimasero tra la popolazione comune e soltanto in epoca moderna è considerato il loro declino. Invece i riti pubblici, che si celebrano in migliaia di santuari shintòisti e che ricorrono a scadenze regolari durante l’intero corso dell’anno, mantengono la loro importante presenza a tutti i livelli dello Shinto.

Un’importante classe di kami sono gli ujigami, divinità ancestrali dei grandi clan che dominarono l’organizzazione sociale, politica e religiosa del Giappone del periodo protostorico. In epoca moderna gli ujigami so pravivono nei villaggi come dozokushin, sebbene ormai privi dell’importanza che rivestivano nel passato. Essi, infatti, erano probabilmente la divinità più importante per i Giapponesi dei tempi antichi. In quanto sommo sacerdote, il capo del clan affidava alla sua consorto le funzioni sciamicane necessarie a garantire, per il benessere di tutta la comunità, il rispetto della volontà dei kami.

Il kami più famoso della tradizione popolare è probabilmente Inari, il dio del riso, i cui santuari si trovano ancora oggi ovunque, anche nei moderni complessi urbani. Inari non compare nella mitologia ufficiale, ma fu associato in tempi successivi a kami mitici come Ugatake, divinità femminile del cibo e del vestiario, Sarutahiko, kami scimmia tutelare della fecondità, e Ano Uzume, la dea che esibendo il suo sesso nel corso di una danza estatica riportò nel mondo, ormai buio e in agonia, il sole, fonte di ogni vita. Queste associazioni illustrano il carattere di Inari come divinità popolare e il processo attraverso cui alcuni elementi della religione popolare si sono diffusi nella classe dominante. I santuari di Inari sono ancora oggi luoghi in cui i contadini si recano a pregare per auspicate un buon raccolto, ma sono anche luoghi dove indifferentemente la popolazione rurale e quella urbana pregano per il buon esito di un parto, per l’educazione dei figli e, più in generale, per la felice riuscita di qualunque genere di attività.

Il tempio più famoso di Inari si trova a Fushimi, nella città di Kyoto, dove l’elaborato santuario principale, dedicato al culto ufficiale, è preceduto da una moltitudine di piccoli santuari popolari che stanno ai lati del sentiero serpentinante lungo la montagna. Tipica di moltissimi altri racconti eziologici associati a santuari e templi è la leggenda che narra della fondazione del santuario di Inari a Fushimi. Nel 711, molti anni dopo la fondazione della capitale a Kyoto, un nobiluomo stava esercitandosi nel tiro con l’arco usando come bersaglio una palla di riso cotto lanciata in aria. Improvvisamente il riso si trasformò in un uccello bianco che volò via per posarsi sulla vetta del monte Fushimi. In quel preciso punto il nobiluomo costruì il santuario dedicato al dio del riso.

In quasi tutti i santuari di Inari ai lati del luogo principale di culto sono collocate due statue di volpi: esse illustrano le tendenze sincretistiche della religione popolare. Queste volpi, infatti, che sono conosciute a livello popolare come messaggeri del dio del riso e sono, talvolta, identificate con il dio stesso, derivano molto probabilmente da leggende popolari cinesi sugli spiriti delle volpi. In Cina, come è noto, esiste un vasto repertorio di racconti popolari che descrivono i pericoli in cui incorrono uomini troppo fiduciosi o provvisti di scarsa forza di volontà quando incontrano volpi che hanno assunto le sembianze di una bella donna per sedurli e mandarli in rovina. La «naturalizzazione» in Giappone di questi racconti rivela un modello molto generale di accettazione popolare di elementi culturali e religiosi di origine cinese e sottolinea l’associazione della volpe, in quanto simbolo del desiderio sessuale, con Inari, dio della fecondità e dell’abbondanza.

L’impatto della cultura e della religione cinese. All’inizio del periodo classico in Giappone si realizzò una
vera e propria rivoluzione culturale determinata dallassimilazione di elementi tecnologici, filosofici, estetici e religiosi dalla Cina. Nella struttura ufficiale di governo e nelle pratiche religiose dell'aristocrazia il Buddhismo assunse una posizione di importanza più o meno eguale allo Shinto. Il Confucianesimo fu adottato come teoria di governo e guida per la condotta personale. Il Daosismo fornì invece la struttura rituale, cooperando con il Buddhismo e con lo Shinto nello sforzo di assicurare prosperità alla nazione. Questa rivoluzione si consumò prevalentemente in seno alle élite sociali e per molti secoli restò prevalentemente confinata al loro interno. Ma con il periodo Nara, nonostante il tentativo del governo di controllarne la diffusione, il Buddhismo cominciò a raggiungere anche la popolazione comune. La famosa raccolta di aneddoti buddhisti Niton ryōiki, che usava il genere dei racconti popolari come strumento di conversione di massa e di indottorinamento ai valori buddhisti, fu compilata da un monaco per luso dei predicatori buddhisti. Ed è proprio nel periodo Nara che si assiste alla diffusione straordinaria degli hijiri, uomini santi, predicatori popolari e operatori di mircoli le cui attività erano proibite dal governo, che li accusava di fuorviare il popolo. Non tutti gli hijiri erano per la verità buddhisti, ma molti di loro si rifacevano agli insegnamenti buddhisti sulla compassione del bodhisattva, combinandoli con un insieme confuso di pratiche magico-religiose che promettevano di migliorare sia la condizione fisica che quella spirituale della gente. Il più famoso tra tutti gli hijiri fu Gyōgi, che nel 754 fu elevato dall'imperatore Shōmu ai vertici della gerarchia buddhistica ufficiale. In questo modo si rivela va non soltanto il desiderio dell'imperatore di unificare tutto il Paese sotto la bandiera del Buddhismo, ma anche il crescente riconoscimento delle forme popolari di questa religione da parte delle élite. [Vedi HIJIRI; e inoltre GYŌGI, vol. 10].

Un'altra conseguenza della penetrazione del Buddhismo a livello popolare fu il rafforzarsi dell'antica credenza locale negli spiriti maligni, noti nel periodo classico come goryōshin. Il Buddhismo diede a questo tipo di credenze un forte tono moralistico: in precedenza si credeva che il potere dei kami potesse essere presente in vari tipi di esseri, alcuni dei quali distruttivi per natura, ma ora, con il Buddhismo, il loro potere distruttivo fu interpretato come effetto dei comportamenti degli uomini. Furono utilizzati a questo scopo la psicologia buddista e la sua espressione attraverso la legge del karma. Così il Buddhismo propose un nuovo problema: i goryōshin, in particolare gli spiriti di uomini che avevano peccato nel corso della loro vita terrena, andavano da un lato placati ed esorcizzati usando i riti shintōisti, ma dall'altro lato andavano salutati dalla loro sofferenza usando le preghiere e i riti magici buddhisti.

La diffusione popolare del Buddhismo in epoca medievale. Il collasso dell'ordine politico e sociale, che si realizzò nel 1185, portò nella storia del Giappone non solo il Medioevo, ma anche la distruzione dello Shinto ufficiale. La corte imperiale continuò in realtà a celebrare alcuni degli antichi riti shintōisti nel nome dell'imperatore e per il bene di tutta la nazione, ma di fatto questi riti divennero gradualmente un culto privato della famiglia imperiale e si allontanarono ulteriormente dall'antica aristocrazia. La relativa decentralizzazione dell'epoca permise a un certo numero di forme popolari di Buddhismo di istituzionalizzarsi indipendentemente dalle antiche scuole buddhiste. Tra queste si distinsero le scuole appartenenti alle sette della Terra Pura. Queste scuole combinarono elementi elitari derivati dai culti monastici del Buddha Amida (sanscrito Amitābha) con pratiche popolari che ricorrevano ai canti buddhisti per vincere gli influssi maligni. Il cosiddetto nembutsu hijiri era stato in auge tra la gente comune durante tutto il periodo classico per ottenere guarigioni ed esorcizzare i demoni mediante la recitazione della formula sino-giapponese «Namu amida butsu» («Sia lode al Buddha Amitābha»). Il movimento della Terra Pura in epoca medievale cercò di indirizzare questo interesse immediato per le questioni terrene verso il tema della salvezza finale dell'individuo che, attraverso la fiducia totale nella forza salvifica di Amida e recitando il Nembutsu, poteva rinasce nel paradiso buddhista (Terra Pura) al termine della sua vita terrena. [Vedi AMITĀBHA e NIANFO, vol. 10].

Nel principio nel movimento della Terra Pura, Hōnen (1133-1212), nel suo discepolo Shinran (1173-1262) cercarono di fondare una scuola buddhista indipendente. Entrambi, piuttosto, furono figure sostanzialmente apolitiche che intendevano diffondere tra la gente comune la salvezza buddhista fino ad allora riservata solamente ai monaci. Il risultato fu una radicale democratizzazione e semplificazione del Buddhismo. In pratica una vera e propria forma popolare di questa religione. In queste scuole il monachesimo era abilito, i sacerdoti potevano sposarsi e l'antico Buddhismo elitario, quello che chiamavano la Via della Santità (shōdo-mon), era rifiutato come egoista e arrogante. Il nuovo Buddhismo popolare era diventato una religione a partecipazione laica, un culto a base congregazionalista, fondato sull'accettazione dello status quo politico e sociale. La ricerca della santità, della trasformazione personale e dell'illuminazione erano fuori dalla portata della gente comune. Anzi, operavano per la trasformazione del sé personale, come nella Via della Santità, le scuole della Terra Pura (chiamate per confronto jōdo-
mon, la via della Terra Pura), trasformarono il Buddhismo in uno strumento di salvezza aperta a tutti. [Vedi HÖNEN e SHINRAN, vol. 10].

Un’altra modalità di adattamento del Buddhismo alla mentalità popolare può ravvisarsi nell’emergere degli yamabushi, gli asceti delle montagne, la cui tradizione risale al periodo classico. Entrambi le scuole dominanti del Buddhismo nel periodo Heian, il Tendai, che aveva il suo centro sul monte Hiei, e lo Shingon, che aveva il suo centro sul monte Kōya, fondarono i loro ordini «aggiunti» di yamabushi. Quello legato allo Shingon, lo Shugendō, è sopravvissuto fino all’età moderna. I membri degli ordini yamabushi si distinguevano tra loro per il grado di iniziazione ai sacramenti del gruppo e non seguivano le regole monastiche del Buddhismo. Erano uomini laici che svolgevano una vita normale ecetto determinati periodi dell’anno, quando si riunivano per andare in pellegrinaggio e celebrare i loro riti segreti nei luoghi più isolati delle montagne sacre. Una famosa rappresentazione del teatro no composta da Zeami (Tanikō) descrive uno di questi pellegrinaggi dello Shugendō. [Vedi SHUGENDO].

Il ruolo religioso delle montagne sacre appare in Giappone già nello Shinto e delle origini, ma sia il Daoismo che il Buddhismo portarono dalla Cina le loro usanze tradizionali dei raduni sacri sui monti, che rafforzarono e talvolta modificarono gli atteggiamenti locali. Le montagne erano le dimore speciali degli xian (giapponese, sennin) daoisti, gli immortali, così come dei santi e degli anacoreti favoriti dalla dimensione maggiormente personale di questa particolare tradizione religiosa. [Ve
di XIANG]. Queste medesime tradizioni, specialmente nella forma di racconti popolari, giunsero in Giappone e vi trovarono immediata accoglienza, mescolandosi alla tradizione locale dello bijirī. Nel periodo Heian gli stessi buddhisti, influenzati dalle tradizioni daoiste, cercavano sulle montagne i luoghi per costruire i loro monasteri, per i riti spirituali e il roditaggio a fini di meditazione. Alcune montagne come lo Ontake e il Fuji, inoltre, erano considerate da laici come la dimora dei bodhisattva oppure la via di ingresso per la vita successiva. Tutte queste credenze mostrano chiare tracce della antica concezione shintōista per cui l’usterità praticata sulle montagne era particolarmente efficace per l’ottenimento di un potere spirituale. Nel caso degli yamabushi questo risulta evidente nella loro abitudine di compiere lunghi e faticosi pellegrinaggi tra le montagne, punteggiati da giri lidi bagni rituali nei corsi d’acqua montani. Molti monaci sacri in Giappone stavano infine diventando luogo di riunione delle miko, la gente comune ricorrono per mettersi in contatto con gli spiriti dei defunti, con i vari santi, shintōisti, daoisti o buddhisti, e con le divinità che si credeva abitassero quei luoghi.

L’associazione, se non l’amalgama, tra Shinto e Buddhismo tra la gente comune fu favorita dalla teoria dello bonjūsūjakū («manifestazione dell’essenza del Buddha»), formulata e diffusa inizialmente durante il periodo classico dai monaci buddhisti sulla base di modelli Ⅼ．nesi. Fin quasi dal principio della presenza del Buddhismo in Giappone era diffusa la credenza che i santi buddhisti, i bodhisattva e i Buddha celesti fossero in qualche modo collegati alle antiche divinità locali dello Shinto. La teoria dello bonjūsūjakū semplicemente fornisce un riconoscimento ufficiale a questa visione popolare, affermando che le figure locali erano soltanto le manifestazioni delle corrispondenti figure buddhiste, che ne costituiva
tono l’autentica essenza. Questa tendenza all’amalgamazione si riscontra anche nella pratica, documentata a partire dal periodo Nara, di costruire piccoli templi buddhisti all’interno del recinto dei santuari shintōisti. In tal modo i kami (le divinità) dello Shinto potevano essere onorati anche durante i riti buddhisti e le divinità buddhiste potevano essere venerate anche attraverso i riti shintōisti. Talvolta i riti buddhisti erano pensati come un aiuto offerto ai kami per raggiungere l’illuminazione buddhista oppure, in alternativa, come concessioni buddhiste alla mentalità parrocchiale giapponese, che naturalmente preferiva le antiche forme locali. In epoca medievale molti templi e santuari locali avevano al loro servizio sacerdoti che erano contemporaneamente shintōisti e buddhisti e che di volta in volta celebravano i riti secondo la divinità a cui erano dedicati. Sovente gli yamabushi sopravvivere le miko e si creava così una organizzazione sacc
dotale che esercitava tutte le funzioni religiose, a livello locale, secondo i principi di questa unione popolare tra le religioni. [Vedi HONJDSUIJAKU, vol. 10].

La devozione filiale e la venerazione degli antenati. Ancora oggi la maggior parte delle famiglie giapponesi ha nella sua abitazione sia un kamidana («altarino shintōista») che un butsudan («altare buddhista»). A entrambi sono presentate offerte di cibo e di fiori e di tan
to in tanto vengono recitate preghiere. Nell’abitazione ci sono anche le tavolette degli antenati, collocate in un santuario speciale oppure all’interno del kamidana o del butsudan, a seconda delle preferenze religiose della famiglia. In linea teorica le preghiere buddhiste sono recitate a beneficio dei congiunti scomparsi, per aiutarli nella ricerca della salvezza, dopo la morte, nei diversi tipi di inferno e di paradiso e attraverso le rinascite in questo mondo, mentre le preghiere shintōiste sono atti di devozione filiale rivolti agli spiriti dei defunti presenti nelle tavolette. Il congiunto scomparso è infatti considerato ancora un membro della famiglia e, come tale, ha bisogno, da morto, delle stesse prestazioni di cui godeva da vivo. Non esiste, in pratica, una netta distinzione tra queste due condizioni nella mentalità popolare.
Un esempio importante di questo atteggiamento nei confronti dei defunti si può ravvisare nella festa dello O-bon, che si svolge tradizionalmente dal tredicesimo al sedicesimo giorno del settimo mese lunare. Sebbene le sue origini possano forse risalire a remotissimi culti degli antenati induisti, quindi anteriori al Budismo, in Giappone questa tradizione mostra chiaramente l’influsso del Budismo popolare e dello Shintò. [Vedi ANNO RELIGIOSO BUDDHISTA, vol. 10]. I preparativi della festa prevedono la pulizia e la decorazione del butsudan e la preparazione di offerte speciali dedicate al defunto. In genere lo O-bon è un’occasione in cui l’intero dōzoku collabora per onorare gli antenati comuni. La prima notte vengono collocati davanti all’uscio di casa e lungo le strade dei villaggi parecchi fuochi, allo scopo di illuminare la strada agli spiriti dei defunti che ritornano nel mondo dei vivi per trascorrere la ricorrenza insieme alla loro famiglia. Gli spiriti sono intrattenuti nelle rispettive case con pietanze, regali e preghiere, mentre nel villaggio l’accoglienza ai defunti assume le forme di una danza graziosa, il famoso bon-odori, di origine shintòista. In questi giorni i congiunti visitano le tombe e, alla fine, prendono commiato con gli spiriti accendendo di nuovo i fuochi che segnalano loro la via del ritorno nell’aldilà.

L’atteggiamento verso la morte della popolazione giapponese è caratterizzato da una notevole ambivalenza. Da un lato la morte è stata associata, fin dalle origini dello Shintò, a contaminazione e impurità. Toccare una persona appena defunta, essere alla sua presenza o anche soltanto essere imparentato con lei comporta una impurità rituale, che esige l’esclusione o la celebrazione di riti di purificazione. Questa credenza, assai antica e diffusa, nella natura contagiosa della sventura – in sostanza una vera e propria paura dei morti – ha determinato il monopolio quasi completo del Budismo nella celebrazione dei funerali. D’altro canto numerose testimonianze, come i tumuli sepolcretali di età preistorica o la poesia giapponese, attestano l’antichissima presenza di un legame affettivo permanente e di doveri precisi nei confronti del defunto, che la popolazione ha conservato fino ad oggi, laddove la popularità della festa O-bon e la venerazione domestica degli antenati dimostrano ampiamente l’importanza attribuita alla presenza del defunto, se regolata attraverso gli opportuni rituali.

Anche il Confucianesimo, anch’esso importato dalla Cina, ha svolto un ruolo importante, pur senza produrre precise forme rituali, nel promuovere la venerazione degli antenati e la coesione familiare. Fin dall’inizio del periodo classico i valori del «familismo» confuciano furono promossi dal governo come fondamenti adeguati per una nazione prospera e armonica. Nel periodo To-

kugawa ancora una volta il Confucianesimo si impose come filosofia di sostegno, sia per il governo sia per la sfera privata della vita individuale. La lealtà verso la nazione faceva parte integrante del sistema di valori che affidava alla famiglia il ruolo di un modello, che comprendeva in realtà tutte le qualità morali. L’antica venerazione locale per gli antenati, in quanto parte del principio di autorità, ne risultava così notevolmente rafforzata. [Vedi CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE].

Alle divinità popolari, che spesso sono il risultato della sintesi di eredità shintòiste, buddhiste e daoiste, la popolazione comune continua a concedere larghissima venerazione. Ancora diffusi sono i kami terreni, quelli privati e quelli «dei cortili» e, curiosamente, sono ancora popolari nel mondo moderno divinità o poteri divini senza nome, legati alla buona o alla cattiva sorte. Tra questi ricordiamo Ebisu, kami della buona fortuna che ha la sua origine nelle comunità di pescatori, Dōsojin. kami della strada e delle porte, protettore dei bambini e dell’armonia coniugale, e Kōshin, una divinità fondamentalmente negativa, di origine daoista, le cui ricorrenze sul calendario, una volta ogni sessanta giorni, sono considerate giorni infausti. La credenza nei giorni propizi e in quelli infausti fu molto favorita dai maestri dell’onmyōji («maestri dello yin-yang») che resero popolari le idee daoiste e si presentarono come esperti divinatori e ritualisti, in grado di scoprire nei loro testi di astrologia i tempi e le direzioni da evitare o da scegliere. allo scopo di proteggere la persona dalle conseguenze di azioni sconsiderate. Continuano questa tradizione i chiromanti moderni e spesso i santuari shintōisti ospitano delle bancarelle dove è possibile farsi predire il futuro o acquistare talismani. Questi talismani, chiamati o-mamori, vengono benedetti dai sacerdoti shintōisti di un particolare santuario. [Vedi ONMYÔDÔ].

I racconti folclorici come espressione della religione popolare. Un’importante e spesso trascurata espressione della religione popolare è costituita dai racconti folclorici. Anche in Giappone, come in altri Paesi, questo genere letterario non si lascia facilmente ridurre a categoria religiosa, ma è proprio nel caso del Giappone che molti studiosi hanno segnalato una stretta relazione tra racconto folclorico e sentimento religioso popolare. Molti di questi racconti, infatti, esprimono atteggiamenti e valori religiosi profondamente sentiti e che costituiscono delle semplici varianti rispetto ai codici ufficiali determinati dal clero e dalla élite governativa. Altrettanto numerosi sono poi i racconti folclorici che si collocano nella medesima linea rispetto alla visione religiosa ufficiale. In molti casi, infatti, i sacerdoti hanno utilizzato racconti già esistenti per favorire un’ortodos- sia o una mitologia ufficiale, oppure per esaltare determinati valori e comportamenti religiosi. Il Nihon ryōiki.
a proposito di quest’ultimo caso, è uno degli esempi più antichi dell’utilizzazione buddhista dei racconti folclorici. Anche il clero shintoista ha in seguito elaborato le rappresentazioni okagura, che in parte insegnavano alle masse l’antica mitologia in occasione delle feste ai santuari. Allo stesso modo il mondo di fantasmi e la retribuzione karmica, elementi caratterizzanti dello Shintò e del Buddhismo, si combinarono in epoca medievale con l’estetica di ispirazione Zen per dare vita ai famosi drammi teatrali no, che reinterpretavano racconti folclorici e leggende storiche. Nel periodo Tokugawa i pellegrinaggi popolari, specialmente quelli diretti al Grande Santuario di Ise, dedicato alla dea del sole Amaterasu, favorirono la diffusione di nuove storie fantastiche, piene di miracoli e di premi provenienti dagli dei.

La celebre storia di Hagoromo (La veste piumata) contribuiti in modo significativo alla diffusione della mitologia ufficiale di Amaterasu e del rituale di incoronazione del nuovo imperatore, il Daijōsaï. Nel tardo periodo classico, inoltre, i racconti che trattavano della compassionevole buddhista, come quelli inclusi nella raccolta Konjaku monogatari, rivelano il potere della fede buddhista e degli incantesimi riconosciuti dalla élite religiosa. In particolare è degna di nota una lunga sezione che descrive le retribuzioni in questa vita e nella vita a venire destinate a coloro che hanno fede nello Hokekyō (Sūtra del Loto), ma che manifesta insieme una tendenza antinomica che critica le colpe e le debolezze del cle-ro, troppo dedito ai piaceri terreni. Un tratto più puramente folclorico di questi racconti è il rifiuto dei valori ultraterreni ufficiali a favore di obiettivi più mondani, come la soddisfazione sessuale e la ricerca della ricchezza.

La maggior parte dei racconti folclorici che trattano di fenomeni soprannaturali ha poco a che fare con la mitologia, con la teologia e con il sistema di valori ufficiali. In realtà molti di essi promuovono valori paganonesi come la lealtà, la gratuitudine e la repressione dei desideri. E tuttavia la maggior parte dei racconti del XII secolo, così come sono stati raccolti dagli studiosi del folclore, possono essere definiti di tono vagamente animista. L’elenco delle potenze e delle intelligenze sovrane descritte in queste storie è molto lungo e va dagli spettri ai kami tradizionali, da entità immaginarie come i tengu, caratterizzati dal lungo naso, alle streghette di montagna chiamate yamauba e ai malefici spiriti delle volpi. Numerosi sono anche i racconti in cui le piante, in particolare gli alberi, sono dotati di poteri che possono arrecare sofferenza agli uomini, se trattati senza cura. L’empietà, infatti, è probabilmente l’errore più grave previsto in queste storie. Il mondo è un luogo abitato da miraldi di forze ed entità, che sono trattate con rispetto e soggezione dagli uomini e dalle donne «buoni», ma che vengono Ignorate, a loro rischio, dalle persone «cattive».

I pellegrinaggi e il teatro popolare. La diffusione dei pellegrinaggi come forma popolare di espressione del sentimento religioso può esser fatale risalire al XVI secolo, anche se la letteratura classica giapponese dimostra che l’aristocrazia era abituata a compiere viaggi verso le montagne sacre almeno a partire dal VII secolo. Soltanto nel periodo medievale, tuttavia, i pellegrinaggi verso i luoghi sacri, soprattutto verso i santuari shintòisti, divennero veri movimenti di massa. Il santuario di Ise, il principale centro di culto di Amaterasu, costituiva la meta per milioni di persone, per la maggior parte contadini, che affrontavano lunghi viaggi, non privi di pericoli, in particolare tra il XVIII e l’inizio del XIX secolo, quando questo fenomeno raggiunse il massimo della popolarità. [Vedi AMATERASU ŌMIKAMI]. Una sorta di trasporto religioso, talvolta con fenomeni di isteria di massa, spinse molte persone a lasciare gli arnesi da lavoro e abbandonare le responsabilità domestiche ed economiche per andare alla ricerca della dimora dei kami. In realtà le motivazioni potevano essere le più varie: bisogna prendere in considerazione anche il comune desiderio, non propriamente religioso, di interrompere la monotonia di una vita di lavoro. Molti racconti popolari che narrano di amuleti misteriosamente caduti dal cielo, di guarigioni, delle sventure capitate a chi resisteva o addirittura si scalgiava contro il desiderio di partecipare ai pellegrinaggi, inoltre, contribuirono a rafforzare straordinariamente l’idea dominante che erano i kami a volere che fosse loro manifestata la devozione in questo modo. [Vedi anche PELLEGRINAGGIO BUDDHISTA, vol. 10].

Va anche messo in evidenza che, nel caso del santuario di Ise, questi pellegrinaggi di massa segnarono l’ultima fase di un lungo processo di lenta democratizzazione del culto di Amaterasu. In origine Amaterasu era lo ūjigami della famiglia imperiale, alla quale competeva la sua venerazione in maniera esclusiva. Il suo ruolo di divinità nazionale, in quanto progenitrice della discendenza imperiale, aveva fatto di Amaterasu l’oggetto diretto della venerazione di tutti i Giapponesi per oltre mille anni. Si osservi che il santuario esterno di Ise è invece dedicato a Toyuake, la dea del cibo e della fertilità, cioè delle fondamentali preoccupazioni per coloro il cui tenore di vita era ai limiti della sopravvivenza. Da questo punto di vista il pellegrinaggio rituale, con i suoi abiti e la sua gestualità formalmente stabiliti, con i suoi tabù e talvolta le sue danze estatiche, può essere considerato un originale strumento per celebrare i riti di villaggio del rinnovamento cosmico. Il viaggio, pericoloso e faticoso, era una sorta di lungo rituale ascetico di purificazione e di astinenza. La danza del pellegrinaggio
(okage odori) conservava alcuni tratti tipici delle danze che accompagnavano le feste di villaggio, come il bon odori, che servivano a intrattenere le divinità e gli spiriti dei defunti, ma anche alcuni elementi delle danze che favorivano la trance estatica delle miko, in occasione dei loro riti sciamanici per comunicare con le divinità. Anch'esse preghiere pronunciate al santuario che costituiva la meta del pellegrinaggio e la distribuzione di amuleti da parte dei sacerdoti facevano parte, in origine, delle feste religiose dei villaggi.

Anche la diffusione del teatro popolare può essere interpretata in qualche misura come parte dello stesso processo verso la popolarizzazione di quanto un tempo era di competenza esclusiva dello Shinto ufficiale, cioè della mitologia fissata nel Kojiki e nel Nihonshoki. Gli okagura, per esempio, portavano sulla scena, con musica e danza, la creazione del mondo a opera dei progenitori primordiali Izanagi e Izanami, la lotta tra Amaterasu e il suo impetuoso fratello Susanoo, la discesa sulla terra dell'augusto nipote Ninigi e numerosi altri temi mitici. Si trattava, in pratica, del ben riuscito tentativo da parte del clero shintoista di mantenere in vita le antiche tradizioni diffondendole tra la gente comune. Gli okagura divennero in epoca medievale parte integrante di molte feste di villaggio e a loro volta produssero altre forme di rappresentazione teatrale, tra cui la più importante è il teatro no, che raggiunse un altissimo livello di sofisticazione artistica. Ma gli okagura sono rimasti un fenomeno popolare e non rappresentano ancora oggi: essi offrono un importante occasione per osservare la mescolanza tra forme e valori popolari e temi e forme appartenenti alle élite culturali del periodo classico. Negli okagura c'è molto umorismo e persino ribaldiera e in essi si coglie facilmente l'apporto evidente di eterni temi folclorici fusi insieme con i più solenni motivi dei temi mitici. [Vedi TEATRO E DANZA RITUALE NELLESTREMO ORIENTE].

L'istituzionalizzazione della religione popolare. Si può affermare con sufficiente certezza che il modello religioso popolare che ancora oggi si può osservare nel Giappone dei villaggi si è costituito verso la metà del periodo Tokugawa. Questo modello mostra due caratteristiche che a prima vista possono apparire contradittorie. La prima caratteristica è l'alto grado di fusione tra elementi religiosi le cui origini sono di fatto profondamente diverse. La seconda caratteristica è l'evidente suddivisione dei compiti tra le varie istituzioni religiose, che tra l'altro si esprime nel diffusissimo modo di dire per cui i Giapponesi celebrano la nascita e il matrimonio secondo i riti shintoisti, la morte con il rito buddhista e vivono la vita di tutti i giorni secondo i principi confuciani. Eppure entrambe queste caratteristiche sembrano provenire da un'unica fonte, cioè dalla forte tendenza al pragmatismo che è tipica del popolo giapponese: i Giapponesi hanno adottato quegli elementi che di volta in volta apparivano loro immediatamente utili, inserendoli opportunamente nella cornice contestuale da essi stessi elaborata.

Un altro modello che è emerso con particolare evidenza, probabilmente risultato del relativo isolamento del Giappone, è il processo di interazione tra i livelli religiosi elitario e popolare. Nella lunga storia della religione giapponese gli studiosi moderni sono stati in grado di documentare molti dei processi attraverso i quali alcuni elementi propri della classe dominante si sono imposti oppure sono stati assimilati dalla popolazione comune. Meno conosciuto è invece l'aspetto inverso, per cui taluni elementi popolari sono stati mutuati dalle élite culturali oppure sono stati istituzionalizzati in forme intermedie. Questi movimenti popolari si sono spesso costituiti in istituzioni simili a Chiese, con una organizzazione gerarchica più o meno definita e confini geografici che superavano l'ambito locale. Probabilmente fu a partire dal movimento degli yamabushi nel periodo Heian, continuando poi con i movimenti polari buddhisti delle scuole Nichiren e della Terra Pura in età medievale e poi, in epoca moderna, con il germogliare delle cosiddette «nuove religioni» (shinkô shûkyô), che le istituzioni religiose derivate da questi movimenti conservarono la tendenza a combinare versioni semplificate delle tradizioni appartenenti alle vecchie élite, soprattutto il Buddhismo monastico e lo Shinto di corte, con i valori popolari incentrati sull'interazione sociale e sulla salute e la prosperità domestica in questo mondo. [Vedi NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE].

La nuova religione shintoista Tenrikyô fu fondata nel XIX secolo da Nakayama Miki: ella era stata posseduta da diversi kami, alla maniera dell'antico sciamanismo giapponese, che parlavano attraverso la sua bocca durante lo stato di trance. Nel corso di queste possessioni le fu rivelata una nuova mitologia che, anche se per molti aspetti era simile al mito cosmogenico dello Shinto classico, conteneva però sostanziali differenze. Il mito degli antenati primordiali e molti altri episodi marginali che riguardano la creazione del mondo sono comuni a entrambe le versioni, ma in quella di Nakayama Miki spicca l'assenza di ogni riferimento ad Amatersu e a suo fratello, figure invece centrali della vecchia mitologia. È inoltre del tutto assente l'intero apparato mitico a sostegno dell'istituzione imperiale. La mitologia classica è una creazione del VII secolo che ha riunito insieme frammenti delle tradizioni di clan differenti e li ha fusi nella narrazione della fondazione e legittimazione dell'ordine politico e religioso. Nakayama, invece, si mostra maggiormente interessata ai valori familiari. I
kami del Tenrikyō sono chiamati parenti divini e gli uomini sono la loro progenie. Il semplice riconoscimento di questa relazione fondamentale conduce a una vita buona e giusta, in cui le virtù cardinali sono la lealtà, il dovere e la gratitudine. I malanni e tutte le sventure sono provocati dall’insensibilità umana verso questo rapporto basilare tra genitori e figli (oya-ko). I compiti culturali specifici consistono in larga parte nella partecipazione alle danze rituali e alle attività del gruppo, come la costruzione di santuari o le opere di carità. [Vedi TENRIKYŌ].

Un altro esempio, proveniente questa volta dalla tradizione buddhista, è costituito dal Sōka Gakkai (Società per la Creazione dei Valori), fondato nel 1957 da Makiguchi Tsunesaburō (1871-1944) e da Toda Jōsei (1900-1958). [Vedi SŌKA GAKKAI, vol. 10]. Makiguchi era un insegnante che, durante gli anni ’20 e ’30, tra le difficoltà economiche e il crescente totalitarismo, elaborò una filosofia di vita che chiamò sōka, che significa «creazione dei valori». Dapprima le sue idee apparvero prevalentemente laiche, anche se mutuavano moltissimi aspetti dalla metafisica del Buddhismo, nell’intuizione fondamentale della relatività di tutti i valori (almeno nella sfera mondana) e nella necessità di vincere la dipendenza da ogni vana assolutezza. Ma gradualmente questa visione assume una colorazione più vicina alla tradizione buddhista, fino all’affiliazione del Sōka Gakkai, soprattutto per iniziativa di Toda, alla setta Nichiren Shōshū, una delle ramificazioni minori del Buddhismo Nichiren. Toda ammirava molti aspetti della tradizione Nichiren, soprattutto la sua singolare intolleranza verso le altre religioni, i suoi rituali semplici e diretti, la sua richiesta di fedeltà assoluta negli scopi rituali, nel suo fondatore e nei suoi testi sacri (il Sūtra del Loto) e, probabilmente più di ogni altra cosa, l’organizzazione della setta in una gerarchia di tipo militare.

Il Sōka Gakkai si è autodefinito come un’organizzazione laica del Nichiren Shōshū, in cui non ci sono sacerdoti: i suoi leader rimangono laici. Esso ha avuto un enorme successo e conta milioni di aderenti. Come è tipico delle nuove religioni e perfettamente coerente con le sue origini, il Sōka Gakkai privilegia l’ottenimento immediato di tutti gli obiettivi mondani e interpreta lo scopo principale del Buddhismo antico, l’illuminazione, come qualche cosa di molto simile alla «felicità». La tonalità culturale di questa visione del mondo si conserva e si trasmette attraverso intense riunioni di piccoli gruppi, che sono in parte attestatione di fede, in parte sessioni di studio. La semplicità e l’enfasi sulle cose di questo mondo e sulla solidarietà del gruppo hanno contribuito al successo di questa religione popolare: essa soddisfa le esigenze di molti Giapponesi, costantemente minacciati, nel moderno mondo industriale, dal dominante tendenza alla disgregazione sociale e dalla mancanza di radici. La salvezza è qui e ora, e questa convinzione viene opportunamente rafforzata dai rituali di gruppo.

BIBLIOGRAFIA


Yanagita Kunio (curr.), *Japanese Folk Tales*, Tokyo 1954.


ALAN L. MILLER

Temi mitici

In genere si considerano «mitologia giapponese» le narrazioni documentate da fonti dell’VIII e IX secolo come il Kojiki (712), il Nihonshoki (720) e il Kojōshiki (807). Naturalmente la redazione di queste opere fu preceduta da un lungo periodo di tradizione orale. La mitologia giapponese è il prodotto dell’antica religione nazionale, lo Shintō, la «via dei kami» (le divinità shintōiste). La sua origine e la sua evoluzione in larga misura riflettono le vicende del primo Shintō. Non si ha una conoscenza dettagliata delle forme più antiche.
dello Shintō, eppure, attraverso discipline scientifiche come la filologia, l'archeologia e l'approccio comparato agli studi folclorici, è possibile proporre alcune congetture.


Nella terza fase di sviluppo, tra il VI e il VII secolo, la corte di Yamato cominciò a rivolgersi allo Shintō per legittimare la sua rivendicazione di autorità sui clan locali e centralizzare il potere. Ne derivò l'estensione dell'autorità religiosa della corte e, per converso, la perdita dell'autorità religiosa dei clan. I riti, i miti e le pratiche religiose dei clan locali risultarono notevolmente modificati. Prima di questo periodo numerosi sovrani o capi clan investiti di un potere sacrale controllavano le varie parti delle isole giapponesi e probabilmente ciascuno di loro conservava le proprie tradizioni che ravano l'origine divina del clan. Questi miti erano salmodiati dai kataribe, i cantastorie, in occasione delle cerimonie di intronizzazione del sovrano locale. Ma con la formazione del regno di Yamato la maggior parte di questi capi clan perse il potere a causa della centralizzazione delle prerogative sacrali e regali nelle mani della nobiltà di Yamato. Tutte le loro divinità ancestrali furono declassate a un ruolo subalterno rispetto alla grande dea Amaterasu e le divinità locali della natura, come la dea della luna e le divinità del mare e delle montagne, furono inserite nella teogonia della famiglia imperiale. Probabilmente fu in questo periodo che la coppia mitica formata da Izanagi e Izanami fu promossa al ruolo di genitori della dea Amaterasu, la dea ancestrale della casata imperiale.

Nella quarta fase di sviluppo, tra la fine del VII e l'VIII secolo, fase che comprende il periodo Nara, l'adozione del sistema politico e culturale cinese portò a una modificazione sostanziale delle vecchie forme dello Stato: in questa fase la mitologia shintōsta completò la sua evoluzione verso la legittimazione del potere centralizzato. Fu in questo periodo che le antiche tradizioni orali furono messe per iscritto, in seguito a un decreto imperiale, nel Kojiki, nel Nihonshoki, nei Fudoki e in altre opere. L'istituzione imperiale era ormai modellata sull'Impero cinese, ma la mentalità dell'aristocrazia di corte durante il periodo Nara era ancora dominata dalle credenze e dalla cosmologia dello Shintō. Così l'imperatore era ancora chiamato Akitsukami, «divinità vi ventina>, in quanto incarnazione della dea solare Amaterasu, considerata a sua volta la sovrana del pantheon giapponese. Anche le divinità tutelari e ancestrali degli altri clan più potenti furono elevate al rango di eroi nazionali di natura divina. Per il loro culto furono costruite grandi strutture, in cui erano custoditi e venerati come reliquie i sacri emblemi (shintai: specchi, spade e gioielli). Nella raccolta poetica conosciuta come Man'yōshū il famoso poeta di corte Kakinomoto no Hitomaro celebra a più riprese l'imperatrice Jitō e suo figlio come «discendenti della dea Amaterasu che splende nel cielo».

Nell'ultima fase di sviluppo, tra la fine del periodo Nara e il primo periodo Heian, lo Shintō cambiò notevolmente a causa dell'influenza del Budismo, che in quel tempo cominciava a essere riconosciuto come religione nazionale. Alcuni aspetti delle credenze, dei riti locali e dell'architettura shintōsta si amalgamarono così in una religione di tipo sincretistico. In alcuni luoghi gli jingū («santuari templi») servivano entrambe le tradizioni religiose, ma erano guidati dai monaci budhisti. Le divinità shintōiste furono considerate subalterne ai Buddha e ai bodhisattva e interpretate come esseri senzienti alla ricerca della salvezza. Il Nihon Ryōiki.
scritto dal monaco buddhista Kyōkai all’inizio del IX secolo, racconta come la grande divinità del santuario di Taga, nella provincia di Ōmi, chiede a un monaco di recitarle il Sūtra del Loto affinché possa salvarsi. In questo periodo recitare sūtra buddhisti davanti agli altari dedicati alle divinità shintōiste divenne una pratica comune. Si credeva che le divinità che accettavano la salvezza attraverso i riti e la dottrina buddhista sarebbero diventate guardiani e protettori del dharma. Fu in questo periodo che cominciarono ad apparire immagini su legno raffiguranti le divinità shintōiste, ma modellate sulle immagini del Buddha. Queste immagini furono vere e piacevoli, con iscrizioni scritte, nei cortili interni di vari santuari. La sintesi tra Shintō e Buddhismo sarebbe continuata fino all’epoca del regno Tokugawa.

Le fonti scritte. I miti giapponesi sono documentati nelle seguenti opere letterarie: il Kojiki e il Nihonshoki, entrambi compilati sotto gli auspici della corte imperiale di Nara; il Kogoshibi, scritto da Imibe no Hironari; i Fudoki, o cronache delle province, anche questi registri e compilati per ordine della famiglia imperiale nel 713; lo Engishiki del 927, che contiene norito, le preghiere cerimoniali, recitate davanti agli altari in occasione di celebrazioni e riti della famiglia imperiale e nei santuari più importanti; il Man’yōshū, una raccolta di poemi antichi compilata verso la fine del periodo Nara; il Sendai kiji hongi, compilato verso l’inizio del IX secolo. La documentazione più sistematica è quella del Kojiki. Il progetto originale di quest’opera venne attuato all’imperatore Temmu (regnante dal 673 al 686), che raccolse molti documenti sulla sua successione imperiale e antiche tradizioni dei vari clan, adottandone alcune come ulteriore giustificazione teologica del suo potere politico. Un personaggio misterioso, Hieda no Are, fu incaricato dall’imperatore di leggere queste fonti. Temmu progettò anche la compilazione di un libro sulla storia dello Stato di Yamato basandosi su queste medesime fonti, ma il progetto fu interrotto dalla sua morte, nel 686. Nel 711 l’imperatrice Genmei ordinò a Ō no Yasumaro di mettere per iscritto le fonti semiotiche e leggendarie raccolte da Hieda no Are: il lavoro fu completato nel 712 da Yasumaro, che lo presentò all’imperatrice. Il principe Toneri e Ō no Yasumaro compilano il Nihonshoki secondo lo stile cinese, presentandolo nel 720 all’imperatore Genshō. Il Kogoshibi (Frammenti di racconti antichi), scritto e presentato al trono imperiale da Imibe no Hironari nell’anno 807 per difendere il suo clan da quello più potente dei Nakatomi, contiene molti racconti sconosciuti ai compilatori del Kojiki e del Nihonshoki.

Le fonti letterarie fin qui menzionate contengono una grande varietà di temi mitici, che vanno dalle origini dell’universo e la creazione delle isole giapponesi al-la discesa negli Inferi, all’origine della morte e della nascita, alla coltivazione dei cereali e alle origini della regalità. La forma più sistematizzata della mitologia shintōista si può leggere nei capitoli dedicati all’età degli dei nel Kojiki e nel Nihonshoki, compilati principalmente per giustificare i diritti della corte imperiale su tutto il Giappone. In particolare nel Kojiki diversi miti e leggende in origine indipendenti sono intessuti tra loro in una lunga narrazione che espone in modo logico e sistematico gli eventi che vanno dall’inizio del cosmo fino alla fondazione della dinastia imperiale. Probabilmente questa ricostruzione doveva riflettere la volontà dell’imperatore Temmu, che aveva inizialmente progettato l’opera. Il Nihonshoki, invece, presenta molte versioni differenti di ciascun mito, senza raggiungere, per tanto, lo stesso grado di coerenza narrativa e ideologica del Kojiki.

Entrambi i testi enfatizzano con forza il carattere assoluto e eterno della sovranità della famiglia imperiale, in quanto discendente della dea del sole Amaterasu. Queste forme mitiche sono costruite intorno a concetti che sono al tempo stesso politici, etici e teologici. Abbellite e modificate per narrare la storia dei «figli del sole che governano sul Paese», esse rappresentarono senza dubbio un prezioso sostegno agli sforzi della corte imperiale per imporre la sua egemonia su tutto il Giappone. Lo stesso vale per i norito, «preghiere cerimoniali», che si trovano nello Engishiki. Anche nel Kogoshibi la disposizione dei miti riflette le esigenze dell’autore, un nobile della corte imperiale, dal momento che in esso compaiono chiare affermazioni favorevoli al suo clan, quello degli Imibe.

Nel Fudoki sono contenute invece le cronache delle province di Hitachi, Harima, Izumo, Hizen e Bungo. In altri documenti medievali si sono conservati frammenti di cronache di altre province. Soltanto nello Izumo Fudoki, tuttavia, è possibile trovare una mitologia sistemizzata e un pantheon ben strutturato. Alcune delle divinità più famose, come Susanoo e Onamuchi, appaiono talvolta tra le divinità di origine animistica citate nei miti e nelle leggende dei Fudoki, ma esse in generale non presentano significative connessioni con la teologia della corte di Yamato. Nei Fudoki quasi tutti i miti e le leggende che riguardano queste divinità sono semplici racconti explicativi, che contengono informazioni sui nomi dei distretti e su vari costumi locali. Al l’interno di questo genere di documenti, come si diceva, lo Izumo Fudoki rappresenta un’eccezione perché, a differenza delle altre quattro cronache, compile da funzionieri provinciali nominati dal governatore centrale, esso fu compilato nel 733 da Izumo no Ōmi Hiroshima, capo del clan di Izumo, con l’aiuto di collaboratori fidati. Di conseguenza il kuni no miyatsuko di Izumo, «il

Izanagi affidò il mondo celeste ad Amaterasu, la dea di Tsukiyomi e l’oceano a Susanoo. Ma quest’ultimo, piangendo amaramente, si rifiutò di obbedire al padre. Quando Izanagi tentò di esiliarlo nella Terra di Yomi (il mondo degli Inferi), Susanoo salì in cielo per congedarsi dalla sorella Amaterasu, che fu spaventata dal suo fragore di tuono e dal suo scuotere i monti. Amaterasu temeva che lo scopo della visita fosse quello di mettere in atto un piano diabolico per sottrarle il dominio del cielo. Il fratello giurò le sue buone intenzioni e placò i timori di Amaterasu, ma il suo comportamento divenne sempre più violento: devastò il dominio di Amaterasu, distruggendo le risaie e contaminando la sacra sala cerimoniale. Sopraffatta dalla paura per la violenza del fratello, Amaterasu si rifugiò infine in una grotta, facendo scendere sul mondo le tenebre, da cui uscivano spiriti demoniaci. Le ottocento divinità del cielo tentarono diversi espedienti per richiamare la dea fuori dalla grotta, fino alla danza oscena eseguita dalla dea Ame no Uzume, accompagnata dai canti del dio Ame no Koyane, che suscitò l’ilarità di tutte le divinità del cielo. Il frargore delle risaie attirò Amaterasu fuori dalla grotta, riprendendo finalmente la luce nell’universo. Dopo il ritorno di Amaterasu e la restaurazione dell’ordine cosmico, Susanoo fu punito e condotto sulla terra, nella provincia di Izumo. Qui Susanoo salvò la fanciulla Kushi inada Hime, minacciata da un serpente mostruoso, dotato di otto teste, che desiderava ucciderla per celebrare il sacrificio umano che eseguiva annualmente. Susanoo fece omaggio ad Amaterasu di una spada magica che aveva trovato nella coda del serpente: questa spada sarebbe successivamente diventata una delle «tre insegne regali». Susanoo sposò la fanciulla Kushi inada Hime e si stabilì a Suga, nella provincia di Izumo.

A Susanoo succedette l’eroe divino Ōnamuchi, o Ōkuninushi. Il suo mito racconta le numerose prove, pericoli e avventure che i suoi fratelli malvagi lo costrinsero a sopportare durante la sua giovinezza. Dopo essere stato ucciso e rinato parecchie volte, Ōnamuchi si rifugiò infine nella terra dei morti su cui regna Susanoo. Ma anche il suo augusto antenato Susanoo lo co-
stringe a una serie di prove ancora più dure. Alla fine Ōnami carpì la figlia di Susanoo, Suserihime (Suseri- ri) e fugge con lei rubando a Susanoo i suoi tesori magici. La storia si conclude con il riconoscimento da parte di Susanoo del matrimonio di Ōnami con sua figlia Suseri. Susanoo permette a Ōnami di tenere i suoi tesori e gli ordina di diventare il sovrano del mondo terreno. Fu così che Ōnami, con l’aiuto del dio na- no Sukunabikona, regnò sulle isole del Giappone.

Nel frattempo Amaterasu desiderava inviare sulla terra suo nipote Ho no Ninigi (Ninigi) come nuovo sovrano. Due volte i suoi messaggeri fallirono nel convincere Ōnami a cedere il regno al nipote di Amaterasu. Infine la dea solare inviò sulla terra il potente dio Takemikazuchi e un’altra divinità, Ame no Torifune (Futusunushi nella versione del Nihonshoki). Ōnami- chi e i suoi figli si piegarono alla richiesta di Amaterasu, ottenendo in cambio la promessa della dea di far erige- re un grande tempio in loro onore. Amaterasu concesse a Ho no Ninigi tre emblemi divini (cioè lo specchio, la spada e i gioielli) e lo inviò sulla terra con le divinità del suo gruppo. Il gruppo discese sulla vetta del monte Takachiho, nella provincia di Hyūga. Il principe Ho no Ninigi sposò la fanciulla Kono hana Sakuyabime («principessa dei fiori degli alberi in fioritura»). Suo padre, il dio della Grande montagna, aveva mandato le sue figlie Inagawanaike («principessa della roccia») e la sua sorella minore Kono hana, affinché diventassero sue sorelle. Ho no Ninigi rifiutò la sorella maggiore a causa del suo brutto aspetto e sposò la principessa più giova- ne; perciò si narra che, avendo Ninigi rifiutato la prin- cipessa della roccia, da allora gli imperatori non furono più immortali come le pietre.

Hiko Hohodemi, uno dei tre figli di Ho no Ninigi, si recò una volta nel palazzo del re drago, collocato negli abissi marini, in cerca di un amo che aveva perso. Quando sposò la figlia del re drago, Toyotama, il re drago gli restituì l’amo perduto, ritrovato nella gola di un pesce, e aggiunse alcuni gioielli magici capaci di controllare le maree. Tornato alla sua casa sulla terra, Hiko Hohodemi usò i gioielli magici contro il malvagio fratello maggiore, che infine gli lasciò il trono. Successiva- mente, avendo Hiko Hohodemi infranto la promessa di non guardare la sua consorte durante il parto, mentre ella assumeva le sembianze di drago, Toyotama di- vorzò da Hiko Hohodemi e ritornò alla sua abitazione marina. Il figlio, Ugaya Fuki Aezu, rimase nel palazzo paterno e infine divenne sovrano del Paese. Il principe Kanmu Yamato Iwarebiko, uno dei figli di Ugaya Fuki Aezu, divenne il primo imperatore, Jimmu, fondatore della dinastia di Yamato. Lui e i suoi fratelli, accompagnati da numerosi generali e soldati, viaggiarono verso oriente lungo il mare interno alla ricerca della terra più fertile. Dopo numerosi tentativi e varie battaglie giunsero sulla piana di Nara, dove Jimmu ascese al trono imperiale nel Palazzo Kashiwara di Yamato.

La struttura della mitologia giapponese. La mitolo- gia del Kojiki sin qui riassunta può essere divisa nei se- guenti cicli: 1) ciclo cosmogonico; 2) ciclo di Izanagi e Izanami; 3) ciclo di Amaterasu; 4) ciclo di Susanoo; 5) ciclo di Ōnami; 6) ciclo della deessa di Ho no Ninigi; 7) ciclo di Hiko Hohodemi; 8) ciclo della spedizione di Jimmu. Il sesto e l’ottavo ciclo sembrano essere il nu- cleo dell’intera storia, in quanto spiegano l’origine divina del sovrano: è probabile che gli altri cicli siano stati combinati con quelli per produrre un mito delle origini. [Vedi REGALITÀ NELLE PUBBLICHE COSTRUZIONI].

L’idea di una triade di divinità supreme, così come è esposta nel primo ciclo, potrebbe essere stata influenzata dalle tre divinità supreme (i Tre Purì) della teologia del Daoismo. [Vedi DAIOSMO]. Sembra che i nobili della corte imperiale considerassero in origine Takamimusubi e Kamimusubi due divinità, rispettivamente maschile e femminile, della fertilità; in seguito li venera- rono nel Santuario degli Otto dei come divinità guar- diane della famiglia imperiale. Le numerose generazio- ni successive di divinità, maschili e femminili, che se- guono la comparsa di questa triade costituiscono una rappresentazione mitologica della creazione del mondo a partire dal caos cosmico. Questa forma genealogica o evolutiva del mito della creazione del mondo trova molti paralleli in Polinesia (Dixon, 1916; Matsumoto, 1971).

La comparsa di Izanagi e Izanami è descritta nella fase finale del primo ciclo, ma il racconto della loro crea- zione e della deessa nell’oltretomba è sviluppato per intero nel secondo ciclo. Originariamente Izanagi e Iza- nami erano i protettori dell’isola di Awaji e di altre iso- le vicine ed erano venerati soprattutto dai pescatori, co- me si può capire dal mito della creazione di Onogoro dal caos oceanico e dall’episodio delle isole partorite da Izanagi. Ancora nella mitologia polinesiana si possono incontrare racconti simili sulla nascita delle isole. L’epi- sodio della deessa nell’oltretomba ha invece infine ana- logie con mitologie di ogni parte del mondo (in Grecia, per esempio, Orfeo ed Euridice e Demetra e Persfo- ne). Molto vicino al mito giapponese è in particolare il mito polinesiano di Hine e Tane, che narra la nascita e la morte del genere umano (Dixon, 1916). L’intero ci- clo, quindi, ha forse un’origine meridionale.

Anche se nel Nihonshoki Amaterasu è figlia di Izana- gi e Izanami, in origine sembra che non ci fosse alcun legame di sangue tra loro. Il terzo ciclo, che comprende il mito della grotta celeste, è tutto incentrato sulla dea Amaterasu. Pare evidente che Amaterasu fosse in origini une una divinità locale del sole, venerata dai pescatori
della provincia di Ise piuttosto che la divinità ancestrale della famiglia Yamato. Il mito della grotta celeste presenta significativi paralleli con le tradizioni delle tribù Miao della Cina meridionale e di alcune popolazioni del Sud-est asiatico, in cui si racconta che il sole ricomparve al canto del gallo, riportando la luce nel mondo.

Il quarto e il quinto ciclo sono generalmente definiti i miti di Izumo, perché le gesta delle divinità si svolgono tutte in quella provincia e nei distretti vicini. La figura centrale del quarto ciclo è il dio Susanoo; quella del quinto ciclo è il dio Ōnamiuchi: il culto di entrambi era molto diffuso a Izumo. Secondo lo Izumo Fudoki, Susanoo non aveva legami di parentela con Amaterasu. In origine era una divinità locale della fertilità e il termine susanoo significa «il dio maschio di Susa (un distretto di Izumo)». In quest'opera si afferma che Susanoo risiedeva a Izumo e il suo spirito abitava nei villaggi. La descrizione di Susanoo nel Kojiki è molto diversa da quella proposta dallo Izumo Fudoki. Nel Kojiki Susanoo è un dio violento e crudele, fratello della dea Amaterasu. Una leggenda locale di Izumo, in cui Susanoo salva una fanciulla dal serpente a otto teste, ruota intorno a un motivo molto diffuso in ogni parte del mondo, che ritorna, per esempio, nel mito di Perseo e Andromeda. Molto probabilmente il serpente a otto teste era inteso a Izumo come uno spirito della fertilità, dal momento che nella regione sono ancora oggi presenti alcuni elementi di un antico culto del serpente. Nei piccoli santuari della fertilità dedicati al dio Kojinta-sama i bambini costruiscono grandi serpenti di corda, li avvolgono intorno agli alberi sacri e presentano loro varie offerte di cibo e di bevande. Il serpente così costruito è considerato una manifestazione del dio Kojin (Hisago, 1938). Una delle versioni di questo mito contenuta nel Nihonshoki descrive il serpente come un kami terribile a cui Susanoo offre del sake. La fanciulla Kushi inadta Hime («magnifico campo di riso»), che è la preda del serpente, rappresenta un altro elemento di origine folclorica associato ai riti della fertilità di Izumo. La caratterizzazione negativa di Susanoo come dio della tempesta e dio maligno sembra essersi sviluppata nel VII secolo per favorire gli scopi politici dell'aristocrazia di Yamato.

Il quinto ciclo narra del genero (oppure del figlio, secondo il Nihonshoki) di Susanoo, il dio Ōnamiuchi o Ōkuninushi. Egli era venerato nel Grande Santuario di Izumo, dove era considerato la divinità principale dell'interno pantheon locale, ma esistono sicure testimonianze in base alle quali si ricava che Ōnamiuchi e il suo compagno, il dio nanto Sukunabikona, erano un tempo venerati come divinità tutelari della medicina e della magia in aree la cui estensione doveva superare largamente la provincia di Izumo. Secondo la maggior parte delle fonti, inclusi i Fudoki, lo Engishiki e il Man'yoshū, in varie parti del Giappone furono eretti santuari in loro onore. Il culto di queste divinità era comune tra gli sciamani e gli operatori sacri che si occupavano di medicina, che li consideravano loro divinità protettori. Il racconto delle numerose prove e avventure, fino alla morte e alla resurrezione, a cui fu costretto Ōnamiuchi riflette certamente i riti di iniziazione praticati nelle società segrete di tipo sciamanico. Si suppone che Izumo e i distretti vicini costituissero un tempo uno Stato teocratico, governato da un re-sacerdote e dai capi dei diversi clan, chiamati kuni no miyatsuiko di Izumo. Il sovrano era in possesso di poteri magico-religiosi, serviva Ōnamiuchi in qualità di suo sommo sacerdote e agiva tra gli uomini come una divinità. Nel corso della cerimonia di intronizzazione del re-sacerdote venivano celebrati speciali riti di successione, che risultano tramandati di generazione in generazione e che sopravvivessero anche dopo la riforma Taika, alla metà del VII secolo.

L'importanza delle divinità di Izumo (Susanoo, Ōnamiuchi e Sukunabikona) nella narrazione del Kojiki si deve probabilmente alla volontà dei kuni no miyatsuiko di Izumo, così come degli sciamani, dei guari e dei membri dei vari clan di Izumo, di promuovere la loro mitologia. L'aristocrazia di Yamato, condizionata dai gruppi di Izumo, incluse la loro teologia e i loro miti nella mitologia ufficiale, dove le divinità di Izumo figurano come kunitshukami, divinità terrestri, contrapposte agli amatsukami, divinità celesti (Matsumae, 1970).

Il sesto ciclo mitologico narra la resa di Ōnamiuchi e la discesa di Ho no Ninigi. Il racconto appartenne in origine al ciclo di Ōnamiuchi, ma nel processo di sistematizzazione e compilazione operato nell'ambiente della corte imperiale nel VII secolo fu separato dal testo originale e collocato prima della narrazione della discesa di Ninigi. Poiché Izumo e Hyuga, i luoghi in cui sono rispettivamente ambientati il mito di Ōnamiuchi e la discesa di Ninigi, erano località molto distanti tra loro, questa combinazione innaturale dei due racconti fu probabilmente ispirata da esigenze politiche della corte di Yamato. Originariamente associato alla fondazione del Grande Santuario di Ise, il mito di Ōnamiuchi descrive le trattative che portano infine alla sua resa di fronte al nipote celeste della dea Amaterasu, al suo ritiro nel mondo invisibile e alla costruzione di un grande santuario in suo onore. I fallimenti e i successi dei rappresentanti di Amaterasu riflettono verosimilmente gli avvenimenti storici che segnarono i rapporti tra i clan di Izumo e la corte di Yamato. Nella versione del Nihonshoki si racconta che Ame no Hohi, considerato l'antenato dei clan di Izumo, ricevette attraverso un decreto celeste l'ordine di servire come sacerdote il dio
Onamuchi, ormai ritiratosi dalla scena. Si può supporre che nella versione originale Ame no Hohi abbia avuto il compito di placare lo spirito di Onamuchi e di inaugurare il suo culto.

Il mito della discesa dal cielo di Ho no Ninigi è molto simile ai miti di fondazione degli antichi regni coreani. Un'opera coreana del XIII secolo, il Samguk yusa, contiene un mito in cui Hwanwoong, figlio del supremo dio del cielo, discende sulla sommità di una montagna portando le tre insegne regali e accompagnato da tremila attendenti. Suo figlio Dangun viene descritto come il fondatore dell'antico regno coreano di Gojoseon (coreano moderno, Joseon). Il motto della discesa dal cielo su un monte è particolarmente diffuso. In virtù delle notevoli somiglianze tra i miti coreani e quelli giapponesi, molti studiosi, tra cui Egami Namio, Oka Masao, Matsumura Takeo e Gary Ledyard, hanno ipotizzato che il mito della discesa dal cielo fosse il riflesso di una invasione del Giappone da parte di uomini a cavallo giunti dalla Corea. Ma questa teoria non si fonda su sufficienzi prove storiche e archeologiche. La presenza di elementi coreani nei miti giapponesi, come il decreto della divinità del cielo, le tre insegne regali, il grande numero di attendenti e il sistema delle cinque divisioni (il mito in cui le cinque principali divinità dapprima partecipano con successo all'operazione di uscita del dea Amaterasu dalla grotta in cui si era nascosta, poi diventano suoi subordinati e infine ciascuno viene posto a capo di un clan è presente anche nei miti dei regni coreani di Goguryeo e Baekje) probabilmente non è dovuta a un'«invasione» di cavalieri coreani, bensì a una successiva adozione di motivi coreani nei miti giapponesi originali. La forma più primitiva del mito giapponese della discesa dal cielo si trova nel Nibonsboki. In questo testo Ho no Ninigi viene descritto come un bambino in fasce, senza le tre insegne regali e senza un seguito di attendenti. Nel Kogoshiki Ho no Ninigi, il cui nome significa «abbondante spiga di riso», viene descritto come una figura che porta sulla terra le sacre spighe di riso: egli è una divinizzazione dell'essenza del riso. Tra le tribù indigene della penisola malese esiste il racconto del «figlio del riso» che, sotto la forma di un fascio di spighe di riso, viene messo a letto nella casa di un contadino e trattato come un neonato (Skeat, 1966). Anche in Giappone durante l'antica celebrazione per il raccolto, la festa Niinamesai, veniva preparato un letto, con una coperta, per offrire ospitalità al kami. Secondo alcuni studiosi il mito della discesa di Ho no Ninigi va posto in stretta relazione con il rituale del Niinamesai (Origuchi, 1955; Matsumae, 1983).

Il settimo ciclo presenta, in entrambe le parti in cui è diviso, numerose analogie con i miti di altre tradizioni. La prima parte ruota intorno al tema dell'«amo da pe-sca perduto», che si può incontrare anche in alcuni miti di Okinawa, Kei, Sulawesi (Celebes), Palau (Oceano Pacifico) e in altre aree (Matsumoto, 1971; Matsumura, 1958, pp. 678-88). La più antica forma di questo racconto sembra avere avuto origine nelle regioni del Sud, con gli eroi ancestralì delle tribù Hayahito del Kyushu meridionale. I membri di queste tribù, a un tempo chiamati Kumaso(<ragioni terrestri>), erano considerati dall'aristocrazia di Yamato indigeni selvaggi. Quando infine, all'inizio del V secolo, si sottomisero alla corte imperiale, alcuni di loro furono chiamati al servizio dell'imperatore come guardie o come attori. Eseguivano le loro danze tradizionali, hayatomai, che prevedevano anche una pantoforma comica di una battaglia navale che probabilmente faceva la sua origine proprio dal mito dell'amo da pesca perduto. La seconda parte di questo settimo ciclo mitico, che descrive Hiko Hobodemi che infrange la promessa di non guardare la sua moglie soprannaturale durante il parto, rientra nel motivo di Melusina, molto diffuso sia in Europa che in Asia. Questo tema fornisce un legame tra il sovrano locale, che si credeva dotato del potere di controllare le piogge e le acque, e le divinità acquatiche, anch'esse dotate di poteri simili. Attraverso la combinazione di questi due racconti i nobili Yamato furono in grado di dare forma ai miti dei loro eroi ancestralì. I membri della famiglia imperiale identificarono l'eroe degli Hayahito, Hiko Hobodemi, come uno dei loro antenati. In quanto disce-denti del re drago, potevano così reclamare il possesso della virtù magica di controllare le piogge e le acque. La somiglianza con i racconti relativi ad alcuni leggendari eroi ancestralì dei regni di Goryeo in Corea e di Pagan in Birmania è impressionante.

I primi sette cicli, che compaiono nel primo capitolo del Kojiki intitolato «L'età dei kami», furono dunque compilati e sistematizzati per sostenere l'origine divina del regno di Yamato. Lo storico Tsuda Sōkichi afferma che la costruzione dei miti giapponesi fu realizzata tra il VI e VII secolo dall'aristocrazia minore, con intenti chiaramente politici (Tsuda, 1948). Se la cronologia dell'elaborazione dei miti è probabilmente corretta, bisogna però segnalare che la maggior parte dei motivi era già diffusa in tradizioni popolari più antiche. Racconti uguali o assai simili, infatti, possono essere ritrovati anche nelle narrazioni popolari del Giappone, della Cina, della Corea, dell'Asia sudorientale e dell'Oceania. Tsuda sostiene che anche le grandi divinità che compaiono nel Kojiki (per esempio Amaterasu, Izanagi, Susanoo e Onamuchi) sono creazioni politiche dell'aristocrazia di Yamato e che queste figure non appartenevano alle precedenti credenze popolari né possedevano prima di quest'epoca santuari loro dedicati. Nello sforzo di bilanciare questa posizione, forse troppo razionalistica,
recentemente gli studiosi giapponesi tendono invece a riconoscere anche in epoca precedente l'esistenza di un autentico culto di queste divinità.


La struttura fondamentale della mitologia del Nihonshoki, che pure preserva versioni differenti per i miti di ciascun ciclo, è sostanzialmente uguale a quella del Kojiki. Il primo capitolo tratta dell'età dei kami, il secondo capitolo della spedizione di Jimmu. Le descrizioni e le espressioni utilizzate nel Nihonshoki tradiscono spesso un influsso cinese. Ma l'opera contiene anche versioni più primitive dei vari miti e anche alcuni racconti che non sono presenti nel Kojiki. Nel Nihonshoki, per esempio, è riportato un racconto in cui il dio della luna Tsukiyomi viene invitato sulla terra dalla sorella Amaterasu per incontrare Ukemochi, la dea del cibo. Ukemochi gli serve vari tipi di cibo che ha prodotto dalla sua bocca e Tsukiyomi, furioso per questo comportamento, la uccide. In seguito Amaterasu trova Ukemochi morta e vede mucche e cavalli spuntare dalla sua testa, bachi da seta dalle sopracciglia, il miglio crescere dalla sua fronte e il riso dal suo stomaco. Adirata per il comportamento di Tsukiyomi, Amaterasu decide allora di separarsi per sempre dal fratello. Questo mito, che fon-
di origine dei Giapponesi, ma successivamente finì per esser confuso con la terra di Yomi.

Molte e diverse sono le ipotesi che riguardano le origini di questa visione del mondo. Alcuni studiosi pensano che il concetto di una struttura verticale articolata in tre livelli (superiore, intermedio e sotterraneo) derivi dallo sciamanismo dell’Asia settentrionale (Torii, 1921). Altri ritengono che le credenze relative al Tokyo, la terra oltre il mare, siano il risultato di un influsso del Daoismo cinese (Shimode, 1975). Vi sono infine alcuni studiosi che attribuiscono all’idea del palazzo del re drago un’origine da collocazione nell’Asia meridionale (Matsumoto, 1968). C’è comunque un accordo generale sul fatto che le grandi divinità (del sole, della luna, del tuono e delle montagne) derivano da forme primitive di venerazione della natura diffuse nelle prime fasi di sviluppo, quando non si era ancora sviluppato un culto degli antenati. Successivamente queste divinità furono trasformate in antenati dei clan principali. A partire dal periodo Heian (794-1192) anche gli eroi umani come la principessa Inoe (717-772), consorte dell’imperatore Kōchin, e Sugawara no Michizane (849-903), ministro dell’imperatore Uda, furono divinizzati e le loro reliquie furono conservate nei santuari shintōisti. La divinizzazione e la custodia delle reliquie degli eroi umani e di antenati uccisi o mandati in esilio durante i lunghi periodi di intrighi politici serviva a pacificare il loro spirito, desideroso di vendetta. Questa innovazione, che aggiunge un particolare elemento alla teologia shintōista, risulta evidente nel caso di personaggi storici come Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), grande governatore, e Tokugawa Ieyasu (1542-1616), il fondatore dello shōgunato Tokugawa. Entrambi furono divinizzati (per loro desiderio) dopo la morte. Il santuario Toyokuni di Kyoto e il santuario Toshigu a Nikko furono eretti in loro onore. [Vedi anche SHINTŌ; IZANAGI E IZANAMI; AMATERASU ŌMIKAMI; ŌKUNINUSHI NO MIKOTO; SUSANO NO MIKOTO; YAMATO TAKERU; JINGŌ; AME NO KOYANE; KUNITOKODACHI; JIMMU].

BIBLIOGRAFIA


Fonti secondarie e studi: Abe Akio, *Yoshimi Yoshikazu*, Tokyo 1944.
J.B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary. A Compari-
Isomae Jun’ichi, *Myth in Metamorphosis. Ancient and Medieval Versions of Yamatomakeru Legend*, in *Monumenta Nipponi-
Isomae Jun’ichi, *Reappropriating the Japanese Myths. Motoori Norinaga and the Creation Myths of the Kojiki and Nihon-

GIAPPONE, RELIGIONE DEL
Storia di Wei (220-268), della Cina settentrionale, risalente alla metà del III secolo d.C.

L'antico Stato del Giappone prese forma nel III secolo, ed è possibile individuarne le origini nelle discussioni contenute nel Wei Chib (Storia di Wei), in cui si parla di una egemonia territoriale o di una «Terra» di Wa, detta Yamatai, all'epoca governata da una regina chiamata Himiko (o Pimiko). Da queste fonti si viene a sapere che Himiko era una donna sciamana, nobile e servita da sole donne, che viveva in un palazzo isolato in cui si dedicava alla magia e agli incantesimi. Himiko non aveva alcun contatto con i suoi sudditi e il suo giovane fratello gestiva il governo del Paese. [Vedi HIMO]. Il Wei Chib fornisce anche alcune informazioni sulle usanze di Yamatai, che appaiono molto simili a quelle dei Giapponesi di qualche secolo dopo. La gente, per esempio, usava battere le mani nell'atto della preghiera, si inchinava e si accovacciava appoggiando a terra entrambe le mani in segno di rispetto verso l'interlocutore, si purificava nell'acqua dopo una cerimonia funeraria.

Lo Stato di Yamato. Gli storici non sono ancora in grado di istituire un collegamento sicuro tra lo Stato di Yamato, la cui esatta collocazione e dimensione non possono essere determinate, e lo Stato che gradualmente si sviluppò in Giappone tra il III secolo e la fine del VI, situato nelle province centrali dell'area corrispondente alle attuali città di Kyoto e Nara. Curiosamente questo nuovo Stato fu chiamato Yamato, nome che assomiglia molto a Yamatai.

Lo Stato di Yamato segna, verso la fine del VI secolo, la transizione dalla preistoria alla storia. L'unica opera giapponese che tratta, tra l'altro, degli avvenimenti di questo periodo, il Nibonsboki, appare generalmente affidabile per la ricostruzione degli avvenimenti storici. A partire dalla metà del VI secolo, lo Stato di Yamato iniziò un processo di centralizzazione e di espansione del suo territorio, anche per effetto dell'influenza culturale cinese. All'inizio dell'VIII secolo il Paese, chiamato anche Nihon (Paese del «sol levante»), raggiunse un elevato livello di civiltà, forse ben rappresentata dalla costruzione della capitale, Nara, nel 710.

Il governo di Yamato, o Nihon, che si sviluppò con il periodo Nara (710-784) era strutturato ispirandosi al modello statale cinese ed era guidato da un tenno, imperatore o imperatrice, assistito da un corpo di ministri di corte. Si cercò di adottare il principio cinese dell'avanzamento nella carriera amministrativa secondo criteri meritocratici, ma senza particolare successo. Come già in precedenza, la classe dominante in Giappone (cioè la famiglia imperiale e le famiglie legate alla corte) era una rigida aristocrazia, i cui membri assumevano le loro cariche soltanto in base alla nascita e alla loro ge-
neologicà, fatta risalire a una divinità o a un imperatore, mitico o semimitico, di un passato remotissimo.

Kojiki e Nihonshoki. La compilazione delle cronache storiche era di fatto nella Cina tradizionale una funzione di governo, in quanto lo studio degli avvenimenti del passato era considerato essenziale per il corretto governo nel presente. Anche i Giapponesi, sotto l'influsso cinese, cominciarono a comporre testi storici almeno a partire dall'inizio del VII secolo. Nessuno di questi scritti, tuttavia, si è conservato fino ai giorni nostri, mentre il progetto di una raccolta storica che portò alla compilazione del Kojiki, nel 712, e del Nihonshoki, nel 720, fu iniziato dall'imperatore Temmu (che regnò dal 673 al 686) verso la fine del VII secolo. Come riferisce la prefazione del Kojiki, Temmu era preoccupato perché le cronache storiche relative alle varie famiglie (presumibilmente la famiglia imperiale e le famiglie legate alla corte) erano state alterate e ordinò a Hieda no Are, un uomo di corte dotato di straordinarie capacità mnemoniche, di imparare a memoria la genealogia imperiale e tutta una serie di altri racconti antichi. Probabilmente questa decisione si collega all'importanza della trasmissione orale, che in questa prima fase della storia giapponese era ancora molto sentita. La genealogia (teik) e la raccolta di racconti (kyuj) così memorizzati provenivano, dunque, da un materiale originario, trasmesso sia in forma orale che in forma scritta, che risale probabilmente alla metà del VI secolo. Sebbene non sappia molto del progetto di Temmu, si pensa in genere che il teik e il kyuj abbiano fornito il materiale di base per il Kojiki ed il Nihonshoki.

Sia il Kojiki che la prima parte del Nihonshoki contengono narrazioni che costituiscono il patrimonio mitologico del Giappone. Si tratta di una mitologia strutturata in modo complesso, che comprende racconti provenienti da varie parti del Paese e presenta anche numerosi elementi stranieri, provenienti dalla Cina, dalla Corea, dalla Polinesia, dell'Asia sudorientale e persino, secondo alcuni studiosi, dalla Grecia e dall'antica Roma. La sequenza mitica centrale racconta l'insegnamento della dea del sole, Amaterasu Ōmikami, come supremo sovrano del cielo, la discesa sulla terra (in Giappone) di suo nipote, Ninigi, e infine la fondazione della dinastia imperiale, nel 600 a.C., da parte del primo imperatore Jimmu, nipote di Ninigi.

Prima di lasciare il cielo per discendere sulla terra, Ninigi ricevette da Amaterasu i tre oggetti sacri, simboli della dinastia imperiale (lo specchio, la spada e i gioielli) e Amaterasu ordinò che la sua stirpe regnasse sul Giappone per l'eternità. Anche se alcune testimonianze, archeologiche e di altro genere, fanno supporre che storicamente la dinastia regna risalga soltanto agli inizi del VI secolo d.C., le cronache della dinastia imperiale iniziata con Jimmu e rimasta ininterrotta, così come è riportato nel Kojiki e nel Nihonshoki, hanno costituito il fondamento per il grande mito del bansei ikk a «una dinastia regnante per migliaia di generazioni» (cioè per l'eternità). Mentre in Cina erano frequenti i cambiamenti e i rovesciamenti delle dinastie, giustificati dalla teoria del Mandato celeste (il Cielo conferisce l'imperatore il mandato di governare, ma se l'imperatore o la sua stirpe non si dimostrano degni il mandato può essere revocato dal Cielo), in Giappone sin dall'antichità fu stabilito che la stirpe imperiale è inefficacemente e per sempre legittimata, in virtù della sua discendenza dalla dea Amaterasu. L'attuale imperatore, secondo il bansei ikka, è il centoventicinquesimo sovrano della stirpe di Jimmu.

Gli autori della «storia» dell'antica corte di Yamato, quindi, plasmirono e adattarono un antico patrimonio di miti per giustificare la supremazia della stirpe imperiale e il suo diritto esclusivo di regnare sul Giappone, grazie al privilegio delle sue origini sacre. Anche se non accettava la nozione del mandato del Cielo, la corte era comunque fortemente influenzata dalle pratiche e dalle concezioni politiche cinesi. Tra la fine del VI e l'inizio del VII secolo, per esempio, fu adottato anche in Giappone il titolo di tenno (soprano celeste), che conferiva al sovrano uno status di particolare eminenza e trascendentale nel suo compito di governare il Paese.

La genealogia della famiglia imperiale occupa una posizione centrale nella mitologia del Kojiki e del Nihonshoki, ma queste due opere contengono anche numerosi miti relativi alle origini di altre importanti famiglie di corte. Un buon esempio è il caso della famiglia Nakatomi (in seguito Fujiwara), fondata, secondo la ricostruzione mitologica, da Ame no Koyane, una delle cinque divinità (kami) incaricate da Amaterasu di accompagnare suo nipote Ninigi sulla terra. [Vedi AME NO KÔYANE]. L'importanza attribuita alla genealogia nella narrazione mitologica rappresenta la manifestazione del carattere altamente aristocratico della classe che dominava a corte tra la fine del VII e l'inizio del VIII secolo. Poiché la posizione sociale dipendeva quasi esclusivamente dalla nascita, le famiglie dominanti, apprezzate dalla famiglia imperiale, apprezzavano particolarmente che le storie ufficiali esaltassero al massimo l'antichità e la natura sacra (in virtù della discendenza divina o di legami con la famiglia imperiale) della loro stirpe. Quando, durante il periodo Heian (794-1185), i Fujiwara raggiunsero una posizione dominante a corte attraverso l'istituto della reggenza imperiale, si richiamarono al Kojiki ed al Nihonshoki per affermare che il loro diritto di «accompagnare» e di «assistere» il sovrano «era antico e inalienabile quanto la prerogativa di governo della famiglia imperiale.
Il Kojiki, la cui compilazione fu ultimata nel 712 dal-l'uomo di corte O no Yasumaro (morto nel 723), è un testo composto di tre parti. La prima parte tratta del-l'età degli dei, a partire dalla comparsa delle divinità, attraverso la creazione del cielo e della terra e fino alla nascita del futuro imperatore Jimmu. La seconda parte copre il periodo che va da Jimmu fino all'imperatore Ōjin, quindi restano sovrano nella cronologia tradizionale. La terza parte traccia la successione imperiale da Nintoku, figlio di Ōjin, fino all'imperatrice Suiko, figura storica che regnò dal 592 al 628. Il contenuto narrativo del Kojiki, tuttavia, si ferma circa un secolo prima (fine del v secolo) dell'avvento di Suiko: l'ultimo periodo è coperto dalla semplice lista dei sovrani succeduti, con brevi dati biografici.

Sebbene la parte finale del Kojiki, quella che tratta gli avvenimenti del v secolo, possa essere considerata un testo quasi già storico, l'opera è, complessivamente, un puro racconto mitologico. La lingua adottata è il giapponese, con alcune brevi inserzioni in cinese. Ma la lingua giapponese del Kojiki è scritta secondo un sistema sessagesimamente complesso, utilizzando i caratteri cinesi per il loro valore fonetico talvolta in maniera enigmatica. Il Kojiki era talmente difficile da leggere che per oltre un millennio fu in pratica dimenticato, fino a quando un grande studioso, Motoori Norinaga (1730-1801), dedicò circa trecentocinque anni della sua vita a tradurlo in giapponese moderno. [Vedi Motoori Norinaga].

Solo incerte ipotesi si possono avanzare per spiegare come mai il Nihonshoki, che nella sua prima parte copre gli stessi avvenimenti trattati nel Kojiki, venne realizzato nel 720, appena otto anni dopo. Alcune differenze sostanziali rispetto al Kojiki, comunque, suscitarono. Esso, per esempio, è molto più ampio (oltre il doppio) del Kojiki e nella sua parte finale tratta dettagliatamente gli avvenimenti del vi e del vii secolo, fino all'abdicazione dell'imperatrice Jitō (645-720) nel 697. Il Nihonshoki, inoltre, è scritto in cinese e perciò molto più facile da leggere per i Giapponesi colti.

La prima parte del Nihonshoki, che tratta l'età degli dei, è particolarmente preziosa perché presenta alcune interessanti varianti dei miti. Mentre il Kojiki, infatti, offre soltanto una versione per ciascuna delle storie che costituiscono la sequenza mitica relativa all'età degli dei, il Nihonshoki propone spesso tre, quattro o anche più versioni di ognuna singola storia, per esempio del mito di Amaterasu, dalla nascita fino alla sua ascesa al trono celeste, oppure del mito della discesa di Ninigi sulla terra.

In un testo più tardo si afferma che il Nihonshoki fu compilato quasi interamente dal principe Toneri (676-735), anche se in genere si attribuisce a Fujiwara no Fu-bitō (659-720), importante personaggio della corte di Nara, un ruolo importante nella produzione di quest'opera. Il Nihonshoki appare chiaramente un testo destinato a un uso pubblico e ufficiale, molto più del Kojiki. Il fatto che sia stato scritto in cinese, la lingua all'epoca più diffusa nell'Asia orientale, dimostra la volontà dei suoi autori di farlo conoscere e apprezzare universalmente. Probabilmente essi desideravano che il Nihonshoki fosse considerato alla pari delle storie dinastiche cinesi, anche se i compilatori scelsero di organizzarlo secondo criteri cronologici, a differenza delle cronache dinastiche cinesi che si articolavano in base ai diversi argomenti (annali imperiali, cronache delle grandi famiglie, saggistica, ecc.). Così il Nihonshoki divenne la prima delle sei storie nazionali (rikkokushiki), l'ultima delle quali si conclude con la morte dell'imperatore Kōkō (che regnò dall'884 all'887).

Una delle caratteristiche del Nihonshoki è la grande attenzione dedicata alle questioni internazionali. L'Asia orientale del vi e vii secolo stava attraversando un periodo assai dinamico, caratterizzato da grandi cambiamenti. Dopo oltre tre secoli di disordini, la Cina venne nuovamente unificata sotto le dinastie Sui (589-618) e Tang (618-906). La Corea fu riunita verso la fine del vii secolo sotto il regno di Silla. Lo Stato di Yamato, in Giappone, realizzò un solido sistema centralizzato e riuscirono un alto grado di cultura grazie anche all'influenza della Cina e della Corea. L'ordine internazionale dell'Asia orientale gravitava ancora, in quegli anni, intorno alla Cina, che sotto la dinastia Tang divenne lo Stato probabilmente più potente e più avanzato del mondo. Il Giappone del Nihonshoki era interessato a definire il suo ruolo nei confronti dei Paesi vicini: si noti che il Giappone fu l'unico Stato a rivendicare la propria indipendenza nazionale e a riflettere il sistema dei tributi dovuti alla Cina, che implicava il riconoscimento della supremazia cinese e la propria sottomissione attraverso l'invio periodico di missioni che recavano tributi alla corte del «Regno di Mezzo». Forse la prova più chiara di questo atteggiamento di indipendenza si può leggere nella storia dinastica dei Sui, dove si narra di un messaggio inviato in Cina dalla corte giapponese che iniziava così: «Dal sovrano della Terra del sol levante al sovrano della Terra dove il sole tramonta...». L'imperatore della Cina, naturalmente, non apprezzò un simile saluto, che dovette sembrargli una mancanza di rispetto. Ma il messaggio esprimeva semplicemente la volontà del Giappone di stabilire un rapporto da pari a pari tra sovrano e sovrano, su basi di eguaglianza diplomatica.

Sè sul piano internazionale il Giappone cercò di stabilire con l'Impero cinese un rapporto paritario (parità che il potente «Regno di Mezzo» ignorò con sdegno), a
livello nazionale i Giapponesi definivano il loro Paese come «Terra degli dei», per esempio nel *Nibonshoki*, e questo implicava la loro superiorità rispetto agli altri Paesi. È interessante osservare come il piccolo e remoto Giappone, persino in un’epoca in cui importa numerosi elementi dalla cultura cinese, continui a vantare la sua unicità nazionale e la sua superiorità. Si può vedere in ciò un rapporto con il mito del *banseki ikkēi*: l’idea del Giappone come terra creatata dalle divinità, e pertanto di loro appartenenza, rende il Paese superiore a tutti gli altri in virtù delle sue origini sacre e della discendenza divina dei suoi sovrani, dipinto della dea del sole. E questo mito rimase solido, invariato e mai contestato fino alla fine della seconda guerra mondiale.

Il *Nibonshoki* rappresenta una notevole opera storica per i suoi tempi. Ai suoi autori va riconosciuto il merito di aver messo insieme una grande quantità di fonti. Non è sempre possibile identificare con sicurezza queste fonti, ma si ritiene che, oltre al *teiki* e al *kyōjir* (su cui il *Kojiki* è quasi interamente basato), tra esse dovessero figurare anche documenti stranieri come il *Wei Chih* cinese e le cronache dinastiche del regno coreano di Baekje (*Baekje gi*).

Fin qui si è parlato del *Kojiki* e del *Nibonshoki* in quanto testi mitologici e storici, ma entrambi sono con tutta evidenza anche dei testi religiosi e sono stati utilizzati in tempi e modi diversi come testi sacri dello Shintō. La prima grande floritura degli studi sul *Nibonshoki* si ebbe nel periodo medievale (dalla metà del XII secolo alla fine del XVI secolo), quando gli studiosi rivelarono la loro attenzione quasi esclusivamente all’analisi della prima sezione del testo, quella relativa all’età degli dei. Questo fenomeno costituisce un aspetto della più ampia ripresa dello Shintō in epoca medievale, che si concretizzò principalmente nei seguenti tre concetti principali: 1) il Giappone è una terra sacra protetta dalle divinità shintōiste, in contrasto con l’idea, prevalente fino alla fine del VII secolo, secondo la quale il Paese è sotto la protezione delle divinità buddhiste; 2) il Giappone è unico e superiore a tutti gli altri Paesi perché governato da una sola dinastia: questa idea era uno dei fondamenti del mito del *banseki issei*, ma era andato sfumando durante il periodo Heian, quando il Budismo centralizzato era in ascesa; 3) il concetto sincretistico che considerava lo Shintō, il Budismo e il Confucianesimo come dottrine che si completavano reciprocamente, definite come «radici (Shintō), rami e fiori (Budismo e Confucianesimo) del medesimo albero».

Il *Kojiki*, come si è detto, per molto tempo restò un’opera di difficile comprensione, almeno fino alla traduzione compiuta da Motoori Norinaga nel XVIII secolo. L’attività di Norinaga, il *Kojiki den*, si inserisce nel movimento degli Studi Nazionali (Kokugaku), o Nuovo Shintō, che cominciò verso la fine del XVIII secolo. Questo movimento, che aveva interessi filologici, lettorari e religiosi, era essenzialmente motivato dal desiderio di indagare sulle origini della tradizione nazionale del Giappone. Gli esponenti del movimento si rivolgevano al *Kojiki* soprattutto perché, essendo scritto in giapponese, era considerato una fonte più attendibile del *Nibonshoki* per lo studio delle origini del Giappone e della popolazione giapponese. [Vedi KOKUGAKU].

Nell’807 la famiglia Imae, addetta ai rituali di corte, produsse un testo poi chiamato *Kogosū* (*Cronache sparse di antiche storie*), che conservava alcuni racconti non presenti nel *Kojiki* né nel *Nibonshoki* e che risalgono al tempo della fondazione del Giappone per operare delle divinità Izanagi e Izanami. Molti di questi racconti trattano, naturalmente, della storia della famiglia Imae. Lo scopo principale degli Imae nel compilare il *Kogosū*, quasi un secolo dopo il *Kojiki* e il *Nibonshoki*, era il desiderio di contrastare l’ascesa della famiglia rivale dei Nakatomi nella gestione dello Shintō di corte.

Lo *Izumo fudoki*. La nuova corte stabilita a Nara nel 713 emanò un decreto per tutte le province del Giappone che ordinava la compilazione di relazioni sulla geografia, le risorse naturali e le tradizioni locali di ciascuna provincia. L’idea si ispirava evidentemente alla tradizione cinese di stilare resoconti geografici ed era considerato dalla corte di Nara uno strumento per rafforzare il controllo sulle varie province dell’Impero. Di queste relazioni, chiamate *fudoki*, soltanto una è sopravvissuta per intero: lo *Izumo fudoki*. Di altre quattro, i *fudoki* di Harima, Hizen, Bungo e Hitachi, sono rimaste solo alcuni frammenti. Lo *Izumo fudoki* è scritto prevalentemente in cinese, con alcuni passaggi in giapponese, scritto però con caratteri cinesi, il che rende il testo di difficile comprensione, come per il *Kojiki*. L’opera è soprattutto una raccolta di dati e è considerata di scarso valore letterario.

Izumo è una regione situata nello Honshu occidentale, sulla costa del mar del Giappone. Relativamente isolata a causa delle montagne, la provincia di Izumo mantenne la sua indipendenza per un periodo piuttosto lungo, mentre si stava sviluppando lo Stato di Yamato intorno al IV secolo d.C. La conquista definitiva di Izumo fu probabilmente uno dei passi più importanti compiuti dallo Stato di Yamato verso l’affermazione della sua egemonia sulla nazione e per questo motivo ha grande rilievo nei racconti mitologici contenuti nel *Kojiki* e nel *Nibonshoki*. Secondo queste narrazioni mitologiche Izumo, governata dalla divinità terrestre Okuninushi (o Onamuchi) e rappresentando in qualche modo la terra (cioè il Giappone), si oppone ai ripetuti tentativi del cielo di sottometterla alla sua sovra-
nità. Alla fine Ōkuninushi e Izumo furono persuasi a «cedere il Paese» (kuni yozuri), ponendo in tal modo le basi per la discesa di Ninigi sulla terra e la fondazione di una dinastia regale. [Vedi ŌKUNINUSHI NO MIKOTO].

Lo Izumo fudoki, completato e sottoposto alla corte di Nara nel 733, fu compilato sotto la direzione di un membro della famiglia Hiroshima, funzionario e grande sacerdote di Izumo. L'opera comprende nove sezioni, ciascuna relativa a uno dei nove distretti in cui era suddivisa all'epoca la provincia di Izumo. Le sezioni sono a loro volta suddivise in paragrafi sulle diverse comunità umane, sulle stazioni postali, i santuari shintō, i monti, i fiumi e le isole dei vari distretti. Vi sono anche, sparsi nel testo, numerosi racconti e leggende locali che costituiscono la mitologia di Izumo. Quando i sovrani di Yamato assunsero il controllo della provincia adottarono soltanto quelle leggende che potevano essere utilizzate per illustrare come Yamato aveva conquistato Izumo, per poi, infine, includerle nel Köjiki e nel Nihonshoki.

Un particolare aspetto dello Izumo fudoki è la frequente spiegazione delle etimologie dei nomi topografici. Questa insistenza risale in parte al tradizionale amore giapponese per le spiegazioni etimologiche, ma si collega certamente a un ben preciso ordine della corte di Nara diretto ai compilatori dei fudoki, di assegna- re caratteri cinesi di buon auspicio alla trascrizione dei toponimi. La corte, attraverso questa pratica, intendeva probabilmente sfumare gli antichissimi legami tra località e toponimi.

Il Man'yōshū. Il Köjiki contiene oltre un centinaio di testi lirici arcaici, che costituiscono il più antico repertorio poetico del Giappone, ma l'autentica tradizione poetica giapponese comincia con la compilazione del Man'yōshū, intorno al 759. Si tratta di una vasta antologia che comprende oltre 4.500 testi lirici, per la maggior parte (4.200) nella forma poetica breve del tanka, o waka (il termine waka, che significa in maniera più generica «poesia giapponese», viene spesso usato come sinonimo di tanka). Il Man'yōshū fu compilato in gran parte da Ōtomo no Yamashichi (morto nel 785). I testi più antichi sono attribuiti a una imperatrice vissuta nel IX secolo, ma l'opera è di fatto una raccolta di versi composti prevalentemente tra la metà del VII secolo e la metà dell'VIII secolo. Come il Köjiki e come alcuni passaggi dello Izumo fudoki, il Man'yōshū è scritto in lingua giapponese ma utilizzando caratteri cinesi, scelti a volte per il loro valore fonetico, a volte per il loro valore semantic, a volte per entrambi. Nel caso del Man'yōshū questo sistema di scrittura è chiamato man'yōgana, sillabario Man'yō, e risulta un precursore dei sistemi sillabici hiragana e katakana, che si svilupparono nel X secolo e che permisero finalmente ai Giapponesi di scrivere con un sistema più congeniale alla loro lingua. A partire dalla creazione dei sistemi hiragana e katakana, la lingua giapponese fu scritta combinando simboli sillabici, scelti per il suono, e caratteri cinesi, utilizzati per il valore semantico.

Nel 751 fu completato il Kaifusō, una antologia poetica in lingua cinese ma composta da Giapponesi. Da allora, durante il periodo premoderno e ancora in epoca moderna, i Giapponesi hanno continuato a scrivere talora versi in lingua cinese. È tuttavia significativo, anche per la loro storia culturale, che sin dall'epoca più antica i Giapponesi hanno mantenuto una netta distinzione tra poesia straniere (cinese) e poesia di Yamato. Fino all'età del Man'yōshū questi versi erano conservati attraverso la trasmissione orale. Anche se i Giapponesi dell'VIII secolo non riuscirono a escogitare un sistema meno complesso del man'yōgana, furono comunque in grado di limitare le «contaminazioni» provenienti dalla lingua cinese. Mantennero, infatti, il vocabolario della poesia Yamato come linguaggio puramente indigeno, evitando il ricorso a termini di importazione cinese, il cui numero era notevolmente aumentato almeno a partire dalla fine del VI secolo.

Il più grande poeta del Man'yōshū fu Kakimono no Hitomaro, attivo verso la fine del VII secolo. Hitomaro era un aristocratico di basso rango che agì come un autentico «poeta di corte», nel senso che era stipendiateda dalla corte perché componesse poemi per le più importanti occasioni pubbliche (come per esempio battute di caccia o escursioni della famiglia imperiale) o elegie funerarie in occasione della morte di un sovrano. Questo collegamento delle composizioni poetiche con le occasioni pubbliche è una caratteristica distintiva dell'età del Man'yōshū. La poesia di corte delle epoche successive, quella cioè composta da membri dell'aristocrazia di corte, divenne esclusivamente una forma di lírica personale che aveva come soggetto soprattutto la natura e l'amore. Hitomaro fu anche un eccellente autore di poesia a tema privato. Ecco alcuni versi in cui esprime la nostalgia per sua moglie:

vedrà mia moglie le mie maniche mentre le agito tra gli alberi sul monte Tatsuo in Iwami?

(Man'yōshū, n. 132).

Come il Köjiki, anche il Man'yōshū fu molto ammirato dagli studiosi della Scuola degli Studi Nazionali, il Kokugaku, del XVII e XVIII secolo. Anche il Man'yōshū era considerato un'opera imbevuta dell'autentico spirito e del sentimento primitivo di un Giapponese non an-
cornac.</p> cora «contaminato» della cultura cinese. In realtà molti dei principali poeti del Man'yōshū avevano sufficiente familiarità con la cultura cinese, con il Confucianesimo, il Daoismo e il Budismo. Nonostante ciò, se confrontati con i componimenti estremamente raffinati della poesia di corte a partire dal IX secolo, i poemi del Man'yōshū presentano un vigore giovanile, una spontaneità e una gamma emotiva tali da far considerare questa antologia poetica un'esperienza a parte rispetto alle raccolte di versi dei secoli successivi.

Questo primitivo «spirito» degli antichi Giapponesi che si riteneva presente nella poesia del Man'yōshū si manifestava in parte nel kotodama, lo «spirito delle parole». Una manifestazione del kotodama viene ravvisata nei makura kotoba («parole cuscinò») della poesia giapponese classica, cioè negli epiteti ricorrenti che probabilmente in origine erano impiegati come formule liturgiche. Un buon esempio di parola cuscinò è l'espressione hikakata no (esteso, immenso), usata in frasi come «immenso cielo», oppure «immense nuvole», o ancora «immensa capitale». Ciò conferma l'importanza che gli antichi Giapponesi attribuivano alle parole indigene della lingua dello Stato di Yamato, il cui suono pareva possedere qualità magiche e religiose appartenenti soltanto al Giappone e che pertanto andavano protette gelosamente dal pericolo di distruzione a causa delle influenze straniere. Un altro esempio dell'uso del kotodama sono i versi sacri e i brani in prosa considerati come norito. Alcuni norito risalgono forse al VIII secolo, ma la maggior parte di queste litanie si ritrova nello Engishiki (Cerimoniale dell'era Engi), compilato nel 927. In ogni caso, dal momento che i norito sono basati sulla dizione risalente al VII secolo, si crede che eseguano lo spirito primitivo della lingua di Yamato. [Vedi NORITO E POESIA RELIGIOSA DEL GIAPPONE].

Le principali fonti scritte del Giappone dell'VIII secolo, il Kojiki, il Nihonshoki e il Man'yōshū, costituiscono una importante base letteraria per la successiva evoluzione della civiltà giapponese. Una delle più interessanti caratteristiche di questi testi, considerati nel loro insieme, è la tensione tra la cultura indigena e quella straniera, tra l'adozione indiscriminata di elementi della cultura continentale, da un lato, e la conservazione degli elementi nazionali, dall'altro. Si tratta di un aspetto che non si ritrova in altre espressioni della cultura giapponese, per esempio nelle arti visive, nella scultura, nell'architettura, dove il gusto e le tecniche continentali (in gran parte veicolati dal Budismo) sono invece largamente dominanti. Questa particolarità dei testi religiosi giapponesi è una conferma di come il rapido sviluppo della cultura fu in quest'epoca un processo estremamente dinamico e complesso.

**BIBLIOGRAFIA**


Kato Genchi e Hoshino Hikoshirō (trad.), *The Kogoshibi: Gleanings from the Ancient Stories*, Tokyo 1926.


Tsunoda Ryusakku et al. (crr.), *Sources of the Japanese Tradition*, 1-2, New York 1958.


H. Paul Varley
GIAVA, RELIGIONE DI. I Giavanesi occupano la parte centrale e orientale di Giava, un'isola piuttosto grande, lunga più di due volte le dimensioni della penisola italiana. L'isola costituisce soltanto il 7% circa del territorio totale di quest'area dell'archipelago indonesiano, che ora forma la Repubblica dell'Indonesia. I nativi giavanesi sono emigrati in altre isole dell'Indonesia e, poiché i coloni olandesi, nei due secoli precedenti all'indipendenza dell'Indonesia, hanno spostato oltremare molta manodopera giavana, esistono comunità di Giavanesi anche a Cape Town in Sudafrica, nel Suriname in America Latina e nella Nuova Caledonia in Melanesia. Questi community hanno in genere conservato la cultura e la lingua della madre patria.

Quasi tutti i Giavanesi (circa il 97,3%) sono musulmani; i rimanenti sono cattolici, protestanti, buddhisti e, nella parte meridionale di Giava, induisti neiconvertiti. Gli stessi Giavanesi riconoscono due varianti locali di Islam: l'una, che conta il maggior numero di fedeli, è di tipo sincretico e, accanto a una base musulmana, presenta elementi induisti, buddhisti e provenienti dalle religioni locali; l'altra variante, invece, è più dogmatica e puritana. La prima è detta Agami Jawi («religione di Giava»), la seconda Agami Islam Santri («religione Islam Santri»). In tutte le comunità giavanesi si trovano fedeli di entrambe le varietà, benché in certe regioni predomini l'una o l'altra forma. Nel suo studio della religione di Giava, Clifford Geertz chiama Abangan la prima variante e Islam Santri la seconda.

La storia religiosa di Giava. La più antica religione di Giava si basava su forme locali di culto degli antenati e sulle credenze negli spiriti, nei poteri magic di fenomeni naturali e negli oggetti sacri presenti nel mondo umano. L'Induismo arrivò a Giava probabilmente nel corso del IV secolo d.C. attraverso le vie commerciali dell'India meridionale, anche se le prime tracce di civiltà induista a Giava sono databili soltanto all'VIII secolo. In quel periodo a Giava fioreva anche il Buddhismo e la pacifica convivenza tra le due religioni è testimoniata dai resti di antiche strutture religiose come il tempio Prambanan, induista, e il grande tempio Borobudur, buddhista.

All'inizio, sia Induismo che Buddhismo si sono diffusi attraverso le vie commerciali, ma in seguito le loro dottrine furono ulteriormente divinite grazie a brahmani e bhiksu indiani, probabilmente invitati in qualità di consiglieri dai sovrani di Giava. La civiltà dell'India, infatti, era ammirata, promossa e sviluppata nelle corti degli antichi Imperi, dapprima nella Giava centrale (dal VIII al X secolo), e poi (dall'XI al XV secolo) nella Giava orientale, dove assunse un particolare carattere locale. Molti elementi di questa civiltà di corte indo-giavana influenzeranno in seguito la cultura popolare locale.

Anche l'Islam giunse a Giava grazie alle vie commerciali, attraverso le regioni settentrionali di Sumatra e la penisola malese, tra il XIV e il XVII secolo. L'Islam a Giava diede un particolare impulso agli ideali mistici, trovando un terreno fertile nei preesistenti elementi mistici già diffusi dall'Induismo giavana: le opere letterarie musulmane composte nel primo periodo di islamizzazione dell'isola mostrano l'importanza assunta dal misticismo islamico, il Sufismo (arabo, ṭasawwuf). L'Islam dogmatico e puritano, così come l'Islam rifondata e altre forme di Islam giunsero più tardi, quando i musulmani di Giava cominciarono a partecipare al pellegrinaggio (ḥajj) alla Mecca.

In quanto nuova religione, l'Islam inizialmente influenzò le città portuali e gli Stati marinari della costa settentrionale di Giava, la cui successiva prosperità e la cui forza mineranno poi alla base il declino Impero Majapahit di Giava orientale. Nel periodo successivo alcuni zelanti missionari musulmani, che saranno poi elevati al rango di santi e chiamati wali (arabo, wali, «santo, guardiano») nel folclore di Giava, portarono l'Islam nelle regioni interne di Giava centrale e orientale. L'Islam predicato da questi imām comprendeva molti elementi mistici, il che probabilmente facilitò i contatti tra missionari e popolazione, alla quale concetti e idee mistici erano da tempo familiari. Nel corso dei secoli XVI e XVII numerosi studenti e discepoli annotarono e commentarono alcuni brani di questi insegnamenti che, presentati sotto forma di canti magic, vennero infine raccolti in libri detti siluk.

Secondo la tradizione, la capitale ove aveva sede la corte dell'Impero di Giava centrale, Mataram, oppose un solido baluardo alla penetrazione dell'Islam. Nella seconda metà del XVIII secolo, tuttavia, l'Islam conquistò anche il cuore dell'antica civiltà di questa regione, sebbene non sempre con mezzi pacifici. I centri della civiltà induista e buddhista di questa parte dell'isola non poterono fare a meno di accettare la presenza dell'Islam e si venne così a sviluppare la variante sincretistica Agami Jawi dell'Islam di Giava.

Agami Jawi. Il sistema dottrinale dell'Agami Jawi comprende una vasta gamma di concetti, idee e valori, molti dei quali sono originariamente musulmani, come la fede in un Dio onnipotente (Gusti Allah) e ne profeta Muhammad (kanjeng nabi Muhammad) e in altri profeti (para ambiya). Per i Giavanesi, Dio onnipotente è il creatore e la causa ultima della vita e dell'intero universo. Essi credono che vi sia un solo Dio («agust Allah ingkang maha esa»). Tutte le azioni umane e le decisioni importanti vengono eseguite e prese «ne nome di Dio» (bismillah), una formula pronunciata più volte al giorno per segnare l'inizio di ogni piccola o grande impresa.
Esseri divini. La tradizione letteraria di Giava si è ampiamente occupata della natura di Dio e dell’uomo. La fonte più importante a questo proposito è un’opera del XVII secolo, il Dewaruci, scritta in prosa giavanesa. Nella visione mistica e panteistica del Dewaruci, Dio viene concettualizzato come la totalità della natura: egli è un minuto essere divino, così piccolo da poter entrare nel cuore di ciascun uomo, eppure in realtà vasto come gli oceani, infinito come lo spazio e manifesto nei colori che costituiscono e simboleggiano tutto ciò che esiste sulla terra. Tra il XVI e il XVIII secolo questa concezione religiosa della divinità si mescolò con altre concezioni islamiche per opera delle guide spirituali e degli intellettuali che produssero la letteratura dell’Agami Jawi, che vanta opere voluminose come il Serat cethenti e i suluk magico-mistici già ricordati.

Oltre alla fede in Dio e nei profeti, i seguaci dell’Agami Jawi credono anche in santi. Tra questi figurano anche i “nostri” semileggendari (wali sanga, cioè i primi missionari dell’Islam), gli antichi maestri religiosi e certe figure anch’esse semileggendarie conosciute a livello popolare attraverso la letteratura Badad. La fede in questi santi è solitamente tenuta viva dalla venerazione delle loro tombe (pepudden). Vengono venerati anche santi a livello locale, per cui molte regioni vanzano luoghi sacri che godono di limitato riconoscimento sacrale. Spesso nelle comunità di villaggio una classe sociale associa se stessa a qualche figura leggendaria per ottenere uno status privilegiato. Famosi casi di villaggio, burattinai wayang (dbalong), guaritori (dbukun) oppure guide religiose (kiayi) possono essere considerati santi quando sono ancora in vita e infine le loro tombe si possono trasformare in pepudden e in oggetto di venerazione.

Molti altri elementi sono di origine indù-buddhista, come la credenza in un grande numero di divinità (dewata), i cui nomi sono sanscriti. Tuttavia il ruolo e le funzioni di alcune di queste divinità sono diversi da quelli dei loro omologhi indiani. Dewi Sri, per esempio, che deriva da Śrī, moglie del dio Viṣṇu, nella cultura di Giava è la dea della fertilità e del riso. Barthara Kala deriva invece dal concetto induista del tempo (kala), e questo aspetto distruttivo di Siva il creatore è, nella cultura di Giava, il dio della morte e delle calamità.

Un elemento nativo preinduista è invece il trickster divino Semar. I Giavanesi credono che egli abbia il potere di agire come intermediario tra il mondo degli uomini e il mondo divino. Nel wayang, il teatro delleombre giavanesi, egli è un personaggio buffo, che impersona sia il serva sia il custode degli eroi del Bratayuda, la versione giavanesa dell’epica induista del Mahābhārata.

Le credenze native di Giava sono incentrate soprattutto sugli spiriti: in particolare sugli spiriti degli antenati (rub lelubur), sugli spiriti guarnitori che salvavaguardiano il benessere individuale e che vengono di solito ritenuti una sorta di gemello dell’anima (sing ngemong), e infine sugli spiriti guarnitori che custodiscono luoghi come edifici pubblici, vecchi pozzi, radure nelle foreste, anse dei fiumi, vecchi baniani, caverne e così via. I Giavanesi credono poi in diversi tipi di fantasmi (leiembut), spettri (setan) e giganti (denawa), che sono creature spaventose e malevoli (memedi), e inoltre in due armi (widadari) e nani (thuyul), che sono invece ritenuti benevoli.

L’Agami Jawi possiede una cosmogonia (kang duma-di), una cosmolgia (bawanaqung), una escatologia (akbing jaman) e una serie di credenze messianiche (ratu adil), tutte di origine essenzialmente induista, mentre i concetti di morte e di aldilà (akberat) mostrano influssi islamici. Dal sistema religioso preinduista deriva invece all’Agami Jawi il concetto di magia, che riconosce poteri magici a certe persone, a partire del corpo umano, a oggetti, a certi tipi di piante e ad animali insoliti.

Il culto. Il sistema cerimoniale e rituale dell’Agami Jawi differisce in modo sostanziale dagli insegnamenti dogmatici dell’Islam. Al secondo pilastro (rukun) dell’Islam, la salāt, o preghiera rituale da eseguirsi cinque volte al giorno, per esempio, non viene attribuita particolare importanza: essa di fatto è spesso ignorata. In compenso sono fondamentali diversi tipi di pasti sacri composti dalla particolari piatti tradizionali che sono stati benedetti da un religioso della moschea mediante la recitazione di versi (āyāt) del Corano. Una cerimonia slametan comprende spesso il ikr, la tradizionale monotonda salmodia della frase «La ilāha illā Allāh» («Non vi è dio all’interno di Dio»), che viene ripetuta in coro da tutti i partecipanti e che può andare avanti per più di un’ora senza interruzione.

L’ampiezza, l’elaborazione e il costo di una cerimonia slametan dipendono dall’importanza dell’occasione e dalle possibilità economiche di chi la organizza. L’occasione può essere data dalla celebrazione di eventi legati alla vita privata di un individuo (e tra questi i più importanti sono la circoncisione e il matrimonio), oppure dai riti funerari che si tengono il giorno delle esquie e poi il settimo, il quarantesimo, il centesimo e il millesesto giorno dopo la morte. I pasti slametan organizzati per i riti funerari comprendono sempre elaborate salmodie ikr.

Tra la popolazione rurale si tengono slametan periodici legati ai vari avvenimenti del ciclo agricolo, mentre sia nei centri rurali che in quelli urbani si celebrano ce-
rimonie slametan in occasione delle festività del calendario musulmano giavanesi. Ci sono poi alcune cerimonie slametan di carattere stagionale, organizzate dalle varie comunità, i bersih dhusun, che hanno lo scopo di purificare la comunità stessa. Qualche volta queste cerimonie vengono organizzate a livello individuale anche in caso di avvenimenti che turbano la vita, come malattie gravi, incidenti o brutti sogni. Anche per celebrare un trasloco, un cambio di nome, la partenza per un lungo viaggio, una promozione a livello professionale o scolastico, o magari l'anniversario di un club o di una confraternita, oppure di associazioni professionali, lavorative e ricreative, vengono egualmente predisposte delle cerimonie slametan, anche se di carattere più profano.

Una pratica altrettanto importante nell'Agami Jawi è la venerazione dei defunti e degli antenati, che si realizza attraverso le visite alle tombe dei parenti defunti e degli antenati (nyekear). Essenziali per l'organizzazione cultuale dell'Agami Jawi sono poi le numerose offerte (sajen) che accompagnano quasi tutte le cerimonie e che possono essere anche compiute indipendentemente da queste. Quest'ultimo genere di offerta, da compiersi in momenti specifici, come per esempio il martedì sera, consiste di porzioni di cibo (spesso piccoli coni di riso e diversi tipi di biscotti), spezie e una varietà di altri piccoli oggetti disposti ad arte su vassoietti di bambù intrecciato. L'analisi attenta di queste offerte rivela una certa connessione con i loro significati simbolici, che si riferiscono in genere ai nomi, alla forma, al colore oppure all'uso di tali oggetti.

Il digiuno viene praticato non soltanto durante il Ramadān, il mese del digiuno islamico, ma anche in diverse altre occasioni. Tra le altre pratiche religiose figurano il deliberato ricorso a una vita di privazioni (tirakat), l'ascetismo (tapabrata) e la meditazione (samadi). Il raggiungimento di uno stato di trance è parte integrante di molte danze, canzoni ed esecuzioni popolari religiose o semireligiose. Anch'essa rappresentazione di certi brani del teatro delle ombre wayang e i concerti sacri di gruppi gamelan fanno spesso da contrappunto a varie attività di tipo religioso.

Agami Islam Santri. Il sistema di fede Agami Islam Santri si compone, sia in ambiente rurale sia in ambienti urbano, delle concezioni puritane islamiche riguardanti Dio, il profeta Muhammad, la creazione, l'eticà individuale, la morte e l'aldilà, l'escatologia, il giorno della resurrezione e così via. Queste concezioni sono tutte chiaramente definite dogmaticamente ed esposte nella professione di fede. I fedeli di estrazione rurale in genere le danno per scontate e non si curano troppo della loro interpretazione. I fedeli di estrazione urbana, invece, sono di solito piuttosto informati sui fondamen-
sajen in periodi prestabiliti e le consuetue visite alle tombe non costituiscono altro che una forma di vita religiosa superficiale, priva di contenuto e insoddisfacente. Per questa ragione essi cercano altrove una comprensione più profonda dell’essenza della vita e dell’esistenza spirituale. Una risposta a tale bisogno di spiritualità è fornita dai numerosi movimenti kebatinan kejawen, che, pur godendo di alterne fortune, hanno mantenuto un seguito costante nel corso della storia di Giava. Il termine kebatinan si riferisce alla ricerca della verità, batin (arabo, batin). Dalla fine degli anni ’60 del XX secolo il numero di questi movimenti è significativamente aumentato.

Molti dei movimenti kebatinan hanno base locale e limitato numero di seguaci (di solito non superano di molto il duecento), e vengono chiamati ufficialmente «piccoli movimenti» (indonesiano, aliran kecil). Altri, invece, possono vantare migliaia di seguaci e vengono perciò definiti «grandi movimenti» (indonesiano, aliran besar). I quattro movimenti più numerosi sono il Susila Sunda Darma (SUBUD), il Paguyuban Ngenti Tunggal (PANGESTU), il Paguyuban Sumarah e il Sapta Darma. Sebbene questi movimenti kebatinan caratterizzino tutta l’area giavanesa, i più importanti di essi hanno sede a Surakarta. Nel 1983 la città contava diciannove di queste organizzazioni, con un totale di circa 7.500 membri. Alla fine del 1982 l’intera provincia di Giava centrale aveva ben novantatré movimenti, che vantavano ben 123.570 aderenti. Benché la maggior parte di questi movimenti si basi su idee mistiche, si possono distinguere almeno cinque tipi di movimento: quelli appunto incentrati sul misticismo; quelli moralisti ed etici, imperniati sulla purificazione dell’anima; i movimenti messianici Ratu Adil («re giusto»); quelli nativisti, che propongono il ritorno alla cultura giavanesa originaria; e infine i movimenti basati su pratiche magiche e occultismo.

Esistono anche alcuni movimenti ispirati all’Agami Islam Santri, che fanno capo di solito a una particolare scuola religiosa islamica (pesantren) e che perseguono soprattutto un’unificazione con Dio come obiettivo principale. In Indonesia, e particolarmente a Giava, così come nel resto del mondo islamico, i sufì sono organizzati in movimenti detti tarekat (arabo, tariqa). Le tarekat sono dirette da maestri carismatici chiamati in giavanesekiyai. Molti fedeli dell’Agami Islam Santri appartengono non soltanto a queste tarekat locali, ma anche a vari ordini sufi internazionali, come la Qadiriyya, la Wâhîdiyya, la Naqšbandiyya, la Ṣâʿîrîyya e la Śiddîqiyâ. Oltre ai movimenti spirituali di orientamento mistico, i fedeli dell’Agami Islam Santri hanno dato origine anche a movimenti di riforma religiosa puritana. All’inizio del XX secolo, K.H. Ahmad Dahlan (nato nel 1868), di Yogyakarta, portò a Giava le idee riformiste. Influenzato dal modernista islamico Muhammad 'Abduh, dell’Università al-Azar del Cairo, nel 1912 Dahlan fondò nella sua città natale la Muhammadiyya. Predicando il ritorno dell’Islam alle sue fonti originarie, il Corano e gli hadî’r, Dahlan non soltanto attaccò l’Islam sincretistico Agami Jawi, ma anche le rigidità scolastiche e il misticismo dell’Agami Islam Santri. La Muhammadiyyah crebbe fino a diventare un movimento a livello nazionale e si dedicò non soltanto alla riforma religiosa e alla modernizzazione, ma anche all’educazione e al benessere sociale.

[Vedi ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL’, articoli Culture insulari e Movimenti moderni nelle culture insulari].

**BIBLIOGRAFIA**


R.M. KOENTJARANINGRAT


Nel 1891 de Groot fu nominato professore di etnografia all’Università di Leida. Nel 1904 prese il posto del suo mentore Schlegel come professore di cinese e nel 1912 assunse la cattedra di professore di cinese all’Università di Berlino.

De Groot fu investito di un gran numero di titoli e premi: nel 1887 venne nominato membro corrispondente della Reale Accademia Olandese delle Scienze e, nel 1891, membro a pieno titolo; nel 1893 venne eletto membro della Società Olandese di Letteratura; nel 1894 condivise con Édouard Chavannes il prestigioso «Prix Stanislas Julien»; nel 1908 venne nominato corrispondent de l’institut dall’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres di Parigi; nel 1910-1911 si recò negli Stati Uniti per tenere le American Lectures on the History of Religions, una serie di conferenze itineranti, e in quel periodo venne insignito di un dottorato ad honorem dall’Università di Princeton; nel 1918 il kaiser gli conferì la Croce di Servizio per l’aiuto reso durante la prima guerra mondiale.


BIBLIOGRAFIA


ROBERT G. HENRICKS

GUO XIANG (morte nel 312 d.C.), pensatore cinese associato al movimento xuanxue («sapere oscuro» o «scuola del mistero»). Mistico razionalista e panteista naturalista, Guo Xiang è l’autore di un commentario dello Zhuangzi, il suo unico testo giunto a noi e il più antico e famoso di tutti i commentari dello Zhuangzi ancora esistenti. Guo Xiang curò anche il testo stesso dello Zhuangzi. Nel definire la versione che noi conosciamo, egli ridusse le dimensioni del testo, scelse quelle che a lui parevano essere «de parti migliori e più complete» per avere un insieme coerente, respinse alcune parti e sistemò il tutto in trentatré capitoli. Tutte le ver-
sioni complete dello *Zhuangzi* conosciute fino ad ora derivano dalla sua versione.

Il commentario di Guo Xiang sviluppa una personalità filosofica e offre una reinterpretazione radicale dello *Zhuangzi*. Che l'universo si produce da sé e non viene prodotto da altro è il punto di partenza e il concetto centrale del sistema di Guo Xiang. L'universo contiene tutti gli attributi dell'Assoluto: esiste eternamente e necessariamente ed è autosufficiente. Gli esseri entrano in possesso della propria esistenza, la loro vera natura è la loro autoesistenza. Essi vengono definiti come identici a loro stessi e questa identità è la medesima in ognuno di loro: così, Guo Xiang intende «l'identità degli esseri» dello *Zhuangzi* come un tipo di monismo. Il Grande Uno (*taiji*), oppure a volte l'Energia (*qi*), è la forza universale fonte dell'autoproduzione degli esseri. Ogni fenomeno rappresenta una condizione variante della dispersione o della condensazione dell'Energia. Tuttavia, Guo Xiang evita il monismo completo ammettendo la nozione di *fen*, «distribuzione» o «dime»). Gli esseri sono distinti dalle limitazioni congenite delle loro possibilità esistenziali e sociali (la durata della loro vita, la loro dotazione naturale, il loro posto nella società). Queste limitazioni assegnano il posto che essi devono prendere in società e nell'universo, il quale posto a sua volta realizza e manifesta il loro essere. La relazione che si ottiene tra queste limitazioni degli esseri (*fen*) segue un modello naturale (*li*), un principio immanente di ordine che viene stabilito spontaneamente (*ziran*) senza nessun agente esterno. Al fine di raggiungere la loro propria totalità, gli individui devono accettare gli elementi che compongono il loro essere: la spontaneità (una forza universale, naturale e non personale che si trova in ognuno di noi ed è distinta dall'io), le limitazioni del tempo e della società (*fen*) e, infine, il «rinnovamento quotidiano» (uno stato incessante di cambiamento caratteristico di tutti gli esseri). In questo modo gli individui prendono parte a una «coincidenza meravigliosa» tra loro stessi e l'unità del mondo, a quella fusione mistica con la forza immanente che produce ogni cosa e non ha né inizio né fine.

Guo Xiang non fu un confuciano e valutò le virtù confuciane nel modo dei daoisti. Non credeva in una vita dopo la morte, una negazione incompatibile con il culto degli antenati e sosteneva anche che si dovesse governare con il *wuwei* (non azione), un enfasi daoista. Se riconobbe una vita sociale fu perché la società era un fatto inevitabile, ma sostenne che i «nomi» (titoli e cariche ufficiali) nella società erano aspetti esterni che dovevano essere «dimenticati» per acquisire l'unione con la realtà indifferente. Nell'ammettere che i nomi erano un'espressione incompleta delle fonti nascoste dell'esistenza, Guo Xiang scriveva contro le prospettive confuciane sviluppate nella «scuola dei nomi» (*mingjiao*). Il «determinismo» che Guo Xiang mostrava non era nient'altro che il senso comune: dobbiamo far fronte a ciò che è inevitabile. Eppure la partecipazione al mondo che egli difendeva era mistica, molto vicina all'idea dei daoisti. Guo rifiutava ogni cosa soprannaturale e in questo modo si avvicinava ai «razionalisti» cinesi come Wang Chong, ma poiché assegnava un posto importante allo *xuan*, il Mistero, l'indefinibile, viene associato allo *xuanxue*. Comunque, negando il ruolo centrale del concetto di *wu* (non essere), è in disaccordo con Wang Bi, l'esponente più importante del movimento. Infatti, Guo Xiang sostiene che il *wu* è una pura negazione, che serve semplicemente per confutare l'esistenza di qualcosa che fa nascere gli esseri al di fuori di loro stessi, e implica una totale assenza di una fonte diversa da quella immanente. Con il suo modo di trattare alcuni termini di Zhuangzi, Guo Xiang preparò la strada alla diffusione dello *Zhuangzi* tra i pensatori buddhisti. [Vedi WANG BI e ZHUANGZI].

**BIBLIOGRAFIA**


**ISABELLE ROBINET**

**GU YANWU** (zi, Ningren; hao, Tinglin; 1613-1682), uno dei fondatori della «scuola della ricerca rigorosa delle prove» (Kaozheng). Gu Yanwu nacque per la vita dotta. Era originario di Kunshan, nella provincia del Jiangsu nella Cina sudorientale, una regione rinomata per i suoi storici e filosofi. I suoi antenati furono intellettuali insigni, lettori appassionati e collezionisti di libri. Dall'età di undici anni, a Gu venne insegnato a leggere gli originali enciclopedici delle opere storiche piuttosto che i comuni compendi. La sua educazione instillò in lui i più alti livelli della condotta morale confuciana.

Quando era ancora in giovane età, i suoi genitori lasciarono che venisse adottato come erede del cugino di suo padre, che era morto nel periodo della sua adolescenza. Fu cresciuto da suo nonno adottivo e dalla fidan-
zata del cugino defunto, che decidette di vivere come se fosse la vedova. La straordinaria devozione di questa donna verso la famiglia del fidanzato le fece guadagnare il riconoscimento pubblico e un titolo imperiale, «Casta e filiale». In seguito, Gu Yanwu espresse la sua ammirazione per la madre adottiva in una biografia elogiativa.

Nel 1644 i Mančiu conquistarono la Cina settentrionale, ponendo fine alla dinastia Ming (1368-1644). L'anno successivo si diressero verso sud e conquistarono il Jiangsu. Durante l'assedio, nel quale molti dei suoi parenti furono uccisi o feriti, Gu scappò con la madre adottiva verso un Paese lontano. Quando la vittoria dei Mančiu fu imminente, sua madre si lasciò morire di fame come atto di lealtà verso i Ming e prese da suo figlio il voto che non si sarebbe mai messo al servizio dei Mančiu.

Durante i primi anni di governo dei Mančiu, Gu Yanwu, come molti nelle regioni sudorientali, pieno di rancore verso gli occupanti si aggrappò alla speranza che il governo dei Ming sarebbe stato restaurato. Anzi, Gu potrebbe aver aiutato segretamente il governo della resistenza capeggiato da un principe Ming in esilio. Col passare del tempo, molti accettarono la sconfitta definitiva dei Ming e fecero pace con il nuovo regime. I Mančiu da parte loro, si accattivavano gli oppositori grazie al boxue hongci, un esame speciale indetto nel 1679 al fine di selezionare i candidati per un sontuoso progetto imperiale sulla storia dei Ming. La corte chiese il sostegno dei principali intellettuali per distruggere le ultime tracce di resistenza nella regione sudorientale. La «richiesta» era di fatto un adempimento comandato. Gu Yanwu fu uno dei pochi che non prese parte all'esame: riuscì a sottrarsi grazie alle trame che consentirono ad alcuni suoi amici di togliere il suo nome dalla lista degli invitati a partecipare. Si sentì obbligato ad onorare il voto fatto alla madre anche quando alla fine riuscì ad accettare la sconfitta definitiva dei Ming.

Nel 1657, Gu Yanwu scampò al tentativo di omicidio da parte di un nemico personale che lo aveva coinvolto in una disputa per un terreno. Per evitare nuove persecuzioni, Gu si trasferì nelle regioni settentrionali e trascorse il resto della sua vita lontano dalla sua famiglia e dagli amici della sua regione. Nei primi anni, egli si era volto in tempi di difficoltà alla venerazione degli antenati, sia per onorare l'eredità dei suoi avi sia per cercare la loro guida. Durante il suo soggiorno nelle regioni settentrionali, Gu rese omaggio regolarmente alle tombe imperiali della famiglia Ming, rinnovando in modo rituale il suo impegno a non servire mai i Mančiu e, quindi, onorando la memoria di sua madre.

I valori e le pratiche rituali del Confucianesimo diedero un significato e una struttura alla vita di Gu Yanwu. La sua erudizione venne ispirata e suggerita dal suo profondo impegno personale nella Via confuciana.

Gu Yanwu sostenne che l'erudizione confuciana dei Song (960-1279) e dei Ming fosse così speculativa e contaminata dal Budismo da perdere di vista il cuore della tradizione. Egli fece eco agli studiosi del tardo periodo Ming nel loro richiamo al sapere pratico (shixue). L'istruzione confuciana poteva essere efficace soltanto se solidamente basata sulla Via autentica dei saggi, che era interpretata nei classici confuciani. Tuttavia, per molti secoli, i confuciani, benché venerassero i classici come una sorta di canone sacro, ne hanno distorto il vero significato citando dei passi al di fuori del loro contesto o inventando interpretazioni infondate. Ispirato dai commentari della dinastia degli Han dell'Ovest (206 a.C.-20 d.C.), Gu sostenne la necessità di un nuovo e accurato esame dei classici, che cercasse di ricostruire le pronunce e i significati autentici dei testi originali. Egli fondò i suoi studi sulla tarda erudizione Ming in materia di fonologia e filologia, allargando il metodo e portando alla luce una gamma enorme di prove. Il suo lavoro divenne il punto di riferimento della ricerca rigorosa delle prove.

Gu estese la metodologia del Kaozheng oltre lo studio dei classici. La raccolta di una grande varietà di prove e il meticoloso controllo incrociato dei dati furono applicati ad ambiti quali la gestione dell'acqua, la geografia e l'epigrafia. Gu non limitò la sua ricerca al materiale scritto, ma fece uso di manufatti, interviste e viaggi sul terreno. La sua rigorosa dottrina ispirò parecchie generazioni di intellettuali, molti dei quali non apprezzavano l'impegno nella Via confuciana che motivava il suo operato.


**BIBLIOGRAFIA**

Ku Yen-wu, *Yin-hsüeh wu-shu in 38 juan* (1667), I-VIII, Taipei 1957, stabilì un modello per il metodo della «ricerca rigorosa"


**Judith A. Berling**
HAN FEIZI (morte nel 233 a.C.), filosofo cinese della scuola legalista. Nacque probabilmente intorno al 280 a.C. e il suo nome era Han Fei, zi è un suffisso che significa «Maestro». Secondo la breve biografia presente al capitolo 63 dello Shiji (Documenti dello storico), un’opera scritta circa cento anni dopo la sua morte, Han Fei era un principe della famiglia reale di Han, un piccolo Stato a sud di Luoyang, capitale degli Zhou. Han Fei studiò presso il filosofo confuciano Xunzi, dove fu compagno di studi di Li Si (morte nel 208), il quale era destinato a diventare l’assistente principale del re Zheng di Qin, l’ultimo Imperatore Supremo della dinastia Qin. Han Fei, angosciato dal pericolo per il suo Stato rappresentato dai vicini predatori, protestò ripetutamente con il suo sovrano, offrendo i suoi consigli in forma scritta perché soffriva di balbuzie. Quando i suoi consigli non vennero ascoltati, scrisse un libro per esporre le sue idee di governo. Come il trattato di Machiavelli, al quale è stato spesso paragonato, è un manuale per il principe, con l’aggiunta di alcuni capitoli con i consigli per i suoi ministri.

Più tardi, quando ad occidente lo Stato di Qin minacciò di rovesciare Han, Han Fei venne mandato come inviato alla corte Qin. Il re Zheng, un ammiratore dei suoi scritti, lo ricevette con piacere, ma Li Si, ora consigliere principale del re, instillò nella mente del sovrano odio e sospetto verso Han Fei, che venne gettato in prigione, dove si suicidò.

Lo Han Feizi, il libro che porta il suo nome, comprende cinquantacinque sezioni, anche se alcune di esse potrebbero essere delle aggiunte successive. Molte sezioni sono saggi brevi e concisi su alcuni aspetti del pensiero legalista. Il Legalismo cominciò a prendere forma durante gli ultimi anni della dinastia Zhou del l’Est (771-256 a.C.), quando i sovrani Zhou cessarono di esercitare ogni reale autorità e la Cina fu divisa in molti Stati feudali che costantemente si contendevano potere e territorio. Lo scopo dei pensatori legalisti, che limitavano la loro attenzione quasi esclusivamente agli affari di governo, fu quello di consigliare i sovrani del tempo su come avrebbero potuto aumentare il benessere e il potere dei loro Stati. In particolare, essi sottolinearono la necessità di incoraggiare l’agricoltura e un’aggressiva politica di guerra. L’opera di Han Fei, benché attinga agli scritti dei primi legalisti, rappresenta l’esposizione finale e più esaustiva della filosofia legalista.

Il nome cinese del Legalismo è Fajia (Scuola della Legge) e la legge svolge un ruolo essenziale nel pensiero di Han Fei. Egli consiglia al sovrano di promulgare un codice dettagliato di leggi cosicché i suoi sottoposti e il volgo in generale possano conoscere esattamente cosa ci si aspetta da loro e quali punizioni spettano ai trasgressori. Uguale importanza nel vocabolario di Han Fei è il termine shu, con il quale egli indica i metodi o le arti utilizzati dal sovrano per la selezione e il controllo dei suoi funzionari. Egli prende in prestito dai logici il termine xìng («forme e nomi») e consiglia al sovrano di tenere sotto costante controllo sia il «nome» della carica di un uomo – il suo ruolo di servizio, le cose che si propone di conseguire – e sia la «forma», cioè il suo reale rendimento nella sua funzione. Se i due corrispondono, l’uomo deve essere ricompensato e promosso, mentre, se non corrispondono, deve essere prontamente punito. Han Fei definisce ricompense e punizioni i «due manici» del governo e insiste sul fatto...
che, se il sovrano le distribuisce con giustizia, può controllare costantemente i suoi sottoposti e piegarli al suo volere.

Sebbene Han Fei citi aneddoti dalla storia per illustrare i propri argomenti, non fa riferimento né all’età dell’oro dell’anticità, come fanno molti altri filosofi cinesi precedenti, né a principi religiosi o etici. I convenzionali concetti religiosi e morali possono essere utili per guidare le masse, ma il sovrano deve considerarsi al di sopra di essi, come è al di sopra delle regole della legge. Egli deve essere guidato solamente dai suoi propri interessi, nascondendo i suoi veri motivi e desideri e non fidandosi di nessuno, nemmeno dei suoi amici e parenti più stretti. Prendendo a prestito il linguaggio del quietismo daoista, Han Fei descrive il sovrano ideale come colui che delega la conduzione reale degli affari ai suoi ministri, mentre egli stesso valuta passivamente i risultati. Egli si deve tenere in disparte dal contatto umano, circondandosi di un alone di suggestione e mimetismo e suscitando nei suoi sudditi una condizione di costante timore.

Il re di Qin, che continuò ad ammirare le dottrine di Han Fei anche dopo l’imprigionamento e la morte del filosofo, col tempo riuscì a conquistare tutti gli altri Stati e a unificare la Cina e, nel 221 a.C., assunse il titolo di Shihuangdi, o Imperatore Supremo, di una nuova dinastia, i Qin. Abolendo gli ultimi resti del feudalesimo, incominciò a creare il modello di vasta burocrazia che Han Fei aveva immaginato, controllando la popolazione con leggi severe, standardizzando i pesi e le misure e sopprimendo le altre filosofie, come il Confucianesimo, che si contravalano con il pensiero legalista. Tuttavia, la dinastia sopravvisse appena alla morte del suo fondatore, avvenuta nel 210, cadendo vittima dell’anno successivo di un’insurrezione militare. Anche se le ragioni della sua caduta furono numerose e complesse, i pensatori cinesi hanno tradizionalmente incolpato per la sua rapida scomparsa la politica dura e cinica del Legalismo, che venne discreditato come scuola di filosofia. I successivi sovrani a volte si ispirarono ai suoi insegnamenti, ma furono generalmente attenti a dissimulare il loro orientamento dietro alla facciata del Confucianesimo. I saggi persuasivi, arguti ed eloquentemente argomentati di Han Fei continuarono ad attrarre i lettori attraverso i secoli, ma quasi tutti espressero repulsione per il suo rifiuto dei valori morali e la sua invocazione di un governo del terrore. Per tutte le sue acute intuizioni sulla natura e sul funzionamento del potere politico e per il suo modo di vedere la natura umana, Han Fei dimostrò di essere più duro di quanto la maggior parte dei suoi compagni potesse accettare.

[Vedi LEGALISMO CINESE].

BIBLIOGRAFIA


Traduzione di venti sezioni con introduzione.

BURTON WATSON

HAYASHI RAZAN (1583-1657), comunemente chiamato anche Hayashi Dōshū; pensatore confuciano giapponese del primo periodo Tokugawa. Hayashi Razan nacque e crebbe a Kyoto come rampollo di una famiglia di samurai trasferiti in città e diventati commercianti. Fu mandato a studiare al Kenninji, un tempio del Buddhism Zen, ma respinse l’idea di diventare sacerdote. Al contrario, fin dall’adolescenza si dedicò allo studio del Confucianesimo e della cultura popolare cinese. Nel 1603, all’età di ventuno anni, tenne le sue prime lezioni pubbliche sui Dialoghi di Confucio, secondo l’interpretazione del filosofo cinese Zhu Xi, neocomiciano di epoca Song. Razan cercava in questo modo di imporre il Neoconfucianesimo di Zhu Xi come un insegnamento pubblico, indipendente sia dalla tradizione segreta degli studiosi medievali, sia dal Confucianesimo fortemente influenzato dalle dee Zen che all’epoca Fiorivano nei principali templi buddhisti del periodo Muromachi. Con lo stesso scopo Razan si legò come discepolo a Fujiwara Seika, adottandone la caratteristica dell’abbigliamento da studioso, che prendeva a modello quello della classe degli studiosi-funzionari della Cina.

La carriera di Razan come studioso indipendente fu, comunque, relativamente breve. Nel 1605 fu segnalato a Tokugawa Ieyasu, il fondatore dello shōgunato Tokugawa, e nel 1607 entrò al suo servizio. Già in precedenza i governanti militari avevano spesso affidato ai monaci l’incarico di redigere le leggi e di trattare varie questioni di governo che richiedevano straordinaria erudizione e capacità nello scrivere. Seguendo questa tradizione, una delle condizioni dell’impiego di Razan era che prendesse i voti e assumesse un abbigliamento ecclesiastico e il nome buddhista di Dōshū. Queste condizioni rimasero in vigore per tutta la durata del suo impiego al corte, che continuò fino alla morte, cinquant’anni più tardi.

Il legame di dipendenza di Razan rispetto allo shōgunato viene spesso considerato una prova della volontà di Ieyasu di imporre il Neoconfucianesimo di Zhu Xi come ideologia ufficiale. Ma in realtà, come suggerisce-
no del resto le condizioni del suo impiego, Razan fu «assunto» per la sua grande erudizione, piuttosto che per una qualche particolare competenza nel Neocu风水ismesimo, e il suo compito istituzionale aveva poco a che fare con la diffusione degli insegnamenti di Confucio. Assieme ai monaci buddhisti al servizio dello shōgun, infatti, egli sovrintendeva alla biblioteca di palazzo, curava la corrispondenza diplomatica fra i Tokugawa e le autorità di altri Paesi, partecipava alla stesura delle leggi e alla compilazione dei documenti genealogici dei vassalli dello shōgun. Cominciò anche a porporre una grande storia del Giappone, completata dopo la sua morte dal figlio Gahō, che ereditò anche i suoi incarichi a corte.

Il suo impegno di studioso confuciano si manifestò piuttosto nella fondazione di una scuola privata e di un tempio dedicato a Confucio che alla fine ricevette l'appoggio dello shōgun, anche se non nella misura del patrocinio che questi accordava alle diverse istituzioni buddhiste. Razan scrisse varie opere di illustrazione degli insegnamenti di Zhu Xi e di polemica contro il Cristianesimo e il Buddhismo, religioni criticate, secondo i principi confuciani, in quanto disgregatrici della società e pericolo immorali, ingannatrici del popolo credulone e ignorante. Allo stesso tempo, sostenendo la profonda identità tra i valori politici confuciani e quelli dello Shintō, egli affermò che improrre il Confucianesimo nella vita quotidiana dell'epoca Tokugawa significava nello stesso tempo riportare lo Shintō al centro della società giapponese.

Razan fu nel complesso più importante per la sua grande erudizione che per l'originalità o il fascino della sua interpretazione del Confucianesimo. Egli non fondò una scuola particolare, paragonabile a quelle di Yamazaki Ansai o di Ogyū Sorai. Relativamente modesta fu la sua importanza anche nel campo degli studi sullo Shintō. Forse Razan presentò la sua particolare proposta di fusione tra Confucianesimo e Shintō come una speciale tradizione segreta della propria casata, per distinguersi dai monaci buddhisti associati allo shōgunato, che erano riusciti a ottenere l'appoggio alla loro ben più tradizionale fusione di Buddhismo e Shintō (questo appoggio si manifestò in modo assai evidente nel favore dimostrato dallo shōgunato all'apoteosi postuma di Tokugawa Ieyasu come divinità buddhista-shintoista). Ma i successori di Razan non continuarono il suo sforzo.

Il contributo principale di Razan al radicamento del Confucianesimo nella vita dell'epoca Tokugawa si limitò, dunque, al suo ricavarsi una personale posizione di studioso professionale come consigliere di palazzo. Naturalmente venne criticato da molti altri confuciani dell'epoca per la sua disponibilità a compromettere i propri principi pur di assicurarsi una posizione econo-

micamente sicura. Sia Yamazaki Ansai che Nakae Tōju, per esempio, cominciarono a loro lora carriera pubblica di studiosi confuciani denunciando l'eccessiva prontezza da parte di Razan, che pure criticava molti difetti del Buddhismo, a vestire i panni del monaco. Altri non accettarono la sua scelta di considerare gli studiosi confuciani ben distinti da (ma soprattutto subordinati a) coloro che detenevano l'effettivo potere di governo. Agli occhi di molti confuciani del periodo Tokugawa, insomma, il tipo di carriera dello studioso confuciano inaugurato da Razan contravveniva all'ideale tradizionale del sapiente collocato al centro della società e capace perciò di incidere, con la sua educazione e con la sua rettitudine morale, sulle trasformazioni della società. [Vedi anche CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE].

BIBLIOGRAFIA


Kate Wildman Nakai

HIJIRI. Nell'antica tradizione religiosa del Giappone sono asceti laici, spesso antagonisti dei sacerdoti e dei monaci. Il ruolo degli hijiri fu per molti versi più importante di quello dei ministri di culto delle religioni ufficiali (sacerdoti shintōisti e monaci buddhisti). Svolgono a vario titolo la funzione di portavoce dell'uomo comune, gli hijiri possono essere considerati i precursori dei leader laici delle tante sette diffuse nel Giappone moderno. La presenza degli hijiri è documentata già nelle prime fasi della storia del Giappone. In origine il termine hijiri («colui che conosce il sole») indicava colui che si dedicava a studiare e ad annotare le sequenze di anni, mesi e giorni, una attività forse collegata a un culto spontaneo e non ufficiale della dea del sole Amaterasu. Con il passare del tempo il termine indicò un tipo di saggio, colui che, come il sole, permette alla luce della sua conoscenza di brillare sugli altri. Si trattava probabilmente di personaggi carismatici, dotati, al pari degli scoiattoli, di facoltà soprannaturali e di talenti naturali. La diffusione in Giappone del Daoismo e del Confu-
cianesimo estese il significato del termine fino a inglobare le concezioni cinesi di xian, l’asceta delle montagne, di shengxian, l’eremita virtuoso, e di shengren, il santo o «uomo perfetto». In quanto capace di conciliare in se stesso le opposizioni fra mu e wu, essere e non essere, vita e morte, maschio e femmina, lo hijiri venne così considerato un uomo capace di vivere un’esistenza felice.

L’introduzione del Buddhism in Giappone, nel 538, caricò di nuove accezioni la parola hijiri. Si iniziò infatti, a chiamare in questo modo colui che agli occhi dei laici costituiva l’antagonista sacro, ed estremamente rispettato, dei ministri del culto ufficiale appartenenti alle gerarchie monastiche, e si arrivò a farne l’ideale del laico (ubasoku; sanscrito, upāsaka). Nel Nihonshoki, uno dei libri giapponesi più antichi, due importanti governanti laici di fede buddhista, il re coreano Song (VI secolo) e il principe reggente giapponese Shōtoku Taishi (574-622) sono entrambi descritti come hijiri. Alla morte di Shōtoku Taishi il monaco Eji esclamò: «Egli era davvero un grande hijiri» (Kamstra 1967, p. 424). Figure del genere combinavano l’anticissima concezione giapponese del saggio, le idee cinesi del perfetto uomo ascetico e la visione del santo upāsaka.

Pochi decenni dopo si cominciò ad attribuire il titolo a chi mostrava talenti pratici speciali, per cui erano espresse del tipo go no hijiri (esperti di dama cinese), waka no hijiri, (esperti di poesia giapponese), sake no hijiri (esperti nella produzione del liquore di riso). A partire dall’VIII secolo gli hijiri divennero coloro che proteggevano la gente comune dai goryōshin, gli spiriti adirati di chi non è morto in pace e con onore. Essi adottarono abitudini di vita diverse da quelle dei sacerdoti e dei monaci: non avevano una dimora fissa, ma vagabondavano tra i monti, di villaggio in villaggio e di città in città. Facevano in genere uso di uno degli seguenti tre tipi di pratiche religiose o magiche: nembutsu (inhalo del nome del Buddha Amida), Shugendo (ascesi sulle montagne basata sul Tantrismo e sullo sciamanesimo shintōista), ma legata alle dottrine Yin-yang. I più importanti fra loro erano senza dubbio i nembutsu hijiri, i quali non soltanto si adoperavano per proteggere contro gli spiriti inquieti, ma celebravano anche in memoria degli spiriti dei defunti, consistente nella recitazione dei sūtra più efficaci. Talvolta salmodiavano questi testi ballando danze nembutsu. Gli hijiri che rinunciavano alla vita girogava perdevano il diritto al loro titolo: alcuni scesero così in basso nella scala sociale da doversi adattare a produrre oggetti in bambù oppure facendo gli attori o i burattini. A partire dal XIV secolo alcuni dei laici incaricati, presso templi o monasteri buddhisti, di particolari mansioni quali quelle di campanari, giardinieri, custodi di pagode, sale di culto e cimiteri, vennero chiamati zoku hijiri (hijiri del volgo). [Vedi anche SHUGENDŌ e ONMYO DO].

**BIBLIOGRAFIA**


**J.H. KAMSTRA**

**HIMALAYAN, RELIGIONI.** Lungo la catena montuosa dello Himalaya corre uno spartiacque culturale, linguistico e razziale tra i più importanti del continente asiatico. Nelle regioni montuose di Nepal, Sikkim, Bhutan e Arunachal Pradesh, le religioni tribali arcaiche si sono amalgamate e sovrapposte al Buddhismo e all’Induismo. Popolazioni parlanti lingue indoeuropee, inoltre, vivono fianco a fianco con popolazioni parlanti lingue tibeto-birmane e tali contrasti linguistici e culturali trovano riscontro, in parallelo, anche in una grande complessità razziale, risultante dalla mescolanza di elementi mongoli e caucasic. In questo scenario caleidoscopico, composto da una moltitudine di gruppi etnici eterogenei, i fenomeni religiosi sono distribuiti in modo irregolare.

**Nepal.** Nelle regioni montuose del Nepal alcune civiltà superiori ricche di tradizioni scritte hanno a lungo convissuto con culture tribali prive di scrittura e la valle di Kathmandu, la patria delle antiche popolazioni Newar, ha visto una successione di ideologie sofisticate e di stili artistici caratterizzati da forti elementi religiosi. Nella valle di Kathmandu i documenti più antichi che segnalano pratiche religiose risalgono al periodo dei re Licchavi (300-870 d.C.). Nel clima tollerante di quel tempo fiorirono fianco a fianco parecchie religioni, specialmente l’Induismo e il Buddhismo, che assorvirono, entrambi, numerosi elementi dei vari culti locali. Le dee madri delle tradizioni native rivaleggiarono per importanza con divinità brahamaniche come Śiva e Viṣṇu e nel pantheon buddhista furono introdotti innumerevoli semidei e demoni.

Nel V secolo d.C. furono eretti alla periferia di Kathmandu due grandi monumenti buddhisti, gli stūpa di Swayambhunath e di Bodhnath, che ancora oggi continuano ad attirare migliaia di pellegrini, alcuni dei quali provenienti fin dal Ladakh e dal Sikkim. Le comunità
monastiche del Buddhismo Theravāda e di quello Mahāyāna possedevano dozzine di monasteri e godevano di importanti sussidi reali. I sovrani Licchavi mostravano la loro generosità indifferentemente verso i monaci buddhisti e verso i brahmani. La tolleranza reciproca che ancora oggi caratterizza la pratica della religione in Nepal ha probabilmente le sue radici proprio nei secoli del governo Licchavi.

Quando, nel XII secolo, i conquistatori musulmani distrussero i centri buddhisti dell'India settentrionale, il Nepal offrì asilo e ospitalità ai monaci buddhisti in fuga. Questo fenomeno si è ripetuto nel XX secolo, quando i lama tibetani sfuggirono all'oppressione cinse e fondando la loro nuova patria nella valle di Kathmandu, nella quale costruirono molti grandi monasteri.

Nel XIII secolo si installarono in Tibet i re della dinastia Malla e, sotto il loro governo, l'Induismo divenne la religione dominante. A quel tempo sia gli induisti che i buddhisti caddero sotto l'influenza del Tantrismo, un sistema religioso che introdusse nelle pratiche devotionali molte innovazioni (tra cui certi riti sessuali), senza tuttavia sviluppare nuovi e autonomi principi filosofici.

Come i precedenti monarchi, anche i re Malla favorirono la costruzione di templi e monasteri, impiegarono alla loro corte sacerdoti buddhisti e brahmani e offerirono costosi riti sacrificiali e cerimonie elaborate. Il carattere universalistico del culto, tipico del Nepal, trovò in quest'epoca espressione nella partecipazione attiva dei seguiti di molte sette alla maggior parte delle cerimonie, a prescindere dalla natura delle divinità che ricevevano gli omaggi.

In nessun'altra parte della regione himalayana come nella valle di Kathmandu il Buddhismo e l'Induismo sono così strettamente intrecciati. Le zone di maggiore altitudine lungo il confine tibetano sono quasi totalmente abitate da popolazioni parlanti lingue tibetane, mentre le pianure meridionali sono dominate da induisti parlanti lingue indoeuropee, tra i quali si infrannezzeano alcuni gruppi di popolazioni tribali. La vasta regione collinosa che si estende tra queste due zone geografiche è invece abitata da una mescolanza di tribù parlanti lingue tibeto-birmane e da alcuni gruppi di case indusche che hanno forti affinità culturali con le popolazioni dell'India settentrionale.

Un buon esempio della convivenza pacifica di due sistemi religiosi all'interno di una sola popolazione è la situazione della valle del Kali Gandaki, il fiume che scorre tra le catene montuose dell'Annapurna e del Dhaulagiri. Questa valle, conosciuta come Thak Khola, è la patria dei Thakali, una tribù che mostra tratti razziali mongoli e parla un dialetto tibeto-birmano collegato con la lingua dei Tamang. Originariamente i Thakali veneravano divinità locali e offrivano loro in sacrificio capre e pecore. Avevano sviluppato anche un complesso culto delle divinità dei clan, che culminava in sacrifici cruenti e serviva a consolidare la coesione dei gruppi consanguinei patrilineari. Ma a partire dal XVII secolo i lama tibetani (tibetano, blama), seguendo la via commerciale del Kali Gandaki, si stabilirono tra i Thakali e in molti villaggi fondarono templi buddhisti (gompa) e conventi. Da allora molti Thakali andarono a studiare nei monasteri tibetani e alcune delle loro cerimonie e celebrazioni comuni assunsero un carattere chiaramente buddhista. Ciò nonostante i sacerdoti locali continuarono il culto delle divinità tradizionali e familiari, sacrificando molti animali in piccoli santuari costruiti grossolanamente, eretti nei campi o nelle foreste. I Thakali hanno un'idea chiara dei meriti spirituali acquisiti celebrando i riti buddhisti e non considerano particolarmente meritoria la propiziazione delle divinità del luogo e del clan, che giudicano semplicemente un mezzo per ottenere buona salute, raccolti abbondanti e successo nel commercio. Ciascuna delle due religioni, in altri termini, fa riferimento a un distinto sistema di valori.

L'assenza dei concetti di merito e di peccato caratterizza molti dei sistemi delle religioni tribali del Nepal e degli altri Stati himalayani ed è un elemento che distingue profondamente queste religioni dal Buddhismo. I Magar, per esempio, una tribù stanziata nelle regioni montuose a sud e sud-ovest di Thak Khola, credono nell'esistenza di una moltitudine di divinità e di spiriti e ritengono che questi esseri invisibili controllino la salute, la riproduzione e la fertilità del bestiame e dei raccolti. I Magar considerano il culto di questi esseri apportatore di buona sorte, ma non possiedono affatto l'idea che essi possa essere uno strumento di acquisizione di meriti religiosi. Gli dei sono immaginati in termini antropomorfi e vengono presentate loro offerte di cibo e di bevande, compreso il sangue degli animali sacrificiali, semplicemente perché si ritiene che essi apprezzino i piaceri materiali.

Lo sciamanismo è fondamentale nelle pratiche religiose dei Magar. Gli sciamani svolgono un ruolo essenziale come intermediari tra gli uomini e gli esseri soprannaturali, che si ritiene abitino in una sfera verticalmente sovrapposta al mondo terreno. Gli sciamani possono essere sia uomini che donne e sanno procurarsi a piacere la trance estatica. L'iniziazione ai segreti della professione sciamanica è una procedura rituale assai complicata, che dura diversi giorni. La cura delle malattie e la prevenzione delle sventure sono tra i compiti principali degli sciamani, ma essi fungono anche da custodi delle tradizioni tribali, conservando, attraverso la trasmissione orale, la ricca mitologia dei Magar.

Molte tribù tibeto-birmane, le più numerose delle quali sono i Gurung e i Tamang, sono stanziate sulle ca-
tene centrali del Nepal. Nella regione dell’Annapurna il Gurung si sono mescolati con i Bhotia e hanno assorbito molte delle credenze e delle pratiche buddhiste.

I Tamang aderiscono apertamente al Buddhismo e in alcuni dei loro villaggi ci sono templi simili ai gompa dei Tibetani e degli Sherpa, in cui i lama studiano i testi sacri della tradizione tibetana utilizzati nei riti buddhisti. Ma contemporaneamente i sacerdoti e gli sciamani legati alla tradizione della religione locale celebrano i riti stagionali dell’agricoltura, rendono propizie le divinità e gli spiriti locali con preghiere e offerte e gestiscono il culto degli antenati del clan. In alcuni villaggi c’è una piattaforma di pietra, nel folto del bosco, sulla quale i sacerdoti locali venerano la madre terra con sacrifici di pecore o di pollame. Anche se le funzioni dei lama e degli sciamani si escludono reciprocamente, la gente percepisce a fatica le contraddizioni tra il culto delle antiche divinità tamang e i riti del Lamaismo buddhista.

Tra gli Sherpa, una popolazione di origine tibetana stanziata ad alta quota a sud-ovest rispetto all’Everest, il culto delle divinità locali e le concezioni buddhiste appaiono in perfetta armonia e ai lama è affidata la guida dei riti in onore degli dei della montagna e degli antenati del clan. Gli Sherpa sono ferventi seguaci della setta del Buddhismo Mahāyāna dei mying ma pa (nying-ma) e molti monasteri, organizzati secondo il modello delle istituzioni tibetane, esercitano il ruolo di centro di aggregazione di tutte le attività religiose.

Le tribù Rai e Limbu, che occupano un vasto territorio nelle regioni collinari orientali, sono state influenzate dal Buddhismo e dall’Induismo in maniera minore rispetto alle società tribali del Nepal occidentale. La loro visione del mondo è basata sulla convinzione che la vita umana è inestricabilmente collegata con una moltitudine di esseri soprannaturali, costituendosi esclusivamente dagli sciamani, che comunicano con loro in condizioni controllate di estasi o di possesso. Secondo la mitologia dei Limbu il primo sciamano discese dal cielo, mandato sulla terra dal dio creatore. Egli apparve nei raggis del sole e cadde su una vasta distesa d’acqua; nuotò fino a terra e poi, viaggiando alla ventura nel mondo, apprese i segreti sulle origini degli uomini e degli animali e acquisì il potere di diagnosticare le malattie e di curarle con l’aiuto degli dei e degli spiriti.

Il corredo degli sciamani dei Limbu è molto simile a quello di molti sciamani dell’Asia centrale: esso comprende, per esempio, una lunga scala, con la quale si pensa che l’anima dello sciamano possa ascendere fino alle sfera degli dei. Gli sciamani sostengono che durante la trance una parte della loro personalità viaggia verso altri mondi e che durante i riti funerari lo sciamano accompagna l’anima del defunto fino alla terra dei morti.

**Sikkim.** Anche il Sikkim, come il Nepal, ha una polarizzazione etereogenea, composta da diversi gruppi etnici che si stanziarono nel territorio in differenti periodi di tempo. I nativi del Sikkim sono rappresentati dai Lepcha, una tribù di razza mongola parlante una lingua tibeto-birmana. La religione tradizionale dei Lepcha si basa sul culto delle divinità locali e di una grande varietà di spiriti della natura, celebrato esclusivamente dagli sciamani. A partire dal XVII secolo alcune popolazioni dei Bhotia passarono dal Tibet al Sikkim e colà si stabilirono come classe dominante rispetto ai Lepcha. Con loro entrò nel Sikkim anche il Buddhismo Mahāyāna, che in breve si sviluppò come religione di Stato. Alla metà del XX secolo erano nel Sikkim trentacinque monasteri e il Buddhismo si era diffuso anche tra i Lepcha, che gradualmente hanno adottato la lingua dei Bhotia e si sono fusi con loro in un’unica entità religiosa.

Attualmente molti Lepcha praticano due religioni tra loro reciprocamente contraddittorie, l’antica religione tradizionale, che si basa sulle credenze sciamaniche, e il Buddhismo importato dal Tibet. Secondo la religione tradizionale, la capacità di svolgere il ruolo di sacerdote dipende dalla possessione di uno spirito strettamente collegato a una linea di discendenza sacerdotale. La funzione principale del sacerdote è quella di combattere le sventure e le afflizioni causate dagli spiriti malevoli. Questo scopo può essere raggiunto attraverso sacrifici animali oppure grazie alla comunicazione diretta con i poteri soprannaturali. In alcune occasioni i sacerdoti sono posseduti dai loro spiriti tutelari, dai quali derivano il dono della prevenzione. Durante le cerimonie funerarie il sacerdote invoca l’anima del defunto affinché egli pronunci, attraverso la sua bocca, le ultime parole e poi lo guida fino al mondo degli dei.

Nel Buddhismo, invece, il sacerdozio e la santità si acquisiscono con l’apprendimento, mentre il sacerdozio dei Lepcha si basa sulla qualità ereditata lungo la linea familiare. L’etica lamaista si fonda sulla credenza nel destino individuale e sulla valutazione comparativa dei meriti e dei peccati, mentre la religione dei Lepcha non conosce il concetto di peccato.

Questa interpretazione dei riti buddhisti e delle pratiche religiose tradizionali si esprime piuttosto chiaramente nella grande festa stagionale, incentrata su danze rituali, che si celebra nel tempio reale di Gangtok, la capitale del Sikkim. Alcune di queste rappresentazioni sono paragonabili alle danze rituali praticate dai sacerdoti bon nei territori situati al confine sudorientale del Tibet. I sacerdoti mascherati rappresentano le feroci divinità bon e i loro seguaci, e le danze sono messe in scena «per l’eliminazione del male». Danze simili compongono anche nel culto annuale del dio della montagna, la personificazione del Kanchenjunga, la cui vetta domina il paesaggio del Sikkim. In occasioni di particola-
re importanza rituale uno sciamano dei Lepcha (indif-
erentemente uomo o donna) viene posseduto dallo spirito di un antico capotribù semileggendario, che, se-
condo la leggenda, avrebbe governato il Paese all’epoca dei primi arrivi dal Tibet. [Vedi BON].

**Bhutan.** Nel Bhutan, il più orientale tra i regni hima-
layani, il Buddhismo tibetano ha di fatto rimpiazzato le
antiche religioni locali, che conservavano molti elemen-
ti del culto bon. Attualmente, sotto la protezione del
sovran, fioriscono molti grandi monasteri con centina-
aia di monaci. Sono per la maggior parte seguaci del
l’ordine dei bk’ar brgyud pa (kagyupa) e hanno stretti
legami con le analoghe comunità monastiche in Nepal.
Alla fine del XVII secolo una particolare figura nella
gerarchia dell’organizzazione monastica venne inserita al-
lore interno del sistema politico. Così un funzionario, chia-
mato *je kempo*, ha piena autorità religiosa su tutte le
istituzioni buddhisti, a prescindere dalla loro appartene-
enza settaria, e funge da capo amministrativo del Corpo
monastico centrale a Thimphu e Punakha. I lama
appartenenti a questo Corpo centrale possono essere
derogati per ricoprire l’incarico di capi dei gruppi mona-
stici regionali in altre parti del Paese. Attualmente il
Corpo monastico centrale raggiunge il numero di circa
un migliaio di membri e il totale dei monaci sparsi per
tutto il Bhutan assomma a circa cinquemila, un numero
ritenuto appena sufficiente al mantenimento dei mona-
steri e dei santuari esistenti.

**Arunachal Pradesh.** Dove lo Stato indiano dell’Aruna-
chal Pradesh confina con il Tibet e il Bhutan nordorienta-
tale, le popolazioni tribali sono soggette all’influenza del
Buddhismo Mahâyâna nella sua forma lamaista. Fino a
costo tempo fa una delle principali vie carovaniere che at-
traversavano lo Himalaya correva attraverso questa re-
geone e lungo questa pista i monaci e le monache buddhi-
sti si sono a lungo infiltrati nei territori di confine, stabi-
rendosi nelle zone della tribù dei Monpa. Benché soprav-
vivano ancora alcuni elementi dell’antica religione Bon, i
monasteri e i conventi buddhisti sono ora i principali
centi dell’attività religiosa. Il grande monastero di Ta-
wang, fondato dai lama tibetani, rappresenta una delle
istituzioni più importanti della setta dei dge lugs pa (ge-
lugpa) a meridione della catena himalayana principale.

Accanto al Buddhismo nella sua forma tibetana sopra-
pravive tra i Monpa un culto delle divinità locali. I riti
che celebrano questo culto appaiono riferibili alla reli-
gione Bon e i sacerdoti non mostrano alcun legame con
i lama e con le istituzioni buddhisti. Essi rendono pro-
pizi i loro dei con sacrifici animali e offerte di uova, car-
ne, pesce e birra.

La maggior parte della popolazione dell’Arunachal
Pradesh è costituita di molte differenti tribù, che parla-
no tutte lingue tibeto-birmane e sono di razza mongola.

Molte di queste tribù sono praticamente sconosciute,
anche se esistono alcuni resoconti antropologici sugli
Apa Tani, i Nishi, i Miri e gli Adi. Nessuno di questi
gruppi mostra influenze buddhiste o induiste, ma tutti
condividono la credenza nella dipendenza degli uomini
dai poteri soprannaturali, rappresentati sempre con
aspetto antropomorfo. Alcune di queste divinità e di
questi spiriti sono protagonisti di miti e di leggende, ma
nessuno di essi riveste, nelle tradizioni religiose, un ruo-
lo e una funzione distinti in un pantheon gerarchica-
mente organizzato. Nessuna delle tribù della regione ri-
conosce una divinità suprema, superiore a tutti gli altri
esseri soprannaturali, anche se alcune attribuiscono a
due o tre divinità poteri e importantanza eccezionali. Così
i Nishi del distretto del Subansiri venerano soprattutto
Potor e Met, l’uno maschile e l’altra femminile. Questa
coppia divina esisteva ancor prima che si originassero il
cielo e la terra e oggi abita, invisibile agli uomini, sulla
superficie della terra, nutrendosi della carne degli ani-
mali sacrificati. Diversa da queste divinità legate alla ter-
a è invece la coppia divina formata da Doni e Sù, vene-
rata da molte altre tribù. Doni è equiparato al sole e Sù
alla terra: perciò possono vedere dall’alto tutte le azioni
delle persone. Essi, tuttavia, non prestano alcuna atten-
dizione all’aspetto morale dei comportamenti umani.

Oltre alle principali divinità, nell’immaginario di tutte
le tribù esistono numerosi altri esseri soprannaturali mi-
nori, associati a luoghi o a attività specifiche. Si crede
nell’esistenza di divinità che influenzano la crescita dei
raccolti e di altre che vivono nelle abitazioni degli uomini
che badano ai maiali e ai pollame. Si pensa che alcuni
spiriti che dimorano, invece, nella foresta siano altamente
pericolosi per l’uomo, ma la categoria di spiriti più terri-
bile è quella il cui aiuto viene invocato nella magia nera.

I sacerdoti fungeno da mediatori tra gli uomini e gli
dei e la gente comune si rivolge a loro quando è colpita
di una malattia, quando il cattivo tempo rovina i rac-
colti oppure in altre situazioni di emergenza. Ma il sa-
cerdote degli Apa Tani deve essere molto più che un
simplice mediatore, perché è il depositario delle leg-
gende sacre della tribù e deve essere capace di recitare
ed cantare per ore, invocando il grande numero dei dei e
ricordando tutti gli eventi mitici che fondano il rito che
sta celebrando. Poco numerosi, invece, sono gli sciamani,
che trasmettono gli oracoli attraverso i quali gli dei e
gli spiriti fanno conoscere i loro desideri.

Le tribù dell’Arunachal Pradesh hanno in genere
idee piuttosto vaghe circa la natura delle divinità vene-
rate, mentre le loro credenze riguardanti il destino del
l’uomo nell’aldilà sono piuttosto precise. Non soltanto i
sacerdoti e gli sciamani, ma anche gli uomini comuni
possono riferire informazioni sulla terra dei morti e sul-
la vita che i trapassati in essa conducono. I defunti si
possono recare in due o più territori diversi e la loro destinazione finale è determinata dalle modalità della loro morte. Coloro che muoiono di morte naturale vanno in un oltretomba che gli Apa Tani chiamano Neli e i Nishi Niliitu. Esso è simile alla terra dei vivi, con villaggi e abitazioni come sulla terra: l’esistenza dei trapassati in questo luogo è un perfetto riflesso della loro vita terrena, per cui i ricchi saranno ancora ricchi e i poveri nuovamente poveri. Coloro che muoiono senza essersi sposati potranno farlo, infine, nel Neli e anche generare dei figli. Ma un giorno moriranno una seconda volta e andranno in un’altra terra dei morti, collocata al di sotto del Neli. Tutti coloro che muoiono di morte accidentale o vengono uccisi in battaglia, invece, vanno in una regione celeste, che costituisce una dimora assai piacevole, in cui l’esistenza è del tutto simile a quella terrena.

Varie sono le idee sul percorso per raggiungere la terra dei morti. Comune è la presenza di un guardiano dell’oltretomba che controlla l’ingresso dei defunti interrogandoli sui meriti guadagnati durante l’esistenza terrena. Questo guardiano apprezza i successi materiali e l’acquisizione della ricchezza, ma ignora del tutto le azioni di carità. L’idea di una ricompensa finale per le azioni meritorie, in effetti, non trova posto nel pensiero tribale: la credenza nella ripetizione più o meno automatica dell’esistenza terrena anche nella terra dei morti non fornisce alcuna motivazione per una condotta che miri a qualche cosa di diverso dalla gratificazione del personale interesse immediato. Non c’è alcuno spazio comune tra i valori terreni delle popolazioni tribali e l’etica ultraterrena del Buddhismo. Le divinità tribali non rivestono mai il ruolo di legislatrici e di guardiane della moralità umana. Per le tribù dell’Arunachal Pradesh, insomma, la religione non ha la funzione di controllare il comportamento sociale, ma è semplicemente un sistema di pratiche rituali che riguardano la gestione delle relazioni tra gli uomini e i poteri soprannaturali. [Vedi anche TIBETANE, RELIGIONI].

BIBLIOGRAFIA


CHRISTOPH VON FÜRER-HAIMENDORF

HIMIKO, una regina sciamano dell’antico Giappone. Il Sanguozhi, una cronaca dinastica cinese compilata intorno al 280 d.C., afferma:

Il Giappone in precedenza aveva un uomo come re. Poi per 70 o 80 anni ci furono tumulti e guerra. Il popolo di conseguenza scelse come sovrano una donna e la chiamò Himiko. Costei praticava magia e stragecoria e incantava la popolazione. Benché matura d’età, non prese marito. Aveva un fratello minore che la aiutava a governare il regno. Da quando divenne regina furono in pochi a vederla. Nella sua servitù aveva 1.000 donne ma un solo uomo, il quale le serviva cibo e bevande e faceva da tramite per le sue comunicazioni.

(citato in Goodrich 1951, p. 13).

Secondo altre fonti il periodo di «tumulti e guerra» si deve collocare tra il 178 e il 183: in seguito Himiko dominò il Giappone per più di mezzo secolo, finché, verso il 247, morì. Himiko viene spesso erroneamente creduto il nome proprio della regina, ma in realtà esso è soltanto un titolo comunemente conferito ai regnanti e il suo vero nome non ci è noto. Himiko aveva un rivale maschile, sovrano del regno di Kuna, che egualmente usava il nome himiko come parte del suo titolo. La parola letteralmente significa «discendente dalla donna spirito». I primi sovrani del Giappone, per legittimare il loro potere, sostenevano, infatti, di essere i discendenti di un
HIRATA ATSUTANE (1776-1843), importante pensatore giapponese e ardente nazionalista che percorse con vigore la superiorità dello Shintō e delle istituzioni native del Giappone rispetto a tutte le tradizioni importate dall’esterno. Quarto figlio di Ōwada Tsugutane, un membro dell’aristocrazia guerriera, da adolescente studiò i testi cinesi e la medicina. A vent’anni lasciò la provincia natale per trasferirsi a Edo, capitale del governo Tokugawa, dove incontrò grosse difficoltà a procurarsi da vivere e fu costretto ad accettare lavori manuali finché non venne adottato da Hirata Tōbei, anch’egli appartenente all’aristocrazia guerriera. Da allora prese il nome di Hirata Atsutane.

Atsutane continuò i suoi studi nonostante le difficoltà finanziarie. Il suo primo libro, intitolato Kamōshō (Rimproveri a uno stupido), era una critica al Ben-dōshō (Trattato sulla Via), opera del famoso confuciano Dazai Jun. In esso Atsutane accusò Dazai di avere compreso male l’antica «via» del Giappone. Si mise in viaggio con una copia manoscritta del libro per visitare Motoori Norinaga a Matsuzaka, dove questi abitava, nella speranza di farsi accettare come suo allievo, cosa che gli riuscì però soltanto nel 1803, per opera del figlio di Norinaga, il quale era morto ormai da due anni. [Vedi MOTOORI NORINAGA]. L’anno seguente aprì una piccola accademia privata a Edo e si dedicò alla stesura dei suoi scritti. In questo primo periodo produsse due opere importanti, Shinkei shinron (Una nuova teoria sui kami), in cui criticava la concezione cinese del destino dell’anima ed esponeva schematicamente la sua concezione di un’anima che continua a esistere dopo la morte, e Honkyō gaiben (In aggiunta alla mia teoria sullo Shintō), una descrizione delle idee riguardanti i kami imperiali e la vita dopo la morte, che rivela l’influenza esercitata su Atsutane dai testi cristiani da lui letti in traduzione cinese. In queste opere troviamo già gli atteggiamenti e i principi che costituiranno il fondamento ideologico della sua vita: la verità è una, il Giappone è il Paese in cui nacque il kami originario, tutte le religioni devono di conseguenza essere interpretate alla luce della mitologia giapponese. Hirata credeva anche che il mondo dei kami è quello primo ed eterno, che controlla il nostro e al quale noi dobbiamo prepararci durante l’intero corso della nostra vita.

Al suo Kosbi (Storia antica), ad esempio, fece seguire due commenti, Koshicho (Precisazioni su Storia antica) e Koshiden (Storia antica commentata). Nel 1812, anno della morte della sua prima moglie, scrisse un altro libro assai importante, intitolato Tama no mahabhirā (Il pilastro dello spirito), in cui interpretava il mito giapponese della creazione dell’universo in accordo con i principi dell’astronomia. Si trattava di una metodologia inaugurata in Giappone da Hattori Nakatsune nel suo Sandaikō (Studio dei tre pianieti), un trattato sui rapporti fra le divinità della mitologia giapponese e il sole, la terra e la luna, basato sulle conoscenze astronomiche ricavate da testi importati dall’Olanda. L’opera di Atsutane seguiva un’ispirazione analoga, il che spiega perché molti dei suoi epigoni persero rapidamente credito presso gli intellettuali dell’inizio del periodo Meiji.

All’inizio degli anni ’20 dell’Ottocento, quando ormai si era procurato una certa fama negli ambienti accademici, Atsutane si interessò di letteratura giapponese antica e di demonologia. Il suo lavoro su quest’ultimo argomento viene oggi considerato il modello al quale sono ispirati gli studi contemporanei sulle credenze religiose popolari. Verso la fine degli anni ’20 si dedicò allo studio dell’India e della Cina, nel tentativo di identificare nel Giappone il regno ideale menzionato in alcuni antichi testi di quelle tradizioni culturali. Durante questo periodo provò anche ad accusarsi il patrocinio ufficiale di qualche daimyō, e in effetti nel 1830 gli venne garantito un piccolo stipendio dal daimyō di Owari, appartenente a uno dei tre rami collaterali della famiglia Tokugawa.

Vice la fine della sua vita Atsutane si mise a studiare la divinazione e la metrologia. Nel 1834 pubblicò Kōkoku doseikō (Metrologia giapponese), provocando sfavorevoli reazioni nel governo, che voleva invece mantenere la materia sotto il proprio controllo. Il risultato fu la perdita dello stipendio concessgli dal daimyō di Owari. Per tutta risposta Atsutane pubblicò nel 1837 uno studio sul calendario e nel 1840 fu nuovamente inquisito da funzionari governativi. L’anno seguente gli fu ordinato di smettere di scrivere. Egli ritornò così nella sua provincia natale, amaramente deluso per tutti gli sforzi che aveva inutilmente compiuto per conquistarla la libertà di movimento e di espressione. Negli anni del grande mutamento sociale che seguirono la sua morte, però, i suoi discepoli aumentarono e un quarto di secolo dopo contribuirono a fondare il nuovo governo della Restaurazione Meiji. [Vedi anche KOKUGAKU].

BIBLIOGRAFIA


UEDA KENJI

HUANGDI, l’Imperatore Giallo, eroe culturale panchinese e primo imperatore mitico della storia. Al fine di evitare le connotazioni molto strette del termine imperatore, la parola di è spesso resa con signore, monarca, tearca, antenato o dio. La complessa mitologia di Huangdi è composta grosso modo da tre tradizioni che si sono evolute durante il I millennio a.C. e che compaiono insieme nella prima storia universale della Cina, lo Shi jī (Documenti dello storico), nel II secolo a.C.: Huangdi come divinità celeste, come sovrano perfetto e come patrono delle arti esoteriche.


Il regno di Huangdi, all’alba della storia, fu un’età d’oro di pace perfetta o taiping (Shi jī 1). Sebbene i daoisti vedessero in questo primo lontano l’iniziato del declino dell’umanità in una civiltà artificiale e superfi ciale (Zhuanğı). Huangdi divenne per essi il modello degli imperatori che ascoltavano il consiglio dei loro consiglieri. Le tradizioni daoiste del periodo Han trasmettevano gli «insegnamenti di Huang(di) e di Lao(zì)», da qui il loro nome: Huanglao Dao. L’associazione di Huangdi con il saggio modello Laozi significa la doppia relazione tra il sovrano-discepolo e il suo con-
sigliere-maestro. Sebbene il consigliere sia socialmente inferiore al sovrano, il carisma di quest’ultimo è soltanto una manifestazione della saggezza del saggio. Come un burattino mosso da mani invisibili, l’imperatore è lo strumento del saggio. La loro interazione simboleggia l’invvisibile Dao e la sua efficacia manifesta (de). Ispirati da questi insegnamenti, i ribelli millenaristi Taiping del 184 d.C. miravano a una nuova creazione dell’età d’oro di Huangdi e indossavano copricapi gialli (da qui il nome di Ribellione dei Turbanti Gialli) come un segno dell’imminente governo sotto l’egida dell’«agente giallo» (terra) di Huangdi. Nelle molte scritture sacre a lui attribuite, Huangdi è sempre il discepolo che viene istruito da un saggio o un maestro divino. Queste scritture non riguardano solo la filosofia e l’arte di governare ma anche le tecniche per la longevità e le arti marziali.

I più antichi alchimisti insegnarono all’imperatore Han, Wu (140-87 a.C.), l’arte di produrre l’oro e di diventare immortale «come Huangdi», che aveva colato un crogiuolo sacro ed era asceso al cielo su un drago (Shiji 28). Le leggende daoiste contengono tracce del ruolo di Huangdi nelle confraternite arcademiche di metalurghi e nelle tradizioni mediche, farmaceutiche e yogiche, che hanno contribuito tutte alla formazione delle tecniche di immortalità del Daoismo. Il libro più antico di medicina, lo Huangdi neijing suwen (Le domande semplici di Huangdi, Canone esoterico di medicina) è un dialogo tra Ji Bo, un maestro celeste, e il suo discepolo Huangdi. Altri testi lo presentano come colui che viene istruito da due divinità femminili nelle arti collegate delle tecniche sessuali e militari. Xuannü («da donna oscura») gli insegnò una danza magica per sconfiggere il ribelle Chi You e, secondo una leggenda più tarda, gli rivolse un manuale daoista di strategia militare, lo Yinju jing (Classico del talismano yin; circa VIII secolo d.C.). Xuannü o Sunü («da donna chiara») insegnò all’imperatore le «arti della camera da letto» che conferiscono l’immortalità. Il Sunü jing (Classico della donna chiara), ora andato perduto, era popolare nel Medioevo. Probabilmente conteneva gli insegnamenti sessuali di Sunü all’imperatore. Inoltre, Xuannü è la sua insegnante in uno dei più antichi trattati daoisti di alchemia, lo Huangdi jiuding shendan jing (Canone dell’Imperatore Giallo dell’elisir magico dei nove vasi).

Nelle tradizioni ufficiali storiche, l’immagine di Huangdi è stata scialba ma netta. Il suo prestigio come antenato del popolo cinese e fondatore della cultura cinese è stato recentemente rafforzato da un movimento sincretico, lo Xianyuan Jiao. Sotto il trauma della sconfitta e della fuga a Taiwan nel 1949, il suo fondatore, Wang Hansheng, ebbe una visione di Huangdi e del suo crogiuolo sacro (che è anche un simbolo della legittimazione dinastica). Lo Xianyuan Jiao, che si stabilì a Taipei nel 1957 e che nel 1981 rivendicava circa centomila seguaci, insegna una mescolanza di idee daoiste, confuciane e moiste e opera per una rinascita della cultura cinese e per la riunificazione dell’Impero.

[Vedi REGALITÀ NELL’ESTREMO ORIENTE; CI-NĄ, RELIGIONI DELLA, articolo Temi mitici; e HUANGLAO JUN].

BIBLIOGRAFIA


ANNA SEIDEL

HUANGLAO JUN, o Signore Huanglo, divinità daoista che risale alla dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), è strettamente collegato alla forma divinizzata del saggio daoista Laozi. Le origini del Signore Huanglo sono oscure, ma è noto che alla fine del II secolo d.C. esisteva una credenza prevalente sia tra i reali che tra le persone comuni che tramite i sacrifici a questo dio si potevano ottenere longevità e prosperità.

Nel 165 d.C., l’imperatore Huan autorizzò un sacrificio al dio Laozi in un tempio presso quello che si riteneva il luogo di nascita di quest’ultimo. Molti mesi dopo fece di Huanglo l’oggetto del sacrificio jiao annuale nella capitale. Dai tempi Zhou, l’esecuzione del Jiao, che assicurava buona sorte al mondo per l’anno in arrivo, era stata una delle responsabilità più solenni dell’imperatore. Originariamente diretta a Tian (Cielo), la divinità assiale del popolo Zhou, il sacrificio iniziò a essere rivolto a un nuovo dio, Taiji (Grande Uno), nel corso del II secolo a.C. La conseguente collocazione di Huanglo nel Jiao fu un chiaro segno della sua importanza crescente. C’è anche la prova che sette anni dopo le azioni dell’imperatore Huan, un certo principe Min
di Chen fece un sacrificio al Signore Huanglao per assicurarsi longevità e buona sorte.


Sia il culto imperiale che quello popolare sono manifestazioni di un modello fondamentale della religiosità del popolo cinese che risale agli inizi della storia documentata. Questo modello è basato sulla credenza che la buona sorte e la longevità possono essere ottenute con sacrifici ai poteri spirituali del mondo. Benché gli oggetti di questi sacrifici siano cambiati nel tempo e abbiano incluso una grande quantità di spiriti, divinità e immortali, questo modello base è rimasto lo stesso fino ai giorni nostri.

Il simbolismo specifico del dio Huanglao Jun deriva dalla mitologia che circonda ogni elemento che forma il nome composto, Huangdi e Laozì. Originariamente rivendicato come l'antenato della famiglia reale dello Stato di Qi (patria della Scuola dei Ricercatori dell'Imortalità), l'Imperatore Giallo appare negli antichi scritti daoisti e naturalisti come il primo imperatore della Cina. Nei riti antichi, era raffigurato come colui che vive al centro del cielo, una posizione associata al colore giallo. Con la dinastia degli Han anteriori, è diventato il patrono dei fangshi e ha cominciato a essere associato con le varie tecniche che essi praticavano e con il loro obiettivo finale, l'immortalità. Si dice che egli stesso sia stato un immortale.

Il simbolismo di Laozì cominciò come quello di un maestro saggio e venerabile. Nel primo periodo Han venne considerato come un'autorità in materia di metodi di daoisti di autodisciplina e governo. All'incirca nello stesso periodo, sia lui che l'Imperatore Giallo divennero i patroni leggendari della scuola daoista Huanglao, che sosteneva un governo di capi illuminati dal Dao. Nell'ultimo periodo Han, Laozì iniziò a essere considerato anche come un immortale ed era responsabile di istruire le persone sulle vie per raggiungere l'immortalità, che erano a volte chiamate le tecniche di Huanlao. Con la metà del II secolo d.C., Laozì venne trasformato in questi culti in un dio, la personificazione del Dao stesso, centrale per il funzionamento dell'universo. Il Signore Huanglao che emerse in questo periodo combina le qualità dell'Imperatore Giallo e di Laozì, compreso il simbolismo tratto dalla filosofia politica della più antica scuola Huanlao. La sua immagine di sovrano illuminato può essere vista sullo sfondo di entrambi i movimenti millenaristi del tardo periodo Han, i Maestri Celesti e i Turbanti Gialli, che si sforzarono di rendere questo governo ideale una realtà.

Sembra che il Signore Huanglao abbia continuato a essere una divinità importante per i due secoli successivi, sebbene sia stato gradualmente eclissato da altre divinità, e principalmente dall'emergente tradizione Lingbao. Tuttavia, venne ancora tenuto in grande considerazione dalla tradizione Shangqing del Daoismo, le cui pratiche comprendevano un tipo di meditazione che includeva la visualizzazione di un grande numero di divinità che vivevano nel corpo come manifestazioni microcosmiche degli dei universali. Tra queste divinità il Signore Huanglao risiedeva al centro della testa ed era particolarmente stimato poiché l'abilità di visualizzarlo era un segno di progresso dell'adepto. Per i daoisti che continuavano a praticare questo tipo di «alchimia interiore» (neidan) nei secoli seguenti, il Signore Huanglao rimase il maestro divino che rivelava i metodi dell'immortalità attraverso i testi sacri. Tuttavia, la connotazione politica a lui associata svanì dopo il fallimento dei movimenti daoisti millenaristi degli Han posteriori.

[Vedi DAOISMO, Panoramica generale; HUANGDI; e LAOZI].

BIBLIOGRAFIA


HAROLD D. ROTH
ICONOGRAFIA DAOISTA. L'argomento dell'iconografia daoista deve essere arbitrariamente delimitato, poiché non esiste ancora una definizione di Daoismo che soddisfi tutti gli studiosi. In questo articolo si è inteso per Daoismo una religione incentrata sul raggirigimento di una condizione di trascendenza immortale. Questa definizione ha origine da un'antica visione del mondo che non è specificatamente daoista, ma più in generale cinese. Secondo questa definizione l'iconografia daoista esprime simbolicamente idee che riguardano: 1) la cosmolgia e la mitologia fondamentali cinesi; 2) i fondatori della religione; 3) le tecniche di salvezza; 4) coloro che hanno raggiunto l'obiettivo; 5) l'immortalità come speranza universale; e 6) i concetti daoisti della dimensione numinosa e degli esseri numinosi e la relazione con tale dimensione e con tali esseri.

Iconografia e visione del mondo. L'antica visione del mondo comprende sia le forze impersonali della cosmolgia che gli esseri personificati della mitologia. Esse precedono di molto la formazione di una qualche «religione daoista» identificabile ed è condivisa da diverse scuole di pensiero che si svilupparono nella Cina antica. I suoi agenti cosmologici più importanti sono il Dao, lo yin e lo yang e le Cinque Qualità o Fasi Fondamentali Operative (wuxing, spesso citate come i Cinque Elementi). Il Dao, la realtà ultima che sta sotto ogni cosa, può essere rappresentata soltanto dalle sue forze derivative negative e positive, o «Soffi Vitali» (qi), cioè lo yin e lo yang e i loro modi di essere, i wuxing. D'altra parte, tutta la creazione può servire come prova tangibile del Dao. In questo senso i paesaggi, generalmente considerati il genere pittorico cinese più significativo del millennio scorso, e i giardini sono rappresentazioni del Dao che si manifesta attraverso il mondo fisico. [Vedi DAO E DE e YIN-YANG WUXING].

Il simbolo più familiare del funzionamento del Dao per mezzo dei suoi Soffi Vitali è il disegno ingegnoso del cerchio diviso in due parti uguale da una linea curva centrale, una parte del cerchio rappresenta la luce dello yang e l'altra parte l'oscurità dello yin, ma con un po' di yin nella parte yang e un po' di yang nella parte yin (vedi figura 1). Questo simbolo espressivo si trova sulle vesti liturgiche dei daoisti (un termine usato qui per indicare i sacerdoti di professione). Il sommario più sofisticato della cosmolgia fondamentale è il diagramma del Grande Ultimo (taiji tu) studiato dal filosofo Zhou Dunyi (XI secolo), ma non viene usato in maniera iconografica.

Gli Otto Trigrammi, ognuno dei quali è formato da una combinazione di linee intere (yang) e spezzate (yin), costituiscono un altro simbolo astratto molto comune (vedi figura 1). In tempi arcaici, essi erano già investiti di un grande significato come segni delle combinazioni e delle permutazioni di quelle forze che originarono il mondo e tutti i suoi esseri. L'esposizione classica dei Trigrammi appare nell'antico Zhouyi o Yijing (Libro delle mutazioni), una fonte autorevole del Daoismo come di tutto il pensiero tradizionale. Gli Otto Trigrammi sono anche ricamati sulle vesti sacerdotali daoiste.

Le figure mitologiche in forma umana includono gli eroi della creazione tradizionalmente accettati, le invenzioni culturali come il cucinare, l'alloggiamento, lo scrivere e il calendario, e i fondatori delle forme di governo più antiche, ma benché si incontrino spesso nell'iconografia daoista, hanno un significato specificatamente daoista minimo. Nel Daoismo tali figure mitolo-
mo praticò tecniche daoiste e raggiunse la trascendenza immortale.

Due millenni più tardi fu seguito dal secondo fondatore, Laozi, probabilmente un personaggio storico della metà del VI secolo a.C., un po' più anziano del Maestro Kong (Confucio). Dopo aver lavorato come archivista della corte reale Zhou, Laozi lasciò la Cina disperato per le deteriorate condizioni politiche e sociali. La sua eredità fu il famoso Daodejing (Libro della Via e della Virtù).

Il terzo fondatore è nuovamente un personaggio soltanto in parte storico: Zhang Ling, o Zhang Daoling, che si presume sia stato in attività alla fine del II secolo d.C. circa. Non fu soltanto un praticante devoto delle tecniche per il raggiungimento della trascendenza immortale ma anche un guaritore carismatico, i cui seguaci stabilirono una sorta di entità politica teocratica nel lontano occidente della Cina (l'attuale provincia del Sichuan). Questo culto fu il primo di molti che, nel corso del tempo, si unirono più o meno per formare il «Daoismo organizzato». Zhang Daoling e i suoi discenti svilupparono una religione istituzionalizzata conosciuta come Tianshi Dao (Via dei Maestri Celesti), dal titolo (tianshi, «maestro celeste») che, a quanto si suppone, venne conferito a Zhang Daoling dal divinizzato Laozi. Il titolo, i testi, i riti e il prestigio del culto sono giunti fino a oggi nella tradizione dei daoisti dell'Unità Perfetta, o dell'Ortodossia (Zhengyi).

Tutti tre i fondatori sono rappresentati nelle arti figurative. Huangdi, come un imperatore, è raffigurato mentre indossa una corona sormontata da un «tocco», alla quale sono appese davanti e dietro delle file di tasselli di giada, che sottolineano il suo rango elevato. Laozi viene più comunemente rappresentato come un vecchio signore dalla barba candida che cavalca un bue e porta un libro, per commemorare il momento in cui cavalcò lontano verso occidente dopo aver composto il Daodejing per il comandante della guarnigione cinese al passo di frontiera. Zhang Daoling cavalca una tigre, o siede su un trono tigrato, che simboleggia i grandi poteri spirituali raggiunti durante una vita trascorsa nell'autodisciplina daoista.

Le tecniche di salvezza. Nel Daoismo, la salvezza si raggiunge attraverso varie tecniche, alchemiche, yogiche, alimentari e sessuali, e a queste si allude direttamente o indirettamente nell'immaginario figurativo. Il calderone, o il mortaio, nel quale viene preparato l'elisir dell'immortalità è un motivo che evoca l'alchimia delle sostanze (waitan) o la preparazione e l'ingestione dell'elisir. I Cinesi immaginano più facilmente un coniglio che pesta l'elisir in un mortaio piuttosto che un uomo sulla luna. Il simbolo alimentare più comune è il lingzhi o «fungo efficace», una pianta il cui consumo
conferisce longevità o anche immortalità. A parte la preparazione e l’assunzione delle sostanze, i daoisti hanno sempre praticato ciò che può essere chiamato «alchimia fisiologica» (neidan), nella quale il «calderone» è il corpo del praticante e gli ingredienti dell’elisir sono gli elementi della vita: lo Spirito (shen), l’Essenza Generativa (jing) e, soprattutto, il Soffio Vitale (qi). Gli ingredienti vengono mescolati attraverso tecniche elaborate di controllo del respiro e concentrazione yogica, il qi circola in tutto il sistema e, se eseguito correttamente, il processo genera «un utero gravido di un essere trascendente immortale» (xiantat). Nelle illustrazioni, il corpo astrale così generato viene rappresentato mentre emerge dalla sommità del capo dell’adepto. [Vedi ALCHIMIA, articolo Alchimia cinese, vol. 1].

In ultima analisi, qualunque tecnica venga adoperata è una questione di corretto mescolamento di yin e yang. Questo è un tema comune nelle arti. Esso viene espresso in modo più evidente nel rapporto sessuale tra uomo e donna (le cui tecniche specifiche costituiscono una forma di perfezionamento daoista), ma l’idea può essere mostrata più indirettamente in motivi quali i draghi che giocano nelle nuvole, animali maschio e femmina (yang e yin) e oggetti in forma fallica o vulvare.

**Coloro che sono giunti.** Come religione che ha tenu- to in vita speranze reali di immortalità, o per lo meno di longevità, il Daoismo ha naturalmente copiosa documentazione di coloro che hanno raggiunto l’obbiettivo. Il termine più comune per questi adepti è xian, una parola il cui segno grafico indica una persona che si è riti- tata sulle montagne, che era in effetti la vita eremitica raccomandata per gli alchimisti. Come tipo, lo xian impersona senza dubbio gli ideali cinesi comuni: l’eccezionale geniale innamorato della vita, pieno di buon umore e molto saggio, libero dalle convenzioni della società, letteralmente uno spirito libero. Come uomo, lo xian sarà probabilmente raffigurato nella rubiconda buona salute di un’età indefinita, vestito con abiti fluenti e il copricapo daoista, appoggiato a un bastone elegante o mentre tiene in mano la bacchetta magica curva chiamata ruyi (letteralmente, «tutto ciò che desideri») che indica il suo potere di impartire la benedizione ai meritevoli. Al contrario, se lo xian è una donna sarà giovane e bella, con una figura elegante e snella, che incarna gli ideali cinesi di femminilità. Molto probabilmente flut- tuerà nell’aria, mostrando la forma di locomozione pre- ferita dagli xian.

Tra gli innumerevoli esseri trascendenti immortali del lungo passato cinese, alcuni hanno catturato naturalmente l’immaginazione popolare. Eccezionale tra essi è il gruppo detto degli Otto Immortali, che sono costantemente raffigurati in tutte le arti come pure in letteratura. Tra gli Otto, Lü Dongbin, probabilmente un personaggio storico dell’VIII secolo, è il principale, com’è indicato dal fatto che soltanto lui ha suoi propri templi nella moderna Taiwan. La storia della sua converzione al Daoismo fa parte del folclore, conosciuta da tutti come il «sogno del miglio giallo», nel quale Lü visse una vita intera di alti e bassi nei pochi minuti necessari al suo futuro maestro per cuocere una pentola di miglio, aprendo così gli occhi sulla vanità delle ambi- zioni terrene. Lü Dongbin e i suoi compagni comunicano con i loro devoti attraverso «la scrittura dello spirito» sulla tavolletta per le sedute spiritiche.

Spesso gli xian possono essere indicati semplicemente con le raffigurazioni dei loro attributi. Così, gli Otto sono raffigurati con una spada, un ventaglio, un cesto di fiori, dei fiori di loto, un flauro, una zucchero, delle nacc- chere e un tamburo cilindrico. La bacchetta magica ruyi, il bastone storto, e lo scacciamosche (un simbolo della realizzazione e dell’autorità spirituale acquisita dal Buddhismo) sono altri attributi comuni degli xian.

Il simbolo forse più ricco è la zucchero, che rappresenta il calderone alchimico o un suo equivalente, il microcosmo del corpo stesso dell’adepto, l’universo, nozioni antiche di cosmogonia, il sogno di terre paradisiache e altri concetti ancora. Le terre paradisiache, o dimore degli xian, sono raffigurate molto frequentemente. Da- gli antichi testi si apprendono che tali luoghi esistono nelle montagne Kunlun del lontano occidente e nelle isole oceaniche al largo della costa orientale. Il paradiso dell’occidente è il dominio di Xi Wang Mu, la Regina Madre dell’Occidente, nel cui giardino crescono le pesche dell’immortalità. Le isole nel mar Giallo sono chiamate Penglai, Fangzhang e Yingzhou. La letteratu- ra e le arti cinesi sono piene di immagini di queste terre felici e dei loro abitanti. Tra i primi esempi di raffigura- zione delle isole degli xian ci sono turboli per l’incenso del periodo Han (202 a.C.-220 d.C.), che sono fusi con la forma di vette montane con figure piccolissime di xian tra esse, e dal cui interno dovevano uscire ricchi di fumo per rappresentare le nuvole, cioè il qi visibile. Tale era la potente attrattiva di questa immagine che es- sa veniva anche ricamata sulle vesti ufficiali di corte. La vetta montana al centro delle onde oceaniche, patria degli esseri trascendenti immortalì, si può dire sia rima- sta l’utopia più agognata dai Cinesi attraverso i tempi. [Vedi XIAN].

**L’immortalità come speranza universale.** Sicuramen- te l’obbiettivo dei daoisti non è solo la loro speranza. La longevità, o anche l’immortalità, è uno dei desideri prin- cipali per cui i Cinesi pregano. A questi desideri viene data una forma visiva sui tetti dei templi popolari, dove la sporgenza è bordata dalle immagini di tre dei astrali, che rappresentano la longevità, la ricchezza e la posizione elitarìa, e di molti figli per portare avanti la proprietà
della famiglia e il culto degli antenati. Il dio astrale della lunghezza, Shou Xing, è naturalmente presentato come uno xian. Il suo sorriso felice e le sue guance rosee rivelano la sua sana età avanzata, il suo addome robusto e la sua fronte sporgente indicano che è un adepto nel perfezionamento del suo qi e, mentre si appoggia al suo rudimentale bastone, tiene una pesca in mano. Il segno grafico della lunghezza, shou, scritto in un centinaio di modi diversi, è esso stesso un simbolo, onnipresente come decorazione sui prodotti artistici e artigianali (vedi figura 1). Shou è anche il comune eufemismo della morte, che, si spera, conduca all’immortalità.

I motivi decorativi delle arti e dell’artigianato cinesi esprimono, in realtà, quasi interamente le speranze fondamentali, in riferimento alle loro supposte caratteristiche oppure con giochi di parole allusivi (rebus). La lunghezza, o l’immortalità, è simboleggiata da animali ritenuti longevi, quali la gru, la tartaruga, il daino o il cervo, oppure da piante che sono usualmente resistenti, per esempio il pino, il bambù, la calendula (wanshou hua), o «fiore di immensa lunghezza»), il susino (li, il cognome stesso di Laozi) e soprattutto il pesco (vedi figura 1). Così, si può dire che la religione abbia permeato la cultura, nel senso che la lunghezza è la speranza che sta alla base del Daoismo. Ogni cinese comprende i desideri appropriati comunicati dai dipinti o dai vasi o dai ricami o dai gioielli che portano tali motivi.

Il Daoismo e la dimensione numinoso. Il regno numinoso del Daoismo include sia il macrocosmo (l’universo) che il microcosmo (il corpo umano). Inoltre, i due sono essenzialmente identici: lo spazio interiore corrisponde all’esterno ed è occupato dagli stessi esseri numinosi.

Questa dicotomia, che allo stesso tempo è una non dicotomia, si riflette nella prassi del daoista che simultaneamente funge da sacerdote della comunità e cerca di coltivare la propria immortalità. Con il possesso e lo studio di alcuni testi sacri e con la sua ordinazione, egli riceve la nomina come funzionario nel regno spirituale, capace di convocare gli esseri numinosi, di ottenere udienza nella Corte del Cielo e di promuovere il benessere della comunità attraverso patti di negoziazione con i poteri supremi. Poiché gli dei della religione popolare sono solamente anime dei defunti che sono state promosse a un alto rango dal volere della gente e dagli editti degli imperatori, il daoista ha autorità anche su di essi. Per quanto riguarda il regno interiore, gli esseri numinosi nel corpo che favoriscono i processi spontanei del Dao non devono, in effetti, essere inibiti dall’adep- to, cosìché la sua perfezione di non interferenza (wuwei) permetterà loro di lavorare alla sua salvezza.

È evidente che la maggior parte delle rappresentazioni iconografiche degli esseri spirituali rientra nella cate-
Infine, l'iconografia daoista è associata a una forma speciale di calligrafia, che si è originata dalla credenza che i daoiisti abbiano il potere di comandare e controllare gli esseri numinosi. Questa calligrafia compare più comunemente sui ciondoli e sui talismani (fu) che il daoista distribuisce per dare protezione spirituale da ogni sorta di pericoli. L'efficacia attribuita a tali «ordini ufficiali» scritti dai daoiisti è così rilevante che anche i funzionari religiosi di rango inferiore sono stati a lungo abituati a scrivere. A Taiwan, una delle azioni più comuni di uno sciamano è quella di tagliarsi con la sua spada e usare il sangue per conferire potere ancora più grande a un fu, qualcosa che, tuttavia, il daoiista, avendo autorità su tutti gli dei che operano tramite gli sciamani, non ha bisogno di abbasarsi a fare.

[Vedi CALLIGRAFIA, articolo Calligrafia cinese e giapponese, e TEMPIO DAOISTA].

BIBLIOGRAFIA


LAURENCE G. THOMPSON

INAW. Bastoni di legno accuratamente intagliati, utilizzati dagli Ainu nel corso dei loro riti. Essi sono lavorati in modo che i trucioli, spesso molto arricciolati, rimangano fissati al bastone. Gli studiosi concordano sull'uso recente degli inaw come offerte alle divinità, ma divergono sul loro uso e sul loro significato nel passato più lontano. Secondo Chiri Mashio essi venivano utilizzati per allontanare i demoni e gli spiriti malvagi, mentre per Neil Munro erano forme umane utilizzate, considerate ricettacoli delle anime degli antenati. Gli inaw sono essenziali nei riti degli Ainu come offerte capaci di mediare tra gli uomini e gli dei, ma il loro uso è proibito nei riti funerari. Essendo oggetti sacri, possono essere intagliati soltanto dagli uomini, non dalle donne.

Possono essere distinti sei diversi tipi di inaw, ciascuno dei quali utilizzato per riti particulari e per divinità particolari. Vengono utilizzate quindici diverse essenze di legno: gli alberi considerati favorevoli (salice, sambuco, noce, frassino) sono usati per gli inaw dedicati alle divinità benevole, mentre gli alberi che paiono avere un odore sgradevole (come maackia amurensis, chiku-pe-ni per gli Ainu, ciliegio a grappoli, kiki-ni per gli Ainu, e crataegus douglasii, una specie di biancospino) sono usati per gli inaw dedicati alle divinità malevoli. Gli inaw sono collocati sia all'aperto che all'interno delle abitazioni. Uno inaw speciale, dedicato a Iresu Huchi, la dea del fuoco, viene collocato sul focolare che sta al centro dell'unica stanza, mentre uno inaw dedicato al dio della casa custodisce, nell'angolo nordorientale, i beni più preziosi, che sono considerati offerte alla divinità. Una serie di inaw disposti a formare una struttura simile a un recinto viene chiamata nusa e queste strutture sono collocate in vari punti all'esterno delle abitazioni. Particolarmente importante è la nusa costruita presso l'altare che si trova a breve distanza dalla finestra sacra, sul lato nordest della casa. Su questo altare si celebrano molte importanti cerimonie religiose. Si pensa che le anime degli dei si fermino al recinto di inaw per ascoltare le richieste degli Ainu e per comunicare, attraverso la finestra sacra, con la dea del fuoco collocata all'interno della casa: la nusa funge dunque da mediatrice fra gli uomini e le divinità. Quando si celebrano i riti, presso la nusa gli Ainu offrono libazioni agli dei, i quali nelle festività si uniscono a loro. I recinti di inaw sono anche dedicati, nei porti, dove fuggono da segnali del livello dell'acqua, agli dei che proteggono le imbarcazioni, e sono collocati in tutti quei luoghi che rappresentano simbolicamente la residenza delle divinità principali.

Alcuni inaw portano incisi vari segni o disegni. Il significato di molti di questi segni risulta sconosciuto agli stessi Ainu, mentre altri rappresentano il lignaggio maschile oppure la provenienza dei loro costruttori.

BIBLIOGRAFIA


[Aggiornamenti bibliografici:

**EMIKO OHNUKI-TIERNEY**

**IRESU HUCHI** è la dea del fuoco della religione degli Ainu. Chiamata anche Kamuy Huchi («vecchia donna divina»), Abe Kamuy («divinità fuoco»), oppure Unchi Ahchi («nonna fuoco»), è forse la divinità più importante del pantheon di questa popolazione, riva-leggiando per importanza con l’orso, l’animale su cui si incentra gran parte della loro ritualità. [Vedi *AINU, RELIGIONE DEGLI*]. Iresu Huchi viene descritta come una vecchia donna che abita il focolare, che nella cultura degli Ainu costituisce il centro della casa e rappresenta una sorta di microcosmo dell’universo. L’importanza della dea deriva dal fatto che ella funge da mediatrice unica fra gli uomini e tutte le altre divinità. Perciò a lei per prima bisogna rivolgersi per inviare messaggi alle divinità, non soltanto nelle formule rituali pronunciate dai maschi anziani durante le cerimonie più importanti, quali la cerimonia dell’orso, ma anche in occasione delle preghiere previste durante i riti sciamanici. Senza la sua mediazione non c’è modo di comunicare con le divinità. In casi di emergenza ci si rivolge alla dea anche per richiedere il suo intervento direttamente.

Il focolare, in quanto dimora della dea, è uno spazio sacro che deve rimanere esente da ogni impurità. Gli Ainu devono però curare che la legna usata per accendere il fuoco non sia sporca di escrementi, umani o animali, e che non sia contaminata da eventuali morti avvenute all’interno della famiglia. Di tanto in tanto, specialmente dopo un decesso, ogni famiglia deve rein novare la vita della dea attraverso un ricambio rituale della cenere del focolare: la vecchia cenere viene rimossa, accumulata con cura fuori della casa e sostituita con sabbia pulita presa dalla spiaggia.

Gli Ainu dell’isola di Hokkaido raccontano che fu la dea Iresu Huchi, nel tempo delle origini, a insegnare al popolo a confezionare i loro «corsetti sacri», che esse indossano sotto i vestiti e non mostrano mai agli stranieri. Poiché ogni donna eredita dalla propria madre un tipo particolare di corsetto, con un disegno e una forma speciale, ogni tipo è indossato unicamente da donne imparentate tra loro per via matrilineare. Nessuna donna può sposare un uomo la cui madre porta il suo stesso tipo di corsetto.

Molte sono le narrazioni che raccontano l’origine della dea, che viene in genere collegata con il cielo e con altre divinità connesse con il cielo, come gli dei del fulmine e del tuono.

**BIBLIOGRAFIA**


**EMIKO OHNUKI-TIERNEY**

**ISHIDA BAIGAN** (1685-1744), filosofo giapponese del periodo Tokugawa (1603-1868), che sviluppò una particolare concezione morale conosciuta come Shingaku. Ishida nacque il 15 settembre 1685 nel villaggio di Tôge nella provincia di Tamba (oggi Kameoka, prefettura di Kyoto), secondogenito di un agricoltore. All’età di dieci anni (undici, secondo il computo giapponese) fu mandato a Kyoto come apprendista presso un mercante. Qui utilizzò il suo tempo libero studiando le dottrine dello Shintô e frequentando le lezioni degli studiosi confuciani, dei monaci buddhisti e degli specialisti della tradizione classica giapponese presenti in città.

Quando raggiunse l’età di circa trentacinque anni, Ishida cominciò ad avvertire una forte inquietudine interiore: si rese conto di non conoscere la natura degli uomini. Nella sua ricerca di una guida o di una direzione incontrò un monaco buddhista, Ryôn, che lo condusse a un risveglio dello spirito simile a quello descritto dal fonatore cinese del Daoismo, Laozi. Ishida comprese allora che l’autentica natura dell’uomo è quella di essere totalmente privo di ego. Nei suoi scritti sottolineò a più riprese che la vita di chi accettasse questo carattere della natura umana finirebbe necessariamente per coincidere con ciò che egli chiamava «principio universale» e il suo *kokoro* («anima» o «spirito») raggiungerebbe la piena soddisfazione e la pace. Ishida pensava che sarebbe stato possibile raggiungere questa condizione naturale totalmente priva di ego e acquisire una conoscenza intuitiva attraverso una meditazione fondata sul controllo dei sensi. Scelse pertanto, secondo questi principi, una vita di celibato ascetico, pur riconoscendo che anche le responsabilità sociali fanno parte integrante della natura umana.

Nel 1727 Ishida lasciò il mercante presso cui ancora lavorava e due anni dopo iniziò a tenere lezioni nella
sua abitazione a Kyoto. In queste lezioni, che erano gratuite e aperte a tutti, Ishida incoraggiava i suoi ascoltatori a cercare il risveglio individuale attraverso la meditazione. Per rendere il suo insegnamento facilmente accessibile, distribuiva testi manoscritti, in giapponese semplificato, contenenti le sue interpretazioni dei classici della letteratura cinese e giapponese. Rifutava il tradizionale atteggiamento critico degli studiosi, che giudicava interessati soltanto al significato delle parole. Ishida si sforzava, invece, di cogliere piuttosto l’essenza dei classici così come egli la percepiva, anche a rischio di non cogliere l’intenzione originaria dell’autore.

Nella sua ricerca di un principio fondamentale, Ishida credeva che il primo e l’ultimo passo nel processo della conoscenza fossero la comprensione dell’animo umano e infine l’intuizione profonda della natura umana. Per indicare quest’ultimo concetto adottò da Meng-zi, il grande pensatore confuciano, il termine jinsé, che si riferisce alla capacità totale della mente. Secondo Ishida si devono utilizzare tutte le capacità mentali e spirituali per superare i propri desideri: soltanto quando il kokoro è vuoto e libero da qualunque desiderio è possibile unione lo spirito universale. Superare l’ego e i suoi desideri consenrirà di svolgere il proprio dovere nella vita. In questo modo si potrà sviluppare lo spirito di sacrificio nei confronti del proprio signore, esercitare opportunamente la devozione filiale nei confronti dei genitori e scoprire l’autentica vocazione della propria vita.

BIBLIOGRAFIA


HAGA NOBORU

ISLAM NELL’ESTREMO ORIENTE. Vedi ISLAM, articolo Islam in Asia sudorientale, vol. 8.

ITÔ JINSAI (1627-1705), kagakusha (sinologo) giapponese, educatore e filosofo confuciano. Nel 1681 Jinsai aprì a Kyoto una scuola privata, il Kogidô, e vi fondò il Kogakusha, la Scuola del Saperi Antico, una scuola di pensiero opposta allo Shushigakusha e allo Yômeigakusha, basate rispettivamente sugli insegnamenti dei pensatori cinesi Zhu Xi e Wang Yangming. Il Kogidô, dove Jinsai educò centinaia di studenti delle classi elevate, continuò ininterrottamente sotto la gestione della famiglia Itô fino al 1871, quando cedette il passo al moderno curriculum scolastico costruito su modelli occidentali.

Jinsai, conosciuto per la sua modestia personale, la sua natura generosa e l’apertura mentale nei confronti delle posizioni diverse dalla sua, come per esempio nei confronti del Buddhismo, merita rispetto non soltanto come eccezionale insegnante morale del periodo Tokugawa, ma anche come studioso i cui interessi andavano al di là di quanto accadeva entro i confini del suo Paese. A differenza dei kokugakusha, gli studiosi degli Studi Nazionali (Kokugaku), egli preparò il Giappone all’assimilazione delle idee straniere che si realizzò alla metà del XIX secolo. Era assai apprezzato dalla corte imperiale e i suoi lavori più importanti erano regolarmente presentati al sovrano. I suoi risultati furono pubblicamente riconosciuti dall’imperatore Meiji, nel 1907, e quelli del suo dotato figlio Tôgai (1670-1736) dall’imperatore Taishô, nel 1915. La tomba di Jinsai può ancora oggi essere visitata al Nison’in, un tempio buddhista nel distretto di Saga, a nord-ovest di Kyoto.

Basato su due libri, i Dialoghi di Confucio e il Meng-zi, il pensiero di Jinsai ha diverse caratteristiche rare, se non uniche, fra i confuciani giapponesi. Jinsai rifiuta rotolatamente tutte le agiunte buddhiste e daoiste alle autentiche dottrine confuciane precedenti al periodo Han. La sua cosmogonia ascribe l’origine di tutte le cose a una singola, e tuttavia antropomorfica, forza cosmica. Egli onora la classica teoria Yin-yang, che spiega il mutamento e il movimento, ma vede l’origine di yin e yang in una realtà ultima e suprema, ossia in qualcosa di equivalente al concetto morale della legge suprema che governa tutte le cose. Questa legge è benevola e priva di
difetti. Jinsai spinge il suo monismo ancora oltre quando definisce il Cielo reggitore, custode, giudice supremo e benefattore dell’umanità. Il Cielo viene di fatto personificato, anche se non è sempre chiaro se sia distinto dalla natura. Nella vita di ogni giorno Jinsai mostrò il più grande rispetto per tutte le realtà spirituali. Con grande tolleranza egli considerava il Cielo testimone della sua sincerità.

Il sistema morale di Jinsai procede dalla sua cosmo-logia antropomorfica: l’uomo è originariamente buono e teso alla perfezione. Non c’è bisogno di astinenza e meditazione di tipo daoista oppure Zen. C’è un equilibrio fra intelletto e volontà, sebbene la libertà rimanga non definita al di là della frase: «La volontà indica la direzione verso il bene». In pratica la virtù si manifesta nelle quattro virtù cardinali: umanità o amore, giustizia, decoro e saggezza. Queste sono riducibili a due, umanità e giustizia, il cui apice si unisce nella virtù superiore: l’umanità.

Tutta la vita di Jinsai costituisce una sorta di esaltazione di questa virtù, anche se egli preferì sempre, con la dignità tipica del vero studioso, rimanere in disparte dai suoi contemporanei. I suoi principi educativi procedettero paralleli al suo carattere, tenendosi nel mezzo fra un esagerato intellettualismo e un cieco volontarismo. Era fiducioso che un discepolo, lanciato sulla sua strada, non avrebbe corso il rischio di essere sopraffatto dall’emozione finitamente fosse rimasto nell’alveo del sapere classico e avesse avuto nel cuore le grandi lezioni della storia.

Fra le opere di Jinsai le più conosciute è quella che hanno avuto diverse edizioni sono: Dōjimon (1707), una presentazione in forma di domande e risposte che condensa le sue dottrine filosofiche per uso scolastico; Gomō jigi (1683), un commento ai Dialoghi e al Meng-zi; il Kogaku sensei bunsū (1717), una antologia preparata da Tōgai a partire da scritti inediti del padre. Si è talora dubitato dell’originalità piena di Jinsai, ma senza vero fondamento. È una questione controversa se egli abbia conosciuto il Tian zhu shi yi di Matteo Ricci, scritto per provare l’esistenza di un unico Dio.

L’influsso di Jinsai non va cercato soltanto nella sua vita e nei suoi scritti: si trova ancora di più di quelle che nel lavoro dei suoi allievi. Egli trasmise loro uno spirito critico, perché dubitò laddove altri credevano ciecamente ed elaborò un suo pensiero personale quando era ancora di moda seguire i maestri Song. La sua filosofia ha un peculiare fascino umano. L’ordine morale non è una legge che segue il caso, ma è una guida providenziale, basata sulla natura intrinseca delle cose.

L’eredità di Jinsai è ancora assai apprezzata in Giappone, perché penetrò nel cuore più profondo dello spirito nazionale. Senza mezze misure, Jinsai poté sostene-re di essere un educatore della sua gente. Non soltanto egli trasmise ai suoi seguaci insegnamenti che essi percepivano come profondamente impressi nella vita nazionale, ma inculcò in loro l’idea che il Confucianesimo era strettamente associato a un bene che si colloca fra due estremi. Il duraturo successo di Jinsai si spiega con il fatto che, nello sforzo di realizzare il suo ideale, egli trovò il modo di mescolare insieme due qualità apparentemente paradosse: equanimità della mente e pas-sionale devozione a una causa. In questo, egli trovò una via che è il Giappone.

BIBLIOGRAFIA


JOSEPH J. SPAE

IZANAGI E IZANAMI. Progenitori e creatori della mitologia giapponese, che hanno prodotto l’intero universo: la terra, le montagne, i fiumi, le onde, gli alberi, i campi, il vento, la nebbia e le divinità che tali fenomeni governano. Secondo la prima opera della letteratura giapponese, il Kojiki, essi nacquero come fratello e sorella nel Takama no Harā, cioè nell’alba pianura del ciclo. Dal ponte gettato sul regno celeste andavano mescolando l’acqua dell’oceano con una lancia impreziosita di gemme: quando sollevarono la lancia un po’ di sale-dine gocciolò dalla punta e si addensò fino a formare la prima isola del Giappone, Onogoro. Izanagi e Izanami discesero nell’isola, costruirono un alto pilastro e vi girarono intorno in direzioni opposte: quando si incontrarono si unirono sessualmente, generando tutte le isole del Giappone.

Dai due progenitori nacquero, dopo le isole, molte altre divinità, fino a quando il parto del dio del fuoco Kagutsuchi bruciò fino alla morte la madre Izanami. Izanagi, come l’Orfeo greco, discese nella terra di Yomi (il mondo infero dei morti) per riportare indietro la sua compagna. Il tentativo fallì quando, contravvenendo ai desideri di Izanami, sbriciò dentro una stanza buia illuminandola con la sua torcia: vide soltanto il cadavere putrefatto della sua consorte. Izanagi allora fuggì, inse-
guito dall’adirata Izanami e dai suoi molti servitori demoniaci. Le due divinità si ritrovarono infine faccia a faccia sulla soglia del mondo degli Inferi e decisero di separarsi per sempre. Izanagi avrebbe dominato sui vivi, Izanami sui morti (motivo analogo a quello di Tane e Hina in Polinesia). Izanagi ritornò sulla terra e si purificò nella corrente di un fiume; pulendosi il naso e gli occhi comparvero tre grandi divinità, Amaterasu (la dea del sole), Tsukiyomi (il dio lunare) e Susanoo (il dio violento). A queste divinità venne affidato il dominio del cielo, della notte e dell’oceano, mentre Izanagi tornò ad abitare nella sua dimora celeste.

Una versione leggermente diversa di questo mito della creazione è contenuta nell’altra opera antica, il *Nibonsboki*. In esso le tre grandi divinità nascono dalla coppia Izanagi e Izanami, invece che dal solo Izanagi; Izanagi non discende dagli Inferi, ma si riporta per sempre in un luogo segreto sull’isola di Awaji, nel Mare Interno. Fin da tempi antichissimi ad Awaji esisteva un tempio dedicato a Izanagi e la divina coppia primordiale è sempre stata venerata dai pescatori e raccoglitori di perle e coralli di quest’isola e di quelle vicine. Sembra dunque che questo mito, detto *kuni umi* («nascita delle isole dal mare»), abbia avuto origine proprio tra i pescatori di Awaji. Nella sua forma più antica la coppia avrebbe creato soltanto Awaji e le piccole isole vicine, ma poi con il tempo il mito avrebbe compreso tutte le isole del Giappone.

Sia il *Kojiki* che il *Nibonsboki* narrano che le due divinità partorirono per prima l’isola di Awaji. Secondo un altro racconto incluso nel *Nibonsboki* gli imperatori del v secolo Richū e Ingyō si recarono a caccia su quell’isola e, attraverso un *medium*, ricevettero oracoli da parte di Izanagi, divinità tutelare dell’isola. Quando i pescatori emigravano in altre regioni oppure commerciavano con altre aree i loro miti e i loro culti evidentemente si andavano diffondendo. L’opera del X secolo *Engishiki* documenta la presenza di numerosi santuari dedicati a Izanami e Izanagi nella regione del Kinki (fra Kyoto, Osaka e Kobe). Il più antico manoscritto del *Kojiki* ricorda il culto di Izanagi presso il santuario Taga a Ōmi (odierna prefettura di Shiga). In epoca successiva questo santuario divenne il luogo sacro più famoso fra tutti quelli dedicati al culto della coppia divina.

**BIBLIOGRAFIA**


[Aggiornamenti bibliografici:

P. Villani (cur.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006].

**MATSUMAE TAKESHI**
JEONG YAGYONG (1762-1836), meglio conosciuto con il suo nome onorifico, Dasan, è il più celebre rappresentante del movimento coreano Silhak (Scienza pratica) e creatore di una filosofia teistica confuciana. Il movimento Silhak fu caratterizzato da uno spirito di ricerca empirica come mezzo per stabilire i fatti, in opposizione a sistemi di pensiero più speculativi, e da uno spirito pratico testimoniato da studi concernenti la riforma amministrativa ed economica. Ai nostri giorni, i Coreani guardano al Silhak come a una sorta di protomodernità indigena interna alla propria tradizione, sebbene il movimento sembri essersi largamente sfaldato dalla seconda metà del XIX secolo. Dasan è stimato soprattutto come preminente figura intellettuale del movimento: versatile matematico in grado di servirsi dei principi della meccanica occidentale per costruire una cinta muraria, autore di profondi trattati sul governo e sulla riforma sociale, egli passò anche criticamente in rassegna, nelle sue molte opere, duemila anni di insegnamento confuciano. Fu infatti uno degli autori più prolifici dell'Asia orientale: la raccolta delle sue opere, scritte in cinese letterario, conta più di diciottomila pagine.

Da giovane, Dasan fu membro di un piccolo gruppo di studiosi che prese a interessarsi agli scritti cinesi del missionario gesuita Matteo Ricci (1552-1610). Nel 1784, nel corso di una spedizione a Pechino, uno dei membri di questo gruppo, Yi Seunghun, visitò un missionario europeo e ricevette il battesimo; tornato in Corea, battezzò a sua volta diversi altri membri del gruppo, compresi due fratelli di Dasan. Il movimento conobbe una rapida fortuna e quando, nel 1794, il primo sacerdote giunsse in Corea, trovò già ben quattromila cattolici. [Vedi RICCI, MATTEO, vol. 7].

Non si sa con certezza se anche Dasan ricevette il battesimo, ma i suoi legami con il Cattolicesimo furono tanto stretti da renderlo una delle vittime della prima epurazione su larga scala dei cattolici dal governo nel 1801. I diciannove anni di esilio che seguirono queste persecuzioni rappresentarono un periodo di forzato isolamento che Dasan dedicò completamente allo studio e agli scritti, assumendo così uno stile di vita che manterrà anche dopo la fine del bando. In questi lunghi anni si occupò non soltanto degli studi pratici tipici del Silhak, ma anche di tutta la tradizione letteraria confuciana. In effetti, più di metà della sua voluminosa raccolta di opere è formata da commentari ai classici confuciani e argomenti simili.

La rivalutazione della tradizione confuciana attuata da Dasan è inusuale, forse unica, dal momento che egli adottò il punto di vista dei classici più antichi, quelli che conservavano una prima forma di teismo cinese già in declino all’epoca di Confucio. Su questa base, egli ricostruì non soltanto un Confucianesimo teistico primitivo, ma un teismo confuciano filosoficamente sistematico che si contrapponeva ai sofisticati sistemi metafisici ed ascetici dei neoconfuciani. A questo riguardo la sua opera è degna di nota in particolare per la completezza e la maturità con le quali egli seppe afferrare le ramifications della visione teistica.

Il Confucianesimo di Dasan non ebbe eredi, in parte perché il suo autore trascorse gli ultimi trentacinque anni di vita avvolto in un alone di sospetto e in relativo isolamento, e in parte perché le sue teorie emersero in un momento in cui la Corea era alle soglie di un tumultuoso cambiamento che avrebbe sconvolto proprio la tradizione che Dasan aveva accettato come autorevole. [Vedi CONFUCIANESIMO IN COREA].
La differenza essenziale tra il Jiao e altre funzioni religiose su vasta scala si trova nel fatto che i poteri a cui ci si rivolge nel Jiao sono i Tre Purì (San Qing), ipostasi del Dao, piuttosto che gli dei della religione popolare. Questi poteri daoisti ricevono soltanto offerte «pura» (vino, tè, dolci, frutta) a differenza dei «sacrifici di sangue» dei culti popolari. Il pubblico è autorizzato ad assistere e a partecipare ai riti della religione popolare, ma gli è severamente vietato l’ingresso nell’arena sacra nella quale i daoisti eseguono il Jiao. Tuttavia, la gente della comunità si prepara per la visita dei Tre Purì osservando un digiuno per diversi giorni prima del Jiao.

L’arena sacra (dao chang) del Jiao è generalmente il tempio della comunità. Tuttavia, siccome lo scopo del Jiao è la comunione con i Tre Purì piuttosto che con le divinità della religione popolare, l’arena sacra è risistemata in modo da riservare l’altezza principale ai San Qing (rappresentati da rotoli dipinti che riportano le immagini delle divinità) mentre le altre divinità sono rilegati in una condizione secondaria o «ospite» presso l’altezza dei tre regni (cioè Cielo, terra e acqua). Le funzioni, complesse e prolungate, consistono nelle seguenti parti essenziali: l’annuncio ai poteri divini della celebrazione del Jiao e un invito ad essi rivolto a partecipare; un banchetto in loro onore quando sono arrivati; la presentazione di suppliche ufficiali per chiedere il perdono dei peccati e per esprimere penitenza; una formale negoziazione per il rinnovo del patto tra i poteri supremi e la comunità; il congedo degli ospiti eminenti quando questo patto è stato concluso. Come parte del Jiao, sono invariabilmente inclusi dei riti per la salvezza di tutte le anime (pudu). Gli ufficiali comprendono un gran sacerdote (gao gong), diversi assistenti e un piccolo gruppo di musicisti, che accompagnano la maggior parte delle azioni che vengono eseguite. Oltre ai celebranti ufficiali, sono presenti nell’arena sacra gli uomini eminenti della comunità che hanno fortemente contribuito alle spese del Jiao. In momenti specifici della liturgia essi seguono l’esempio dei sacerdoti daoisti nel rendere omaggio alle divinità. Questo speciale privilegio aumenta l’importanza dei donatori all’interno della comunità e allo stesso tempo crea o genera per loro dei meriti religiosi.

I membri della comunità guadagnano meriti anche per mezzo dell’osservanza del digiuno preliminare, dei contributi in denaro e attraverso molti tipi di assistenza in preparazione del Jiao. Sebbene non partecipino ai rituali che hanno luogo nel dao chang, offrono i propri sacrifici agli antenati, agli dei e agli spiriti affranti in aree preparate al di fuori del templi. A un certo punto del Jiao, i celebranti compiono davanti al pubblico ed eseguono i riti, di solito presso i molti «altari esterni» (wa-tan) che sono stati eretti in luoghi liberi vicini all’arena.
sacra. Questi altari, capolavori dell’arte popolare, sono dedicati a varie divinità importanti della religione popolare.

I festeggiamenti che accompagnano il Jiao sono numerosi. Un momento importante, per quanto riguarda la gente, è una processione pittoresca verso la riva del fiume (o dell’oceano) dove vengono varate zattere di carta e di bambù. Le zattere portano candele e galleggiano lontano per invitare le anime degli annunciati a venire per la loro parte del banchetto offerto dalla comunità (questo banchetto è la parte pubblica del pudu). Mentre i sacerdoti eseguono la loro liturgia esoterica nel tempio, una grande festa ha luogo nella comunità. Cumuli di offerte sacrificali, rappresentazioni teatrali, intrattenimento gioviale di amici, di parenti e anche di estranei e un’atmosfera generale da carnevale attraggono una folla enorme dalle regioni vicine e lontane. Tutto ciò fa del Jiao non soltanto una funzione liturgica ma un evento di tutta la comunità.

Per i daoisti, il Jiao ha un significato più profondo. Secondo le più antiche e basilari teorie del Daoismo invocare i supremi poteri del macrocosmo significa in realtà praticare gli esercizi di «alchimia interiore» ( nei-dan) nel microcosmo del corpo del sacerdote. Mentre il gran sacerdote esteriormente esegue la liturgia rivolgendosi ai poteri supremi, interiormente si sottopone a un regime progettato per produrre il «feto immortale». Inoltre, nel Jiao, l’obiettivo finale della religione daoista è ancora ciò che è sempre stato: il raggiungimento dell’immortalità.

[Vedi CULTO E PRATICHE DI CULTO DAOISTE e SACERDOZIO DAOISTA; e inoltre ALCHIMIA, articolo Alchimia cinese, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA


Yao Yu Wu, Chinese Religious Traditions Collated, L.G. Thompson (trad.) e G. Seaman (cur.), Los Angeles 1997].

LAURENCE G. THOMPSON

JIMMU. Il primo imperatore del Giappone, discendente diretto di Amaterasu, la divinità suprema, considerato l’antenato dell’attuale imperatore giapponese. Il figlio di Amaterasu, Ame no Oshio-mimi, generò Ho no Ninigi, che scese dal cielo sulla terra. Suo figlio, Hiko-hohodemi, generò Ugya-fukiaezu, il cui figlio fu Jimmu.

Jimmu è un nome di origine cinese che venne attribuito soltanto molto tempo dopo a questo imperatore, il cui nome vero era Kamu-yamato-warehiko. Kamu significa «divino» e Yamato è il nome di una capitale dei tempi antichi. La parte semanticamente più significativa di questo nome è però warehiko. Iwa significa «roccia», are significa «emergerse» e biko significa «persona rispettabile»: il nome originario di Jimmu, Warehiko, indica dunque «una persona rispettabile emersa (o nata) da una roccia».

Secondo le antiche cronache, Jimmu nacque nella provincia di Himuka nell’isola di Kyushu, nel Giappone occidentale. Nel 660 a.C. guidò con successo una spedizione per conquistare territori orientali e salì al trono di Yamato. Gli storici rifiutano in genere questa data poiché a quel tempo il Giappone era ancora organizzato in piccole comunità tribali, isolate e disperse. Soltanto nel II secolo d.C., infatti, emerse il Giappone occidentale una organizzazione politica unificata. È non esiste alcuna prova archeologica che un regno localizzato a Himuka abbia dominato il Giappone occidentale, oppure che un esercito di Himuka abbia invaso Yamato. Giudicando semplicemente sulla base dell’analisi del suo nome si deve concludere, dunque, che Jimmu è molto probabilmente una figura leggendaria: nessuna prova dimostra con certezza la sua eventuale realtà storica.

[Vedi AMATERASU OMIKAMI; GIAPPONE, RELIGIONE DEL, articolo Temi mitici].

BIBLIOGRAFIA

[Aggiornamenti bibliografici:

**KAKUBAYASHI FUMIO**

**JINGŌ** (169-269?), leggenda imperatrice giapponese, madre di Ōjin, il primo imperatore del Giappone, e personaggio simbolo dello sciannismo femminile giapponese. Si tratta di una delle quindici figure imperiali create dagli autori delle più antiche opere annalistiche giapponesi (*Kojiki* e *Nihonshoki*, entrambe del VII secolo) per colmare il vuoto tra le fittizie origini storiche del Giappone, collocate nel 660 a.C., e il vero inizio della sua storia, nel IV secolo. Jingō è dunque un personaggio simbolico piuttosto che storico. Ella rappresenta l’inizio dei rapporti tra il Giappone e il continente asiatico (Corea e Cina) e l’importanza delle donne sciannate nella più antica storia e mitologia giapponese.

I dettagli della storia leggendaria di Jingō si ricavano soltanto dal *Nihonshoki*. Nacque nell’anno 169, figlia del principe Okinaga no Sukune e della principessa Takanuka di Katsuraki. Subito dopo la morte le venne assegnato il nome Okinaga Tarashi hime no Mikoto («principessa arguta e dai buoni piedi»). Dopo quasi tre secoli le venne assegnato un titolo onorifico in stile cinese e molto più breve, Jingō, che adoperiamo ancora oggi, il cui significato letterale, «merito divino» o «merito degli dei», implica che ella stessa era di natura divina o almeno che trasmetteva gli ordini divini. Esercitando questa seconda funzione eseguì le istruzioni impartite da Amaterasu di erigere santuari in suo onore in tutto il Giappone.

Nel 194 Jingō sposò l’imperatore Chūai. Nel 201 partecipò a una campagna militare per soggiogare le tribù barbare dei Kumaso («ragni di terra») in Kyūshū. Durante questa spedizione fallimentare per il marito, probabilmente colpito da una freccia nemica, ma continuò a regnare per quasi settanta anni.

Nel corso della ritirata da questa campagna militare Jingō ricevette dagli dei l’indicazione di conquistare i tre Stati coreani di Bagan, Bengan e Singan, in seguito noti rispettivamente come Baekje, Silla e Goguryeo. In abiti maschili, come un imperatore, attraversò alla testa di un enorme esercito il braccio di mare che separa Giappone e Corea. Sbarcata in Corea, fondò sulla costa meridionale della penisola il protettorato di Mimana, una testa di ponte che per molti secoli avrebbe costituito il punto di partenza per la diffusione in Giappone di molti elementi culturali e religiosi coreani e cinesi. In soli due mesi riuscì a sottomettere il regno di Silla e perciò i re di Baekje e di Goguryeo acconsentirono facilmente a pagare un tributo annuo al Giappone.

Al ritorno dalla spedizione in Corea Jingō partorì il futuro imperatore Ōjin, che chiamò Homuda o Honda. La Cronaca del suo trentanovesimo anno di regno cita gli annali del regno cinese Wei (redatti nel 445), in cui si dice che la regina giapponese Himiko di Wa (in Kyūshū) pagava un tributo all’imperatore cinese. È tuttavia quanto meno dubbio che Himiko e Jingō siano la medesima persona, visto che i due personaggi risiedevano in regioni differenti. Il *Nihonshoki* racconta che Jingō morì nel palazzo chiamato Wakazakura (Giovani cilegi) all’età di cento anni. [Vedi anche GIAPPONE, RELIGIONE DEL, articolo Temi mitici].

**BIBLIOGRAFIA**

[Aggiornamenti bibliografici:
P. Villani (cur.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006].

**J.H. KAMSTRA**
KAGAWA TOYOHIKO (1888-1960), narratore giapponese cristiano, operatore sociale, statista e predicatore evangelico. Sollecitò un’intera generazione di Giapponesi sulla necessità di esprimere anche nella pratica l’etica cristiana e rappresentò per i non Giapponesi la forza di una fede attiva.

Entrambi i genitori di Kagawa morirono prima che il ragazzo cominciasse a frequentare la scuola. Kagawa fu aiutato negli studi da missionari americani che lo convertirono al Cristianesimo e lo trattarono come un figlio. Assai dotato dal punto di vista intellettuale, ma finitamente assai debole, passò quattro mesi in ospedale e poi, poco dopo essere entrato in Seminario, nove mesi da solo in una capanna per ristabilirsi. Questo incontro con la morte è descritto nel suo romanzo *Shisen o koete* (tradotto in inglese con due titoli diversi, *Across the Death Line* e *Before the Dawn*). Un glaucoma e la tubercolosi ostacolarono per tutta la sua vita le sue molteplici attività.

Ritornato in Seminario, Kagawa cominciò a lavorare anche come assistente sociale nelle baraccopoli di Kobe. Dopo l’ordinazione nella Chiesa presbiteriana giapponese e il matrimonio, si recò negli Stati Uniti per studiare alla Princeton Theological Seminary. Questa esperienza all’estero fu il primo di una lunga serie di viaggi per tenere conferenze in moltissime parti del mondo. All’Occidente egli portò un messaggio di speranza basato sulla propria esperienza; in Giappone, invece, si dedicò soprattutto alle riforme sociali. Sostenne sempre finanziariamente il suo lavoro nelle baraccopoli attraverso i proventi che gli derivavano dai suoi scritti. Si adoperò anche per l’organizzazione sindacale dei lavoratori urbani e dei contadini, al fine di migliorare le loro condizioni sociali ed economiche.

Verso la fine degli anni ’20 del XX secolo Kagawa si trasferì a Tokyo, che divenne da allora il suo quartier generale. Qui contribuì alla fondazione di cooperative di consumatori e guidò movimenti pacifisti. Nel suo viaggio del 1941 negli Stati Uniti pronunciò dure parole contro il militarismo. Ritornato in Giappone, fu varie volte incarcerato, perché le sue amicizie straniere lo rendevano sospetto. Alla fine della guerra fu nominato membro del governo formato per offrire la resa del Giappone. Nel clima liberale del dopoguerra Kagawa contribuì alla fondazione del partito socialista e operò attivamente per il rientro del Giappone nella comunità internazionale attraverso la riammissione alle Nazioni Unite. Nel 1955 fu candidato al premio Nobel per la pace. Fino alla morte servì come pastore in una congregazione di Tokyo.

Il pensiero di Kagawa riflette i risultati che derivavano dalla sua grande energia. Rapido nell’analizzare i problemi, egli immediatamente formava un gruppo di lavoro per risolverli, affidava il compito ai suoi collaboratori e passava oltre, dando l’impressione di considerare il problema già risolto. Coloro che affrontavano i problemi in profondità spesso trovavano semplistica la sua espressione di fede. Eppure non potevano essere in disaccordo con la sua convinzione in qualche modo millenaristica che il lavoro sociale per la realizzazione del Vangelo avrebbe raggiunto i suoi scopi. I suoi scritti riflettono tutti questa combinazione di fede e di necessità di duro lavoro. Il romanzo *Mugi no bitotsubo* (Un chicco di grano) mostra come un semplice individuo possa cambiare il clima morale di un intero villag-
gio attraverso il suo impegno per realizzare una riforma profonda. Oltre alla narrativa, Kagawa produsse importanti analisi economiche, che dimostrano come la cooperazione possa servire agli interessi della comunità meglio della competizione.

L'attività instancabile di Kagawa, come scrittore e come intellettuale, tendeva sempre ad attrarre l'attenzione verso gli aspetti più prattici e concreti del Vangelo. Egli usò i proventi derivanti dalle sedici ristampe di Shisen o koete per aiutare l'inizio del movimento operaio in Giappone. Guidò e assistette vari gruppi che lavoravano per cancellare le ingiustizie sociali e si guadagnò, in questo modo, il rispetto di molti che altrimenti avrebbe avuto scarso interesse per il Cristianesimo. È stato certamente una delle personalità dei più alti profilo fra i leader cristiani giapponesi del suo tempo. In contrasto con la maggior parte di loro, Kagawa mostrò rispetto anche per i missionari stranieri, molti dei quali tradussero i suoi scritti e organizzarono per lui cicli di conferenze all'estero. Con oltre una dozzina di titoli in inglese, egli rimane uno degli scrittori giapponesi più tradotti. Durante gli anni '30 del secolo scorso il suo messaggio pieno di fede nella crescita economica portò speranza anche alle comunità cristiane dell'America settentrionale, la cui fiducia andava vacillando sotto i colpi della Grande Depressione. Il suo nome, assieme a quello di altre figure di statura mondiale come il Mahatma Gandhi e Chiang Kai-shek, divenne il simbolo dei frutti dell'attività missionaria cristiana.

Alcuni accadimenti verso la fine del secondo conflitto mondiale oscurarono l'alune di santità di Kagawa. Egli, per esempio, pronunciò alla radio un messaggio in cui evocava il secondo discorso inaugurale di Lincoln (1865), che culminava nell'esortazione alle truppe americane a gettare le armi. Ad alcuni Giapponesi, anch'essi preoccupati per le loro responsabilità legate alla guerra, questa cooperazione con il governo, per quanto ben intenzionata, parve un inaccettabile oscuramento del pacifismo di Kagawa. Solo pochi decenni dopo, tuttavia, il suo autentico valore venne di nuovo ampiamente e universalmente riconosciuto. Di più qualunque altro cristiano giapponese della sua generazione, Kagawa cercò di trasferire il Vangelo nella vita di ogni giorno e di istituire un legame profondo fra i cristiani di tutto il mondo.

**BIBLIOGRAFIA**


**JOHN F. HOWES**

KAI BAR A EK KEN (1630-1714), studioso neocfun- ciano giapponese. Ekken nacque a Fukuoka, nell'isola di Kyushu, nel Giappone meridionale. Sebbene fosse figlio di una famiglia di samurai, entrò presto in contatto con la gente di città e con i contadini della provincia. Questo senza dubbio influenzò, più tardi, la sua decisione di scrivere in giapponese semplificato per rendere accessibili a un vasto pubblico gli insegnamenti confuciani. Suo padre gli insegnò la medicina e in particolare le regole dell'alimentazione, facendogli nascere un interesse che durò tutta la vita per il tema della salute, e che sarebbe culminato nella composizione del suo libro più conosciuto, Yōjōkun (Precetti per la cura della salute), completato nel 1713. Fu suo fratello maggiore Sonzai, tuttavia, che spinse Ekken ad abbandonare il suo iniziale interesse per il Buddhismo e a dedicarsi ai classici confuciani. Sotto la guida di Sonzai, Ekken divenne esperto dei classici e degli scritti neocfunziani di Zhu Xi. Durante un soggiorno di sette anni a Kyoto, sotto il patroncino del capo della famiglia Kuroda, venne in contatto con i più importanti studiosi confuciani del tempo. Fra cui Nakamura Tekisai, Kinoshita Jun'an, il botanico Mukai Gensho e l'agronomo Miyazaki Yasusada. Questi contatti continuarono per tutta la vita grazie ai numerosi viaggi di Ekken a Kyoto e a Edō. Le attività di Ekken come studioso confuciano includevano delle conferenze per il capo della famiglia Kuroda e il compito di precettore per il suo erede. Gli fu anche commissionato l'incarico di ricostruire l'albero genealogico della famiglia Kuroda, che richiese circa sedici anni tra ricerche e vera e propria compilazione. Egli inoltre produsse una accuratissima mappa toponografica della provincia di Chikuzen, un lavoro che è ancora considerato un modello nel suo genere. Ma la ricerca più importante di Ekken è senza dubbio Yamato honzō, una classificazione e descrizione dei varie tipi di piante del Giappone. Questo lavoro fu lodato in egual misura da studiosi giapponesi e occidentali e costituisce la prima e per lungo tempo più autorevole ricerca sulla botanica giapponese.
L’interesse principale di Ekken era comunque quel-lo di rendere popolare presso un vasto pubblico l’etica confuciana e i metodi per realizzare l’autodisciplina. Scrisse perciò un certo numero di kunmono, manuali di istruzioni rivolti a varie categorie di persone, come il samurai, il signore, la famiglia, le donne e i bambini. Particolarmente famoso è il suo Onna daigaku (L’insegnamento per le donne). Trattò anche dei vari metodi di studio, di letteratura, di scrittura, di precetti per la vita quotidiana e delle cinque virtù confuciane. Sebbene fosse un devoto seguace di Zhu Xi, verso la fine della sua vita scrisse Taigrokun, un’opera che riportava i suoi «grandi dubbi» sul dualismo di Zhu Xi fra principio (li) ed energia materiale (qi). Le idee di Ekken furono influenzate dal pensiero dello studio, di epoca Ming, Lo Qinshun (1416-1547), che aveva proposto, invece, una teoria monistica del qi. Ekken pensava che le potenzialità dinamiche del Confucianesimo si erano perse in modo presso certi pensatori Song e Ming e sperava, attraverso questa teoria monistica del qi, di poter riformare un naturalismo e un vitalismo che egli, come Lo, considerava caratteristica essenziale del pensiero confuciano. Perciò Ekken si sforzava di articolare meglio l’impulso vitale dell’energia materiale che soggiace a ogni realtà. Il suo pensiero può pertanto essere descritto come una religiosità naturalistica, radicata nel profondo rispetto e nella gratitudine per il Cielo e quindi fonte di vita e per la terra in quanto realtà che la sostiene. Riconoscendo il proprio debito nei confronti di questi «grandi genitori», gli uomini avrebbero realizzato una devozione filiale cosmica nei confronti di tutti gli esseri viventi. Questa idea devozione filiale implica, tra l’altro, che si debba proteggere la natura, non distruggerla. La forma più alta di devozione filiale è l’umanità (jin), attraverso cui gli uomini realizzano l’identità con tutte le cose. Ekken, dunque, fu uno studioso confuciano riformatore, i cui ampi interessi, i cui numerosi scritti e la cui religiosità naturalistica costituiscono una vetta del pensiero neoconfuciano giapponese.

[Vedi anche CONFUCIANO, PENSIERO E CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE].

BIBLIOGRAFIA


MARY EVELYN TUCKER

KAMI. Il termine giapponese kami, spesso tradotto «dei» o «forze divine», indica l’oggetto del culto shintoista. Molti tentativi sono stati fatti, a partire dal XVIII secolo, per chiarirne l’etimologia. Un certo successo gode la teoria secondo la quale il termine significherebbe «superiore» o «sopra», che in giapponese si pronuncia usualmente kami. Si tratta però di una ipotesi ridicolizzata già alla fine del XVIII secolo da Motoori Norinaga (1730-1801), il quale notò che i caratteri cinesi adoperati per scrivere le due parole sono del tutto diversi e non vengono mai confusi nel testo del Man’yōshū, la più antica raccolta poetica giapponese. Alla ricerca etimologica Norinaga preferiva di gran lunga lo studio attento del Köjiki, l’opera più antica della letteratura giapponese, da cui trasse la sua definizione, tuttora insuperata, di kami: «ogni entità caratterizzata da una funzione spirituale straordinariamente potente che ispira un senso di timore reverenziale».

Nel Köjiki (Racconto di antichi eventi), redatto nel 712 d.C., e nel Nihonshoki (Annali del Giappone), redatto nel 720 d.C., ci sono due tipi di kami. I kami del primo e più importante tipo sono rappresentati nei miti più antichi in forma perfettamente antropomorfica. Nei primi tre kami, per esempio, si racconta che si sono rivelati nell’alta pianura del cielo (secondo il Köjiki) oppure tra i canneti palustri posti fra cielo e terra (secondo il Nihonshoki). I kami del secondo tipo si presentano come figli dei primi kami. Appartengono a questa seconda categoria la maggior parte dei kami «della natura» (p. es., monti, fiumi e alberi), ma anche gli antenati divini. Tutte le entità naturali, compresi gli esseri umani, possono essere individualmente considerate kami. Si può dire, di conseguenza, che il kami è la natura spirituale di ciascuna esistenza individuale. Il numero dei kami è dunque infinito, anche se soltanto ad alcuni di loro si presta un culto nei luoghi sacri. L’imperatore del Giappone, che viene riconosciuto come il discendente della dea del sole Amaterasu e dell’èlevato kami donatore di vita, Takamimusubi, merita una speciale venerazione.

Spesso si è tentato di classificare i kami in categorie distinte a partire da considerazioni di tipo fenomenologico. Alcuni studiosi distinguono, per esempio, i kami della natura e quelli ancestrali; altri riconoscono i gruppi dei kami familiari, locali, e tutelari. Ma tutte queste classificazioni non aiutano in realtà a comprendere la natura e la funzione dei kami, proprio perché essi difficilmente si lasciano inquadre in una singola categoria. I kami della natura, per esempio, sono quasi sempre anche kami tutelari o familiari, e sono oggetto di culto da parte del clan. La classificazione più utile è quella che distingue fra kami celesti, kami terreni e kami di origine straniera, riconoscendo ai primi maggiore importanza.
Con l’arrivo del Buddhism in Giappone, nel VI secolo, la concezione dei kami subì un graduale mutamento. Il Buddha in un primo momento venne accettato come un kami straniero, ma poi, grazie al sostegno della casa imperiale, conquistò un suo ruolo indipendente, politicamente e socialmente uguale a quello dei kami tradizionali. A partire dal IX secolo lazione sincretistica del clero buddhista promosse una certa fusione fra Buddhism e Shintò. I kami furono così trattati come guardiani del Buddha e talora insigniti del titolo di bodhisattva. Nei santuari shintoisti venivano regolarmente recitati testi buddhisti per la salvezza dei kami. E lo Shintò, che in origine non possedeva alcuna rappresentazione dei kami, cominciò nel XIII secolo, a imitazione dell'iconografia buddhista, a collocare nei suoi templi le statue di culto. Nel periodo Kamakura (dalla fine del XII all’inizio del XIV secolo) le sette esoteriche del Buddhismo insegnarono che Mahāvairocana (nella tradizione Shingon) e Šakỳamuni (nella tradizione Tendai) erano stesse origini del Buddha, mentre i kami erano manifestazioni fenomeniche dell’uno o dell’altro Buddha. Per reazione, i sacerdoti del Grande Santuario di Ise iniziarono a ingannare che i kami del santuario esterno erano Ame no Mi-nakanushi, l’Eterno Centro del Cielo (nel Kojiki) e Kuni-tokodachi, l’Eterno Centro del Paese (nel Nihonshoki), supremi kami originari, esistenti già prima della creazione dell’universo. Questa tendenza a elevare un particolare kami al ruolo di Essere Supremo venne continuata da molte scuole shintōiste successive, fra cui la Yoshida, la Yoshikawa, la Suiga, e infine dalla Scuola degli Studi Nazionali (Kokugaku). Hirata Atsutane (1776-1843), trascendo l’ispirazione da opere scritte dai Gesuiti nella Cina dei Ming, sostenne che Ame no Minakanushi era un dio creatore, non molto diverso dal Dio dei cristiani. Dopo la restaurazione Meiji del 1868, alcune sette e alcuni gruppi fortemente ideologizzati estremizzarono questa posizione e il governo decise la separazione fra Shintò e Buddhism. Oggi l’Associazione dei Santuari shintōisti rifiuta con forza qualunque interpretazione monoteista dei kami, giudicata lesiva dell’autonoma dignità di ciascuna figura del pantheon tradizionale. Lo Shintò è dunque una religione politeista, che venera contemporaneamente molti kami anche se riconosce ad Amaterasu una posizione centrale nel pantheon. [Vedi anche SHINTŌ].

**BIBLIOGRAFIA**

Gli Atti della «Second International Conference on Shinto», pubblicati dalla Kokugakuin University con il titolo *fijokuto to benka*, Tokyo 1968, contengono molte preziose informazioni sulla natura e sullo sviluppo del termine kami. Cfr. anche Kono Sei-zō, Kami, in *Shintō yōgoshū, shikyō ben*, 1, Tokyo 1977, pp. 102-12; Ueda Kenji, *Shintō, sonzaironteki rikai e no kokoroni*, in Mi-
l'erede di Kada. Il numero dei suoi allievi arrivò a quasi trecentocinquanta e tre altre scuole derivarono dalla sua. Nel 1763, di ritorno da un viaggio nella regione di Yamato (l'Otierna Nara), Mabuchi incontrò Motoori Norinaga (1730-1801), che gli succederà nel ruolo di massimo rappresentante della scuola di Studi nazionali.

Lo scopo delle ricerche di Mabuchi era essenzialmente la comprensione della lingua e del pensiero della vecchiaia giapponese precedente il periodo Nara. Egli propugnò l'adesione alle dottrine dello Shintò e il ritornò alle antiche concezioni «naturali» quale mezzo per scoprire l'autentico «spirito» (o «anima», kokoro) del popolo giapponese. A suo modo di vedere le influenze esercitate dall'ideologia cinese e confuciana erano del tutto innaturali. Opponendosi ai principi stabiliti dai confuciani e dai buddhisti, Mabuchi privilegiò la filosofia dell'iniziazione e della naturalezza, capace di rendere possibile l'unione dello «spirito» (kokoro) individuale con lo spirito dell'universo. Egli sosteneva che un sapere «artificiale», come quello proposto dal Confucianesimo e dal Buddhismo, avrebbe soltanto danneggiato lo spirito della popolazione. Era dunque essenziale, dal momento che l'antico Giappone fondava la sua cultura sulla purezza e sulla naturalità, ritornare ai valori di quel passato. Obbedendo a tale spinta ideale, egli tentò di rivitalizzare lo spirito classico non soltanto attraverso le dottrine da lui esposte ma anche nello stile del suo abbigliamento e dell'arredamento della sua abitazione. Studiò la poesia e la prosa antiche come mezzo per ripristinare gli antichi principi, inaugurando una rivalutazione degli antenati divini della mitologia giapponese, dell'imperatore e degli elementi della natura.

Mabuchi esaltò la ricerca di un kokoro puro, semplice e luminoso, di uno spirito coraggioso, onesto e gentile, che si sarebbe potuto manifestare soltanto in un suddito virtuoso e leale nei confronti dell'imperatore. Tuttavia egli, anziché considerare il regime Tokugawa contrario agli interessi imperiali, lodò la figura del primo shōgun Tokugawa Ieyasu (1542-1616) per avere fondato un governo basato sullo Shintò. [Vedi anche KOKUGAKU].

**BIBLIOGRAFIA**


**HAGA NOBORU**

**KAMUY.** Il termine kamuy, adoperato da solo, indica nella lingua degli Ainu la nozione generalizzata del divino, cioè le divinità nel loro complesso, oppure può indicare l'orrore, Essere Supremo del loro pantheon. Quando invece è usato in combinazione con altre parole può riferirsi a molti e svariatissimi esseri e oggetti: compare in espressioni riferite all'anima, ad animali non divinizzati, a esseri umani, alla placenta, a divinità differenti dall'or-ro e infine a un gran numero di altre cose. Anche gli esseri demoniaci possono essere indicati come «demoni divini» o «divinità notturne», in quanto, se trattati con rispetto, possono annullare i loro influssi negativi.

Dal punto di vista concettuale, però, gli esseri divini caratterizzati da buoni propositi vengono accuratamente distinti dagli altri. La loro caratteristica più importante è di avere potere sugli uomini (ainu, o aynu, significa «essere umano»). Le divinità, in quanto tali, possono essere benefiche, fornendo cibo e benessere, se gli uomini si comportano rispettosamente nei loro confronti. Esse aiutano gli uomini nella lotta contro i demoni, anche se non si impegnano direttamente nel combattimento. Ma se gli esseri umani sono irrispettosi nei loro confronti, le divinità agiscono come demoni e puniscono gli uomini con disastri naturali, malattie e altre calamità.

I termini più frequentemente usati per descrivere le qualità divine sono nupuru («sacro») e pirika («bello»). Nupuru si adopera, per esempio, riferendolo alle montagne, considerate luoghi sacri in quanto residenza degli dei. Pirika, talora sinonimo di nupuru, può anche indicare qualsiasi qualità desiderabile: può descrivere, ad esempio, una pianta ben sviluppata. Sacralità e bellezza, dunque, sono attributi delle divinità, gli esseri che possiedono le qualità più desiderabili dell'universo: perciò i termini sacro e bello servono a indicare le qualità desiderabili di qualunque altro essere.

[Vedi anche AINU, RELIGIONE DEGLI].

**BIBLIOGRAFIA**


Kang Youwei nacque in una famiglia di studiosi e funzionari della contea di Nanhai, nella provincia di Guangdong. Suo padre morì quando Kang era ancora un bambino e, quindi, suo nonno, un devoto studioso neoconfuciano, si prese personalmente il carico dell'educazione del ragazzo. Poco prima dei vent'anni, Kang trascorse un periodo di irrequietezza spirituale, provocato dall'improvvisa morte di suo nonno e, successivamente, dall'inizio del suo apprendistato presso un influsso maestro confuciano. Si ribellò alla sua educazione convenzionale confuciana e, per un po' di tempo, si ritirò completamente dalla società. Sprofondato in una frenetica ricerca intellettuale, cadde sotto l'influenza di varie convinzioni non confuciane, soprattutto del Buddhismo Mahāyāna, del Daoismo filosofico e del «sapere occidentale».

La ricerca intellettuale di Kang culminò, infine, nella formazione di una visione del mondo morale e storica, che egli espresse in una serie di scritti pubblicati tra il 1890 e i primi anni del 1900. Basata su un'audace ed esaustiva reinterpretazione del Confucianesimo, fondata sull'ideale centrale confuciano del ren (benevolenza umana), questa visione rifletteva anche, nella sua redefinizione del ren, gli interessi di Kang per il pensiero non confuciano. Il ren fornì a Kang una visione del mondo che considerava lo stato essenziale e ultimo del cosmo come un tutto disinteressato che comprende ogni cosa. Kang mantenne anche il credo confuciano centrale del ren secondo il quale l'obiettivo intrinseco dell'esistenza umana è la perfezione morale dell'individuo e della società. Tuttavia, la sua definizione della perfezione morale mostra la profonda influenza del pensiero non confuciano, poiché la sua visione della società ideale, la «grande unità» (datung), era quella di un'«universale comunità morale dove l'egalitarismo, lo spirito libertario e l'edonismo avrebbero prevalso. Poiché la sua concezione dell'edonismo risultava dall'impatto con le dottrine materialistiche della società industriale occidentale, la sua società ideale proponeva la combinazione radicale di perfezione morale, sviluppo tecnologico e abbondanza materiale.

Le tendenze radicali nella concezione del ren di Kang furono temprate dalla sua interpretazione storica di quell'idea. Nella sua visione, la completa realizzazione dell'ideale può essere raggiunta soltanto attraverso il corso graduale della storia umana. Prendendo a prestito lo schema da un antico commentario al classico confuciano Zhonggu, Kang riprese la visione secondo la quale la storia umana evolve attraverso tre stadi, dall'«età del caos», che si trova nel passato, attraverso un'epoca intermedia della «pace emergente», allo stadio finale della «pace universale», o «grande unità», che dovrà essere realizzata in futuro. Kang insistette che soltanto per quest'ultima età fosse appropriata la sua rivalutazione radicale del ren. Riteneva, nel contempo, che nell'era precedente all'«epoca della grande unità», molti dei valori convenzionali del Confucianesimo rimanessero rilevanti. Questi erano i principi della visione del mondo morale e storica, che stavano al centro dei suoi sforzi per far accettare il Confucianesimo come religione di Stato.

Il movimento di riforma di Kang culminò nel 1898, quando, sotto la sua guida, l'imperatore Guangxu tentò di mettere in pratica un programma di ampio respiro di riforma politica. L'intervento dell'imperatrice vedova Cixi, che tramò per imprigionare l'imperatore e annullare gli editti imperiali poco meno di tre mesi dopo la loro promulgazione, portò le riforme di Kang a una fine fallimentare. Insieme con il suo discepolo Liang Chichao, Kang fuggì dalla Cina e iniziò un esilio che durò fino al 1913. Durante questo periodo continuò dall'esterno i suoi sforzi riformistici e viaggiò ampiamente, approfondendo la sua comprensione delle forze sociali e politiche che stavano dando forma al mondo moderno.

Al suo ritorno in Cina, Kang riprese i suoi sforzi per attuare la promozione del Confucianesimo come religione di Stato. Convinto che la rivoluzione del 1911, durante la quale la monarchia tradizionale era stata rimpiazzata da una forma di governo repubblicana, era servita solamente a impedire l'evoluzione storica della società ideale, si unì nel 1917 al generale Zhang Xun in un
tentativo sfortunato di restaurare il dominio Manciù. Negli scritti dei suoi ultimi anni, Kang rimase fedele all'interpretazione del Confucianesimo che aveva formulato nell'ultimo decennio del 1800, ma, poiché il clima intellettuale della Cina era cambiato, le sue opinioni non riconquistarono mai la loro passata influenza.

[Vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articolo Neo-confucianesimo].

BIBLIOGRAFIA


HAO CHANG

KHMER, RELIGIONE DEI. I Khmer, che costituiscono il gruppo etnico dominante della Cambogia (conosciuta anche come Kampuchea), hanno un sistema religioso-cosmológico complesso e sincretico, composito tra Buddhismo Theravāda, tradizioni popolari indigene ed elementi che nel corso della storia hanno accolto da altre regioni, quali la Cina e soprattutto l'India. L'origine dei Khmer non è chiara, ma è noto che a partire circa dal I secolo d.C. varie organizzazioni sociali emersero nell'area che attualmente viene chiamata Cambogia e che la civiltà dei Khmer raggiunse un apice notevole di potere e magnificenza durante il periodo Angkor (802-1431 d.C.). Alcuni sovrani dei regni antichi adottarono il Buddhismo Mahāyāna o l'Induismo (i culti di Śiva e/o Viśno) come religione di Stato, mentre altri mantennero le pratiche sincretiche. Tuttavia, quando nel XII secolo il Buddhismo Theravāda cingalese entrò in Cambogia, esso gradualmente rimpiazzò l'Induismo e il Buddhismo Mahāyāna e fu adottato sia dall'élite dominante che dalla gente comune. Il Theravāda rimase la religione di Stato per tutta la storia successiva della Cambogia, anche durante l'epoca del colonialismo francese e la successiva conquista dell'indipendenza nel 1954, fino alla rivoluzione comunista degli anni '70. La Kampuchea Democratica di Pol Pot (al potere dal 1975 al 1978) tentò di annientare la religione in quanto istituzione «basata sullo sfruttamento»: il saṅgha (sacerdazio buddhista; sanscrito, saṃgha) fu abolito e molti templi furono distrutti o profanati. Nel 1979, in seguito all'occupazione vietnamita, il nuovo regime (la Repubblica Popolare di Kampuchea) permise alla religione di riprendersi il suo spazio. Tuttavia, il Buddhismo Theravāda non fu più la religione di Stato e ci furono meno monaci e templi rispetto al periodo precomunista.

I Khmer possono essere definiti buddhisti in quanto il Theravāda fu la religione nazionale ufficiale della Cambogia per circa sei secoli (sebbene alle minoranze fosse permesso di praticare le proprie religioni). Tuttavia, è decisivo riconoscere che la cultura dei Khmer ha intrecciato i fili del Buddhismo, delle credenze popolari animiste, degli elementi dell'Induismo e delle pratiche cinesi dando vita al peculiare tessuto cambogiano. Gli studiosi possono identificare tratti particolari che derivano da una tradizione religiosa piuttosto che da un'altra, ma gli stessi Khmer, la maggioranza dei quali sono contadini che abitano in piccoli villaggi, generalmente non considerano le loro credenze e le loro pratiche come elementi di religioni diverse ed è possibile pertanto sostenere che il loro sistema religioso sia unico e sincretico. Inoltre, la religione dei Khmer non è un ambito a sé stante, ma pervade la vita quotidiana e diverse sfere della cultura. Sia nella Cambogia antica che in quella moderna, la religione è intimamente connessa al sistema politico, alle attività di sussistenza, all'organizzazione sociale, alla letteratura, alla musica, alla danza, al teatro, all'architettura e alle arti figurative. Per esigenze di chiarezza espositiva, questa dissertazione tratterà separatamente delle componenti buddhiste e popolari della religione dei Khmer, ma si deve tenere presente che tale suddivisione raramente è presente nel pensiero e nel comportamento della maggior parte dei Khmer.

Il Buddhismo dei Khmer si divide in due ordini: il Mahānīkayà («la grande congregazione»), e il Dhammayut (Thommayut), «coloro che sono conformi alla dottrina». Il primo è il più antico e il più vasto: nella Cambogia prerivoluzionaria oltre il 90% di tutti i templi e i monaci era del Mahānīkāy. Il Dhammayut fu portato in Cambogia nel 1864 da un monaco khmer che aveva studiato in Thailandia, dove l'ordine ebbe origine, e acquistò prestigio poiché fu adottato dai membri della famiglia reale e dall'élite dominante, sebbene avessero segnavi anche tra la gente comune. [Vedi THAILANDIA, RELIGIONE DELLA; e inoltre MONGKUT, vol. 10]. Ai monaci di entrambi gli ordini viene riservato il massimo rispetto in quanto incarnazioni viventi e maestri spirituali del Buddhismo. Il vatt (wat) – con il suo tempio, la sala d'incontro, i santuari, la scuola e i ricoveri per monaci e laici – serve da centro morale, sociale ed educativo per gli appartenenti alla congregazione. La vasta diffusione dei templi e dei monaci mette la popolazione in contatto stretto e costante con il Buddhismo Theravāda.
Il laico medio, nutrendo poca speranza di raggiunge-re il nirvāna, si sforza principalmente per acquisire merito (pīṇḍa) ed evitare di commettere azioni sbagliate, al fine di conseguire una rinascita vantaggiosa. Il merito può essere ottenuto in diversi modi:

1. Cinque Precetti (sil paṃ) – astenersi dall’uccidere, dal rubare, dal mentire, dal bere bevande alcoliche e dai rapporti sessuali prematrimoniali ed extraconiugali – sono considerati le norme morali principali per un comportamento retto. Ingiunzioni supplementari, che comprendono gli Otto o Dieci Precetti, sono generalmente osservate soltanto dai laici più devoti o durante le festività buddhiste (thīnāi sil) che cadono l’ottavo e il quindicesimo giorno di luna crescente e di luna calante.

2. Le donazioni di cibo, denaro, beni e servizi al tempio e ai monaci sono un altro dei mezzi principali per guadagna re merito. I monaci ricevono giornalmente elemosina di cibo oltre ad offerte durante le festività buddhiste e altre simili occasioni; inoltre vengono fatte donazioni per i progetti di costruzione del vatt, l’organizzazione delle cerimonie e i servizi domestici per i monaci.

3. Il merito si guadagna anche con la preghiera, la meditazione, l’ascolto di sermoni e la recitazione di scrittura. Tali devozioni possono essere eseguite a casa (ogni casa ha un altare buddhistha), nel tempio durante le funzioni delle festività, nel ciclo annuale delle cerimonie del Theravāda e durante altri eventi quali per esempio la raccolta di fondi. I devoti anziani vanno a volte in ritiro nel vatt per meditare e servire i monaci.

4. Per i meschi, la via principale per ottenere merito è di- venture monaco o novizio. Nella Cambogia prerivoluzionaria, molti uomini entravano nel saṅgha ad un certo punto della loro vita, di solito per un periodo temporaneo che variava da pochi mesi a pochi anni, anche se alcuni di questi prolungavano la loro permanenza nel saṅgha, come monaci, per tutta la loro vita.

La cultura dei Khmer comprende anche la convinzio-ne che la vita umana possa essere influenzata da diversi fattori, forze ed entità. Per esempio, i Khmer usano il ciclo cinese di dodici anni, in cui ogni anno è associato con un particolare animale (anno del cane, del gallo, ecc.). L’anno di nascita di una persona è essenziale per il calcolo dell’oroscopo, che determina diversi aspetti della vita, quali i giorni propizi e quelli non propizi, la scelta di un nome compatibile e la diagnosi delle malattie. Un individuo ha anche «spiriti vitali» (brālyn) che sono capaci di lasciare il corpo (per esempio durante i sogni). La loro assenza causa disagio o malattia e perciò vengono usate procedure rituali per catturare nuovamente o trattenere questi spiriti. Inoltre, hanno qualità propi-
può fare ammalare e morire una persona a meno che non venga curata da un grā.

Generalmente c’è poca conflittualità tra il Buddhismo Theravāda e le credenze popolari: i santuari in onore degli ṣṇak tāh si trovano a volte su terreni di templi buddhisti e la maggior parte dei Khmer combina l’obbedienza al Buddhismo con quella al mondo degli spiriti. I due culti sono complementari poiché il Theravāda si occupa di questioni trascendentali quali la natura dell’esistenza, mentre le credenze e le pratiche popolari offrono le spiegazioni e i mezzi per far fronte a molti problemi immediati quali la malattia, la siccità e l’amore non corrisposto.

I Khmer hanno una ricca vita rituale. Il ciclo annuale è scandito da una successione di osservanze buddhiste: Capodanno; l’anniversario della nascita, dell’illuminazione e della morte del Buddha; l’ingresso dei monaci negli eremi per la stagione delle piogge; il Bhūm Pind, una festività per i defunti; la partenza dei monaci dagli eremi; la cerimonia katbin per donare il nuovo abbigliamento e altri regali ai monaci; e l’anniversario dell’ultimo sermone del Buddha. In Cambogia prima del 1975 altre osservanze del calendario includevano una celebrazione nazionale detta Gùmh Duuk, con gare di bare che venute a Phnom Penh, e cerimonie di corte quali l’Arare il Primo Solco che segna simbolicamente l’inizio della stagione del riso. A livello locale ci sono festività legate agli avvenimenti del ciclo della vita, come la nascita, il matrimonio, la morte e, in tempi antichi, il menarca delle ragazze. Inoltre, ci sono cerimonie di ordinazione, riti agricoli, celebrazioni stagionali e osservanze per occasioni particolari, quali la costruzione di una nuova casa. Le procedure, gli strumenti e il simbolismo rituali sono abbastanza complessi e, come il sistema religioso dei Khmer nel suo insieme, una cerimonia mescolava tratti provenienti da diverse fonti in una sola totalità.


BIBLIOGRAFIA


MAY EBIHARA

KOKUGAKU. Il movimento intelletuale giapponese noto come Kokugaku («Studi Nazionali») coincide con la rinascita dello Shintō che ebbe inizio alla metà del periodo Edo (1600-1868). I pensatori del Kokugaku, ispirati da un forte sentimento nazionalista, deplorarono l’assenza di studi dedicati alla storia e alla letteratura giapponese e attaccarono l’adozione acritica di dottrine straniere quali il Confucianesimo e il Buddhismo. Secondo loro la storia del Giappone si può dividere in tre periodi: l’antichità, durante la quale emerse e si manifestò lo spirito originario e nativo del Giappone nella sua forma più pura; il periodo medievale, durante il quale questo spirito venne «contaminato» e represso dall’introduzione della cultura cinese, in particolare del Confucianesimo e dal Buddhismo; e infine l’età moderna, durante la quale l’antico e originario spirito del Giappone deve essere riscoperto e riportato in vita. Il movimento Kokugaku abbracciò vari campi di studio, fra cui la letteratura e la filologia, ma in questo articolo ci si limiterà a trattare il suo rapporto con la religione.

Nel periodo Genroku (1688-1704), che segna la nascita del movimento Kokugaku, il monaco buddhista Keichū (1640-1701) propose di abolire le convenzioni poetiche in auge nel Giappone medievale e di favorire, invece, la composizione libera di poesie waka. Egli sottopose il Man’yōshū a una accurata analisi filologica, ma a proposito dello Shintō affermò soltanto che esso era diverso sia dal Buddhismo che dal Confucianesimo e che i kami oltrepassevano le capacità della comprensione umana. Kada Azumamaro (1669-1736), sacerdote shintoista presso il Santuario Inari a Kyoto, fu attivo du-
rante il secondo periodo della storia del Kokugaku (cioè dal periodo Meïwa al Kansei, 1764-1801). Egli si oppose alla fusione fra Confucianesimo e Shintō, per cui alcuni termini confuciani – per esempio i principi dello yin-yang e le Cinque Fasi (wuxing) – venivano comunemente adoperati per interpretare lo Shintō. Per contrastare l’influenza del Confucianesimo, Azumamaro prospugnava la fondazione di una istituzione pubblica dedicata agli Studi nazionali, ma non si impegnò mai direttamente nello studio dello Shintō antico.

I pensatori più rappresentativi del movimento – Kamo no Mabuchi (1697-1769) e Motoori Norinaga (1730-1801) per la seconda generazione di studiosi, e Hirata Atsutane (1776-1843) per la terza – furono anche i più importanti autori degli Studi Nazionali a interessarsi di questioni religiose. Kamo no Mabuchi fondò la scuola dello Shintō Kogakusha («Sapere Antico»), che aveva come compito principale la rivelizzazione e la rinascita dell’antica religione nazionale. Egli ausplicava, in sintesi, che si riportasse in vita lo Shintō come si esprimeva e si praticava prima dell’introduzione del Buddhismo e del Confucianesimo. Le sue idee principali si trovano espresse in Kokuwō (Lo spirito della nazione). Motoori Norinaga sviluppò ulteriormente lo studio dello Shintō antico. Egli fece del Kojiki, il primo libro scritto che tratta della storia del Giappone, il testo fondamentale da cui il movimento doveva trarre autorevole ispirazione, e ne stilò un ricchissimo commento, il Kojikiden. Fra le altre sue opere ricordiamo Naobi no mitama (Lo spirito della correzione) e Tamaboko hyakushu (Cento poesie sulla Via). Hirata Atsutane, infine, sviluppò ulteriormente l’importanza degli antichi insegnamenti dello Shintō, sostenendo che esso è superiore a tutte le altre religioni. Fra i suoi scritti sono particolarmente importanti Tama no mabasbira (Il pilastro dello spirito), Tamadasuki (La preziosa cintura) e Honkyō gaihen (In aggiunta alla mia teoria sullo Shintō).

Queste tre personalità, che spiegheremo per annullare ogni influsso esterno e per ripristinare la forma originaria dello Shintō, utilizzarono in realtà proprio alcune idee straniere che risultarono assai utili al progresso dell’ideologia dello Kokugaku. Sia Mabuchi che Norinaga, per esempio, si rivolsero alla filosofia daoistica, traendo spunti Mabuchi da Laozi e Norinaga da Zhuangzi. Atsutane adottò addirittura alcuni insegnamenti del Cristianesimo, religione che era stata proibita durante l’epoca Tokugawa. Il loro scopo principale, in effetti, era piuttosto lo sradicamento degli influssi confuciani e buddhisti, per rafforzare una identità shintōista a cui assegnare la supremazia. Così, per esempio, nell’accusare le dottrine dei buddhisti e dei confuciani di essere «innaturali», cioè dei prodotti del mero artificio umano, Mabuchi adoperò la nozione, originariamente di Laozi, di ziran e wuwei (giapponese, shizen e mui, «spontaneità e non azione») e connotò la loro interpretazione dello Shintō. Egli sosteneva che lo Shintō antico, lo stile di vita degli antichi abitanti del Giappone, era in perfetto accordo con la natura del cielo e della terra e dunque non lasciava alcun spazio agli artificiali sistemi di pensiero sviluppatisi in Cina.

Norinaga, seguendo le tesi principali di Mabuchi, utilizzò le conoscenze ricavate dalle sue ricerche sui testi classici per criticare con forza ancora maggiore i precetti e le dottrine neoconfuciane. Norinaga seguì la dottrina di Zhuangzi sulla natura (il principio filosoficamente esclusivo di causalità: non vi è altra causa per un accadimento oltre l’accadimento in sé) per opporsi alla fusione, che si era diffusa nel secolo precedente, fra Neoconfucianesimo e Shintō. In campo medico Norinaga rifiutò di accettare la complessa metodologia neoconfuciana che adoperava le teorie metafisiche dello yin-yang e delle Cinque Fasi per diagnosticare le cause delle malattie e stabilirne le cure. Egli si dedicò piuttosto alla pratica degli antichi metodi medici (koibō), che limitavano il ruolo della medicina alla semplice sfera empirica. Analogamente affermava che tutto l’esistente ha luogo da sé attraverso la volontà divina, e che l’uomo non può comprendere né la causa né lo scopo dell’accadere dei fenomeni. Ricercare le cause costituisce un’audacia e una mancanza di rispetto nei confronti dei kami, ai quali si deve invece soltanto obbedienza assoluta. Norinaga sostenne anche che, dal momento che gli antichi erano stati davvero testimoni dell’attività dei kami documentata nel Kojiki, essa andava accettata come un dato di fatto e studiata con lo stesso spirito empirico adoperato nella medicina koibō. Secondo lo studioso, della scuola di Mito, Aizawa Yasushi (1781-1863), la concezione del kami creatore e sovrano proposta da Norinaga era influenzata dal Cristianesimo. Norinaga lesse in effetti alcuni testi cristiani, ma nella sua opera sembra piuttosto di dover scorgere un adattamento del concetto neoconfuciano del taiji (giapponese, taikyoku, «Gran de Ultimo»).

Atsutane continuò, sulla falsariga delle teorie di Norinaga, a sviluppare uno Shintō basato sullo studio dell’antichità, fornendo per esso fondamenta teologiche. La sua opera più importante, che peraltro non mostrò mai a nessuno, è Honkyō gaihen, il cui sottotitolò è Honkyō jibensaku (Flagellazione della mia teoria dello Shintō). Tutti i suoi scritti teologici principali sono cronologicamente successivi. Muraoka Tsumetsugu (1884-1946) ha dimostrato che si tratta di un’opera composta da adattamenti o traduzioni antologiche di libri sulla dottrina cristiana che erano stati scritti in cinese dai
missionari durante la dinastia Ming. Atsutane, infatti, fu molto colpito dai lavori di missionari quali Matteo Ricci, ricchi di argomentazioni a sostegno del Cristianesimo e destinati proprio a fronteggiare le obiezioni sollevate dai confuciani. Egli adottò quelle argomentazioni al suo scopo di elevare lo Shintō al di sopra del Confucianesimo e del Buddhismo. Sostene, per esempio, che i tre kami Ame no Minakanushii, Takamimusubi e Kamimusubi costituivano una sorta di «Trinità», che egli identificava con un Musubi no Ōkami («grande kami creatore»). Avanzò anche l’idea che l’anima umana viene sottoposta negli Inferi a un giudizio finale da parte di Ōkuninushi no Mikoto e che la felicità o le pene etere di ciascun uomo dipendono dalle azioni da lui compiute durante la vita. Atsutane considerava il culto degli antenati una pratica fondamentale dello Shintō. A differenza del culto cinese degli antenati, limitato al rispetto per i familiari, il culto shintōista degli antenati era diretto al kami creatore e sovrano in quanto antenato della nazione intera, alla cui sommità c’era la famiglia imperiale. Atsutane, infine, istituzionalizzò le cerimonie religiose in onore del kami antenato e favorì la composizione delle preghiere e la diffusione delle varie pratiche shintōiste.

Le idee di Atsutane ebbero notevoli ripercussioni politiche. Affermando che il sistema imperiale, in cui l’imperatore (tenno) era il capo supremo, costituiva la forma originaria dell’organizzazione politica del Giappone, egli implicitamente sosteneva che tale sistema era la struttura di governo più pura e naturale. Per lui lo shōgunato (Tokugawa) era una sorta di incrociamento posteriore, non rispettosa dello Shintō e delle origini divine della famiglia imperiale. Questa critica di Atsutane fornisce le basi religiose per il movimento politico otocentesco che sfolciò nella Restaurazione Meiji del 1868. [Vedi KAMO NO MABUCHI; MOTOORI NORINAGA; HIRATA ATSUTANE].

BIBLIOGRAFIA


ISHIDA ICHIRO


Da giovane Akazawa fu profondamente religioso e partecipò alla ricca vita religiosa del Giappone rurale. Nel suo villaggio prevaleva la scuola buddhista Tendai, ma egli fu anche profondamente influenzato dal culto delle montagne sacre, lo Shugendō. Gli aspetti dello Shugendō (yanabushi) erano famosi nella religione dei villaggi come guaritori, attività dalla quale ricavavano lauti introiti. [Vedi SHUGENDO]. Inoltre i sacerdoti dei santuari locali dello Shintō promuovevano pellegrinaggi al Grande Santuario di To: Akazawa collaborò con loro distribuendo talismani del tempio di Ise e almanacchi per tutto il villaggio. Si unì più volte alle confraternite del villaggio (kō) nel pellegrinaggio al circuito degli 88 templi dell’isola di Shikoku. Prima di pianificare qualsiasi attività importante, come viaggi o nuove costruzioni, consultava scrupolosamente l’oroscopo e le prescrizioni della geomanzia. 

Insegnamenti e testi sacri. La malattia di Akazawa nel 1855 fu diagnosticata come il risultato di una offesa portata nei confronti di Konjin, che, secondo la concezione folclorica locale, era una divinità malevola del Nord-Est. Chi offendeva Konjin sarebbe stato inevitabilmente oggetto della sua rabbia, sotto forma di possessione o malattia. La guarigione di Akazawa, che egualmente si pensò ottenuta attraverso preghiere ferventi rivolte a Konjin, segnò l’inizio di un completo cambiamento della sua vita che culminò in una nuova interpretazione del rapporto tra gli uomini e il dio Konjin e con la fondazione del Konkōkyō. Akazawa si mise al servizio di Konjin nel 1858 e cominciò a dedica-
I seguaci accorrevano presso di lui per chiedere consiglio e soprattutto per chiedergli di fare da mediatore (toritsugi) tra loro stessi e la volontà di Konjō. Da questa divinità Akazawa ricevette parecchie indicazioni (shirase) riguardo all’agricoltura, l’edilizia, la malattia e numerosi altri argomenti. Akazawa ricevette da Konjō anche una serie di titoli onorifici, che corrispondevano a quelli, fino ad allora nascosti, propri della divinità e che indicavano i suoi progressi spirituali. Attraverso la crescita spirituale di Akazawa e le sue ferventi preghiere, la divinità cominciò gradualmente a manifestare la sua autentica natura e a rivelare il suo desiderio di salvare l’intera umanità.

All’inizio, dunque, Akazawa concepiva Konjō come un essere maligno, ma poi si rese conto che la divinità non provoca volontariamente le sofferenze e che quello da sempre conosciuto come Konjō era in realtà l’unico vero dio dell’universo (Tenchi Kane no Kami), fonte di tutti gli esseri. L’ultimo scritto di Akazawa, Ikigami Konkō Dainin, esprime appunto la dottrina secondo la quale l’umanità e la divinità erano in origine unite e indivisibili.

Nel 1859 Akazawa, ormai chiamato Konkō Dainin, abbandonò l’agricoltura per dedicarsi interamente al servizio di Tenchi Kane no Kami (La grande divinità vissente Konkō): questo evento segna la fondazione del Konkōkyō. Due anni dopo Konkō Dainin iniziò a prendere nota dei colloqui con i seguaci, molti dei quali provenivano da Okayama e Hiroshima. Con l’aumento del numero dei fedeli, il gruppo subì l’opposizione e qualche forma di persecuzione da parte delle scuole religiose riconosciute e degli yamabushi. Molti dei suoi seguaci credevano fermamente di essere guariti grazie alla meditazione (toritsugi) di Konkō Dainin, ma poiché questo genere di guarigioni nuoceva all’attività degli yamabushi e di conseguenza ai loro intrenti, Konkō Dainin si attirò la loro inimicizia. Per poter continuare il toritsugi ed evitare ulteriori difficoltà, Konkōkyō Dainin ottenne un riconoscimento ufficiale della sua attività da parte della dinastia Shirakawa, legata allo Shintō. Anche se in questo modo l’organizzazione religiosa venne di fatto riconosciuta come una forma di Shintō, Tenchi Kane no Kami non fu una divinità shintoista autorizzata né il toritsugi ebbe alcuna relazione con le pratiche tradizionali dei sacerdoti shintoisti.

La dottrina centrale del Konkōkyō affonda le sue radici nel concetto di reciprocità tra gli uomini e dio. Entrambi si realizzano nell’autodisciplina e nell’autopromozione dell’umanità. Il compito della vita religiosa è quello di rendere consapevoli dell’amore eterno del dio e di far comprendere che ognuno è dotato della vita e sostenuto da Tenchi Kane no Kami, da cui deriva ogni cosa esistente nell’universo. Poiché si crede che tutti gli uomini siano figli del dio, la perfetta eguaglianza tra loro è un principio fondamentale. La fede e l’energia spirituale, piuttosto che i riti di guarigione o le cure, sono le chiavi per la salute fisica. Konkō Dainin negava le concezioni fatalistiche dell’oroscopo e della geomanzia e i conseguenti tabù alimentari e le idee di impurità concernenti le donne. La documentazione sulle indicazioni divine (shirase) e sulle meditazioni (toritsugi) di Konkō Dainin, così come i racconti riguardanti la sua vita e le conversazioni con i primi seguaci, sono raccolti nel testo sacro del Konkōkyō, il Konkōkyō kyōten.

**Rapporti con lo Shintō.** La relazione tra il Konkōkyō e lo Shintō è un argomento complesso e alquanto discusso tra gli studiosi. Il riconoscimento ottenuto dai Shirakawa fu piuttosto un artificio per proteggere il gruppo che una vera e propria adesione di fede. Tra il 1870 e il 1884, durante la campagna del governo Meiji per promuovere lo Shintō (denominata taikyō senpu undo), il figlio di Konkō Dainin, Hario, divenne un kyōdōshōkō («evangelizzatore nazionale») e il suo più fedele discepolo, Šatō Norio, divenne un fervente attivista del movimento. Fu soprattutto Šatō che influenzò l’allineamento del gruppo alle dottrine del nuovo Shintō di Stato. Nonostante le dirette e ripetute proteste di Konkō Dainin, che negava che il Konkōkyō fosse un tipo di Shintō e rifiutò più volte di incontrare i sacerdoti shintoisti locali, Šatō e gli altri primi leader cercarono, e alla fine ottennero, il riconoscimento del Konkōkyō come una delle tredici sette dello Shintō. Il gruppo accettò la denominazione, sicuramente anche a causa del timore della repressione.

In seguito, soprattutto a partire dagli anni ’80 del secolo scorso, il gruppo ha rifiutato i riti e i paramenti dello Shintō e molti suoi esponenti hanno criticato il ruolo svolto dal Konkōkyō nello Shintō di Stato del periodo prebellico, che favoriva il militarismo e il nazionalismo, aspetti che essi, invece, rifiutavano categorigamente. Un cambiamento di tale portata, che comporta la cancellazione di gran parte della storia del gruppo, è però per molti fedeli difficile da accettare, anche se ispirato al vero spirito degli insegnamenti del fondatore. Il gruppo sta vivendo una fase di vera e propria rivoluzione religiosa da cui uscirà, forse, con un nuovo ordinamento.

[Vedi NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE].

**BIBLIOGRAFIA**

Articoli di grande livello compongono spesso sul periodico ufficiale del Konkōkyō, il Konkōkyō-gaku (Konkō-machi). Oltre alla documentazione diretta, possono essere utili anche:

Il *Nuovo codice* sembra essere stato influenzato indirettamente dalle traduzioni del *vinaya* buddhista che erano da poco apparse in Cina. Quest’opera espone le regole per la selezione e i ruoli cerimoniali degli officianti religiosi, per la conduzione di cerimonie, confessioni e banchetti di beneficenza (*cbuhut*) e pone i principi del comportamento morale tra la «gente scelta» (*zhongmin*), cioè tra i seguaci della Setta dei Maestri Celesti (*Tianshi Dao*). Sembra che il codice sia stato riportato specificatamente alla riforma di alcune pratiche che erano emerse dalla fondazione della setta a opera di Zhang Daoling alla fine del III secolo e che venivano ora percepite come una minaccia all’ordine pubblico nello Stato dei Wei del Nord. Queste includevano l’attesa apocalittica di salvatori messianici (che spesso si rivela- vano essere fomentatori di ribellioni), la trasmissione ereditaria di cariche religiose in particolari famiglie e i tributi extragovernativi di grano o seta (*zumi*) per sostenere finanziariamente, che tendevano a creare enclavi di sottogoverno nello Stato. Il codice fu anche di- retto contro il rito sessuale conosciuto come «unione delle energie vitali» (*heqiti*), che era considerato una minaccia alla morale pubblica. È per queste ragioni che quando nel 424 Kou Qianzhi arrivò nella capitale dei Wei del Nord, Pingcheng (nello Shaanxi), fu calorosamente accolto da gruppi diversi come i governanti non cinesi Tuoba e il ministro Cui Hao (381-450) di orientamen- to confuciano. Fu Cui Hao che garantì, nel 425, l’inves- tutura di Kou come Maestro Celeste nella gerarchia amministrativa dei Wei del Nord.

Nella sua alleanza con Kou Qianzhi, Cui Hao aveva un proprio piano. Era il rampollio di un’antica famiglia cinese della piccola nobiltà che anelava alla restaurazione del dominio Han unificato su tutti i regni frammenta- tisi non cinesi nella regione settentrionale e sui regni cinesi indeboliti nell’esilio delle regioni meridionali. Cui utilizzò il *Nuovo Codice* di Kou, essenzialmente conservatore, come base spirituale per promuovere i suoi obiettivi. Si assicurò che il *Nuovo Codice* fosse pro- mulgato in ogni angolo dell’Impero Tuoba, che al culmine del suo sviluppo comprendeva quasi tutta la Cina a nord del fiume Yangzhe, e nel 439 sembrava pronto a incorporare anche la regione meridionale. Si avvantaggiò anche della fiducia che l’imperatore Taiwu (424-452) riponeva in lui per dare il via ad alcune riforme di iniziativa personale. Queste culminarono nell’epurazione devastante del clero buddhista, nella proibizione della religione buddhista e nella confisca dei suoi monasteri tra gli anni 444 e 446. Kou Qianzhi venne accusato di istigare gli attacchi nel tentativo di eliminare la fede rivale, ma ciò è improbabile, sebbene il suo tacito consenso fosse plausibile. Il suo maestro, Chenggong Xing, aveva studiato con maestri buddhisti e aveva in-
culcato nel suo discepolo un grande riguardo per la fedele straniera. Sembra che Kou avesse acconsentito alle espulsioni volute da Cui Hao principalmente perché erano rivolte anche ai culti locali eterodossi (yinsī). Erano queste sacche di religione popolare dove venivano praticati sacrifici di sangue e altre inaccettabili forme di culto che Kou, come capo dell’ortodossia daoista stabilita, non poteva tollerare.


[Vedi DAOISM, articoli Panoramica generale e La comunità religiosa daoista].

BIBLIOGRAFIA


RICHARD B. MATHER


Ritornato al servizio di Mitsumasa nel 1645, Banzan pare essere stato impiegato principalmente come consigliere confuciano e insegnante. Fece una rapida carriera al servizio del governo locale raggiungendo il rango di bangashira (capo divisione) nel 1650. La sua partecipazione all’amministrazione del governo locale certamente influenzò ulteriormente il suo sviluppo intellettuale, in particolare la sua percezione che alcuni aspetti del Confucianesimo fossero solo limitatamente praticabili nelle condizioni sociali e intellettuali del Giappone dell’epoca. Le dimissioni di Banzan dal servizio presso Mitsumasa, nel 1657, si devono probabilmente a una combinazione di rivalità interne al governo locale e di pressioni esterne delle autorità Tokugawa, determinate a sopprire lo shingaku, la «sciencia della mente» (questo nome indicava lo stile del Confucianesimo di Banzan).

Successivamente Banzan visse per alcuni anni a Kyoto, dove frequentò i nobili di corte insegnando loro la sua ricerca di una vita di alto impegno culturale. Nel 1667 le sue attività sembrarono attirare il sospetto delle autorità e di conseguenza fu costretto a lasciare la città. Visse per un certo periodo sotto sorveglianza nella cittadina di Akashi e Yada e infine fu posto agli arresti domiciliari a Koga. Gli scritti di maggior respiro di Banzan risalgono al periodo del suo ritiro dal servizio a Okayama. Fra que-
stì si anneroano messicalance sul Confucianesimo in Giappone e sui problemi, anche finanziari ed economici. dell’epoca, commenti sui classici confuciani, un importatnte trattato sulla politica economica dell’epoca intitulato Daigaku wakumon (Domande sul Grande insegnamento), una serie di dialoghi in cui gli interlocutori, appartenenti a diversi gruppi sociali, discutono svarlatissimi argomenti, un importante commento sulla Storia di Genji.

Banzan appartiene a quella generazione di pensatori del primo periodo Tokugawa che per primi esplorarononno seriamente la possibilità concreta di applicare alla propria società il Neoconfucianesimo elaborato durante le dinastie cinesi Song (960-1279) e Ming (1368-1644). Egli accolse in termini generali gli assunti metafisici di quella tradizione, incluso il concetto di un mondo strutturato in modo dualistico come li (giapponese, した, «principio») e qi (giapponese, ki, «energia»). Propunè una dottrina neoconfuciana della mente, sostenendo che è dovè dell’uomo rigenerarsi attraverso la cura e l’autodisciplina.

Come molti dei confuciani suoi contemporanei, Banzan fu antibuddhista e anticeristico. Il suo pensiero è però caratterizzato da un certo eclettismo, evidente nel suo tentativo di combinare la tradizione intellettuale di Wang Yangming (1472-1529) con quella di Zhu Xi (1130-1200). Banzan accolse l’importanza attribuita dal primo all’introspezione come tecnica di autodisciplina e alla coscienza soggettiva nel determinare l’azione, ma insieme, seguendo il pensiero di Zhu Xi, sostene la interpretazione del ri come principio, oggettivo e comprensibile razionalmente, che sottostà all’ordine naturale e sociale. Il suo pragmatismo si rivela, per esempio, nel suo atteggiamento risoltamente antidottinario e nella sua volontà di adeguare alle condizioni del Giappone molte istituzioni formali della Cina confuciana, come la seppultura dei morti, la proibizione delle adozioni non agnatiche e del matrimonio agnatico, i rituali del lutto. Questo pragmatismo fu sostenuto da sofisticate teorie nel campo della storia e della geografia, che ponevano in relazione, per esempio, il carattere nazionale all’ambiente fisico e allo sviluppo storico.

Il Confucianesimo di Banzan, in definitiva, non fu particolarmente innovativo o originale. Esso appare, piuttosto, un tentativo vigoroso e concreto di adattare l’eredità cinese neoconfuciana alle realtà complesse del Giappone del primo periodo Tokugawa. Banzan stesso non ebbe importanti discepoli, anche se il suo pensiero influenzò le idee di Ogyû Sorai (1666-1728) e di diversi pensatori confuciani del tardo periodo Tokugawa, fra cui Yoko Shônàn (1809-1869).

Vedi anche CONFCUCIANESIMO IN GIAPPONE.

BIBLIOGRAFIA

Goto Yôichi e Tomoeda Ryûtarô (curt.), Kumazawa Banzan, Tokyo 1971 (Nihon shisô taikei, 30).

Taniguchi Sumio et al. (curt.), Zôtei Banzan zenshû, 1-7, Tokyo 1980.

I. J. McMULEN

KUNITOKODACHI, o Kuni no Tokotachi no Mikoto, è una divinità cosmologica giapponese, il cui nome significa «divinità terrena sempre eretta». Si tratta forse della personificazione del passaggio dal caos indistinto alla terra solida e in genere viene considerato di sesso maschile, anche se è privo di sospa e di fiati. Si crede inolter si invisibile. Il suo nome è citato nei miti giapponesi che narrano la creazione del mondo, ma non compare in alcun luogo di culto dell’antichità.

Il Kojiki e il Nihonshoki, le due antiche cronache del Giappone, forniscono numerose versioni delle origini della divinità. Secondo il Kojiki al principio dei tempi apparvero in cielo Ame no minaka nushi («signore dell’augusto centro del cielo») e altre due divinità supreme. Poi, come un giuoco spunta dal terreno soffice, nacque la divinità Umashì ashikabi hikoji («il vecchio principe dei bei germogli di giunco») e infine nacque Ame no Tokotachi («divinità celeste sempre eretta»). Dopo queste cinque divinità, dette divinità celesti speciali, apparve infine Kunitokodachi.

Nel Nihonshoki, invece, Kunitokodachi ha un ruolo più importante. Secondo la versione principale, quando cielo e terra erano ancora in uno stato caotico e indistinto, la sostanza più pura e chiara ascese in alto a formare il cielo, mentre la sostanza più pesante e solida discese a formare la terra: fra cielo e terra comparvero gli esseri divini. Il suolo terrestre si spostava come un pesce sulla superficie dell’oceano primordiale. Da quella soffice materia germogliò un essere, simile alle gemme di giunco, che si trasformò nella divinità Kunitokodachi. Poi nacquero le due divinità Kuni no satsuchi e Toyo kunumu. Si tratta di tre divinità maschili e invisibili. Secondo un’altra versione del Nihonshoki Kunitokodachi nasce per primo dal caos.

Kunitokodachi non compare in altre narrazioni della mitologia giapponese, per cui si pensa che sia il prodotto del pensiero filosofico in voga presso la corte imperiale del vii secolo, quando il Kojiki e i Nihonshoki iniziarono a prendere forma. In periodo medievale Kunitokodachi, nelle teorie di teologi shinrôtisti quali Watarai Ieyuki (1256-1326) e Yoshida Kenetomo (1435-1511), divenne la personificazione di una sostanza ontologica e la divinità suprema del cosmo di una religione panteistica e sincretica. Watarai Ieyuki, sacerdote del
Santuario esterno (Gekū) di Ise, sostenne che il santuario fosse dedicato a Kunitokodachi e che meritasse pertanto maggiore onore rispetto al Santuario interno (Naikū), dedicato invece alla dea del sole Amaterasu. [Vedi anche GIAPPONE, RELIGIONE DEL, articolo Temi mitici].

BIBLIOGRAFIA

Matsumura Takeo, Nikon shinsa no kenkyū, 1-11, Tokyo 1955.
Ōsumi Kazuo, Chūsei shintō ron (Nikon shisō taikei XIX), Tokyo 1977.
D.L. Philippo (curt.), Kojiki, Tokyo 1968.

MATSUMAE TAKESHI

KUROZUMIKYŌ. Religione popolare carismaticca, fondata in Giappone all’inizio del XIX secolo (il tardo periodo Edo) da Kurozumi Munetada (1780-1850). Kurozumi iniziò a diffondere i suoi insegnamenti nel 1814 e negli anni '40 del XIX secolo fondò una istituzione religiosa ufficiale denominata Kurozumikyō. Dopo la restaurazione Meiji il gruppo subì per un certo periodo sospetti e persecuzioni, ma nel 1872 ottenne infine il riconoscimento ufficiale da parte del governo.

Gli insegnamenti del Kurozumikyō comprendono la fede in Amaterasu Ōmikami, la dea del sole e somma divinità dell’universo. Un altro principio importante è quello secondo cui, essendo gli uomini un’emanazione de Kami (divinità), possono diventare kami loro stessi attraverso determinate pratiche spirituali. Quando una persona raggiunge la perfetta unità con il kami (ikitoshi) ottiene la vita eterna. Tutti gli uomini sono persino esortati a vivere con gioia e a obbedire ai kami. Al tempo della sua fondazione il Kurozumikyō includeva una forte componente magica, compresi riti per curare le malattie, mentre in seguito si è concentrati a dare importanza alle virtù della morale comune: frugalità, zelo, devozione filiale e armonia. Il fine delle pratiche spirituali era quello di coltivare queste virtù. Gli insegnamenti del Kurozumikyō sono caratterizzati da una combinazione di morale popolare e di Shintō sincretistico. I suoi fedeli ricercano benefici immediati in questo mondo per la salute comune.

Queste credenze, che implicano che la felicità può essere ottenuta non cambiando le condizioni reali della vita, ma modificando il proprio atteggiamento spirituale, tendono a perpetuare una accettazione passiva della dura realtà dell’esistenza. E infatti la maggior parte dei fedeli del movimento erano persone comuni, che si trovavano in una condizione di drammatica subordinazione all’interno dell’ordine feudale. D’altra parte si riteneva anche che ogni uomo ha in sé una sorta di potenziale spirituale, per cui vita e morte, povertà e ricchezza, possono essere modificate dalle pratiche devote. Facevano parte degli insegnamenti del Kurozumikyō anche le idee di indipendenza spirituale e di eguaglianza fra tutti gli uomini: in questo senso si può dire che il movimento è stato uno dei primi passi verso la modernizzazione spirituale del tardo periodo Edo.

L’attività di proselitismo di Kurozumi Munetada fu limitata alla zona di Okayama, ma poi, grazie all’energica attività dei suoi discepoli, la religione si diffuse dalle regioni dello Shikoku e del Chugoku fino all’area di Kyoto. Akagi Tadaharu (1816-1867), in particolare, predicò gli insegnamenti a Kyoto e convertì anche aristocratici quali Kujō Naotada, il reggente imperiale. Tadaharu, fortemente influenzato dal movimento per la restaurazione del governo imperiale, immaginò un mondo futuro in cui tutti sarebbero stati eguali sotto l’imperatore. Ma le sue attività furono così estreme che alla fine fu espulso dall’organizzazione religiosa.

Negli anni ‘80 del XIX secolo il Kurozumikyō visse una fase di grande crescita, raggiungendo quasi i settcentomila membri. Nel 1885 a Ōmoto, nella città di Okayama, fu eretto come sede principale il santuario Munetada. Ma con l’inasprirsi del controllo governativo sulle religioni e con l’imporsi delle componenti nazionaliste, la visione di salvezza comune del Kurozumikyō gradualmente svanì.

Dopo la seconda guerra mondiale il Kurozumikyō divenne essenzialmente una religione di provincia, diffusa quasi soltanto nel Giappone occidentale. Dalla fine degli anni ‘70 del secolo scorso il numero dei suoi membri è fermo intorno a quattrocentomila. Nel 1974 fu inaugurata una grande sala dei kami (Shintō-zan) a Okayama e vi fu trasferita la sede principale dell’organizzazione. L’attuale leader di sesta generazione è Kurozumi Muneharu. Ogni anno si svolgono tre importanti eventi religiosi: la festa del fondatore nel primo sabato di aprile, la festa della purificazione il 30 luglio e la festa del solstizio d’inverno. Alle due riviste Kumi no bikari e Kisei zasshi, pubblicate dal gruppo già prima della guerra, ne seguì nel dopoguerra una terza. Nisshin. [Vedi NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE].
BIBLIOGRAFIA

Murakami Shigeyoshi, Kindai minshū shūkyōshi no kenkyū, Kyoto 1963.
Murakami Shigeyoshi e Yasamaru Yoshio, Minshū shūkyō no shi-so, Tokyo 1971.

[Aggiornamenti bibliografici:


Hirota Masaki
LAO, RELIGIONE DEI. Il popolo dei Lao abita lungo entrambe le rive del corso medio del Mekong, tra Louang Phrabang a settentrione e l’isola di Khong a meridione. Per l’esattezza, esso rappresenta soltanto la metà della popolazione della regione che porta il suo nome; il numero dei Lao nella vicina Thailandia è cinque volte più grande. Molte influenze hanno contribuito a formare il profilo religioso dei Lao. Le popolazioni parlanti tali provenienti dalle zone meridionali dell’Impero cinese introdussero nella cultura astroasiatica autoctona della regione una varietà di miti e di riti di chiara influenza cinese. Nel seguente processo di integrazione vennero conservati elementi di entrambe le culture. [Vedi la cartina riportata alla voce ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL’, articolo Culture del continente]. Tuttavia, il vettore culturale dominante discende in definitiva dal subcontinente indiano. Quando si domanda a un Lao qual è la sua religione, egli risponderà invariabilmente che è un buddhista e, più specificatamente, un seguace della scuola del Theravāda («dottrina degli anziani»). In effetti, il centro e il simbolo della collettività rurale, di ogni azione comunitaria nella società Lao, rimane il vai (pâli, vatthu; sanscrito, vāstu) o monastero buddhista. All’interno dei suoi confini, vengono svolte sia le incombenze sacre che quelle laiche, per esempio l’istruzione religiosa, gli incontri pubblici, i riti della comunità e l’elezione del capo del villaggio. La conversione al Buddhismo rimane il mezzo principale di integrazione delle minoranze nella sfera della cultura dei Lao.

Esteso quanto il Buddhismo, e funzionalmente integrato con esso, è il cosiddetto culto dei phi o culto degli spiriti locali. Benché la fede negli spiriti locali sia prece-
I Lao fanno ricorso ugualmente a guaritori specialisti (môj) e occasionalmente a medium di sesso femminile (nang thiam). Il più potente tra i primi è il môthêvâdâ o «maestro delle divinità», uno sciamano che invoca l’aiuto dei suoi spiriti ausiliari, i phi thêvâdâ. I môthêvâdâ hanno una duplice competenza, in quanto sciamani e in quanto medium, come è dimostrato dal «sacrificio ai protettori del talismano» (liang không bakesâ). In quest’epoca, il maestro e i discepoli organizzano una seduta spiritica con possesso successiva da parte di diverse divinità, tra le quali una classe di spiriti conosciuti come kôbâ, che si dice includa sia gli autoconi astrosi che Vessantara, il Buddha nella sua ultima rinascita precedente a quella nella quale raggiunse l’illuminazione come Gautama. Richard Pottier (1973) ha scoperto questa stessa duplice competenza anche tra i nang thiam della regione di Louang Phrabang, che si sottopongono alla possezione nei riti pubblici ma agiscono come sciamani durante le visite per le guarigioni. Tuttavia, i nang thiam agiscono principalmente a livello della collettività, nella quale intervengono nelle cerimonie in onore della divinità guardiana del territorio (phi muang) o di un singolo villaggio (phi bân).

Il culto della divinità tutelare del villaggio è guidato da un maestro del rito, conosciuto come cau cam, una posizione che si raggiunge attraverso elezioni di villaggio. Il ruolo del cau cam è quello di annunciare ai phi tutti gli eventi che influenzano sulla vita della collettività, in particolare gli eventi nei quali i phi sono direttamente implicati. Egli indirizza agli spiriti le richieste personali degli abitanti. Quando queste richieste vengono esaudite è suo dovere officiare il kébâ, o sacrificio del ringraziamento. Tuttavia, il suo compito principale è quello di organizzare e compiere il sacrificio annuale alla divinità tutelare, il liang phi bân, o «nutrire lo spirito del villaggio», al quale partecipano tutte le famiglie.


Questo sincretismo appare costantemente nella vita quotidiana e nelle celebrazioni in pubblico. Per esempio, le formule buddhiste vengono utilizzate per scopi magici e viene ricercato senza esitazione il sapere di un monaco prima di estrarre il numero di una lotteria. Non si dovrebbe mai entrare nella mente di qualcuno per rimproverare il cau cam phi bân di essersi lasciato andare ad atti contrari al tham (pâli, dhamma; sanscrito, dharma), poiché si elegge generalmente a questa posizione un uomo conosciuto per la sua devozione al Perfetto; e in effetti, prima di andare ad officiare presso questo altare della divinità tutelare, questo maestro del rito prega nella pagoda. Proprio all’interno del recinto del vat si riscontra la presenza di una copia in miniatura dell’altare della divinità tutelare: questo altare, il hô phi khun vat, è dedicato allo spirito benefattore del monastero, il monaco che ne fu il fondatore. La divinità tutelare, nella maggior parte dei casi, è anche il fondatore del villaggio e capita di frequente che il maestro del rituale phi bân sia lo stesso del phi khun vat.

Una delle più grandi festività di villaggio è il Bun Bang Fai («festa del razzo»). È inutile sottolineare il simbolismo sessuale dei razzi giganti che vengono lanciati nel cielo subito prima della venuta del monsone e della sua pioggia fecondante. Inoltre, le processioni carnevalesche con le loro canzoni licenziose e l’esiibizione provocatoria di enormi falli di legno a vantaggio delle giovani vergini indicano in modo esplicito la natura della festa. L’approvazione e l’effettiva partecipazione del clero buddhista a questa festa è evidente dal fatto che i razzi vengono posti nel complesso della pagoda, sotto la supervisione dei monaci. Sempre all’interno del complesso monastico, il nang thiam danzando cade in trance e i razzi delle pagode vicine che sono state invitate vengono raccolti per i riti. In molti villaggi la festa del Bun Bang Fai è legata alla festività della divinità tutelare. La fertilità, l’oscurità, il bere bevande alcoliche, il cadere in trance, il gioco d’azzardo (con scommesse sui razzi), sono tutte cose che vanno contro la legge buddhista. Tuttavia, agli occhi del contadino lao, la festa dei razzi comunica la Visakhâ Pújâ, il triplice anniversario della nascita, dell’illuminazione e della morte del Buddha.

La nozione buddhista che ha più profondamente permeato la religione popolare dei Lao sembra essere quella del bun (pâli, puñâha), «merito». Si deve acquisire merito arrecando il proprio kam (pâli, kamma; sanscrito, karman), che permette di raggiungere la liberazione spirituale nei cicli della tras migrazione. I Lao tengono in poco conto il nîbân (pâli, nîbbâna; sanscrito, nirvâna), ma si interessano dell’omologo mondano del merito: il prestigio, la ricchezza, il potere. Va notato che il lao laico si preoccupa ancor meno della nozione inversa, quella del bâp (pâli, sanscrito, pâpa), «errore».
Le due correnti di credo religioso buddhista e popolare indigeno si mescolano per formare la religione dei Lao, ma le loro rispettive proporzioni variano a seconda dell'epoca e della regione. Quando il potere regnante si rinforza e sviluppa l'insegnamento del Buddhismo, l'influenza dei culti dei phi tende a diminuire. Nonostante questo, i contadini lao non abbandonano completamente questo ricorso alle forze della natura che garantiscono loro le risorse necessarie per il mantenimento e il rinnovo della vita. Anche quando riguardano tutto il villaggio, le cerimonie dei phi hanno luogo lontano dalla vista degli estranieri. D'altra parte, il monastero testimonia l'adesione dei suoi membri a una religione universalistica. L'individuo vi trova rifugio per le fasi più importanti della sua vita spirituale. Tuttavia, il vat non è lì per servire le attività spirituali soltanto del Buddhismo, esso provvede anche a tutti gli aspetti della vita collettiva. Con la sua apertura, offre testimonianza di uno spazio sociale che comprende la totalità del sistema contadino di relazioni: i funzionali di Stato nei giri di ispezione vi tengono degli incontri, i monaci che proteggono da una gerarchia parallela a quella delle divisioni amministrative statali e le feste che ci siano novruzano tutte le forme, sacre o profane, della cultura dei Lao.

[Per un esame generale della cultura dei Lao nel contesto dell'Asia sudorientale continentale come un insieme, vedi ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'articolo Culture del continente. La componente buddhista della religione dei Lao è trattata in BUDDHISMO, articolo Il Buddhismo nell'Asia sudorientale e in THERAVĀDA, vol. 10. Vedi anche CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE, articolo Culto e pratiche di culto buddhiste nell'Asia sudorientale, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA


GEORGES CONDOMINAS

LAOZI, è una figura semistorica che iniziò a essere venerata come divinità suprema nelle tradizioni daoiste e in quelle religiose populari cinesi. La sua divinità è ritenuta sia trascendentale che immanente. Il Daodejing, anche conosciuto semplicemente come Laozi, viene tradizionalmente attribuito a lui. Verso la metà dell’epoca Han (206 a.C.-220 d.C.), questo testo e lo Zhaungzi (tra il IV e il III secolo prima a.C.) furono considerati come le pietre angolari dell’antico pensiero daoista.

Lao Dan, il maestro di Confucio. Non ci sono prove testuali che lo stesso Daodejing esistesse anteriormente al 250 a.C., sebbene molti dei detti del testo fossero in circolazione almeno prima. Si ritiene che coloro che valutarono questa eredità letteraria come un’alternativa agli insegnamenti associati a Confucio cominciarono ad attribuirlo a Laozi soltanto nel modo retrospettivo. La fonte di ispirazione di questo ipotetico portavoce fu una figura presumibilmente storica, conosciuta solo come Lao Dan, «Vecchio Dan». Secondo il Liji (Libro dei riti; circa 100 a.C.), la reputazione di Lao Dan come esperto dei riti del lutto era ben fondata. Si riporta che, in quattro occasioni, Confucio avesse risposto a domande circa la procedura rituale citando Lao Dan. Era una conoscenza che a quanto pare egli aveva avuto di prima mano, poiché Confucio ricorda come una volta aveva assistito Lao Dan in un servizio funebre. D’altra parte, si dice che Lao Dan si rivolgesse a Confucio con il suo nome proprio, Qiu, libertà che si prendevano soltanto coloro che avevano una considerevole anzianità. Non è una pura coincidenza che coloro che erano in disaccordo con la tradizione confuciana possano aver trovato un portavoce in qualcuno che si dice sia stato la guida spirituale di Confucio, poiché Lao Dan è di fatto il solo maestro di Confucio del quale esiste una documentazione.

Diversamente dal Libro dei riti, i testi al di fuori dell’eredità confuciana attingono a una tradizione orale che enfatizza l’umiliazione piuttosto che l’illuminazione di Confucio di fronte ai suoi maestri. Primo tra i suoi detrattori non fu altro che Lao Dan. Lo Zhaungzi, che è il primo testo a parlare di Lao Dan e di Laozi come di una sola persona, sembra aver preso la guida nel presentare questa versione dell’educazione di Confucio. Vi è un’allegoria a Confucio come allievo di Lao Dan nei neipian («capitoli interni») di questo testo. Il passo è particolarmente significativo, poiché i capitoli interni sono la sola sezione ascrivibile a Zhaungzi (circa 320 a.C.) e le caratterizzazioni fornite sia per Lao Dan che per Confucio sono sostanzialmente diverse da quelle registrate nel Libro dei riti. Lao Dan non viene più presentato come uno specialista nel protocollo rituale, né Confucio viene visto come un esempio tipico dei suoi insegnamenti. Piuttosto, in questo testo, Lao Dan consiglia uno stile di vita che Confucio ritiene non interessante seguire.

Questa differenza tra Confucio e Lao Dan si è espansa fino ai wuipian («capitoli esterni») dello Zhaungzi, il prodotto di una paternità eterogenea. A quanto pare sette episodi riportano esempi di quando Confucio cercava consiglio da Lao Dan su vari principi del Dao. In uno dei passi, Lao Dan viene identificato per la prima volta come un archivista in pensione della corte di Zhou (circa 1046-221 a.C.). In ogni incontro, Confucio viene invariabilmente fatto sembrare uno stolto, lento ad afferrare le sottigliezze del Dao. Prove interne suggeriscono che, forse, alcuni di questi racconti non siano stati composti prima dell’inizio della dinastia Han. Può essere avvenuto soltanto pochi decenni prima che colui che era ritenuto il superiore di Confucio fosse associato con il Daodejing. Sebbene il testo non venga mai menzionato per titolo nello Zhaungzi, i capitoli esterni attirano occasionalmente ai suoi detti e per due volte li ascrivono a Lao Dan. Sia lo Han Feizi (III secolo a.C.) che lo Huainanzi (circa 130 a.C.) sono più specifici e attribuiscono delle citazioni di un testo Laozi a Lao Dan. Nel I secolo a.C., la leggenda che Laozi fosse l’autore del Daodejing entrò negli annali della storia cinese come fatto accettato.
**Li Er e il viaggio a occidente.** Sima Qian (145-86 a.C.) è il primo che si conosca ad aver tentato di compilare una biografia di Laozi. Il suo *Shi ji* (Documenti del suo storico, circa 90 a.C.) registra nome e cognome di Laozi come Li Er o Li Dan. Il clan Li viene identificato come nativo del distretto di Hu, attuale Luyi, vicino al confine orientale della provincia dello Henan. Nello specificare il cognome Li, Sima sembra non aver avuto altra autorità che un tutore imperiale chiamato Li, il quale tracciò la sua stirpe fino a Laozi. Vengono registrati soltanto due episodi della vita di Laozi. Uno di essi sembra essere stato tratto dall'eredità del *Libro dei ritti* e dello Zhuangzi e narra di come Confucio abbia cercato Laozi esplicitamente per avere istruzioni sul rito (li), un'impresa che lo lasciò confuso e in soggezione dell'archivia. Il secondo episodio è incentrato sulla sparizione di Laozi; in esso si narra che, dopo aver vis- suto per molto tempo nei domini sotto il governo di Zhou, Laozi se ne andò quando percepì la caduta imminente del regime. Volgendosi a occidente, lasciò le piane centrali della Cina, ma al passo di Hangu fu trattenuto da una guardia di nome Yin Xi, e gli fu chiesta di comporre un testo sui concetti di dao e de.

Si dice che il testo completato da Laozi contenesse complessivamente cinquemila parole che riempivano due fogli. Il fatto che Sima Qian abbia inserito questa leggenda sulle origini del *Dao de Jing* nella biografia di Laozi suggerisce che il testo fosse abbastanza ben affermato in quel tempo. Le più antiche versioni esistenti di un *Dejing* e di un *Daojing* furono, infatti, trovate tra i manoscritti su seta portati alla luce nel 1973 in una tomba Han conosciuta come Mawangdui, situata fuori dell'odierna Changsha nella provincia dello Hunan. Uno dei manoscritti sembra essere stato redatto prima del 195 a.C. e l'altro tra il 180 e il 168 a.C., ed entrambi precedono i *Documenti* di Sima di circa un secolo.

Sebbene l'attribuzione a Laozi possa essere apocriфа, il *Dao de Jing* divenne un testo fondamentale non solo per gli studiosi del pensiero precedente il periodo Han ma anche per coloro che iniziarono a venerare Laozi come un essere divino. Lo stesso Sima non dice di più sulla storia del testo o del suo seguito. Sembra, invece, sia stato sinceramente perplesso per quanto riguarda la vera identità di Laozi e su quali scritti potrebbe aver lasciato di sé. La sua principale conclusione sembra essere che Laozi fu un eremita che, secondo le tradizioni popolari, avrebbe avuto una vita lunga da 160 a oltre 200 anni. Laozi raggiunse una tale longevità soprannaturale attraverso la coltivazione ascetica del Dao. Così, sebbene Sima non attribuisca a Laozi una condizione divina, egli conserva nel suo racconto la supposizione di caratteristiche ultraterrene. Tale motto e quello del viaggio verso occidente, con le sue im-}

...
razioni successive dei grandi re-saggi leggendari della Cina. Dalle iscrizzioni di Bian è chiaro che, durante l’ultimo periodo Han, Laozi venne visto come una forza cosmica, capace di molteplici reincarnazioni, nel ruolo di precettore per l’élite al potere. Lo scopo messianico di questa discesa divenne il tema più importante nella divinizzazione di Laozi, che successivamente servì tutte le classi della società cinese, dall’imperatore al rivoluzionario.

**Laozi come Buddha.** Al tempo in cui ordinò i sacrifici a Lui, l’imperatore Huan presiedeva anche un elaborato rito di corte tenuto in onore sia di Laozi che del Buddha. Un accademico di nome Xiang Kai fu spinto a commentare questo servizio in un membrorum che sottopose al trono nel 166. Xiang allude nel suo discorso alla credenza che Laozi si fosse trasformato nel Buddha dopo aver viaggiato a occidente della sua terra natia. Allo stesso modo, la leggenda della sparizione di Laozi al passo di Hangu porta ad affermare che il Buddha non era altro che Laozi e che il suo viaggio fu una missione per convertire tutti i mortali alla «via del Dao». Questo è ciò che iniziò a essere conosciuto come la teoria "huabu" («conversione dei barbari»). Inizialmente, l’ipotesi che Laozi fosse il Buddha sembrava non aver espresso altro che una mescolanza di tradizioni daoiste e buddhiste nelle loro fasi formative. Tuttavia, quando l’eredità buddhista divenne meglio articolata e più formalmente fondata sul suolo cinese, questa nozione servì come motivo di disputa.

I dibattiti tenutisi all’inizio del IV secolo tra un importante monaco buddhista chiamato Bo Yuan (morto nel 304) e il polemista Wang Fou sembrano aver ispirato il primo trattato completo su Laozi come il Buddha. A seguito della sua sconfitta in questi dibattiti, si dice che Wang abbia composto il Laozi "huabu jing" (Scritto sulla conversione dei barbari di Laozi). Tuttavia, non sorprende che coloro che cercarono di affermare la preminenza di Laozi colsero ogni opportunità per dilungarsi sull’eredità del mito "huabu". Ognuno di questi tentativi non passò comunque incontestato. Per due volte durante la dinastia Tang la letteratura "huabu" venne bandita per ordine imperiale. I decreti furono chiaramente emanati nel tempo in cui i difensori dell’unità del Buddha detenevano un vantaggio a corte. La loro influenza si fece sentire sempre più forte durante il regime mongolo, quando i dibattiti formali sul tema erano condotti davanti al trono. Il successo dei monaci buddhisti sui sacerdoti daoisti portò, nel 1281, al rogo di tutti i testi daoisti ritenuti falsi. Ufficialmente, il solo Daojing venne risparmiato.

**Laozi come un messia.** La visione di Laozi come un messia, che si muove liberamente tra il regno celeste e quello mondano, ispirò un’ampia raccolta di letteratura sacra. Così come variano i motivi degli autori di questi testi, così variano le loro concezioni di ciò che voleva significare Laozi divinizzato. Una delle fonti più antiche ed enigmatiche che si occupano del tema soteriologico è il Laozi bianhua jing (Scritto sulle trasformazioni di Laozi). Questo testo era tra i manoscritti scoperti da Sir Aurel Stein nel 1907 a Dunhuang nella provincia del Gansu. Sebbene frammentaria, l’opera può essere identificata come il trattatello di una setta popolare della regione di Chengdu, datato alla fine del II secolo d.C.

Il Laozi bianhua jing riflette alcune delle stesse credenze espresse nella contemporanea «Iscrizione» di Bian Shao. Laozi viene visto come contemporaneo del caos primordiale, che circola prima della creazione dell’universo. Viene descritto come la manifestazione ultima della spontaneità (ziran), la fonte del Dao stesso, e come il «signore sovrano» (dijun) del regno dello spirito. Tale è la sua transustanzialità che Laozi, secondo questo testo, non solo nutre il suo principio vitale all’interno del cosmo, ma emerge anche in tempi diversi come consiglieri imperiale. La sua serie di trasformazioni corporee è elencata dai tempi leggendari fino all’anno 155. Il brano finale sembra essere un sermone dello stesso Laozi, indirizzato alle masse dei fedeli in attesa della sua ricomparsa: egli promette loro sollievo dalle loro tribolazioni e allo stesso tempo giura di rovesciare gli Han. Non si sa con precisione quale setta politico-religiosa produsse questo testo, ma esso fu senza dubbio pensato allo scopo di preparare la scena per la reincarnazione di Laozi in una figura carismaticca che nutrisse aspirazioni dinastiche. Questa visione messianica dell’imminente trasformazione fisica di Laozi continuò a ispirare generazioni di capi ribelli, in particolar modo coloro che portavano anch’essi il cognome Li.

**Nel nome di Laozi.** I documenti disponibili sull’antica tradizione dei Maestri Celesti (Tianshi Dao), che si formò nella stessa area della provincia del Sichuan della setta associata al Biangua jing, suggeriscono una visione decisamente differente di Laozi. Dal fondatore Zhang Daoling (circa 142) e dai suoi successori Laozi era conosciuto come il Signore Lao dell’Altissimo (Taishan Laojun). Sebbene il Signore Lao fosse ritenuto capace di manifestare se stesso in periodi di agitazioni politiche, i Maestri Celesti a quanto pare non considerarono mai la possibilità della sua reincarnazione. Piuttosto che attribuirgli un’identità terrena, il Signore Lao venne visto come colui che trasmette talismani e registri sacri e, infine, scriveva nuovamente rivelate. Egli designò quindi i Maestri Celesti come suoi inviati personali e diede soltanto a loro la responsabilità di ristabilire l’ordine sulla terra.

Come agenti del loro Signore Lao, i Maestri Celesti stessi assumevano spesso il ruolo di precettore imperiale che tradizionalmente veniva attribuito a Laozi con i
re-saggi leggendari. Così, per esempio, Zhang Lu (circa 190-220) e Kou Qianzhi (morto nel 448) servirono i monarchi rispettivamente dei regimi Wei e Wei del Nord. Essenziale per il loro successo come consiglieri del trono fu la percezione da parte dell’imperatore del proprio regno divino. In altre parole, fu vantaggioso identificare il capo dello Stato come una divinità incarnata, proprio come Kou proclamò che l’imperatore Taiwu (regnante dal 423 al 452) fosse il Taiping Zhenjun («eroe signore della grande pace»). Quando l’influenza dei Maestri Celesti declinò, la discendenza imperiale Tang, di cognome Li, avanzò diritti di essere la discendenza diretta di Laozi. A supporto di questa affermazione, pare esserci stato un nuovo interesse durante il periodo Tang per la testimonianza delle epifanie del Signore Lao. [Vedi ZHANG DAOLING; ZHANG LU; e KOU QIANZHI].

**Laozi come centro della storia.** Le storie della fede che sopravvivono nel canone daoista (Daozang) sono notevolmente uniformi, poiché sono organizzate come cronache delle trasmigrazioni senza fine di Laozi. Uno dei primi esempi di questo approccio analistico si trova nel *Lidai chongdao ji* (Documento sul rispetto storico per il Dao), composto dall’importante specialisti di riti Du Guangting (850-933) nell’884. La sezione Tang di questa cronaca è dedicata principalmente a una registrazione delle manifestazioni provvidenziali di Laozi, dalla fondazione della dinastia alla repressione della ribellione di Huang Chao (circa 878-884).

Anche gli storici successivi cercarono di legare la vitalità della loro epoca all’assenza benefica di Laozi. Per esempio, Jia Shaxiang (attivo intorno al 1086) rese speciale onorario al Signore Lao per i favori concessi durante la prima parte della dinastia Song. Scrisse un lungo trattato, il *Yulong zhuo* (Come un drago), mentre si trovava al Palazzo della Grande Chiarità a Luyi, luogo nel quale si diceva che Laozi fosse tornato più volte in visita in quanto suo luogo di nascita «storico». Benché Jia scriva abbondantemente delle manifestazioni mitiche di Laozi, è alla incaricazione di questi come Li Er che egli dedica una quantità di dettagli senza precedenti, molti dei quali paralleli alle leggende riguardanti il Buddha. Proprio come Sakayamuni che, secondo alcune tradizioni, nacque dall’ascella destra della madre, si disse che Laozi fosse venuto al mondo dall’ascella sinistra della propria madre. Laozi fu anche considerato ugualmente precoce poiché, secondo la leggenda, anch’egli fece i suoi primi passi subito dopo la nascita. Quest’ultimo episodio è tra quelli forniti nel l’ulteriore elaborazione offerta dallo *Hunyuan shengji* (Cronaca del saggio dalla primordialità del caos), composto un secolo dopo. Il compilatore di quest’opera, Xie Shouhao (1134-1212), estende la cronologia delle manifestazioni di Laozi fino alla fine della dinastia dei Song del Nord (960-1126) e offre un commentario ragionato su molti punti controversi quali la teoria *huabu*.

Sia nello scritto di Jia che in quello di Xie è notevole la vasta gamma di letteratura rivelata associata con le nascite successive di Laozi. Le cronache di questo tipo registrano di solito anche i titoli onorifici concessi al Signore Lao per decreto imperiale, richiamando così l’attenzione sui periodi in cui il patrocinio dello Stato era al massimo livello. Il titolo dell’opera di Xie si basa, infatti, sull’epiteto assegnato a Laozi nel 1014.

**Laozi incarnato.** La caratteristica delle leggende agiografiche che servirono come punto principale nella pratica meditativa daoista è il processo per mezzo del quale Laozi giunse alla sua incarnazione terrena. Un primo racconto di questa nascita «storica» compare nel *Scritto delle trasformazioni di Laozi*, alla fine del II secolo, nel quale si dice che, per mezzo di una metamorfosi del suo spirito (shen), Laozi assumese la forma di sua madre e poi, nel ventre di questa, dopo una lunga gestazione, raggirò la forma corporea. Questo concetto di Laozi come la sua stessa madre è derivato, in definitiva, dal *Daodejing* nel quale il Dao che porta un nome viene indicato come la madre di tutte le cose. In altre parole, viene sottinteso che Laozi è il corpo del Dao stesso. Le trasformazioni a cui si sottopone prima della sua incarnazione sono considerate analoghe agli stadi evolutivi dell’universo. Laozi emerge dal caos primordiale come il Dao incarnato per diventare la madre di tutte le cose, la fonte della creazione. La riproduzione di questo processo della nascita di Laozi è esattamente ciò che si trova nel cuore dei primi manuali sulle pratiche meditative associate con «il nutrimento del principio vitale» (yangxing). Proprio come Laozi, l’incarnazione del Dao, è percepito come un microcosmo dell’universo, così anche l’adepo daoista vede il suo corpo come un vasto regno. In questo panorama interiore, l’adepo lotta per trasformare le sue forze vitali nell’immagine di un bambino appena nato, un umanocollo modellato secondo Laozi.

Nell’eredità del *neidan*, l’alchimia fisica, si è cominciato a riferirsi a questa creazione come all’enchemoma, o macrobiogene interiore. La creazione di un enchymoma si raggiunge con una varietà di mezzi psico-fisiologici, che includono esercizi di respirazione, procedure di visualizzazione e pratiche sessuali controllate. È come se l’adepo lottasse per replicare nel suo corpo l’elisir dell’immortalità che i vasi della reazione alchemica erano designati a produrre. Di conseguenza, raggiungere il ringiovanimento fisiologico attraverso l’enchymoma significa raggiungere la longevità e diventare indifferente a ogni minaccia esterna delle fonti demoniache. Alcuni manuali specificano anche obiettivi più elevati, compresa la liberazione dai legami
dell’esistenza terrena e la promozione al grado degli esseri trascendenti celesti.

Queste tecniche di rigenerazione sono anche comunemente applicate dal sacerdote daoista nelle liturgie, quali la cerimonia del Jiao, tenuta a favore dei vivi e dei morti che egli serve. Con la ri-creazione dell’embrione del «signore sovrano», il sacerdote promuove non solo il proprio stato trascendente, ma anche quello della sua intera comunità. Così, l’incarnazione dell’immagine cosmogonica di Laozi porta alla salvezza di tutti. [Vedi JIAO].

Modelli di devizione. L’importanza del Daodejing nelle varie guide scritte sullo stile di vita daoista non può essere eccessivamente enfatizzata. Nella prefazione alla sua analisi dell’opera, il taoisimo Maestro Celeste Zhang Sichen (morto nel 1343) lamenta che molti, che si considerano discepoli del Signore Lao, non comprendono i suoi insegnamenti. Molti di questi commentari al Daodejing furono compilati per ordine imperiale, seguendo il modello dell’esgesi personale dell’imperatore. Il linguaggio non trasparente del testo si presta facilmente a innumerevoli reinterpretazioni e applicazioni metaforiche.

Sin dalla dinastia Han, il Daodejing fu a quanto pare recitato non solo per scopi magico-religiosi ma anche come guida di condotta. Inoltre, appaiono molti trattati separati che offrivano consigli agli adepti su come condurre la propria vita secondo i principi del Daodejing: non azione (wuwei), pura quiescenza (qingjing) e non conflitto (buzheng). Secondo la tradizione agiografica, non era insolito per i seguaci di questi principi scoprire la propria vocazione testimoniando un’epifania di Laozi, un’esperienza che a sua volta frequentemente costituiva un presagio della loro propria trascendenza spirituale. Almeno dal XII secolo, Laozi venne evocato ritualmente come il patriarca principale della discendenza Quanzhen nella data presunta della sua nascita, il quindicesimo giorno del secondo mese lunare. Era anche consuetudine, secondo la tradizione Quanzhen fondata da Wang Zhe (1112-1170), chiamare il Signore Lao a presiedere alle commemorazioni rituali di immortali sacri per la dinastia. Senza dubbio, queste cerimonie attraveravano allo stesso tempo grandi folle di sacerdoti e laici. [Vedi WANG ZHE].

Per i singoli credenti laici, Laozi avrebbe offerto una vasta gamma di consolazioni. I testi delle iscrizioni in pietra, conservate dal VI al XIII secolo, attestano le diverse domande che i devoti ponevano al loro compianscemoile messia. Due iscrizioni datate al periodo dei Qi del Nord (550-577), che mostrano l’elaborazione di un immagine di Laozi, esprimono la speranza che al defunto sia concessa l’ascensione al regno celeste. Con la dinastia Tang, molte immagini e santuari di Laozi vennero creati quali talismani per assicurare il benessere dell’imperatore, riflettendo così la stretta relazione tra la Chiesa e lo Stato.

Una grande quantità di scritti scoperti di recente elaborati in nome di Taishang Laojun tengono ugualmente conto sia degli affari terreni che di quelli ultraterreni. Questi testi, popolari specialmente durante i periodi Tang e Song, avevano la pretesa di essere le istruzioni personali del Signore Lao su ogni cosa, dall’arte di prolungare la vita al soffocamento di tutte le forze malevoli ritenute minacciose per l’umanità. Come avvenne con il Daodejing, si credeva che la piena efficacia delle nuove scritture potesse essere realizzata soltanto dopo ripetute recitazioni. A Laozi vennero attribuiti anche codici di comportamento molto specifici, destinati a rinforzare i valori tradizionali cinesi che a promuovere gli obiettivi di una società socialista utopica. In altre parole, Laozi fu una fonte di ispirazione per molti interessi particolari di tutti i livelli della società. Durante le ondate di innovazione spirituale, sorsero molti santuari dedicati al Signore Lao in tutta la campagna, mentre altri furono restaurati o ampliati. I fedeli in questi santuari furono spesso ricompensati da visioni del loro Signore, che appariva in risposta agli appelli individuali a un intervento divino. Secondo un’iscrizione datata 1215, il Signore Lao fu evocato espressamente dai sacerdoti daoisti in un elaborato rito per esorcizzare una vittima posseduta dagli spiriti.

Immagini di Laozi. Nel suo Baopuzi, una raccolta di credenze e pratiche religiose della Cina meridionale, Ge Hong (283-343) presenta una delle più antiche descrizioni delle sembianze di Laozi. Secondo un passo del neipian («capitoli interni»), si doveva immaginare il Signore Lao come una figura alta nove chi (circa due metri), vestito con cappi d’abbigliamento simili a nuvole di cinque colori, berretto a più strati e una spada affilata. Tra i tratti distintivi del viso si riteneva avesse un naso prominente, ampie sopracciglia e lunghi orecchie, una fisionomia che generalmente significava longevità. Ge Hong conclude che la capacità di evocare questa visione del Signore Lao dava assicurazione dell’onniscienza divina così come della vita eterna. [Vedi GE HONG].

Fonti più tarde propongono uno schema di visualizzazione ancora più elaborato. Per esempio, quasi un iniero capitolo del Sandong zhungan (Borsa di perle delle Tre Caverne), un’antologia del VII secolo di Wang Xuanhe (attivo intorno al 682), è dedicato alle citazioni riguardanti le caratteristiche salienti degli esseri ultraterreni. Uno dei passi più notevoli è quello dello Huabu jin che afferma che Laozi è dotato di settantadue attributi distintivi, un parallelo ovvio con i trentadue laksana del Buddha. La specificazione di queste caratteristiche divine varia a seconda della guida di meditazione citata. Un manuale dice di meditare sulle nove trasfor-
mazioni di Laozi, l’ultima e la più imponente delle quali porta tutti i settantadue attributi. In questa visione definitiva, si dice che il corpo cosmogonico di Laozi emerge come un simulacro splendente dei cieli di sopra e della terra di sotto.

Una variazione di questa tecnica di visualizzazione si trova in un racconto anonimo del Signore Lao dell’inizio dell’XI secolo, lo Hunyuan huangdi sheng ji (Cronaca del sovrano saggio e maestro della primordialità del caos). Due tecniche meditative prescritte in questo testo invitano alla comparazione con le concettualizzazioni muteur della dharmakāya del Buddha. La procedura iniziale è basata su un richiamo di ognuno dei settantadue attributi del «corpo rituale» di Laozi, o fashen, che è la traduzione comune del termine dharmakāya. Il punto centrale del secondo tipo di meditazione è il «corpo vero» o zhesben di Laozi, che viene percepito sospeso nel cosmo, totalmente tranquillo, al di là di tutte le trasformazioni. Lo Hunyuan huangdi sheng ji prende in esame anche le ambientazioni nelle quali il sempre splendente Signore Lao può essere immaginato, per esempio, seduto alla maniera del Buddha su un trono di loto oppure alla guida di un carro di giada imbrogliato a draghi divini. La vivacità di queste descrizioni suggerisce che possano essere servite come guida a coloro che forgiavano immagini di Laozi o eseguivano i dipinti murali dei templi.

Racconti agiografici più tardi completano gli insegnamenti sulla visualizzazione con resoconti delle miracolose impronte del Signore Lao su elementi sia naturali che fatti dall’uomo. Sebbene queste visioni comunemente risulti al loro stesso modo efficace, la loro memoria a quanto si dice era spesso conservata in opere d’arte. I dettagli sulle prime icone sono del resto scarsì, poiché anche nelle testimonianze epigrafiche viene specificato molto poco oltre alla scelta del materiale da lavorare, come pietra, giada o argilla. Una versione in pietra di Laozi del periodo della dinastia Tang, ora conservata al Museo della provincia dello Shanxi a Taiyuan, è una delle poche tra queste immagini a essere sopravvissuta. La mano destra di questa figura seduta, datata al 719, tiene un ventaglio dal manico cotto a forma di foglia di palma. Questo tipo di ventaglio divenne una caratteristica del Signore Lao come viene dipinto la maggior parte delle volte in gruppo con le Personalità Celesti delle Tre Chiarità (Sanqing Tiansanz). Una notevole rappresentazione in legno di questa trinità è ancora una volta esposta nel racconto superiore del padi
gliore posteriore nel Baiyun Guan (Abbazia della Nuvolà Bianca) a Pechino, un santuario Quanzhen che ora si trova presso l’Associazione Daoista Cinese.

[Vedi DAOISMO; MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI; HUANGLAO JUN; e CONFUCIO].

BIBLIOGRAFIA


[In italiano è possibile consultare: A. Castellani, La regola celeste di Lao-Tse. Tao Te Ching, Firenze 1927; e Lao Tseu, Tao Te King. Il libro della Via e della Virtù, commentato da Claude Lorrè, Milano 1993, 4a ed. 2006].

JUDITH MAGEE BOLTZ

LEGALISMO CINESE. Antica scuola di filosofia politica che si sviluppò durante gli ultimi secoli della dinastia Zhou (1121-221 a.C.) e raggiunse la massima influenza durante la breve dinastia Qin (221-206 a.C.). Fu il prodotto di un periodo nel quale il vecchio ordine aristocratico si era indebolito. Stati indipendenti emersero dai feudi originariamente dipendenti e questi Stati si impegnarono in competizioni intense l’uno contro l’altro a causa delle limitate risorse economiche. Queste
condizioni diedero origine a un nuovo spirito di realismo politico che costituì una sfida per il rituale, la moralità e la filosofia politica dell’aristocrazia Zhou in declino. La sfida estrema e più intransigente venne dal Legalismo. Come implica il nome cinese di questa scuola di filosofia (Fajia, «scuola della legge»), il Legalismo è il culmine della convinzione crescente che la legge scritta, piuttosto che l’usanza, il rito o la moralità, sia il mezzo più efficace per controllare il comportamento umano e per accrescere il potere governativo.

Shang Yang. Il Legalismo, diversamente dal Confucianesimo o dal Moismo, non può essere ricondotto a un solo fondatore. L’erudizione bibliografica tradizionale cinese ha classificato come legalisti figure disparate, quali Guangzi (morto nel 645 a.C.), Shang Yang (morto nel 338 a.C.) e Shen Buhai (morto nel 337 a.C.). Benché tutte queste figure abbiano contribuito con idee alla grande sinesi legalista di Han Feizi (morto nel 233 a.C.), soltanto Shang Yang è inequivocabilmente un legalista. Shang Yang nacque nello Stato di Wei. Quando il suo talento di filosofo politico non venne utilizzato dal suo governo, egli se ne andò nello Stato di Qin, dove prestò servizio come funzionario per più di vent’anni e alla fine ascese alla carica di cancelliere. La sua politica è associata alla crescita del potere dei Qin, crescita che culminò nell’unificazione Qin della Cina nel 221 a.C.

Predisumibilmente, Shang Yang scrisse un libro composto di venti capitoli intitolato Shangjun shu (Il libro del Signore Shang). Sebbene molti specialisti credano che il testo risalga a un periodo di tempo più tardo rispetto a Shang Yang e che non sia l’opera di un singolo autore, il suo messaggio filosofico di base può probabilmente essere rintracciato negli insegnamenti del cancelliere dei Qin.

Shang Yang considera lo Stato e il popolo come due forze antagonisti. La legge esiste principalmente per proteggere il potere dello Stato dal popolo, non per difendere il popolo dallo Stato. Per mantenere e accrescere il potere dello Stato, i capi di governo devono formulare delle leggi con chiarezza e farle rispettare con spietatezza. Shang Yang aveva un’opinione estremamente pessimista della natura umana. Di conseguenza, nella sua visione, la legge doveva essere poco più che un insieme di regole per le ricompense e le punizioni, con un’infusione maggiore sulle punizioni. Nel suo pensiero non esiste la «legge naturale», anzi, la legge viene stabilita dall’uomo in maniera arbitraria per preservare il potere e, quindi, non deve prestare attenzione all’uomo. Infatti, Shang Yang e, in generale, i legalisti rompono con la forte tendenza cinese a trovare supporto nel passato. Ogni sovrano deve rispondere alle circostanze del proprio tempo, le norme dell’era dei re-saggi non hanno autorità.

Shang Yang rifiutò tutte le nozioni di «virtù» o di «bontà». Lo Stato, interessato soltanto all’«obbedienza», stabilisce i modelli e il popolo deve seguirli senza preoccuparsi della morale tradizionale. Shang Yang però nonostante rimprovera quegli intellettuali che parlano ossessivamente del modo in cui le cose sono state e che cavillano su ciò che è giusto o sbagliato. Essi costituiscono una seria minaccia per lo Stato, poiché confondono la gente e, alla fine, incoraggiano la ribellione. In effetti, il popolo deve avere soltanto due occupazioni legittime: l’agricoltura e la guerra. Coloro che producono e coloro che proteggono servono l’interesse dello Stato e devono essere ricompensati, mentre coloro che parlano soltanto e fanno cogenti devono essere messi da parte.

Han Feizi. La posizione legalista venne articolata in maniera più esaustente e persuasiva un secolo dopo Shang Yang dal brillante Han Feizi, che nacque principe della famiglia reale nello Stato di Han. Han Feizi studiò con il famoso filosofo confuciano Xunzi (circa 298-238 a.C.), che pensava che l’uomo fosse per natura malvagio e che, quindi, necessitasse di una «raddrizzata» fornita dall’educazione morale. Han Feizi rifiutò il rilievo dato dal suo maestro alla moralità confuciana come un correttivo della debolezza umana e divenne un legalista. Tuttavia, fallì nel tentativo di influenzare il re di Han e, quindi, andò a Qin, dove ebbe una breve ma importante carriera politica come consigliere dello stesso re di Qin che avrebbe, alla fine, unitificato la Cina.

A differenza degli scritti ripetitivi e poco brillanti del Signore Shang, il libro che porta il nome del secondo grande filosofo legalista, lo Han Feizi, è un dei grandi capolavori in prosa del cinese classico. Quest’opera contiene cinquacinquemila sezioni, molte delle quali sono probabilmente state dallo stesso Han Feizi, mentre alcune altre provengono da pensatori legalisti successivi.

Han Feizi unisce molte antiche idee filosofiche in una grande sinesi legalista. Infatti, egli è di certo profondamente debitore del particolare rilievo dato alla legge da Shang Yang, ma si spinge oltre nel sostenere che «nello Stato del sovrano intelligente non esiste letteratura di libri e documenti, ma le leggi servono da insegnamenti». Per lui qualsiasi scritto al di là della legge ufficiale non è soltanto superficiale ma pure dannoso. Dal Guanzi, scritti attribuiti al famoso antico ministro dello stato di Qi, trae il concetto di «potere» (shì) o, più precisamente, di potere governativo che deriva dal prendere il giusto vantaggio dalla situazione. Dagli scritti di Shen Buhai, che ci sono giunti soltanto in frammenti, prende a prestito il concetto di «metodi» (shu). Questo concetto si riferisce ai metodi amministrativi di trattare i ministri che assicurano il mantenimento del potere del sovrano. Tuttavia, l’influenza più importante sugli scritti di Han
Feizi proviene dal Daoismo. In effetti, egli rifonde i concetti sia di potere che di metodo in una forma daoista. Il potere, secondo Han Feizi, dovrebbe essere nascosto e dovrebbe operare spassionatamente. Il sovran saggio non rivela i suoi desideri, poiché sa che ciò porterebbe al tentativo da parte dei ministri di distorcere le informazioni e di accattivarsi il suo favore. Piuttosto, «egli aspetta, tranquillo e immobile, lasciando che i problemi si precisino e gli affari si risolvano». Questo è essenzialmente un governo della «non azione» daoista (wuwei), ma è difficilmente un governo che lascia correr. Infatti, Han Feizi ritiene che le leggi e le istituzioni dovrebbero essere così ben organizzate che ogni cosa dovrebbe funzionare quasi automaticamente, e spietatamente. Un tale sistema dissoci la efficacia della regola dalla saggezza del sovrano. Non si deve aspettare la venuta di un «reggimento» per avere un governo efficace. Se tutto è correttamente organizzato, anche un talento mediocre può governare in maniera efficace e portare pace nell'Impero. In questo il Legalismo differisce radicalmente dal Confucianesimo. La chiave del buon governo non è un capo di saldi principi morali, poiché la legge, il potere e le proprie tecniche amministrative rendono irrillevante la moralità personale del sovrano.

Han Feizi sostiene che il governo deve proteggersi tenacemente contro tutti gli avversari. Secondo lui, i confuciani sono «persone nocive» che usano il loro saper per mettere in confusione le leggi. Han Feizi insegna che le persone non sono portate all’obbedienza dalla «rettitudine» confuciana, ma dall’autorità. Infatti, egli respinge tutti coloro che vorrebbero usare il passato come correttivo del presente. I saggi dell’antichità furono tali perché adattarono le loro regole alle realtà concrete della loro epoca. Forse le «virtù morali» funzionavano allora, poiché nell’antichità c’era un eccesso di risorse naturali, ma Han Feizi raccomanda forza e potere come i soli mezzi appropriati per governare in un’epoca di forti rivalità tra gruppi che si contendono risorse limitate. Tutti coloro che metteranno in discussione questo principio e sosterranno che il governo debba essere fondato su basi diverse dal potere dovrebbero essere sradicati. [Vedi HAN FEIZI].

La storia recente del Legalismo. L’influenza legalista ebbe il suo apogeo durante la dinastia Qin. Come abbiamo detto, sia Shang Yang che Han Feizi, i due membri più significativi di questa scuola filosofica, influenzarono profondamente il governo dello Stato di Qin. Un altro legalista, Li Si (morto nel 208 a.C. circa), salì alla carica di primo ministro sotto il regno del Primo Imperatore Qin (221-210 a.C.) e consigliò una politica in accordo con i principi legalisti. Questi consigli realizzarono tre obiettivi: l’esaltazione del sovrano, simboleggiata dal nuovo titolo imperiale di «Imperatore Augusto» (huangdi); la centralizzazione dell’autorità, che portò alla creazione di un sistema di contea-comando direttamente amministrata, un sistema che predominò in Cina per i successivi duemila anni; e la proibizione di ogni istruzione privata. L’ultimo e il più estremo di questi consigli portò al bando di tutti i libri che non si occupassero di medicina, divinazione e agricoltura e sfociò nel famigerato rogo dei libri che ebbe luogo nel 213 a.C.

La repentina caduta della dinastia Qin con la sua fama di straordinaria durezza fu un grave colpo per il Legalismo. In seguìto, qualcuno avrebbe potuto considerarsi un legalista soltanto a rischio di essere identificato con una dinastia che gli storici confuciani coerentemente disapprovarono. Ciò nonostante, l’influenza legalista fu forte durante tutta la dinastia Han ed esercitò un impatto considerevole anche sulla successiva storia cinese. In effetti, i famosi «Dibattiti sul sale e sul ferro», che culminarono in un documento compilato nell’81 a.C., mostrarono che il conflitto tra confuciani e legalisti era ancora forte durante il primo secolo della dinastia Han. Sebbene la questione apparente di questi dibattiti fosse se lo Stato dovesse avere o meno il monopolio di sale e ferro, con i confuciani in forte opposizione a questo modello di centralizzazione, il fondamentale disaccordo filosofico che stava al di sotto di tutte le argomentazioni era se il governo doveva fare assegnamento principalmente sulle pene e sulle leggi piuttosto che sulle insegnamenti etici. Anche se il Confucianesimo a quanto pare prevalse in questa questione e la maggior parte dei successivi capi cinesi proclamò la centralità dell’etica confuciana, il Legalismo lasciò un segno permanente sul governo cinese. Prima di tutto, continuò il centralismo amministrativo difeso dai legalisti e, in secondo luogo, la visione della legge principalmente come penale e volta a proteggere gli interessi del governo sopravvisse nei tradizionali codici legali cinesi.

L’interesse per il Legalismo è cresciuto negli ultimi cento anni. I membri della generazione del 4 Maggio, che ripudiavano gran parte della tradizione cinese, a volte lodarono i legalisti per le loro innovazioni audaci e per gli attacchi al conservatorismo confuciano. Infatti, Mao Zedong si considerava come il Primo Imperatore Qin dei tempi moderni, impegnato a forgiare una nuova unità cinese basata su una politica antitradizionale. Quando Mao lanciò la campagna anti-Confucianesimo del 1973, campagna che venne rivolta contro Lin Biao e altri oppositori politici, il Paese fu esortato non solo a «criticare il Confucianesimo» ma anche a «lodare la dinastia Qin». Come risultato di queste tendenze politiche, la cultura moderna della Repubblica Popolare Cinese è stata piuttosto comprensiva con il Legalismo, invertendo la visione sovente negativa che era prevalsa in Cina a partire dalla caduta della dinastia Qin.
NEL Mengzi, il termine ricorre in senso morale nella parola liyi, «ordine e diritto» che, secondo Mengzi, è ciò che «tutti i cuori umani hanno in comune e ciò che naturalmente «soddisa» la nostra sensibilità morale (6A,7). Dal primo periodo della dinastia Han, il termine cominciò a subire una evoluzione semantica da «schemi osservabili qui e ora» a schemi in evoluzione temporale; di qui, a schema che si sviluppa nel corso della storia; di qui, a ciò che è non solo attuale, ma anche potenziale o ideale; di qui, a schemi osservabili non soltanto nel particolare, ma anche in tipi o classi di schemi generali; e di qui infine a uno schema che forma un arco attraverso il tempo, ramificandosi da semplice inizio alla complessità dell'osservabile nel presente; e dunque sia uno che molteplice, sia esplicativo che normativo. Lo Huainanzi (circa 130 a.C.) dice: «Quanto al dao, quando l'unità è stabilita viene prodotta la molteplicità delle creature. Per questa ragione, il li dell'unità permane il mondo intero, e l'espansione dell'unità raggiunge i confini del Cielo e della terra». Questo significato venne ulteriormente approfondito da Wang Bi (226-249), che parla di zhi li («zhi ultimo»), e da Guo Xiang (morto nel 312). Tuttavia, si può già trovare l'espressione tian li («celeste» o «naturale») nello Zhuangzi e nel Liji. Il termine li, dunque, si avvicina al senso di un singolo «principio» primo, intellegibile ma distinto dai fenomeni sensibili, legato al dao e al Cielo, benché forse non ancora oggetto di venerazione religiosa.

Il termine acquisì questa accezione religiosa quando i buddhisti, comprendendone l'importanza, se ne appropriarono per designare l'oggetto (e lo stato) primario della contemplazione salvifica. Il Sūtra in quarantadue sezioni (circa 100 d.C.) dice che il santo che ha cresciuto i legami col mondo «raggiunge il profondo li della buddhità», ottenendo l'illuminazione e il nirvāṇa. Zhi Dun (314-366) adoperò il termine in maniera inter-scambiabile con quello daoista wu («nulla» o «non essere») e con quello buddhista kong (sanskrito, sānyātā, «vacuità»), il vero carattere ultimo («li divino») delle cose. Più tardi, certi fattori del Buddhismo Huayan come Dushun (557-640), ritraendosi dalla terminologia negativistica dei mādhyyamika di kong e se («fenomeni»), proposero un dualismo di li («principio»?) e shi (cose e avvenimenti), nel quale il li era sia l'uno che il molteplice, «pervadente» lo shi e «pervaso» dallo shi, cosicché il li uno-e-molteplice di ogni cosa è illustrato, per esempio, in ogni granellino di polvere.

Ben presto il termine tornò in ambito confuciano, a partire dalla dinastia Song e poi in quelle successive; significando l'uno e il molteplice, il li divenne oggetto di venerazione religiosa in quanto venne identificato con il principio primo, sotto vari nomi e aspetti – taijì («ultimo supremo»), dao («via»), tian («cielo») e xing («na-
La tradizione di Cheng Yi (1033-1108), il li, «principi(o)», talvolta descritto come dao, è «al di sopra della forma» (xing er shang), mentre i qi, «incarnazioni», sono «entro la forma» (xing er xia). Pensatori come Lu Xiangshan, Wang Yangming e Dai Zhen tentarono in varia misura di superare questo dualismo e alcuni di loro (Lu, Wang, ma anche lo stesso Cheng Yi) identificarono il li con lo xin («mente»). Il li è (sono) sia normativo (dangran) sia esplicativo-descrittivo (suoyiran). Secondo le descrizioni di Cheng Yi e Zhu Xi, dopo lunghi studi (gewu, «investigazione delle cose») il saggio confuciano raggiunge una subitanza visione unitaria di tutto il li. Questo concetto viene spesso illustrato facendo riferimento agli oggetti naturali; tuttavia, i confuciani di solito intendono invece i «principi» delle istituzioni e delle relazioni sociali.

Li nel senso di riti. Il radicale di li inteso in questa accezione rappresenta un tipo di recipiente rituale (detto appunto ši li), al quale viene aggiunto il segno grafico che significa «tavola d’altare», un elemento comunemente utilizzato per designare oggetti o attività religiose. Il significato di base è «rito religioso». Al tempo dei primi scritti di filosofia morale, il termine aveva già assunto un significato più esteso e connotava non semplicemente un rito in una cerimonia religiosa, ma ogni genere di comportamento formale e convenzionale, dal cerimoniale di corte – e dunque le funzioni e i doveri dei funzionari pubblici – alle forme ordinarie e quotidiane di comportamento corretto. Nei primi scritti confuciani viene data grande importanza al li in tutti i sensi; Confucio spesso si era lamentato del fatto che i suoi personaggi importanti si servissero di cerimoniali ai quali il loro rango non dava diritto. Alcune scuole di suoi seguaci si specializzarono nello studio e nella pratica del li. Particolare importanza rivestiva l’osservanza dei riti per i defunti, come il periodo di tre anni di lutto per i genitori (Mengzi, 3A,1-3).


I diversi tipi e aspetti del li vennero spiegati e catalogati in una serie di classici confuciani databili probabilmente ai tempi della dinastia Han (insieme con materiale più antico): lo Zhou li, che tratta dell’organizzazione del primitivo Stato di Zhou e dei compiti dei suoi funzionari; lo Yi li, sulle cerimonie quotidiane; e il Lijin, che contiene vari trattati sul rituale e su questioni filosofico-morali a esso collegate, e che rappresenta probabilmente l’esito degli sforzi congiunti degli specialisti della corte Han in fatto di rituale.

Il li ha continuato a rivestire una duplice importanza nel pensiero morale confuciano. Da un lato, la sua osservanza è prova della sanità morale della società o dell’individuo. Dall’altro, si ritiene che l’osservanza dei riti sviluppi il carattere morale e la sanità morale della società (vedi Ouyang Xiu, Ben lun). Il li, perciò, è ritenuto il modello di comportamento di una buona società, di un buon governo e di una buona vita.


[Vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articoli Fondamenti della tradizione e Neoconfucianesimo].

**BIBLIOGRAFIA**


LIEZI, vero nome Liu Kou; presunto pensatore daoista del Ve e dell'inizio del IV secolo a.C., al cui nome viene ascritta l'opera omonima. Tanto l'autenticità dell'opera, quanto l'esistenza dell'autore sono state per secoli messe in dubbio. In effetti, il nome di Lieti è menzionato nello Zhuangzi, dove gli viene attribuito il potere di cavalcare il vento. Oltre a questa menzione, sappiamo che un libro in otto capitoli dal titolo Lieti venne presentato all'approvazione imperiale nel 14 a.C. da Liu Xiang, all'epoca storico e archivista di corte. D'altro canto, il filosofo Lieti non viene menzionato neppure una volta in nessuno dei sopravvissuti resoconti del pensiero antico di varie epoche. E quel che è più importante, il suo nome non compare mai nell'affidabilità Shiji di Sima Qian. Tali omissioni mettono in serio dubbio la storicità della figura di Lieti.


Benché sia un falso, il Lieti non è un'opera insignificante. L'epoca in cui il Lieti riapparve, nota nella storia cinese come il periodo delle Dinastie del Sud e del Nord (Nanjibechao), fu un'era di frammentarietà politica e di ripetuti conflitti civili durante la quale siinnarono tanto il Buddhismo quanto il Daoismo. Uno dei più importanti eventi di quest'epoca fu appunto la formazione di una Chiesa daoista. La tradizione di questa religione annoverava nell'apoteosi di filosofi l'autore Lieti con il nome di Ma Dan del clan Di. Secondo certe fonti agiografiche, Lieti dedicò molti anni a perfezionare se stesso nell'ambito religioso, fino a diventare uno degli immortali daoisti (xian), capace di camminare nei cieli sulle ali del vento.

Falso o no che sia, il Lieti venne prontamente adottato dalla religione daoista, che lo collocò nel proprio canone appena dopo il Daoedjing e lo Zhuangzi. Soprattutto nella mentalità comune, il Lieti gode di stima assai maggiore di quella riservata ai più contemplativi e sofisticati Daoedjing e Zhuangzi. Nel 742 d.C., l'imperatore Tuanzong della dinastia Tang onorò il Lieti con il conferimento del titolo imperiale di Chongxu zhenjing (Il vero libro della vacuità) e, nel 1007 un decreto imperiale dell'imperatore Zhenzong della dinastia Song elaborò ulteriormente il titolo in Chongxu zhiduo zhenjing (Il vero libro della suprema virtù e della vacuità).

Pur senza aspirare a elevati livelli filosofici, il Lieti è pieno di piacevoli aneddoti, favole e racconti popolari. Uno di questi narra di un uomo angustiato per la pressima caduta dei cieli; un altro racconta invece di uno schiavo che, in sogno, gode degli agi e dei piaceri del suo padrone, mentre il padrone sogna a sua volta di soffrire i dolori e le difficoltà del schiavo. Il Lieti difende con vigore l'uguaglianza e la causa dell'umanità comune, dichiarando che «tutte le cose nel mondo compresi noi stessi nascono dello stesso tipo, senza distinzione tra nobile e umile». L'autopia dipinta dal Lieti è un luogo dove vecchi e giovani vivono insieme come pari, dove non esistono sovranità né sudetti e dove uomini e donne si uniscono liberamente senza bisogno di contrarsi tramite intermediari o nei bordelli. Si dice che il Daoismo abbia inculcato nei Cinesi un poco di scetticismo, di fatalismo e di indulgenza ai piaceri della vita; a ciò Lieti ha dato senz'altro un notevole contributo.

Il settimo capitolo del Lieti si intitola «Yang Zhu». Questo capitolo costituisce con ogni evidenza un'opera a sé, o almeno quel che resta di un'opera più estesa scritta da Yang Zhu (440-360? a.C.) e in qualche modo incorporata nel Lieti. Scritta con uno stile unitario e agile, questa monografia è caratterizzata da una vivace visione della vita e della realtà, propugnante come se si trattasse di un indipendente ed essenzialmente edonistico interesse personale che si pone in netto contrasto con la visione normativa cinese del comportamento umano.

BIBLIOGRAFIA


[Per una traduzione in italiano del <i>Liezi</i>, cfr. F. Tomassini (cur.), <i>Lieh-Tzu. Il vero libro della sublime virtù del cavo e del vuoto</i>, Milano 1988].

Y.P. MEI

**LI SHAOJUN** (II secolo a.C.), mago e alchimista alla corte dell’imperatore cinese Han Wudi (140-87 a.C.). Secondo una cronaca contemporanea, lo <i>Shiji</i>, Li Shaojun, come molti suoi predecessori, divenne popolare dapprima nell’area costiera nordorientale della Cina, l’attuale Shandong, procurandosi solida fama tra la nobiltà grazie ai suoi rimedi magici e soprattutto grazie ai suoi poteri di ritardare l’invecchiamento. Benché non avesse mai dichiarato esplicitamente di aver oltrepassato la settantina, lasciava intendere di aver assistito a eventi accaduti decenni o persino centinaia di anni prima di quel che sarebbe stato possibile attenderci da un settantenne. Nel 133 a.C., Li attirò l’attenzione dell’imperatore Wudi in persona, consigliandogli di venerare il Signore del Focolare (Zaojun) come premessa per ottenere la capacità di trasformare il ciclabile in oro; questo oro, poi, avrebbe dovuto essere utilizzato per produrre utensili di cucina che avrebbero conferito al cibo il potere di infondere la longevità. Mangiare questi cibi era, a sua volta, una condizione preliminare per vedere gli esseri immortali dell’isola magica di Penglai al largo della costa dello Shandong. Soltanto allora i sacrifici imperiali <i>feng e shan</i> compiuti da Wudi sul sacro monte Tai gli avrebbero valso l’immortalità. Li, dal canto suo, sosteneva di aver già visitato Penglai e di avervi incontrato il Maestro immortale Anqi.

La carriera di Li a corte venne bruscamente interrotta dalla sua morte prima che l’imperatore fosse riuscito ad incontrare gli immortali, ma ciò nonostante Wudi continuò a mandare spedizioni alla ricerca del Maestro Anqi, ritenendo che in realtà Li non fosse morto, ma si fosse trasformato anch’egli in un immortale. Secondo una leggenda (attestata nel IV secolo d.C.), prima della morte di Li, l’imperatore aveva sognato la discesa di un emissario in groppa a un drago, venuto ad annunciargli che Li era stato convocato dal dio Taiji. Qualche tempo dopo la morte di Li, Wudi ne aveva aperto la bara e vi aveva trovato dentro soltanto la veste e il cappello. Stando a un altro racconto, Li si era invece recato a corte con l’unico intento di acquisire per sé gli ingredienti indispensabili a un elisir di immortalità troppo costoso per un privato cittadino ormai impoverito. Il provato interesse di Wudi per il soprannaturale ispirò nuove leggende nel periodo di disunione o dei Tre Regni che seguì la caduta degli Han nel 220 d.C., leggende che rielaborarono la storia della carriera di Li nei minimi dettagli. In alcune di esse, la sua figura finisce per confondersi con quella del necromante Shaoweng, un altro taumaturgo che aveva anch’egli operato alla corte Han in epoca posteriore.

Per gli studiosi moderni, Li resta un personaggio significativo in quanto primo alchimista attestato dalla storia cinese, primo cercatore di immortalità per il quale si parlò di morte simulata, e primo dei molti noti veneratori del Signore del Focolare. Lo <i>Shiji</i> narra anche che Li evitava cibi a base di cereali, una disciplina che nei secoli successivi avrebbe avuto largo seguito tra coloro che perseguivano la longevità o persino l’immortalità. L’agiografia posteriore, tuttavia, è probabilmente corretta nel dipingerlo come uno tra i tanti maghi che ai suoi tempi si confrontavano con simili assillii.

[Vedi ALCHIMIA CINESE, vol. 1].

**BIBLIOGRAFIA**


T.H. BARRETT

stro, l'imperatore Wen. Mori lungo il cammino, lascian-
do Liu An e i suoi due fratelli minore. Nel 164 a.C., il
feudo di Huainan di Liu Chang fu diviso tra i suoi tre
figli e il maggiore, Liu An, ricevette il titolo di re di
Huainan e, con esso, ereditò anche il disprezzo paterno
verso la dinastia imperiale e due volte organizzò delle
ribellioni.

Le biografie di Liu An parlano tutte di lui come di un
giovane che evitava incombenze militari a favore della
letteratura, della musica e della filosofia. Sviluppò ve-
cemente il suo talento letterario e si dice che, all'età di
ventidue anni, scrisse su ordine imperiale un brillante
saggio sul famoso poema di Chu, il Li Sao, nelle poche
ore tra l'alba e la colazione. Nel 154 a.C., Liu An rischiò
di prendere parte alla fallita ribellione di Liu Pi, ma cambìo
idea all'ultimo momento. Qualche tempo dopo decise
di fondare nella sua corte un centro del sapere e
apri il suo palazzo di Shouchun ai filosofi, ai poeti e ai
maestri delle tecniche esoteriche (fangshi). La storia narra
che qui si sviluppò uno dei principali centri, un pun-
to focale per l'ultima fioritura dell'antica cultura del
Chu, una regione conosciuta per il suo misticismo e
sciarianismo. All'interno della grande tradizione del re
Xuan di Qi (310 a.C. circa, il fondatore dell'Accademia
Jixia in cui fu probabilmente scritto il Guanzzi) e di Lü
Buwei (240 a.C. circa, patrocinatore del Lushi chunqiu),
Liu An fu il patrono di molte delle menti religiose e filo-
sofiche più acute del suo tempo. Tuttavia, diversamente
dai patrocinatori più antichi, Liu An prese parte attiva
alle discussioni filosofiche e alla redazione di saggi e
poemi. Raccolse anche un'ampia biblioteca che conteneva
 tutti i testi filosofici più importanti precedenti gli
Han, compreso il suo favorito, lo Zhuangzi.

Il centro della cultura e del sapere fondato da Liu An fu
decisamente orientato verso il Daoismo, rivaleggiava
con il centro in gran parte confuciano della corte imperi-
ale di Chang' an e sopravvisse per almeno tre decenni.
Nel 122 a.C., i rappresentanti imperiali furono mandati
a Huainan per soffiare l'incipiente ribellione di Liu An.
Tuttavia, la sfida presentata dal centro intellettuale
rivale a Huainan fu indubbiamente una motivazione
più valida per l'azione imperiale che i piani di ribellione
senza speranza di Liu An. Qualunque sia stata la causa
della reazione imperiale, Liu An e la sua famiglia peri-
rono e il fervido centro da lui fondato subì una tragica
e prematura fine.

Tutto ciò che oggi rimane di quest'ultima fioritura
della cultura del Chu è un libro, lo Huanianzi, e un am-
pio elenco di altri volumi che attestano il fervore della
corte di Huainan. Tra le opere prodotte ve ne sono mol-
ete in cui Liu An fu direttamente coinvolto. Due saggi
sullo Zhuangzi e una raccolta di ottantadue poemi, an-
dati tutti perduti, sono a lui attribuiti. Sempre sotto il
suo nome sono stati inseriti tre trattati identificati sem-
plicemente come il «Libro interiore», che tratta del
Dao, il «Libro esteriore», che si occupa di dottrine ete-
rogenee, e il «Libro di mezzo», che tratta delle tecniche
alchemiche esoteriche. Dei tre, soltanto il «Libro inte-
riore», che Liu An presentò all'imperatore Wu nel 139
a.C., è sopravvissuto interamente. Questa è l'opera che
ci è giunta con il titolo di Huanianzi e che si presenta co-
e il maggior contributo di Liu An al pensiero cinese.

Secondo le cronache, delle molte migliaia di filosofi e
adepsi alla corte di Liu An, soltanto otto sono citati con
lui come autori dello Huanianzi. Probabilmente Liu An
stabilì lo scopo e la struttura dell'opera, scrisse alcuni
saggi e, poi, curò l'edizione e scrisse il riassunto finale e
l'introduzione. Il testo che ne risulta comprende ventu-
nomi saggi su una gamma di argomenti che va dalla
cosmologia, dall'astronomia e dalla geografia, all'autodi-
sciplina, alle relazioni umane e al governo. Fu chiara-
mente progettato per essere un compendio del sapere
sulla natura dell'universo e sul ruolo dell'essere umano
nell'universo. Il largo uso delle fonti filosofiche e religio-
se precedenti gli Han non indica una mera ripetizione
delle idee più antiche, come alcuni hanno sostenuto, ma
piuttosto un tentativo audace e innovativo di una loro
sintesi e di un'applicazione agli interessi contemporanei.

Gli argomenti presi in considerazione e i punti di vi-
sta rappresentati nei saggi dello Huanianzi ricorrono
nel contesto di una cosmologia coerente, che è descrit-
ta nel modo migliore come una miscela del Daoismo
del Laozi e dello Zhuangzi e della filosofia naturalista
dello Yin e dello Yang e delle Cinque Fasi (wu xing) del-
ell'Energia (qi), sistematizzata per la prima volta da Zou
Yan (circa 340-270 a.C.). Questa sintesi rimane fedele
all'antica cosmologia daoista di un universo organico di
demeni totalmente correlati, che tendono spontanea-
mente verso l'armonia e sono permeati dal potere unifi-
cante e creativo del Dao. Tuttavia, lo Huanianzi fornisce
una spiegazione più dettagliata del meccanismo rea-
le di questo universo in termini di Yin e di Yang e delle
Cinque Fasi. Poiché gli esseri umani sono parte inte-
grante di questo universo e sono quindi soggetti alle
seue leggi, tutte le attività umane, dalla politica alla guer-
ra all'autorealizzazione spirituale, devono tener conto di
queste forze universali. Mentre i pensatori sociali e
politici precedenti il periodo Han ignoravano in larga
parte la cosmologia e i daoisti si concentravano princi-
palmente su di essa, lo Huanianzi soppesa entrambe le
prospettive nella sua enfasiscrupolosa sul contesto uni-
versale della natura e delle attività umane. In questo
modo, esso ha dato un contributo significativo all'evo-
luzione di un'unica visione del mondo cinese.

Come si può immaginare alla luce del numero degli
dadei religiosi alla corte di Liu An, lo Huanianzi ha la-

Benché la maggior parte delle opere scritte da Liu An e dai suoi seguaci sia purtroppo andata perduta, il loro contributo allo sviluppo della religione e della filosofia cinesi è sopravvissuto nello Huainanzi.

[Vedi YIN-YANG WUXING; FANGSHI; e DAOISM, articolo La letteratura daoista].

BIBLIOGRAFIA


HAROLD D. ROTH

LIU DEREN (1122-1180), maestro daoista del periodo di Jin e fondatore della setta Zhenda del Daoismo. Il suo nome daoista ecclesiastico era Wuyouzi. Nel 1126, anno in cui cadde la dinastia dei Song del Nord, Liu si mosse dalla prefettura di Luoling nella provincia dello Shandong verso il distretto di Taiping nella prefettura di Yanshan della provincia dello Hebei, dove ancora ragazzo iniziò a studiare Confucianesimo. Si presume che una mattina, all’inizio dell’undicesimo mese del 1142, un uomo anziano con i capelli bianchi che viaggiava su un carroff tirato da un vitello blu diede a Liu i principi fondamentali del Dao dejing, insieme con un pennello per scrivere. L’uomo anziano dichiarò: «Se tu riesci a capire completamente gli elementi es-
senziali del *Daodejing*, la tua educazione religiosa sarà completa e tu sarai capace di illuminare gli altri». Liu segui i consigli dell’anziano, approfondì la sua conoscenza del Daoismo e attrasse un numero sempre più grande di discepoli.

Insegnando ai suoi seguaci, Liu sottolineava nove punti, che comprendevano la lealtà, la devozione filiale, la sincerità, la purezza, l’umiltà, la conoscenza sufficiente, l’accettazione, e la proibizione della crudeltà, dell’oscenità, della diffamazione, del furto, del gioco d’azzardo, del consumo delle cinque sostanze aspre, del bere bevande alcoliche e dell’omicidio. Il Daoismo Zhenda rappresentava una sintesi dei tre insegnamenti della Cina: Confucianesimo, Buddhismo e Daoismo. Tuttavia, mentre l’influenza del Confucianesimo fu pronunciata, le pratiche magiche daoiste e l’uso dei talismani, degli incantesimi e degli elisir dell’immortalità (*yindan*, «oro e cinabro») trovarono poco spazio nei suoi insegnamenti. La setta Zhenda promosse una filosofia razionale incentrata sulla moralità pratica in accordo con le esigenze del tempo.


[Vedi DAOISMO, articoli Panoramica generale e La comunità religiosa daoista].

**BIBLIOGRAFIA**

Ch’en Yüan, *Nan Sung ch’u Ho-pei hsien tao-chiao k’ao*, Beijing 1958.

**KUBO NORITADA**

**LIU HAICHAN** (attivo nel X secolo d.C.), maestro daoista negli Stati di Liao e di Yan (nel periodo delle Cinque Dinastie, 907-960). Nativo del monte Yan (l’attuale provincia dello Hebei), il suo nome di nascita era Cao. Fu anche conosciuto come Zong Cheng e Zhao Yuan, mentre il suo nome daoista ecclesiastico fu Haichanzi. Poiché ci sono poche prove che confermino i particolari della sua vita, bisogna fidarsi degli aneddoti presenti nella letteratura daoista agiografica.

Si dice che Liu avesse passato l’esame *jinsbi* per le cariche civili all’età di sedici anni e che si fosse successivamente distinto diventando consigliere dell’imperatore. Secondo una versione della sua vita, un maestro daoista di nome Zhengyangzi andò da lui e chiese dieci uova e una moneta. Poi, mise le uova una sopra l’altra sulla moneta. Quando Liu si meravigliò, il maestro rispose: «La tua posizione è ancora più precaria». Dopo che il maestro daoista se ne fu andato, Liu abbandonò le sue aspirazioni mondane e diede un banchetto nel quale si comportò come se fosse ubriaco, spaccando piatti e oggetti di valore e facendo arrabbiare sua moglie e i bambini. Sebbene sembrasse un pazzo, divenne un maestro daoista e incominciò una vita ascetica ai piedi del monte Zhongnan nella provincia dello Shaanxi. In un’altra versione della sua vita, si dice che avesse incontrato Lü Chunyang, che avesse raggiunto i confini dell’illuminazione e che avesse operato diversi miracoli. Nessuna versione, però, può essere confermata.

Secondo una biografia del maestro daoista Wang Zhe, nel 1160 Liu Haichan apparve davanti a Wang Zhe nella prefettura di Liqian, nella provincia dello Shaanxi, e lo incoraggiò a diventare un maestro daoista, facendolo smettere di bere. Di conseguenza, la setta Quanzhen, fondata da Wang Zhe, venera Liu Haichan come uno dei suoi tre fondatori. Attualmente, i mercanti cinesi di aghi lo venerano come divinità patrona che protegge la loro professione. [Vedi WANG ZHE].

**BIBLIOGRAFIA**


**KUBO NORITADA**

**LÜ BUWEI** (290?-235 a.C.), mercante, patrono delle lettere e alto funzionario alla corte Qin, conosciuto principalmente per l’opera che porta il suo nome, il *Lü-shi chunqiu* (Annali di primavera e d’autunno del Signor Lü).

Lü visse in un periodo della Cina di grande fermento intellettuale e politico, periodo durante il quale ideologie contrastanti si contendono l’attenzione di principi potentati, ognuno dei quali aveva un progetto di conquista degli Stati vicini. Poiché lo Stato di Qin sembrava pre-
valere su quelli rivali in questa lotta per unificare la Cina, Lü, mercante ricco e ambizioso, tentò di migliorare la sua condizione andando in aiuto di Zichu, un principe minore dello Stato di Qin, che era stato mandato al- l'alto Stato di Zhao come ostaggio. (I figli minori dei sovrani erano spesso inviati presso le corti degli Stati alti- leati come ostaggi per garantire la pace). Il compito principale che Lü svolse per il principe fu quello di ot- tenere, con abili manovre presso la corte Qin, la pro- mozione di Zichu alla condizione di erede legittimo. Quando il principe Zichu durante una festa gli chiese per capriccio la sua concubina favorita, Lü gliela diede e poco tempo dopo questa diede alla luce un figlio, che fu chiamato Zheng. Quale Primo Imperatore della di- nastia Qin (Qin Shihuangdi), Zheng governò in seguito il primo Impero cinese unificato.


Tuttavia, resta il fatto che Lü non troncò i suoi rappor- ti con la donna che in precedenza era stata sua concubina anche quando questa diventò l'imperatrice vedova e, per questa ragione, l'imperatore lo condannò a morte, commutando poi la pena nell'esilio, in considerazione dei preziosi servizi di Lü e della sua forte influenza. Ma l'umiliazione fu troppo pesante da sopportare e, così, nel 235, dopo essere stato per vent'anni uno degli uomini più potenti dello Stato di Qin, Lü si suicidò.

All'apice della carriera, Lü aveva tremila dipendenti, molti dei quali erano alti letterati che vivavano e mangia- vano a sue spese. Alla fine, chiese ai suoi protetti di ripa- gare il suo generoso sostegno contribuendo, con saggi su diversi argomenti politici e filosofici, a una grande anto- logia, che intitolò Lüshi chunqu. Quando fu completato, il testo comprendeva ventisei capitoli raggruppati in tre sezioni. Lü era talmente sicuro della validità dell'opera e la espose alle porte della capitale Xianyang sulle qua- li erano sospesi circa ventotto chili d'oro, quale ricompensa offerta a chiunque fosse stato capace di migliorare il testo cambiando anche solo una parola.

Impresa ambiziosa ed eclettica, il Lüshi chunqu con- tiene molte incoerenze e ripetizioni, ma conserva per la maggior parte un alto livello di chiarezza e raffinatezza. L'opera ha la pretesa di presentare un piano di governo in linea con le direttive confuciane e daoiste, ma contiene anche molte disputazioni puramente teoriche che fondono le teorie cosmologiche yin-yang con punti di vista confuciani sulla moralità e sull'arte di governo. Sfortunatamente, Li Si, un rigido legalista, successo a Lü come primo ministro, guastando la sua influenza, e quella dell'opera, sul governo Qin. Tuttavia, durante il periodo Han (206 a.C.-220 d.C.), l'opera conobbe una ripresa della sua influenza. Lo Huaiianzi, esso stesso il prodotto di un «simposio» letterario alla corte di un potente principe, prese il testo come modello e l'importante Chüngü fanliu (Lussurreggiante rugiada degli An- nali di primavera e d'autunno) di Dong Zhongshu (179- 104), che sviluppò la sintesi della teoria yin-yang e del Confucianesimo in una ideologia di Stato, fece chiara- mente affidamento sull'espressione precedente nella nozione nel Lüshi chunqu.

[Vedi YIN-YANG WUXING; LIU AN; e DONG ZHONGSHU].

BIBLIOGRAFIA


Y.P. Mei

LU XIANGSHAN (1139-1193), nome letterario, Lu Jiuyuan; importante pensatore neoconfuciano, al quale tradizionalmente viene attribuita la fondazione della scuola della Mente (xinxue) al tempo della dinastia dei Song del Sud (1127-1279). Lu è noto per la sua esclusi- va dedizione alla trasmissione della Via confuciana in- tesa come apprendimento esperienziale (ossia, apprendere a fare il bene, anziché apprendere il bene) e istru- zione esemplare (ossia, spiegare con l'esempio le virtù che vengono insegnate). Lu fu il prodotto di una lunga tradizione familiare di impegno nel campo dell'istru-
zione e del servizio pubblico. Il clan Lu, formato da tre mila membri e con una storia ininterrotta di due secoli, è dunque eccezionale nella storia cinese. Lu, tuttavia, assistette al declino della fortuna di famiglia. Benché il superamento dell’esame di ammissione alle cariche ufficiali avesse probabilmente contribuito a migliorare l’ormai calante prestigio del clan, sembra che la sua posizione burocratica nella magistratura locale non avesse portato benefici allo stato finanziario della famiglia.

Lu dedicò buona parte della propria vita all’attività di insegnante e di conferenziere, attirando, secondo la tradizione, più di mille seguaci nella sua accademia di Xiangshan (Montagna dell’Elefante) presso la sua città natale di Fuzhou (provincia del Jiangxi). Servendosi di insegnamenti verbali e del contatto diretto e individuale con gli studenti, egli spiegava come, per imparare a essere umani – il continuo, dinamico e olistico processo di autodisciplina che è lo scopo ultimo dei confuciani – si debba cominciare con il dedicarsi conoscentemente a comprendere ciò che è grande nella propria mente originaria o, in altre parole, a coltivare l’innata bontà della nostra natura. Questa linea di pensiero nettamente menciana venne attivamente e coesistente sostenuta da Lu come il metodo «semplice e diretto», ossia, l’autentico modo di vita confuciano. Lu interpretava il proprio orientamento intellettuale come risultato dell’incontro con il pensiero di Mengzi. Dal momento che Mengzi insisteva nellaffermare che conoscere la propria mente è il compito principale dell’educazione, Lu giunse alla conclusione che il metodo migliore per apprezzare Mengzi consisteva nell’acquisire la comprensione della sostanza della propria mente originaria.

La sua biografia racconta che, da ragazzo, Lu era affascinato dall’infinita capacità della mente umana di conoscere, comprendere, sperimentare e dunque di «incarnare» il mondo esterno. Si ritiene che abbia conosciuto il suo famoso detto, «l’universo è la mia mente e la mia mente è l’universo», quando aveva appena quattordici anni. È importante notare che nella filosofia della mente (xin) di Lu il tema della preminenza della coscienza sull’esistenza non è un argomento preponde-rante. Egli insistette invece nel sostenere che ogni essere umano ha il potenziale per una piena comprensione di se stesso, e che la saggezza è raggiungibile attraverso il naturale funzionamento della mente originaria. Per comprendere ciò che è grande in noi dobbiamo seguire il consiglio di Mengzi di sviluppare innanzitutto il nostro «corpo grande» (ossa, la nostra natura morale) prima di soddisfare il nostro «corpo piccolo» (ossa, i nostri bisogni istintivi). Il compito di apprendere a essere umani – nostro scopo ultimo – lo si adempie rispondendo alla nostra «chiamata» interiore, piuttosto che acquisendo conoscenze empiriche sul mondo che ci circonda.

Il dibattito tra Lu e Zhu Xi (1130-1200), comunemente descritto come uno scontro tra autodisciplina morale e ricerca intellettuale, riflette una profonda divisione all’interno della tradizione confuciana a proposito del tema cruciale dell’autodisciplina. Secondo Lu, un impegno etico-religioso a priori è assolutamente necessario per iniziare il processo di autodisciplina morale. La ricerca della conoscenza non conduce alla comprensione di sé. Occorre, anzi, esplorare completamente le risorse interne della mente originaria per acquisire forza interiore bastante a incontrare il mondo esterno. La conoscenza frammentaria ottenuta dal mondo esterno non può aiutarci a costruire il carattere morale. Ciò, tuttavia, non significa che l’atto dell’apprendere comprenda soltanto l’introspezione. Per Lu, l’apprendimento si basa infatti sul concetto che l’universo non sia esterno alla mente e che la sostanza originaria della mente sia il luogo della creatività morale.

Comprensibilmente, nella sua critica alla separazione operata da Zhu Xi tra mente e principio (li), Lu sostenne che la mente è il principio. La tesi di Lu, spesso definita come una forma di idealismo soggettivo, si fonda sull’unità di realtà soggettiva e oggettiva (ontologica) come caratteristica peculiare della mente originaria. Noi ci sentiamo estranei al mondo che ci circonda sol-tanto quando rendiamo privata la natura dataci dal cie-lo per formare un’unità con la molteplicità delle cose. L’infinita capacità della mente originaria è tale che non c’è nulla che possa davvero escludere dalla sua sensibilità. Il «corpo grande» insito nella nostra natura è il nostro vero io (soggettività). Ma lungi dall’essere un nostro possesso privato, il nostro vero io è universale e comuni-tario, ed è condiviso da tutta l’umanità e da tutte le cose. Secondo Mengzi, la piena comprensione delle sensazioni della mente conduce naturalmente alla comprensione esperienziale della nostra natura. Dal momento che la nostra natura è decretata dal Cielo, la sua comprensione porta con sé la comprensione del Cielo (realtà ontologica).

La necessità dell’apprendimento esperienziale e della istruzione esemplare, nonostante la totale autosufficienza della mente originaria, è dettata da due considerazioni: i desideri materiali e le opinioni personali. Lu ritenne che l’insuccesso nel tornare alla mente originaria fosse dovuto principalmente ai problemi dell’inerzia e della limitazione. I desideri materiali, come l’eccessivo attaccamento agli oggetti che ci sono cari, ci opprimono. Quando siamo ossessionati dai bisogni istintivi causati da forze esterne perdiamo momentaneamente la nostra mente originaria. Se continuiamo a ignorare gli appelli della nostra chiamata interiore, è come se la
sensibilità della nostra mente originaria venisse in pratica parallizzata. Per questa ragione, il maggior dispiacere nella condizione umana è la perdita della sensibilità, il che vuol dire un grave caso d’inercia. Mentre i desideri materiali non incanalati parallizzano i nostri sensi e, di conseguenza, ostacolano la nostra creatività morale, le opinioni personali, formulate dall’accettazione irrazionale delle convenzioni stabilite, finiscono per limitare la nostra visione morale e restringere il nostro orizzonte intellettuale. Per liberarcì dalle costrizioni dei desideri materiali e delle opinioni personali, dobbiamo purificare le nostre menti mediante l’arte di illuminare attivamente il loro fulgore originario. L’idea di cercare la mente perduta, preservandola, nutrendola e identificandoci totalmente con essa è messa in evidenza nelle conversazioni di Lu che sono state registrate per iscritto. Sebbene si scorgano le inconfinabili influenze del «puntore direttamente alla mente originaria» del Buddhismo Chan (giapponese, Zen) e del «diigiano della mente» (xinzhai) del Daoismo filosofico, la definizione spirituale e intellettuale che Lu diede di se stesso come di un trasmettitore della via confuciana di ascendenza menciàn è pienamente giustificata.

Alcuni studiosi hanno erroneamente attaccato Lu, accusando il suo apprendimento esperienziale e la sua istruzione esemplare di ostacolare in certo qual modo un serio studio dei classici. In realtà, come i maestri confuciani a lui contemporanei, anche Lu insegnò e tenne conferenze entro la prospettiva dei classici. Tuttavia, a differenza di Zhu Xi (insegnante e conferenziere paradigmatico della tradizione classica), Lu percepiva i classici come l’incarnazione di una esperienza condivisibile che poteva soltanto essere sperimentata mediante un incontro personale con i saggi intesi come maestri esemplari. Per avvicinarsi alle vere intenzioni dei saggi occorre stabilire un dialogo con loro mediante l’arte della lettura. L’arte della lettura, secondo Lu, ricadeva nel «perfezionamento» (jìng) e l’«approfondimento» (shù). Lu non consigliava ai suoi discepoli di perseguire una conoscenza vasta, come faceva Zhu Xi nella sua dottrina dell’«investigazione delle cose». Assai più importante era invece acquisire un vero gusto per il messaggio con saggezza, i suoi significati sottili e le sue lontane implicazioni. È assai meglio, diceva Lu, comprendere perfettamente e approfonditamente tre o cinque capitoli che sfogliarne trettantamila. Per Lu, leggere non significa semplicemente estendere la nostra informazione; la funzione primaria della lettura consiste nell’approfondire la conoscenza di noi stessi. La fondamentale dichiarazione di Lu, secondo cui «se comprendiamo la base dell’apprendimento, tutti e sei i classici non sono che note a noi stessi [al nostro vero io]» non è individualista né soggettivista, ma è un’arti-

colazione della sua fede personale nella condivisibilità e nella comunanza della mente originaria ai di là del tempo e dello spazio:

Vi è una sola mente. La mia mente, la mente del mio amico, la mente dei saggi di migliaia di anni fa e la mente dei saggi che verranno tra migliaia di anni sono la stessa cosa. La sostanza della mente è infinita. Chi riesce a sviluppare completamente la propria mente, s’identificherà con il Cielo. Apprendere significa rendersi conto di ciò.

(Chan, 1969, p. 585)

[Vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articolo Neuroconfucianesimo; XIN; MENGZI; e ZHU XI].

**BIBLIOGRAFIA**


**TU WEI-MING**

**LU XIUJING** (406-477), studioso daoista e maestro liturgico, attivo durante la dinastia Liu Song (420-479) in Cina. Considerato il settimo patriarca della setta dei Maestri Celesti (*Tianshi Dao*), fondata da Zhang Daoling nella provincia del Sichuan nel II secolo, il maestro Lu fu una figura chiave nello sviluppo della Chiesa daoista durante il periodo delle Sei Dinastie (317-618). Tradizionalmente gli è stata attribuita la più antica organizzazione del canone daoista (*Daozang*) in tre sezioni principali. Inoltre, curando e insegnando le scritture cosiddette Lingshao (Tesoro spirituale), sulle quali basò le sue istruzioni per i riti Lingshao, il maestro Lu pose i modelli basilari e durevoli per il successivo sviluppo della vita liturgica daoista.

Nato nella provincia dello Zhejiang, sembra che Lu abbia lasciato la sua famiglia e la carriera pubblica per raccogliere e studiare le scritture daoistiche. Sebbene si fosse ritirato sul monte Lu (Lushan) nella provincia del Jiangxi, godette comunque di una stretta connessione con le corti di molti imperatori Liu Song e, di conseguenza, sia il monte Lu che il monastero Chongzu, che
fu costruito per lui fuori dalla capitale (la moderna Nanchino), divennero famosi centri del Daoismo Ling-bao. I resoconti tradizionali della sua vita comprendono storie di presagi sulla sua nascita, di come guari l'imperatore Mingdi (regnante dal 465 al 473) e delle straordinarie vittorie sui buddhisti dotti del suo tempo nei dibattiti pubblici. Il suo discepolo più importante, Sun Youyue, fu a sua volta maestro del grande studioso daoista Tao Hongjing, al quale trasmise gran parte della raccolta di scritti di Lu. [Vedi TAO HONGJING]

I riferimenti testuali alla più antica versione del cane daoista risalgono all'anno 437, quando il maestro Lu si firmava «Discepolo delle Tre Caverne». Queste «caverne» (dong), che evocavano le credenze tradizionali secondo le quali i tesori divini sono nascosti in grotte sotterranee, furono in effetti le rivelazioni degli scritti raccolti da molti gruppi daoisti: gli scritti Shangqing («Purità suprema»); gli scritti Lingbao e gli scritti Sanhuang (Tre sovran). Il Catalogo del maestro Lu degli scritti delle Tre Caverne, non più esistente ma citato ovunque, fu forse il primo elenco esaustivo di tutti questi testi. Sebbene la nozione delle tre caverne probabilmente non sia nata con il maestro Lu, il suo antico catalogo non servì soltanto a definire che cosa a quel tempo era ritenuto autentico e daoista, ma può anche aver stabilito la nozione di un unico canone comune ai vari movimenti iniziali della tradizione emergente.

Il maestro Lu dedicò gran parte della sua carriera alla esposizione degli scritti Lingbao, che si riteneva fossero stati rivelati oltre cento anni prima. In realtà, essi furono composti alla fine dell'ultimo decennio del 300 da Ge Chaofu, il cui notevole insieme di «rivelazioni» non solo si accostava ai testi Shangqing e buddhisti circostanti allora, ma anche all'ampia biblioteca del suo famoso prozio, Ge Hong. [Vedi GE HONG]. La popolarità di questi scritti provocò così tante falsificazioni e imitazioni che circa cinquant'anni dopo la loro diffusione iniziale il maestro Lu intraprese il difficile compito di identificare e curare il corpus originale. Il suo catalogo degli scritti Lingbao, di cui soltanto la prefazione (Lingbao jingmu xu) esiste tuttora nel canone daoista, è stato recentemente ricostruito da alcuni documenti scoperti a Dunhuang.

Metendo in rilievo la supremazia di queste particolari scritture e l'efficacia dei riti Lingbao, il maestro Lu formulò un insieme di rituali per i seguaci laici, oltre a riti per l'ordinazione dei maestri daoisti e la trasmissione delle scritture sacre. Questi scritti liturgici aiutarono a sviluppare nel Daoismo una struttura istituzionale mettendo insieme le cerimonie di corte della dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.) con le pratiche sia dell'antica settà dei Maestri Celesti che delle tradizioni e dei culti antichi della Cina meridionale. Le pratiche liturgiche fondamentali comprendevano: l'interiorizzazione delle divinità protettive nel corpo dell'iniziato daoista (il dao-shi) e la loro proiezione come messaggeri nel corso del rito; l'uso di talismani (specialmente dei cinque talismani scritti Lingbao) per orientare e legare i vari livelli del cielo, della terra e dell'oltretomba in ognuna delle cinque direzioni (i quattro punti cardinali e il centro) e la proclamazione e il rogo (per operare la loro trasmissione al cielo) delle istanze ufficiali, per fini quali la liberazione degli antenati dalle sofferenze dell'oltretomba e la protezione dello Stato. Fondamentale per le liturgie del maestro Lu è l'identità macrocosmo-microcosmo dell'universo esteso e la geografia interiore del corpo, conomate con una mediazione burocratica delle relazioni appropriate tra i regni spirituali. Queste caratteristiche servirono a definire un tipo distintivo di autorità religiosa nei secoli di innovazione religiosa dopo la caduta della dinastia Han, un'autorità che non fosse soltanto formalmente investita, gerarchica e stabile, ma anche simultaneamente olistica e profondamente radicata nelle pratiche delle tradizioni locali. Le liturgie Lingbao codificate dal maestro Lu vennero ampliate e abbellite fino alla metà della dinastia Song (960-1279), quando ci furono importanti cambiamenti e innovazioni nella tradizione liturgica nel suo insieme. Anche oggi, tuttavia, i riti di ordinazione dei maestri daoisti a Taiwan contengono ancora sezioni che preservano fedelmente le istruzioni scritte per la prima volta dal maestro Lu. [Vedi DAOISMO, articolo La letteratura daoista].

BIBLIOGRAFIA


[Aggiornamenti bibliografici:]


Catherine M. Bell
MAGIA NELL'ESTREMO ORIENTE. Le arti magiche e profetiche sono radicate nella vita cinese e di grande rilevanza nelle religioni della Cina, sia nella religione popolare che nel Buddhismo e nel Daoismo. Lo stesso vale anche per la Corea e il Giappone, dove l'influenza culturale della Cina si è sovrapposta alle credenze indigene. Le pratiche magiche della Cina trovarono una immediata accettazione in Corea e Giappone. Anche se molte delle pratiche viaggiarono per conto proprio, la religione, soprattutto il Buddhismo, che aveva già assorbito gli elementi delle credenze popolari cinesi e del Daoismo, fu un importante veicolo per la diffusione della magia cinese. Il risultato fu un amalgame di tradizioni e credenze magiche proprie dell'Asia orientale, con il sapere cinese che spesso forniva una cornice nella quale venivano inserite pratiche specificamente coreane e giapponesi.

Cina. È necessario distinguere tra magia, che fornisce un mezzo per conseguire scopi precisi (attraverso incantesimi, gesti, amuleti, talismani e simili), e diverse scienze occulte (quali la consultazione del Libro delle mutazioni con gli steli di achillea, l'astrologia, l'emerologia, la geomanzia e l'alchimia), anche se questa distinzione non è stata fermamente mantenuta dallo schema tradizionale cinese della magia e dell'occulto. Infatti, il confine era labile tra magia, nella quale non vi era motivo di razionalizzazione, e scienze occulte, che erano elaborate nei termini della teoria della corrispondenza simbolica, basata sui concetti del dualismo yin-yang e delle Cinque Fasi (wu xing: acqua, fuoco, legno, metallo e terra). Non solo questa teoria era il prodotto delle principali concezioni del potere magico di fuoco, acqua e altre forze primarie della natura (per esempio il vento), ma, anche dopo la sua completa elaborazione, le corrispondenze simboliche non negavano la validità delle pratiche magiche. Non di rado, la teoria occulta fornisce un modus operandi per il culto magico e religioso. Per esempio, uno strumento astrologico concepito per calcolare la posizione dell'Orsa Maggiore (l'archeologia cinese ha recentemente portato alla luce un esemplare del congegno risalente al II secolo a.C.) venne usato nel 23 d.C. dall'usurpatore Wang Mang per indirizzare il potere dell'Orsa contro i suoi nemici. Dagli inizi questo strumento astrologico servì come mezzo per evocare il dio dell'Orsa e della stella polare (erano utilizzate anche copie talismaniche della costellazione fusa in metallo). Lo stesso strumento è stato influenzato nella magia della stella daoista ed era il modello per un mandala astrologico nel Buddhismo esoterico del periodo Tang (618-907 d.C.). In modo analogo, i simboli emerologici del ciclo del calendario non erano sempliemente indicazioni neutrali che segnavano il passare del tempo, essi costituivano una successione di spiriti i cui poteri magici potevano essere invocati attraverso incantesimi e talismani.

I periodi degli Stati combattenti (403-221 a.C.) e delle dinastie Qin (221-207 a.C.) e Han (206 a.C.-220 d.C.) furono epoche formative per la magia cinese. Prima, la magia era utilizzata per trattare con gli spiriti era importante nel culto degli antenati regali degli Shang e dei primi Zhou (XVI-VIII secolo a.C. circa). Ma la proliferazione delle arti magiche e una crescente differenziazione tra la magia utilizzata nella religione arcaica e la magia usata per il proprio bene continuarono durante il periodo degli Stati combattenti e continuarono a svilupparsi nei periodi Qin e Han. La storia della
magia cinese nei secoli successivi seguì gli sviluppi di questo periodo. Fu durante questo stesso periodo che la teoria della corrispondenza simbolica venne formulata e gli sviluppi nelle scienze occulte uguagliarono significativamente quelli nella magia.

Prima del periodo degli Stati combattenti, i principali praticanti della magia erano i *wu*, una classe di sciamani di sesso femminile (e in minor numero maschile), che facevano da mediatori tra il mondo degli esseri umani e quello degli spiriti. I loro metodi includevano la trance, con cui gli spiriti potevano discendere nei loro corpi o con la quale lo sciamano poteva viaggiare nel mondo degli spiriti, le invocazioni e le maledizioni e l’uso di materiali magici per attrarre o respingere gli spiriti. Le loro funzioni coincidevano con quelle degli incantatori (*zhu*) e di altri officiari rituali. Questi ultimi però, non potevano utilizzare la trance estatica. Il periodo degli Stati combattenti e i periodi Qin e Han testimonicarono il declino del prestigio di questi sciamani, che iniziarono ad essere associati sempre più con la stregoneria, l’ascesa di specialisti di occultismo (*fangshi*, letteralmente «maestri delle ricette»), la cui abilità si estese alle operazioni magiche, e la formazione di un sacerdozio daoista, che si adattò alla magia per soddisfare le necessità della nuova religione emergente (le comunità religiose daoiste fecero la loro prima comparso nel II secolo d.C.). Anche la gente comune praticava forme di magia superstiziosa nel corso della vita quotidiana.

L’archivio storico dei sovrani Han, che predilessero gli sciamani e i maestri delle ricette, costituisce una fonte importante di informazioni sull’antica magia cinese. Per esempio, Liu Che (chiamato con l’appellativo postumo di Wudi, regnante tra il 140 e l’87 a.C.) istituì dei culti per gli sciamani e fece della sua corte un punto d’incontro per i maestri delle ricette che affermavano di possedere dei poteri magici e i segreti dell’immortalità. Un maestro delle ricette, Li Shaoweng, fu uno psicopompo che si guadagnò il favore di Liu Che evocando il fantasma della concubina del sovrano recentemente scomparsa. Fu giustiziato dopo essere stato denunciato per aver inventato dei pronostici. Verso la fine del regno di Liu Che, la corte fu paralizzata dallo scoppio di un tipo di stregoneria sciamanica conosciuta come *gu*. La parola *gu* si riferiva a un tormento demoniaco che attaccava le sue vittime come risultato della stregoneria. Secondo alcuni racconti, *gu* era un veleno prodotto chiudendo certe creature in un vaso finché non ne rimaneva una sola, che diventava il *gu*. La tradizione secondo la quale il *gu* è una pozione magica preparata dalle donne e tramandata per generazioni è ancora viva oggi. Si riteneva che gli uomini che ingerivano il *gu* morissero e diventassero dei demoni-schiavi del *gu* e suoi custodi. In due episodi di stregoneria alla corte di Liu Che, l’agente *gu* fu scoperto essere un’effige di legno sepolta nel terreno che aveva lo scopo di portare danno al sovrano. Nel periodo Han, ci furono altri casi di stregoneria nei quali gli sciamani furono ingaggiati per praticare la magia nera.

Le accuse di ciarlataneria contro maestri delle ricette e la paura della stregoneria sciamanica erano diffuse durante il periodo Han. La preoccupazione del governo per la sua autorità politica e spirituale generò una percezione negativa delle pratiche magiche: infatti la magia e l’occultismo erano considerati potenzialmente sovversivi. Queste pratiche incitavano l’agitazione sociale e violavano la santità del monarca, la cui posizione come Figlio del Cielo faceva di lui la sola autorità legittimata a sorvegliare i rapporti con il mondo degli spiriti. I culti religiosi popolari che non erano sotto il diretto controllo del governo furono tacciati come «culti abusivi» (*yinsi*) e i cittadini comuni potevano essere giustiziati se trovati a praticare illegalmente la magia o a lanciare maledizioni. Tali pratiche furono identificate come la «via della sinistra» (*zuo dao*). In questo caso, a differenza di quanto accade nelle culture occidentali, la parola *sinistra* non evoca aspetti sinistri; anzi, nel simbolismo del rituale cosmico la sinistra era la posizione d’onore del sovrano e quelli che praticavano la via della sinistra stavano abusando dei poteri che appartenevano esclusivamente al sovrano.

Le sette daoiste che sorsero nel II secolo d.C. invecchiavano coloro che riponevano la loro fede negli sciamani, che adoravano i demoni e che credevano agli inganni degli occultisti. Queste pratiche erano un’offesa alle vere divinità del Dao. Tuttavia, la liturgia daoista incorporò molti elementi del culto popolare e il clero si impegnò in molte di quelle pratiche che condannava negli altri. In effetti, agli occhi del governo Han le sette daoiste erano organizzazioni ribelli, la cui religione rappresentava semplicemente una nuova manifestazione del «culto abusivo». Per le sette daoiste, la questione fondamentale fu l’eterodossia, l’uso della magia non sanzionato dall’autorità religiosa. Ma, nel continuo processo di sincretizzazione che avvenne durante i secoli, poiché il Daoismo interagì con la religione popolare e con il Buddhismo, lo standard dell’ortodossia non rimase sempre lo stesso.

L’atteggiamento buddhista verso la magia fu simile. Le pratiche magiche illecite caddero sotto la categoria delle «arti di Màra» (*moshu*): Màra era il tentatore e il capo dei demoni malevoli. *Mosbu* uguagliò altri termini cinesi come «arti sciamaniche» (*wu shu*) e «via della sinistra» nel riferirsi alle forme di magia proibite dalla Chiesa ortodossa (e dal governo). Tuttavia, fin dal V secolo d.C. ci fu in Cina una tradizione buddhista di lan-
ciare incantesimi che era in competizione con le pratiche daoiste. La letteratura tantrica conteneva formule magiche che dovevano essere usate per ottenere prosperità o per causare l'altrui danno. I mantra, le mudrā e i manḍala tantrici erano utilizzati come strumenti per operare la magia. La magia tantrica fece propri alcuni elementi della magia e dell'occultismo cinesi indigeni, arricchendo allo stesso tempo le pratiche daoiste e popolari.

La maggior parte delle nostre conoscenze sulle reali procedure magiche in epoca premoderna ci giungono dagli scritti daoisti e buddhisti, che naturalmente riflettono le pratiche del Daoismo e del Buddhismismo. Recentemente, gli archeologi cinesi hanno scoperto dei manoscritti del III e II secolo a.C. che descrivono come veniva praticata la magia nella religione popolare e nella tradizione occulta antiche. Due di questi manoscritti sono almanacchi, simili in modo impressionante a quelli usati oggi, che attestano una continuità nella pratica della magia e dell'occultismo. Gli almanacchi cinesi offrono informazioni sia sui segni premonitori a cui prestare attenzione durante l'anno sia su incantesimi, talismani e altri espedienti magici.

Molti dei nomi comuni di magia descritti nelle fonti premoderne sono tuttora praticati. Infatti, esistono incantesimi per invocare le divinità e per cacciare i demoni (sono conservate versioni di incantesimi popolari, daoisti e buddhisti). Un altro espediente comune è quello di sputare e gettare acqua dove è stato in precedenza proferito un incantesimo (a volte i sacerdoti daoisti o buddhisti gettano alcol incendiatio). Le sostanze che si ritiene abbiano proprietà magiche sono spesso identificate dalla medicina tradizionale. Per esempio, l'ambra combatte i demoni degli incubi e viene utilizzata per fare poggiatesta. Gli amuleti che vengono appesi all'aperto oppure indossati hanno molte forme, i più antichi sono forse gli amuleti in legno di pesco. Alcuni talismani (fu), fatti con strisce di seta e scritti con grafie indecifrabili, sono stati scoperti in una tomba del II secolo a.C. Un manoscritto medico venuto alla luce nella stessa tomba comprende una ricetta per curare la strepitoria gu, che prescrive di bruciare un talismano, spargere la sua cenere su brodo di pecora e bagnare la vittima con questa mistura. Nel Daoismo, l'acqua sulla quale è stata dispersa la cenere dei talismani è stata utilizzata per curare le malattie fin dai tempi delle prime sette. I talismani daoisti incisi con simboli e scritte magiche hanno molti usi. Le divinità sono invocate con talismani che possono essere utilizzati insieme con incantesimi. Per di più, oltre a usare la cenere, i daoisti possono indossare i talismani come filatteri o inghiottirli affinché facciano effetto. La magia d'amore è rappresentata in un manoscritto del II secolo a.C. che fornisce delle ricette per due filtri con i quali una persona può «ottenere l'oggetto del desiderio». Un altro esempio, proveniente dallo stesso manoscritto, è una ricetta che suggerisce a una persona impegnata in un'azione legale di scrivere il nome dell'avversario su un foglietto e inse- rirlo in una scarpa, calpestando così magicamente l'avversario.

Corea e Giappone. In Corea, i culti formatisi attorno agli sciamani di sesso femminile furono una fonte della magia coreana indigena. Questa religione popolare è conosciuta come Musok («usanzes sciamaniche»). I contatti tra la Corea e la Cina iniziarono ben prima della dinastia Tang, ma aumentarono notevolmente durante quel periodo. La conoscenza della magia e dell'occultismo cinesi fu parte del flusso generale della cultura cinese in Corea. Inoltre, l'impatto iniziale della religione cinese inizialmente ci fu, per esempio, una comprensione più sofistica del collage della teologia buddhista – fu di ammirazione per i suoi poteri magici, grandi se comparati con le pratiche indigene. Le istituzioni politiche e l'etica cinesi furono anche influenti nella formazione degli antichi regni coreani. In generale, l'antagonismo tra il governo e la pratica la magia e il Buddhismismo e la religione popolare ricalcò le caratteristiche della situazione cinese.

Nella religione indigena del Giappone, che iniziò a essere conosciuta come Shintō («via degli spiriti») dopo l'arrivo del Buddhismismo, vi erano due categorie di personale religioso. La miko (sciamano di sesso femminile) era un medium nel cui corpo poteva discendere uno spirito e che condivideva le caratteristiche essenziali degli sciamani dell'Asia orientale. Il kannushi (controllore dello spirito) ebbe più le caratteristiche di un sacerdote che sovrintendeva il culto degli spiriti. Come per gli sciamani in Cina, le miko furono sempre più associate con la strepitoria, mentre i kannushi iniziarono a svolgere la funzione di officianti nel culto di Stato. Il Buddhismismo tantrico esoterico ebbe una forte influenza sul Giappone e portò a un sincretismo tra la magia shintōista e quella buddhista cinese. Gli asceti buddhisti, detti hijiri (saggio) e yamabushi (eremita di montagna), facevano risalire le loro origini all'VIII secolo d.C. ed erano famosi per i loro poteri magici. Inoltre, la cultura giapponese, come quella coreana, assorbi altre forme di magia e di occultismo cinesi.

**BIBLIOGRAFIA**


Ngo Van Xuyet, *Divination, magic et politique dans la Chine ancienne*, Paris 1976. Uno studio eccellente della magia e dell’occultismo nei periodi della formazione delle dinastie Qin e Han che comprende una traduzione del capitolo delle biografie degli specialisti di occultismo dello *Hou Han shu* (Documenti degli Han posteriori).


**Donald Harper**

**MEGALITICA, RELIGIONE, NELL’ESTREMO ORIENTE E IN OCEANIA.** I megaliti sono monumenti costruiti con grandi pietre. Nell’Asia sudorientale e in Oceania esiste una grande varietà di megaliti, alcuni vecchi di millenni, altri di fattura recente. Nei primi studi dedicati a queste strutture esse vennero principalmente inquadrate nel contesto di teorie che suggerivano migrazioni preistoriche di costruttori megalitici dall’Europa. Nel 1928 il famoso archeologo austriaco Robert Heine-Geldern sosteneva, in una serie di importanti articoli, che i megaliti fossero stati introdotti nell’Asia sudorientale nel corso di due grandi ondate di migrazioni preistoriche, la prima, detta «Cultura megalitica superiore», in età neolitica, la seconda, detta «Cultura megalitica inferiore», nell’età dei metalli.

Questa ipotesi di Heine-Geldern, secondo cui i megaliti costituivano le pietre miliari mediante le quali gli archeologi avrebbero potuto tracciare una mappa delle migrazioni preistoriche, dominò l’archeologia dell’Asia sudorientale per molti anni, dando origine ad ampi dibattiti sul «problema dei megaliti». A partire dalla seconda metà del XX secolo, tuttavia, nuove ricerche archeologiche, favorite da attrezzature e strumenti più adatti allo studio della preistoria, riesaminarono il territorio che era stato precedentemente esplorato da Heine-Geldern e, quando la ricostruzione dell’Asia sudorientale preistorica si fece più nitida, la teoria delle migrazioni di costruttori megalitici proposta da Heine-Geldern finì per essere abbandonata. A beneficio di coloro che non avevano potuto tenersi aggiornati con lo sviluppo delle ricerche archeologiche, fu proposta in seguito da alcuni eminenti archeologi una formulazione sintetica, secondo la quale «l’etichetta “cultura megalitica” non può ragionevolmente essere applicata ad alcuna fase o livello di integrazione sociale individuabile nel passato, recente o preistorico, dell’Asia sudorientale» (Smith e Watson, 1979, p. 233). A fronte della reazione suscitata dalle teorie generali che legavano i megaliti alle migrazioni preistoriche, ben poco sforzo venne invece speso per individuare le relazioni storiche tra i vari costruttori di megaliti nell’Asia sudorientale e nel Pacifico. Come avremmo modo di vedere, invece, i megaliti svolgono un ruolo importante per molte società della regione, in particolare quelle che condividono una comune eredità austronesiana. Come ha osservato Peter Bellwood, un’autorità nel campo della preistoria del Pacifico, «la frequenza di statue e monumenti megalitici in Oceania suggerisce che le loro origini possano risalire assai indietro nel passato austronesiano, probabilmente al I millennio a.C.» (Bellwood, 1978, p. 226). Nella regione indo-pacificana sono stati ritrovati molti tipi di megaliti, tra cui *menhir* (pierre ertete), *dolmen* (pietre piatte poggiate su due colonne, anch’esse in pietra), sedili litici, piramidi a gradini e vari tipi di tombe e di sarcofagi in pietra. In alcune isole dell’Indonesia esistono tradizioni megalitiche tuttora praticate e collegate probabilmente a usi megalitici ancora presenti tra le tribù delle colline dell’India nordoccidentale, come i Naga. Nell’Asia sudorientale le tradizioni megalitiche più elaborate e meglio documentate sono quelle dell’isola di Nias, che si trova a circa 125 chilometri dalla costa nordoccidentale di Sumatra. A Nias le pietre venivano impiegate per vari usi, ma le più famose sono i *menhir* e i *dolmen* eretti come monumenti funerari per i capi dell’isola.

Nel 1907 un amministratore coloniale olandese, E.E.W.G. Schröder, fotografò l’erezione di un *dolmen* con funzione di monumento funerario dedicato a un capo villaggio morto l’anno precedente. Una grande pietra rettangolare, spessa quaranta centimetri, lunga tre metri e mezzo e larga due, venne fatta rotolare per circa due chilometri dalla cava, per mezzo di tronchi, fino alla cima della collina su cui era collocato il villaggio. Lì essa venne innalzata su due colonne di pietra davanti alla casa del defunto, come monumento in suo onore e come dimora per il suo spirito, nel caso in cui egli avesse deciso di visitare il suo villaggio. L’opera era stata promossa dal suo figlio e successore, che per il trasporto della pietra aveva mobilitato ben cinquecento-venticinque persone, tra membri della sua parentela,
amici e alleati. Una delle sorprendenti fotografie di Schröder mostra il figlio del capo, in abiti guerreschi e con la spada in pugno, ritto in cima alla pietra mentre essa viene trasportata sulla collina.

Questa forma dei capi, detti darodaro, erano monumenti personali eretti circa un anno dopo la morte di un capo dai suoi parenti e alleati. Spesso il teschio del capo veniva collocato in una nicchia all'interno del darodaro, insieme con la sua spada e altre insegne del potere. Quanto più importante era la figura del capo, tanto maggiori erano le dimensioni del darodaro e il numero delle persone coinvolte nel trasporto della pietra e nella celebrazione del funerale. La medesima logica veniva applicata anche al secondo tipo di megaliti costruito in onore dei capi, ossia il batu nitaru, costituito da una sola pietra eretta, un menhir, posta di fronte all'abitazione di un capo ancora in vita. L'erezione di tali monumenti costituiva un importante avvenimento politico, che ha evidentemente le sue radici nella struttura del potere tribale di Nias. La società di Nias, infatti, si divideva in gruppi di discendenza matrilineare e il grado sociale all'interno di ogni gruppo era determinato dalla celebrazione di un ciclo di feste. Ogni maschio adulto doveva allestire le prime se feste del ciclo, mentre i «capì» (ulu) dei vari clan dovevano allestirlo ancora altri sei, ciascuna più elaborata della precedente. Ciascuno doveva invitare alle feste il proprio orì («circolo»), costituito dai parenti, amici e alleati per via di vincoli matrimoniali o di precedenti inviti. La feste conclusiva, alla festa soltanto dai capi di ciascun clan, riuniva un larghissimo orì, composto da diversi clan provenienti da vari villaggi, e serviva a stabilire i confini della sovranità tribale; questa di fatto coinciseva con l'orì del capo. Questa festa conclusiva era detta batu nitaru o ba wa'ulu («la festa della pietra nitaru di un capo»). Quanto più era grande la pietra eretta e numerosi i partecipanti che appartenevano al suo orì, tanto più importante era il capo. L'autorità politica non veniva automaticamente assegnata a un individuo nato dal ramo principale del clan, ma doveva essere dimostrata mediante il ciclo di feste. L'orì del capo i cui funerali erano stati fotografati da Schröder comprendeva ben sedici villaggi.

Oltre ai monumenti del capo, gli abitanti di Nias erogavano, in varie occasioni legate al culto, anche megaliti più piccoli, che costituivano templi temporanei per vari spiriti. Ciascun villaggio aveva il suo batu banuwa (pietra del villaggio), che ne celebrava le origini. Poiché si temeva che le donne senza figli, specie quelle di alto rango, potessero diventare fantasmi potenzialmente pericolosi, si ergevano spesso per loro, dopo la morte, dei piccoli darodaro nel caso in cui avessero visitato il villaggio. Schröder, che esplorò l'isola per diversi anni al-l'inizio del secolo scorso, registrò una grande varietà di megaliti in diversi villaggi. In uno di questi le pietre erano state collocate vicino a un lavatoio, così che «gli spiriti potessero tendervi ad asciugare i loro vestiti». In un altro villaggio, invece, trovò dei sedili di pietra con delle orme alla base per le donne senza figli, poiché «coele che muore senza figli non lascia impronte sulla terra».

L'arrivo del Christianesimo portò, nel xx secolo, alla fine di molti degli usi megalitici di Nias, ma sull'isola di Sumba, situata trecento chilometri a sud-est, megaliti ancora più grandi di quelli di Nias continuano a essere eretti in onore dei capi importanti. A Sumba non esiste l'equivalente del batu nitaru (la pietra eretta per i capi ancora in vita), ma la morte di un capo richiede l'erezione di un sarcofago di pietra che ricorda il darodaro. Come la gente di Nias, anche gli abitanti di Sumba costruiscono di solito i loro villaggi sulla cima delle colline e il centro del villaggio è dominato da una schiera di questi megaliti, che possono pesare anche trenta tonnellate. Le pietre (ondi) vengono estratte dal calcare locale e issate su di una piattaforma di legno (tena) che gli abitanti di Sumba paragonano a una nave, ornata di una specie di polena che raffigura la testa di un cavallo. Trasportare la pietra al villaggio può richiedere alcune settimane e richiede gli sforzi di diverse centinaia di uomini. Come a Nias, un capo (rato) sta in piedi sulla pietra e impartisce gli ordini. Il trasporto della pietra è naturalmente assai pericoloso e la responsabilità del far sì che la pietra non scivoli, uccidendo o ferendo qualcuno, ricade sul capo. Ogni giorno, poi, devono essere macellati diversi bufali e miali per nutrire tutto il gruppo.

L'organizzazione sociale di Sumba, come quella di Nias, si basa sulle alleanze tra i clan, e la forza di un'alleanza viene testimoniata dal numero di alleati che si riuniscono per prendere parte al funerale megalitico, portando in dono bufali e miali. Per un funerale importante vengono macellati anche cento di questi animali, le cui corna e le cui ossa mandibolari restano poi al capo della famiglia come ricordo della festa. Più numerosi sono questi trofei, più è grande la lastra di pietra e dunque più importante è il capo. Alla fine del rito funerario il corpo del capo viene deposto nella tomba e il suo cavallo favorito viene sacrificato, così che lo spirito dell'animale possa guidarlo nel mondo degli spiriti.

Sull'isola di Bali si incontra invece un diverso tipo di tradizione megalitica, efficacemente illustrata da una scoperta casuale effettuata nel 1935 dal primo archeologo che operò nell'isola, William F. Stutterheim. Preso una fonte sacra ai primi re induisti di Bali egli ritrovò una pietra con una iscrizione eosa dal tempo.
Nessun balinese ha saputo decifrare le vecchie lettere incise, né conosce il contenuto dell’iscrizione. La pietra stava là, come se avesse avuto vita sua, alla quale l’措施 di Manukaya fin dall’infanzia, avvolto da un panno bianco e provvisto delle debite offerte. Mi è stato detto, però, che ogni anno, alla quarta luna piena, questa pietra (di cui si dice anche che sia caduta dal cielo) viene portata alla acque sacre di Tirta Mpu1 e vi viene immersa – a tutto vantaggio della pietra, per la verità, perché si tratta di una grossa lastra di morbido tufo grigio, ricoperta come al solito da un sottile strato di cemento. Decifrando l’iscrizione, ho scoperto che non si trattava di altro che del cartiglio di fondazione di Tirta Mpu1, avvenuto alla luna piena del quarto mese dell’anno 962 d.C. La popolazione ha dunque mantenuto in vita il legame tra la pietra e l’acqua per mille anni, celebrando sempre l’anniversario alla data corretta, ma ha perduto ogni memoria del vero significato di tale legame.

(Stuttemire, 1935, p. 7).

Bali è famosa per essere l’ultima civiltà indo-buddhista sopravvissuta in Indonesia. Ma la pietra di Manukaya porta alla nostra attenzione le radici più profonde, preindusive, della religione balinese. Sebbene a Bali vengano regolarmente venerate le divinità indusse, il culto svolge in templi ben più simili agli antichi marae polinesiani che non ai templi induisti. I templi balinesi, infatti, come i marae polinesiani, sono fondamentalmente delle corti rettangolari chiuse da muri e prive di tetto, con una fila di santuari a menhir collocati su un lato. Benché quelli di Bali siano spesso più elaborati dei corrispondenti santuari polinesiani e talora presentino delle strutture in legno anziché in pietra, le due tipologie di santuario svolgono la medesima funzione di richiamo temporaneo per gli spiriti di divinità o di antenati in visita. Tanto a Bali quanto in Polinesia si crede che gli dei non siano sempre presenti, ma che si comportino come visitatori temporanei e invisibili, ai quali è gradito discendere in menhir o in simili strutture nel corso delle loro brevi visite. Persino i dettagli del culto sono spesso assai simili: sia a Bali che in Polinesia, per esempio, le pietre vengono accuratamente avvolte in morbidi di panni in occasione delle feste principali. A differenza dei balinesi, ma perfettamente in accordo con lo spirito degli abitanti di Nias e di Sumba, gli antichi polinesiani seppellivano i loro capi più importanti all’interno dei loro templi e talvolta li celebravano con sacrifici umani. I marae polinesiani più imponenti, il più grande dei quali era quello (ormai distrutto) di Mahiaia a Tahiti, erano piramidi a gradini. Mahiaia era costituito da una piramide a base rettangolare con undici gradini, larga alla base ottantuno metri per ventidue. Simili strutture, come quella del tempio locale (Pura Desa) del villaggio di Sembran, erano un tempo comuni anche a Bali, anche se qui le piramidi erano indicate con un termine hindu, prasada («montagna cosmica»).

Nella regione indo-pacifico, dunque, è possibile individuare alcuni usi comuni dei megaliti, in qualità di tombe o monumenti eretti per celebrare il potere dei capi, oppure in qualità di santuari temporanei o di rifugi per gli spiriti degli antenati e per gli dei. In Polinesia si incontra un altro tipo ancora di megaliti, l’importanza del quale è stata riconosciuta soltanto in tempi recenti: la «pietra di avvistamento» per la navigazione. Queste pietre, ritrovate su diverse isole, sembra avessero tre funzioni tra loro collegate: fungivano da indicazione per allineare i fuochi di segnalazione per le imbarcazioni che facevano vela verso le isole vicine; indicavano le scuole di navigazione, dove gli allievi imparavano i movimenti delle stelle, avvistandole, a seconda delle stagioni, da particolari punti dell’orizzonte segnalati da una pietra; e fungivano da congegno per la misurazione del tempo, determinando la posizione del sole all’alba e al tramonto nei solstizi. Sull’isola di Arorae nella Repubblica delle Kiribati (Isola Gilbert), per esempio, nove pietre collocate sulla punta più settentrionale dell’isola guardano esattamente in direzione delle tre isole più vicine. Ciascuna ha uno scarso di circa cinque grandi, forse per tener conto della deriva provocata dalla corrente equatoriale nelle diverse stagioni. Anche se non vengono più utilizzate, queste «pietre di avvistamento» megalitiche svolvero probabilmente un ruolo importante negli spostamenti preistorici nel Pacifico. Ma molto va ancora da sapere sulle funzioni di tali pietre e sugli altri megaliti dell’area indo-pacifico.

**BIBLIOGRAFIA**

MENGZI, titolo onorifico di Meng Ke, noto in occidente come Mencio; filosofo morale del IV secolo a.C., la cui interpretazione e il cui sviluppo del pensiero di Confucio rivestirono estrema importanza. Mengzi nacque a Zou, piccolo Stato vicino a Lu (dove era nato Confucio) alla base della penisola dello Shandong. Le date riportate dalla tradizione sono 372-289 a.C., ma studi recenti indicano che questa datazione è di almeno un ventennio troppo tarda. (Se la datazione tradizionale è in errore di uno zhang di diciannove anni, allora le date corrette sarebbero 391-308). Si è detto di lui che fu studente di Kong Ji (Zisi), nipote di Confucio, e che è più verosimile che abbia studiato con uno dei discepoli di Kong Ji. In ogni caso, la sua filosofia morale è in qualche misura simile alle idee del Liji che la tradizione ascrive a Zisi.

Due o tre secoli dopo la sua morte, apparvero brevi racconti biografici su Mengzi, ma nulla è certo tranne quel che si può inferire dal Mengzi. Esso è composto da sette parti (definite talvolta «libri»), ciascuna divisa in due e ancora suddivisa in sezioni solitamente slegate, sistematizzate in ordine di lunghezza, da detti costituiti da una o due brevi frasi fino a dialoghi di più di duemila parole tra Mengzi e i suoi discepoli, amici, rivali o mendichi regali. Secondo alcuni racconti, fu lo stesso Mengzi a scrivere il libro; secondo altri, invece, sarebbe stato redatto dai suoi discepoli, forse con il suo aiuto. Il Mengzi venne edito (e in parte emendato) nel II sec. d.C. da Zhao Qi, che lo corredò anche di un commentario. Il Mengzi venne testo in grande stima da Han Yu nell'VIII secolo e da molti filosofi della dinastia Song e di quelle successive. Zhu Xi (1130-1200) fu autore del più letto commentario filosofico a questo testo, e inserì il Mengzi tra i Quattro Libri considerati i testi base dell'educazione morale. Negli esami di ammissione alle ca-

- riche pubbliche del 1315, il Mengzi venne annoverato dalla corte mongola tra i Classici Confuciani. In seguito, l'importanza di Mengzi nell'ambito della filosofia morale continuò ad aumentare, specie nelle teorie di Wang Yangming (Wang Shouren, 1472-1529). L'ultima e più piena espressione della filosofia di Dai Zhen (1724-1777) è la sua opera Mengzi yizi suzibeng (Spiegazione del significato della terminologia del Mengzi), che in realtà sviluppa il sistema metafisico-morale dello stesso Dai e critica le teorie di Zhu Xi. Ai suoi tempi ormai, il criterio per valutare la buona filosofia si basava sull'accuratezza con la quale si atteneva a Mengzi.

Gli episodi databili della vita di Mengzi provengono dal Mengzi, si limitano al decennio successivo al 320 a.C. e sono relativi per la maggior parte alle sue visite in vari Stati. Si ritiene che i primi due libri, che contengono le conversazioni avute da Mengzi con il re Huicheng di Wei (morto nel 319) e con il re Xuan di Qi (319-301), siano racconti fedeli disposti in ordine cronologico. Lo stesso può essere più o meno vero per il terzo libro, che contiene le conversazioni avute da Mengzi negli Stati di Teng e di Song. I libri quarto e settimo raccolgono molti detti brevi e possono essere aggiunti posteriori. Il libro quinto è per la maggior parte dedicato alle risposte fornite da Mengzi alle domande postegli dal suo discepolo Wan Zhang riguardo ai sovrani e alle istituzioni antichi. Il sesto libro contiene la più completa trattazione di Mengzi sul tema della bontà innata dell'uomo, e si apre con la famosa disputa a questo proposito tra Mengzi e Gaozi. (Gaozi era stato in gioventù discepolo di Mozi e questo incontro, sebbene non databile, probabilmente avvenne quando Mengzi era più giovane).

In ambito politico e sociale, il pensiero di Mengzi fu al contempo conservatore e coraggiosamente radicale. Le istituzioni del passato, come i riti del lutto, sostiene, devono essere strettamente osservate non perché siano dati storici, ma perché sono psicologicamente e moralmente valide (3A5). Il governo è responsabilità di persone educate (nel senso di moralmente sviluppate) e dovrebbe provvedere al benessere e all'educazione morale della gente comune (1A7). I privilegi concessi a coloro che governano non devono diventare una forma di sfruttamento, bensì la forma sensibile della divisione del lavoro (3A4). Un gentiluomo deve evitare di accettare doni compromettenti o promozioni da parte di un sovrano non benevol; se il principe è sordo ai suoi consigli, il gentiluomo deve lasciare lo Stato e i parenti del principe possono deporlo (5B9); un sovrano incorreggibile può perdere il diritto a essere chiamato «sovrano» e può legittimamente essere ucciso (1B8). Mengzi, che pur visse in un periodo segnato da sempre più aspre guerre, fu un convinto pacifista. Quindici anni
prima degli episodi databili del Mengzi, il re Zhou, che da tempo aveva perduto l’effettivo potere, perde anche la pretesa di essere il solo a fregiarsi del titolo di re quando i governanti di nove Stati preminenti rivendicarono ciascuno per sé quello stesso titolo. Le conversazioni di Mengzi con i re di Wei e di Qi girano naturalmente intorno al desiderio di ciascuno dei due di unificare il mondo sotto il proprio dominio; Mengzi insiste che ciò non può essere ottenuto con la forza militare, ma soltanto con un sovrano così “benevolo” (ren) da instillare a tutti il desiderio di essere suoi sudditi (1A, passim).

L’opera mostra un Mengzi privo di spirito umoristico e assai compreso della propria dignità, ma in quanto schietto critico delle pratiche politiche correnti egli denterà in seguito un modello suggestivo per funzionari pubblici coscienziosi e coraggiosi. Le sue manifestazioni più audaci lo portarono a essere vigorosamente censurato da filosofi conservatori come Sima Guang (1019-1089) e da autocrati come l’imperatore Taizu della dinastia Ming. Ma fu soprattutto un particolare aspetto della sua filosofia che spiega il fascino che esercitò sui pensatori dai tempi della dinastia Song in avanti. La filosofia neoconfuciana delle dinastie Song, Yuan e Ming dovette competere per attirare l’attenzione degli intellettuali, attirati da una vita daoista o buddhista di contemplazione religiosa e autopurificazione. In alternativa, i maestri confuciani cercarono di offrire una via che fosse in effetti come una vita religiosa, fatta di continuo studio morale e autodisciplina, mirante a un ideale confuciano di saggezza morale (sheng) coerente con gli obblighi familiari e l’impegno pubblico. In cerca di una convalida antica a questo ideale, essi la trovarono nel Mengzi e in qualche modo più tardo confuciano di morale, soprattutto nel Daxue e nello Zhongyong (quest’ultimo attribuito a Zisi), che discutono l’analisi e il perfezionamento della personalità morale.

Mengzi fu il primo autore antico (di cui ci sono giunte le parole) a trattare per esteso il perfezionamento del proprio xin (cuore-mente) e a dare a questo concetto una base teorica. Per Mengzi, lo xin stava alla base della moralità; tutti noi abbiamo uno xin che distingue il giusto dall’errato. Ed è proprio l’attenzione affinamento di questa innata capacità discriminante che Mengzi raccomanda ai suoi ascoltatori. [Vedi XIN]. Ma i successivi sostenitori confuciani dell’autodisciplina, come Zhu Xi e Wang Yangming, rivolgendosi ai bisogni filosofici delle loro rispettive epoche, naturalmente non utilizzarono i termini di Mengzi così come aveva fatto lui. Nel retroterra culturale neoconfuciano figurava un preesistente concetto di vita religiosa ed essi, dunque, poterono intendere l’autodisciplina come la ricerca di una “illuminazione” liberatoria, nella quale la vera mente onnisciente (forse un riflesso dell’idea di “mente di Buddha”) sarebbe stata mondata dalle sue “contaminazioni” e sarebbe rifusa in gloria. Il saggio confuciano, sostenevano, deve raggiungere uno stato simile a questo “vincendo se stesso” (secondo un’interpretazione distorta del Lunyu 12.1) e liberando il proprio (menciano) mente-cuore, naturalmente morale, da ogni traccia acquisita di “pensiero egoistico”, che (secondo Wang Yangming) blocca la manifestazione dell’“essenza basilarre” onnisciente della mente. Tutto ciò sarebbe suonato strano a Mengzi. La sua preoccupazione, come ebbe spesso a ripetere (3B9), era di preservare la visione di Confucio, da un lato contro le confusioni intellettuali predette dagli egoisti sostenitori di un ritiro dalla responsabilità sociale, come Yang Zhu, Zi Hua e altri pensatori daoisti, e dall’altro contro le altrettanto gravi confusioni dei seguaci di Mo Di (Mozi). Quest’ultimo aveva infatti tentato di realizzare i lodevoli fini di pace universale e di buon governo con un programma dottrinario che non teneva conto del vero concetto di bontà morale, definendola invece in termini materialisti e utilitaristi, e negando gli obblighi naturali che, pensava Mengzi, si hanno nei confronti dei genitori e della famiglia.

La filosofia di Mengzi di una fonte interiore di moralità può essere interpretata come una difesa degli ideali di Confucio contro le sfide che provenivano da queste due direzioni. Al tempo stesso però, Mengzi fece anche proprie alcune idee dei suoi oppositori, avendo probabilmente intuito certe debolezze, a cui tentò di porre rimedio, insiste nel pensiero confuciano. Come Confucio, egli suppose che una buona comunità umana fosse quella in cui il potere era gestito da individui educati, ossia moralmente preparati, una comunità in cui i governanti non trattassero duramente la gente comune, ma provvedessero ai suoi bisogni materiali e alla sua educazione morale. E come Confucio, suppone che un aspetto essenziale dell’educazione morale di un gentiluomo fosse apprendere e accettare il li (riti), i costumi psicologicamente e moralmente validi ereditati dal passato, soprattutto quelli che regolano le relazioni con i genitori e i superiori. Confucio, tuttavia, non aveva mai risolto il problema del discepolo che si rifiutava di imparare. Per l’egoista, questo non era un problema: avrebbe potuto coerentemente sostenere che l’educazione dello studente riguarda lo studente; inoltre, dal momento che l’egoista invita ad astenersi dagli obblighi sociali, considerandoli dannosi al proprio io e innaturali, in casi estremi anche l’edonismo diventa accettabile. Nemmeno per il moista il rifiuto da parte dello studente costituiva un problema, sebbene per motivi diversi. Se l’egoista propugnava almeno l’autodisciplina, il moista non faceva neppure questo.
Mozi aveva messo in ridicolo «i riti e la musica», rivelando in tal modo di non aver compreso affatto l’ideale confuciano del perfezionamento della personalità morale. Per Mozi si ha una buona società quando ciò che è materialmente utile (per esempio la produzione) viene realizzato e ciò che è dannoso (per esempio la guerra) non viene realizzato. In effetti, Mozi ritiene che quando si rendono necessari i lavori per un’altra azione, allora li si adotta spontaneamente: se si adotta per uno scopo autonomo, le ragioni per le quali è utile avere interesse per un interesse imparziale nel confronto degli altri (l’«amore universale») e credere negli spiriti, allora io potrò indirizzare me stesso ad avere queste credenze e questi atteggiamenti. A volte lo stesso Mengzi tradisce questo volantismo estremo, come quando consiglia al re Xuan di assumere la «preoccupazione» (en) dimostrata nella sua spontanea simpatia per un buco che stava per essere sacrificato, e applicarla semplicemente ai suoi sudditi (1A7). Ma quando è evidente che sta criticando la pessima mozione, allora egli respinge questo principio. Il suo rivale Gaozi, che era probabilmente stato mozione in gioventù, aveva adottato come suo primo principio di autodisciplina l’idea che «quel che non ottieni dalla dottrina yan, caro, et al., non dovresti cercarlo nel cuore» (2A2). Mengzi respinge immediatamente questo precetto, senza neppure dare una spiegazione. «Gao» disse, «non hai mai compreso lo yi [r ettitudine] perché pensa a esso come a qualcosa di esteriore». Per Mengzi lo xin è la sede innata della sensibilità morale, e non gli si può semplicemente imporre una forma attitudinale per soddisfare una qualche richiesta.


Mengzi ammette che i desideri e i bisogni fisici sono parte della nostra struttura, ma consiglia di pensare a essi come se fossero governati dal nostro (e da quello del Cielo) «comando», e di pensare invece alle virtù godendone come come se fossero la nostra «natura» (7B24). Il termine neofucicuano «pensiero egoistico» (si yi) non rientra neppure nel suo vocabolario. Si deve ricordare che Mengzi non ha il concetto di un’anima inserita in un corpo con il quale è probabilmente in conflitto, laddove la tradizione dualistica nel pensiero neofucicuano (rappresentata soprattutto da Cheng Yi e Zhu Xi) vede l’essere umano come li («principio»), fonte del bene, inserito nel qi («energia»), fonte di egoismo e male. Fu proprio a questa tendenza dualistica del pensiero dominante ai suoi tempi che si oppone, appoggiandosi a Mengzi, il filosofo morale dell’epoca Qing, Dai Zhen.

[Vedi CINA, RELIGIONI DELLA, articolo Testi religiosi e filosofici; DAI ZHEN; LI; MOZI; REN E YI; WANG YANGMING].

BIBLIOGRAFIA


D.C. Lau (trad.), Mencius, Harmondsworth 1970, Hong Kong 2003 (ed. riv.).


MOISMO è una scuola dell'antica filosofia cinese fondata da Mo Di (circa 475-395 a.C.). Un'antica fonte cinese afferma che Mo Di studiò tra i confuciani. Tuttavia, questa affermazione sia vera o no, il Moismo degli inizi è visto piuttosto come un'opposizione contro il formalismo di Mo Di. Mentre il Confucianesimo cercava l'ordine nel rituale, nella musica e nella poesia, Mo Di propose un'opposizione, trovando un precedente per questa parzialità nella più remota e presumibilmente austera dinastia Xia (datata tradizionalmente dal 2207 al 1767). In effetti, Mo Di definì se stesso «uomo umile» e probabilmente non discendeva dall'aristocrazia Zhou in declino. Alcuni studiosi moderni sostengono che la filosofia di Mo Di si diffuse tra le classi emergenti degli artigiani e degli agricoltori di successo, che, certamente, furono attratti dall'iniziale enfasi moistica sulla frugalità, sull'utilità e su un nuovo ordine sociale che rifuggiva da privilegi ereditari.

Il Mozi. Il contenuto filosofico del Moismo può includere meglio attraverso l'esame del testo del Mozi, la sola opera esistente derivata dalla scuola moistica. Questo testo di settantuno capitoli, dei quali sedici sono andati perduti, è una svolta degli interessi profondi e piuttosto vari del Moismo durante il periodo della sua maggiore crescita e influenza, la tarda dinastia Zhou (approssimativamente 400-221). Probabilmente nulla del testo proviene dalla mano di Mo Di ed è improbabile che l'opera derivi da una sola epoca. L'autenticità di molti capitoli è stata messa in dubbio, ma l'indagine filologica porta alla conclusione che praticamente tutto il testo fu scritto nel periodo precedente gli Han (prima del 206 a.C.).

Il Mozi può essere facilmente diviso in cinque sezioni:


Queste sezioni contengono tutte materiale di grande importanza per lo studio dell'antica China. Per esempio, i *Capitoli di difesa* forniscono informazioni preziose sulle dottrine di Mo Di e dei suoi contemporanei, fatto che è stato utilizzato dai filosofi cinesi e dai *Dialoghi* presentano un'opposizione di nota tra Mo Di e i suoi contemporanei, altre a molti dettagli biografici utili sul fondatore del Moismo. Tuttavia, i Saggi e i *Capitoli di logica* sono centrali per lo studio della filosofia moistica e meritanano di essere esaminati in maniera più approfondita.

Come implica il titolo stesso, *Saggi*, questi capitoli sono discussioni sistematiche di particolari dottrine moiste. Dal punto di vista stilistico, segnano un nuovo sbalzo critico nella tradizione filosofica cinese, poiché sono i più antichi esempi di discussione filosofica elevata e stabilitano un metodo espositivo che porta alla fine, ai saggi più raffinati di testi filosofici, come lo Xunzi e il Lüsbi chunqiu. Il volume confuciano più antico, i *Dialoghi* (Lunyu), invece, contiene concisi approfondimenti e riferimenti di brevi dialoghi, nulla di lontanamente comparabile a un saggio. Il saggio moistica, come si presenta in questa sezione, è ampiamente ripetitivo e spesso caratterizzato da una domanda piuttosto meccanica e da una formulazione di risposta, uno stile retorico che ovviamente deriva in larga parte dall'esposizione orale.

I capitoli dei Saggi sono organizzati in gruppi di tre. In altre parole, ogni argomento, a eccezione di uno, viene trattato in tre capitoli. Ogni capitolo di questi triadi ripete gran parte del materiale contenuto negli altri due. In effetti, si presentano come tre redazioni separate, pressappoco dello stesso materiale, con alcune aggiunte e cancellazioni fatte in ognuno dei casi. Gli studiosi della dinastia Qing (1644-1911) hanno suggerito che questa particolare sistemazione potrebbe riflettere la redazione da parte di tre diverse scuole del Moismo, ma è stato difficile avvalutare questa tesi con la scoperta di criteri filosofici coerenti con i quali ogni capitolo di una triade può essere distinto.

Gli undici argomenti dei Saggi sono principali fonda-

Anche le argomentazioni moiste riguardo all’esistenza degli spiriti derivano ampiamente da interessi utilitaristi: la gente si comporta semplicemente in maniera più virtuosa quando crede nella possibilità di una retribuzione divina. Una società moista, come indicano questi principi, avrebbe dovuto avere austerezza, abnegazione e conformità.

I *Capitoli di logica* contengono un sistema di logica formale molto sviluppato. Questi capitoli vengono generalmente dati a un periodo piuttosto tardo rispetto ai *Saggi* e possono essere stati prodotti da moisti più recenti, in un’epoca di rivalità intensa tra scuole di pensiero contendenti, quali esistettero dalla metà del IV al la metà del III secolo a.C. I vecchi argomenti autoritari, che consistevano largamente in riferimenti alle credenze e alla politica dei saggi antichi, avevano perso forza e ci fu, a quel tempo, una tendenza in diverse scuole filosofiche a trovare un nuovo fondamento per la disputa. Come tali, i *Capitoli di logica* tentavano di porre la dottrina moista su una base empirica più solida. Questa sezione del *Mozi* presenta una sfida straordinaria per i lettori moderni. Non solo il materiale è intrinsecamente difficile, ma il testo è estremamente corrotto. In particolare, tutti i tentativi di ricostruire e spiegare questi capitoli sono molto problematici. Essenzialmente, il sistema logico si occupa dei nomi e della relazione dei nomi con gli oggetti. I logici moisti sono radicalmente nominalisti. A un oggetto viene attribuito un nome e, poi, a tutte le cose che sono come quell’oggetto viene dato lo stesso nome. Non ci sono riferimenti a un’essenza o a un’idea sottostante a una categoria di oggetti. Viene data attenzione a ciò che va bene o a ciò che è ammissibile, senza alcun interesse per la verità astratta. Una parte dei *Capitoli di logica* tratta di etica e tenta di far derivare il comportamento moista esclusivamente dalle nozioni di desiderio e avversione. Malgrado il contenuto soprannaturale di molti dei *Saggi*, il Moismo più recente cercò supporto soltanto nella logica per principi etici quali l’amore universale, il pacifismo e l’austerità.

**Storia del Moismo.** Il Moismo si sviluppò mentre l’ordine tradizionale aristocratico era in declino. Alcune delle sue dottrine, quali l’identificazione con il superiore e la promozione di chi è degno (altri direbbero «capace»), anticiparono l’ascesa dello Stato centralizzato e burocratizzato. In effetti, il Moismo stesso, diversamente dalle altre scuole filosofiche del periodo Zhou, fu un movimento autoritario rigidamente organizzato. Mozi era onorato come praticamente infallibile, tanto che una dichiarazione nei *Capitoli di logica* afferma che «anche se non ci fosse un solo uomo al mondo, ciò che il nostro maestro Mozi ha detto sarebbe ancora valido».

Durante la tarda dinastia Zhou, i moisti furono organizzati sotto un «comandante supremo» (*zhuizi*) e mostrarono in molte occasioni una marziale disponibilità a morire per le loro dottrine. Il movimento, a quanto pare, ebbe per un certo tempo un grande successo. Ovviamente, Mengzi (372-289?) vide il Moismo come una seria minaccia per il Confucianesimo, notando in un’occasione che i seguaci di Mo Di «occupano il mondo». Mengzi attaccò energicamente i moisti, sostenendo che la dottrina dell’amore universale, che propugnava un amore uguale per tutti, minava la posizione privilegiata dei genitori ed era una dottrina da «bestie».

Il Moismo, sebbene sia stato fiorente per un certo periodo, si scomparve lasciando poche tracce come movimento con l’unificazione della Cina avvenuta nel 221 a.C. grazie alla dinastia Qin. La ragione di questo irprevisto declino è stata oggetto di importanti congetture. Alcuni hanno suggerito che il Moismo semplificava troppo la natura degli oggetti e aveva troppo poco riguardo per la normale psicologia umana per poter sopravvivere al periodo iniziale dei capi carismatici. Altri hanno sostenuto che coloro che si opponevano alla guerra offensiva e dierono il proprio tempo e le proprie energie alla difesa militare, potrebbero essere stati decimati durante i conflitti intensi che accompagnarono la salita al potere della dinastia Qin. Recentemente, è stata data una spiegazione sociologica del declino del Moismo: la classe artigiana, che potrebbe essere stata il cuore del movimento moista, poté influenzare il governo degli Stati piccoli e instabili durante l’ultimo periodo Zhou, ma non poté più esercitare questa influenza in un Impero unificato.

Qualunque sia la ragione del declino del Moismo, questo movimento cessò di avere un’influenza significativa sul mondo cinese e il Mozi fu ampiamente trascursato fino alla dinastia Ying. La rinascita dell’interesse per il testo durante questo periodo fu inizialmente mo-
tivata non tanto dall’attrazione per la filosofia moista quanto dall’intrigante sfida filologica proposta da un testo che era diventato decisamente corrotto durante i molti secoli nei quali era stato trascritto. Tuttavia, finalmente, due gruppi iniziarono a mostrare qualcosa di più di un interesse filologico per il testo. Il primo era interessato alle somiglianze tra l’enfasi moista sull’amore universale e le idee cristiane recentemente introdotte. Il secondo gruppo, che a volte si sovrapponeva al primo, vedeva il Moismo come una forma di protosocialismo. Gli studi recenti nella Repubblica Popolare Cinese si sono dimostrati piuttosto comprensivi nei confronti del Moismo. Gli studiosi marxisti sostengono che, contrariamente al Confucianesimo, il Moismo si oppone al vecchio ordine aristocratico, anticipa una nuova struttura politica e contiene «lodevoli tendenze materialiste».

Sebbene i contributi a lungo termine del Moismo alla cultura cinese siano stati minimi, Mozi fu il primo filosofo che sostenne l’occupazione delle cariche politiche sulla base del solo merito, una posizione che portò, forse piuttosto indirettamente, al sistema dell’esame per le cariche civil. Inoltre, lo sforzo del Moismo verso una logica formale segnò un passo importante in direzione della qualità della discussione filosofica cinese, ma tale interesse per la logica formale fu presto relegato ai margini del dibattito intellettuale cinese.

[Vedi MOZI].

**BIBLIOGRAFIA**


**STEPHEN W. DURRANT**

**MOTOORI NORINAGA** (1730-1801), lo studioso più importante della scuola Kokugaku («Studi nazionali») del Giappone premoderno. Nato con il nome di Ozu Yoshisada da una famiglia di mercanti a Matsuza, Norinaga si interessò alla letteratura sin da giovane. In seguito alla morte del cognato, nel 1751, la madre di Norinaga investì abilmente le finanze di famiglia per mandare suo figlio nella capitale, Kyoto, a continuare la sua educazione. Nel 1752 egli divenne allievo di Hori Keizan, uno studioso confuciano, con il quale studiò letteratura cinese. Quello stesso anno scoprì un libro sulla poesia giapponese scritto da un monaco dello Shingon, Keichū, il primo studioso della scuola Kokugaku (*kokugakusha*). Questa esperienza convinse Norinaga a intraprendere lo studio dei documenti giapponesi più antichi, un’occupazione che completava con lo studio della medicina. Le letture fecero crescere in lui la consapevolezza e la sensibilità per la lunga storia culturale e religiosa del Giappone: abbandonò così il nome Ozu in favore dell’antico nome della sua famiglia, Motoori; in seguito prese Norinaga come nome personale.

Norinaga tornò a Matsuza nel 1757 e cominciò a lavorare come medico, ma il suo interesse principale si concentrava sempre più sugli studi nazionali (*kokugaku*), l’eredità letteraria e storica dell’antico Stato giapponese. Tra le sue prime opere figurano *Ashitake obune* (Una piccola barca sul fiume folto di canne), che tratta la natura della poesia *waka*; *Shibun yōryō* (L’essenza del Genji), un’analisi del *Genji monogatari* (Racconto di Genji), e *Isonokami sasamegoto* (Sussurri di Isonokami), nel quale sviluppa il celebre concetto di *mono no aware*. Questa espressione, che letteralmente significa «i sentimenti o le emozioni provati immediatamente dopo aver sperimentato qualcosa», è considerata da Norinaga il concetto fondamentale del *Genji monogatari*. Utilizzando questa nozione, egli tentò di liberare l’analisi della letteratura dal moralismo tipico della critica contemporanea. La sua insistenza sul valore dell’esperienza umana per il raggiungimento del proprio bene divenne elemento fondamentale per la sua stessa prospettiva di vita: proprio a partire da questo punto di vista, infatti, egli avrebbe ingaggiato, in seguito, sulla sua identità culturale all’interno della tradizione dello Shintō.

L’opera principale di Norinaga, *Kojikiden* (Commento al *Kojiki*), fu iniziata nel 1763, subito dopo il suo primo e unico incontro con Kamo no Mabuchi (1697-1769), un discepolo di Kada Azumamaro (1668-1736) e una delle figure principali del movimento Kokugaku. Il loro incontro ebbe luogo perché Mabuchi passò per Matsuza durante il suo pellegrinaggio al Grande Santuario di Ise. Prima di allora Norinaga aveva già iniziato a leggere le opere di Mabuchi, vo-
lendo studiare il *Kojiki* con lui in futuro: dopo questo incontro fortuito, Mabuchi accettò Norinaga come suo studente. Attraverso una vivace corrispondenza, che continuò fino alla morte di Mabuchi, Norinaga gradualmente avanzò diritti sulla successione intellettuale del movimento Kokugaku. La composizione del *Kojikiden*, che fu completato nel 1798, durò ben trentacinque anni. In questo periodo Norinaga scrisse molte altre opere importanti, tra le quali *Naobi no mitama* (Lo spirito di Naobi, 1771), il più importante dei suoi studi sullo Shinto; *Hibon tamakushige* (Edizione speciale de *La scatola dello spirito*, 1787), una discussione sulla politica giapponese scritta su sollecitazione del *daimyō* di Kii (appartenente a una delle tre famiglie collaterali dei Tokugawa), e *Uiyamabumi* (Commentari introduttivi per i principianti scolastici, 1798), che segna la fine della sua carriera di studioso. In quell'anno cominciò a percepire una pensione dal signore di Kii.

Nell'anno precedente la sua morte Norinaga scrisse *Shokki rekibō Shōshibiki* (Commentari sugli editti imperiali nello *Shoku Nibongi*) e il suo testamento, nel quale descrisse in dettaglio le procedure da seguire per il suo funerale. Acquistò anche un appezzamento di terreno, sulla cima del monte Yamamuro, dove doveva essere utilizzato per la sua sepoltura. Molti hanno interpretato queste azioni come un rifiuto del Buddhismo e come l'affermaazione della convinzione che il suo spirito sarebbe rimasto su questa terra per sempre.

Nelle sue molte opere Norinaga unì l'acume filologico con un forte senso della supremazia dei testi antichi della tradizione del Giappone: in questo modo fornì agli studiosi della sua generazione una base sulla quale costruire una nuova valutazione del mito dello Shinto. Egli considerava lo Shinto la via dei *kami* (che definì come qualcosa che possiede un potere superiore e ispira timore) e, quindi, fondamentalmente la via dell'imperatore, il discendente diretto della dea Amaterasu. Secondo Norinaga non dovremmo preoccuparci del nostro destino dopo la morte, ma piuttosto dell'apprezzamento spontaneo e naturale fornito dall'esistenza stessa. Con questa etica di celebrazione della vita egli propose una gioiosa dipendenza dal volere del *kami* e sostenne che ciascuno è posseduto da un senso innato di rettitudine morale, che rende non necessari tutti i sistemi etici creati dall'uomo. Questo atteggiamento costituirebbe, secondo Norinaga, l'autentica essenza delle tradizioni provenienti dall'antichità. Egli stesso evitava la parola *kokugaku*, poiché riteneva che ogni sapere non poteva altro che essere riferito allo studio delle opere e delle tradizioni antiche del Giappone.

[Vedi KOKUGAKU].

**BIBLIOGRAFIA**


**UEDA KENJI**

**MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI.** Il desiderio di un luogo utopico, dove si possa essere liberi dai bisogni e dove pace e prosperità regnino sovrane, è stato parte integrante della religione cinese fin dai tempi pre-Qin (prima del 221 a.C.). Confucio (551-479 a.C.) sosteneva la nozione di una età d'oro, nella quale re-saggi come Yao e Shun regnavano senza sforzo e in perfetta armonia. Anche Laozi aveva condiviso l'idea di piccole comunità agricole in cui si conduceva una vita semplice, senza l'intrusione del governo. Il concetto mosse di amore indifferenziato e indiscriminato, a sua volta, era stato espresso in forma di *datong* («grande unità» o «grande eguaglianza»), poi incorporato nel terzo confuciano *Li jí* (Libro dei riti). A tutte queste idee utopiche, comunque, era stata attribuita un'esistenza reale in un lontano passato.

Con il mutare dei tempi, la concettualizzazione del pensiero utopico divenne più concreta e contemporanea. Nel periodo Qin-Han (221 a.C.–206 d.C.), si ritenne che esistessero terre misteriose, agli estremi lembi occidentale e orientale del territorio cinese, considerate come paradisi abitati da immortali o come regioni ideализate dove regnavano giustizia e onestà. Il regno di Xi Wang Mu, la Regina Madre dell'Ocidente, il monte Kunlun nelle regioni occidentali, e le tre isole fatate di Penglai («proliferare di erbacce»), Fangzhang («fathom quadrato») e Yingzhou («continent oceanico») nei mari orientali, appartenevano alla prima categoria, mentre la terra del «Grande Qin» (Da Qin), una versione idealizzata dell'Impero Romano, apparteneva alla seconda.

Contrariamente alle utopie pre-Qin, ora si ritenne che tutti questi regni ideali fossero contemporanei a coloro che li visitavano o riferivano su di essi. Tuttavia, erano accessibili soltanto a pochi membri privilegiati della società. La Regina Madre dell'Ocidente, per esempio, riceveva soltanto gli imperatori, e donava loro, presso il suo stagno turchese, le pesche e il vino dell'immortalità. Anche le tre isole fatate erano inaccessibili ai comuni mortali: esse, infatti, si inabissavano nel-
l’oceano quando ci si avvicinava, o provocavano grandi tempeste che portavano gli uomini fuori rotta.

Verso la seconda metà della dinastia Han, la figura della Regina Madre dell’Occidente, prima alquanto sfuggente, subì a quanto pare un radicale cambiamento, divenendo oggetto di culto tra ampi strati di popolazione. Nel 3 a.C., per esempio, migliaia di seguaci nei ventisei distretti in cui era suddiviso l’Impero Han, compresa la capitale Chang'an (oggi Xi'an), si misero ad attendere, in uno stato di frenesia collettiva, il suo arrivo divinamente di salvazione, cantando e danzando, scalzi e scarmigliati, per le strade. [Vedi XI WANG MU].

I primi movimenti. Circa due secoli più tardi, si svilupparono due grandi movimenti soteriologici. Il primo, che ebbe il suo centro nella Cina occidentale (le attuali province del Sichuan e dello Shanxi), fu capeggiato da Zhang Lu il quale, tra il 186 e il 216 d.C., diede vita a uno Stato teocratico. Rifacendosi alle dottrine del non-no, Zhang Daoing (347-1567 d.C.), Zhang Lu insegnava che la malattia era simbolo di peccato e che soltanto la confessione aveva il potere di guarirla. Sosteneva inoltre la necessità di istituire servizi comunitari che rendessero più agevole la realizzazione dell’utopia sulla terra. Tali servizi fornivano cibo gratuito per i bisognosi e assicuravano ogni sorta di lavoro pubblico per il bene dei cittadini. Il movimento di Zhang, noto con il nome di Cinque Stai di Risò (Wudoumi) o Via dei Maestri Celesti (Tianshi Dao), passò indenne nella transizione dinastica dalla dinastia Han alla dinastia Wei grazie ai suoi buoni rapporti con le autorità politiche, fu annoverato fra le tradizioni daoiste cinesi ortodosse e Zhang Daoing fu insignito del titolo di primo patriarca daoista. [Vedi ZHANG LU e ZHANG DAOILING].

Nella Cina orientale fu invece Zhang Jue (morto nel 184 d.C.) a guidare un altro movimento religioso, contemporaneo a quello di Zhang Lu e per molti versi assai simile a quest’ultimo per credo e organizzazione. Questo movimento prese il nome di Via della Grande Pace (Taiping Dao), per via della dichiarata deferenza riservata al testo Taipingjing (Libro della Grande Pace). Tuttavia, questo movimento si differenziò dal quello di Zhang Lu quando, nel 184, mise in atto una ribellione e fini per essere crudelmente represso dalle forze imperiali degli Han. Questa sommossa, nota come Ribellione dei Turbanti Gialli per via del colore del copricapo indossato dai ribelli, rappresentò il primo moto insurrezionale a sfondo religioso su larga scala nella storia cinese. [Vedi ZHANG JUE].

Secondo alcuni studiosi, l’impulso alla militanza che aveva caratterizzato i Turbanti Gialli era stato ispirato dal Libro della Grande Pace, un testo che, a dispetto dei suoi prestiti confuciani e forse anche buddhisti, era ovviamente un testo daoista, intriso di escatologia e inteso a sovvertire il corso della storia. Detto in forma di dialogo tra il Maestro Celeste, un emissario del Dao, e i suoi discepoli, il Libro della Grande Pace offre una descrizione della società ideale e nutre le aspettative di un rinnovamento del mondo mediante agenti celesti. L’importanza dell’elemento escatologico di questo testo risiede nel fatto che esso relativizza la validità della società esistente, giudicando imminente e desiderabile un drastico cambiamento del corso della storia in cui la demarcazione tra questo e l’altro mondo verrà abbattuta e si vedrà l’alba di un nuovo e mistico ordine.

Dalla visione originaria di un mondo ideale che era esistito in un remoto passato, attraverso la visione intermedia di un’utopia contemporaneamente esistente in terre lontane, la religione cinese era dunque giunta, in ultimo, alla visione di un perfetto regno futuro, l’arrivo del quale avrebbe segnato la fine dell’era presente.

Il periodo medievale. I secoli immediatamente seguenti al collasso della dinastia Han furono caratterizzati da un ardente zelo religioso, provocato in parte dal desiderio del popolo di cercare sollievo dal rapido sintetizzare della società a causa delle invasioni barbariche; e del lunga guerra incessante. Con l’ecclissi del Confucianesimo, si era daoismo si era il Buddhismo, ma poco introdotto, si fecero strada nei cuori e nelle menti cinesi. Quel che più attirava le masse sofferenti era la promessa di una liberazione messianica, prospettata tanto dai gruppi settari daoisti quanto da quelli buddhisti. Fu in questo periodo, e per la precisione dal IV secolo in poi, che venne a svilupparsi un millenarismo di tipo cinese, che comprendeva l’identificazione di una crisi escatologica, l’apparizione di una figura messianica, l’immenso apocalittico, la guarigione per la salvezza degli eletti, e la rappresentazione della «Nuova Gerusalemme».

All’interno del Daoismo settario, il millenarismo si esprime nel culto di Laozi, che venne ora a assumere il nome di Li Hong, il Perfetto Signore. Tra il IV e il V secolo, molti agitatori capeggiarono rivolte asserendo di essere incarnazioni di Li Hong. Secondo la descrizione data dal Dongyuan shenzhou jing (Libro degli incantesimi divini dalla caverna profonda), un testo daoista datato all’inizio del V secolo, il millenarismo del culto di Li Hong presentava i seguenti temi:

1. Si prospetta una crisi imminente, di proporzioni cosmiche, causata dall’accumulazione del male. Essa avrà luogo nell’anno renchen (che ricorre ogni sessanta anni nel calendario cinese, ma che veniva generalmente identificato con l’anno 392 d.C.), quando il livello delle acque crescerà di migliaia di piedi ed epidemie di ogni genere affliggeranno il mondo.

2. Comparirà il saggio Li Hong per salvare i suoi seguaci da questo cataclisma e radicare i non credenti, che get-
terà via come pula. Questo scontro apocalittico terminerà col totale trionfo di Li Hong e dei suoi prescelti.


Questo millenarismo daoista trovò un parallelo in una contemporanea versione buddhista. Incentrato sulla figura messianica del «Principe Chiaro di Luna» (Yueguang Tongzi), figura minore della biografia leggendaria del Buddha, questo millenarismo buddhista presenta tutti i tratti essenziali della sua contraparte daoista, e la previsione di avvenimenti apocalittici nel corso di due anni consecutivi di shen e di yu. In effetti, la somiglianza tra le due versioni millenaristiche è tanto evidente da dover pensare che Daoismo e Buddhismo, a quel tempo, dovettero sovrapporsi o fondersi insieme a livello popolare nel corso del loro sviluppo parallelo.

Il «Principe Chiaro di Luna» venne in seguito esaurito da un più potente e famoso salvatore buddhista, il Buddha Maitreya. Nella mitologia buddhista, Maitreya era il Buddha che «deve venire». Si credeva che dimorasse nel cielo Tusita, in attesa di scendere sulla terra per salvare tutti i credenti. Ora si venne ad aggiungere l’idea che, alla sua venuta, il mondo avrebbe vissuto gli ultimi giorni del dharma buddhista (un’era nota come mofa) e che, con un audace colpo di mano, egli avrebbe ripulito il mondo da tutti gli elementi malvagi e l’avrebbe introdotto in una nuova età aurea. Il Buddha Maitreya venne così percepito come un salvatore, poiché la sua venuta avrebbe segnato la fine dello stato di pace e dell’ingiustizia attuali. A differenza del Buddha Amitābha, che prometteva la salvezza sotto forma di una rinascita nella Terra Pura e che non faceva alcun tentativo di migliorare il mondo, il Buddha Maitreya agiva come un redentore del mondo che volesse mutare radicalmente ed energeticamente lo status quo, trasformando il mondo in un regno di benedizione e abbondanza. Quel che rese il culto di Maitreya ancor più sovversivo, fu la credenza, diffusasi a partire dal V secolo, che alla sua venuta fosse imminente (anziché collocata in un lontano futuro come si era creduto in origine). Questo fatto lo trasformò immediatamente in un simbolo per diversi movimenti millenaristici, tutti animati dallo scopo di far rapidamente crollare l’ordine esistente. [Vedi MAITREYA, vol. 10].

Oltre al Li Hong daoista e al Maitreya buddhista, la Cina medievale conobbe una terza tradizione millenaristica: quella manichea. Introdotta in Cina dalla Persia all’inizio della dinastia Tang (618-907), il Manicheismo aveva una visione dualistica del mondo in cui le forze della Luce, sotto la guida di Mani, ingaggierebbero aspra battaglia con le forze delle Tenebre. I seguaci di questa tradizione credevano che la storia cosmica procedesse attraverso tre tappe: la prima caratterizzata da una chiara distinzione tra regno della Luce e regno delle Tenebre, la seconda da un appannarsi di questa distinzione con il conseguente scontro tra i due regni, e la terza dal trionfo finale della Luce sulle Tenebre e dalla creazione di un regno di pace infinita. Convinti di vivere ormai alla fine della seconda tappa, i seguaci di Mani conducono una vita pura e severa per garantire la vittoria sulle forze delle Tenebre e del male. Essi erano rigidamente vegetariani, rifiutavano di venerare spiriti, fantasmi e anche antenati, e seppellivano nudi i loro morti. La dieta vegetariana era diventata un tratto tanto distintivo che si rifettava ad essi chiamandoli in modo spregiativo «mangiatori di verdura e adoratori del diavolo (Mani)» (chīcā shímo). I loro valori antinomici, ben dimostrati da pratiche quali l’imunazione di corpi nudi e l’inosservanza dei riti degli antenati, costarono loro ulteriori soppressi da parte delle autorità. [Vedi MANICHEISMO. articolo Panoramica generale, vol. 11].

La Società del Loto Bianco. Tutte le tradizioni millenaristiche di cui abbiamo parlato interagirono l’una con l’altra man mano che si evolvono. Nel XIV secolo, una tale fusione sostanziale aveva avuto luogo tra quelli che venivano definiti, con un termine collettivo, il Loto Bianco, un’etichetta generale impiegata dal governo per indicare la maggior parte dei gruppi millenaristi proscritti. In realtà, il Loto Bianco aveva avuto un’origine illustre. Si trattava, a quanto pare, del nome di un gruppo laico buddhista organizzato nel 407 dall’eminentissimo monaco Huyuan per venerare il Buddha Amitābha. [Vedi HUI-YUAN, vol. 10]. In seguito, nel maestro della Terra Pura, Mao Ziyuan (1086-1166), si era servito di questo nome per indicare il proprio gruppo di piu vegetariani. In ogni caso, il Loto Bianco si trasformò certamente in un movimento millenarista settario sotto la guida di Han Shantong (morto nel 1355), verso la fine della dinastia Yuan (1280-1368). Combinando elementi manichei con il culto di Maitreya, Han dichiarò audacemente l’incarnazione del Buddha Maitreya e la nascita del Principe della Luce manicheo. Anche se fu catturato e giustiziato, Han diede il simbolo di quel movimento religioso che finì per portare alla caduta del regno degli Yuan. Nello specchio successiva dinastia Ming (1368-1644) (il cui stesso nome Ming, che significa «luce», secondo alcuni studiosi tradirebbe un’influenza manichea sul fondatore della dinastia), la tradizione del Loto Bianco conobbe un’ulteriore sistematizzazione. Al centro di questo maturato sistema di credenze conobbe il noto nozione di Wusheng Laomu, ossia Madre Eterna
che, in quanto progenitrice della razza umana, aveva compiuto il voto di salvare tutti i suoi figli pentiti da una sicura fine, mettendoli in salvo nello zhenkong jiaxiang («terra natale della vera vacuità»), dove avrebbero goduto di pace e benessere eterni. Questo concetto dualistico della Madre Eterna e della sua Terra Natale della Vera Vacuità divenne il credo peculiare della setta del Loto Bianco. Esso assurse a professione di fede e a forte vincolo che stringeva insieme tutti i membri della setta in una grande famiglia religiosa. Questo concetto fece inoltre sì che essi relativizzassero il proprio attaccamento alle famiglie terrene e alle comunità d’origine e li spinse a considerare che questo mondo non fosse il migliore dei mondi possibili, che un «nuovo inizio» sarebbe arrivato a suo tempo a sostituire l’ordine esistente, e che questo «nuovo inizio» avrebbe posto sotto giudizio tutto il passato.

Come i manichei prima di loro, i credenti del Loto Bianco sostenevano che il tempo progrediva attraverso tre grandi epoche: l’età del Buddha Luminoso del passato, l’età presente del Buddha Sākyamuni e l’età futura del Buddha Maitreya. Dirimente in questo schema temporale era la convinzione che la terza età, ossia quella futura, fosse imminente, e che sarebbe stata inaugurata da una conflaenia apocalittica che avrebbe sferzato il mondo per rimuovervi tutti gli elementi negativi. (Alcune sette usavano gli epitetti Sole Blu, Sole Rosso e Sole Bianco per rappresentare le rispettive epoche). Questa svolta catastrofica era nota come transizione kalpica (jie), caratterizzata da inondazioni, epidemie, terremoti e ogni sorta di indici dolorosi, durante i quali l’intero ordine cosmico sarebbe stato ridotto in pezzi e l’eleeto e il dannato sarebbero stati separati. Quando fosse finalmente apparso il Buddha Maitreya, in qualità di messaggero della Madre Eterna, per salvare i credenti superstiti, il mondo sarebbe stato ricostruito e avrebbe avuto luogo la riunione tra la Madre e i suoi figli perduti. I salvati avrebbero beneficiato del nuovo ordine che, secondo la descrizione dei baojuan («rotoli preziosi») – un genere particolare di trattato religioso che conobbe un enorme sviluppo all’interno delle sette nei secoli XVI e XVII – sarebbe stato pacifico, immortale ed egualitario.

A causa di questo orientamento millenarista e antinomico, gli appartenenti alla setta del Loto Bianco vennero intimoriti e crudelmente perseguitati dalle dinastie successive. La loro attesa dell’avvenuto della terza età costituiva una negazione dell’età presente e minava l’autorità e la legittimità del regime esistente. È emerso anche che questa ossessione di salvezza nel’età futura in qualche caso spinse individui ambiziosi, all’interno delle sette, a proclamare la discesa del Buddha Maitreya e a sollevare lo stendardo della ribellione nel tentativo di dare inizio alla terza età. Per la ve-

rità, la correlazione tra millenarismo e ribellione non fu mai diretta, eppure il governo fu sempre sospettoso nei confronti dei millenaristi che, c’era ragione di temere, non avrebbero esitato a ricorrere alla violenza pur di affrettare la fine dell’età presente. Una linea assai sottile separava l’anticipazione del kalpa dall’accelerazione del suo arrivo e, dato che i capi di questi gruppi settari erano spesso elementi socialmente stadi, irrequieti e scontenti, l’apprensione ufficiale era comprensibile.

I sospetti venivano ulteriormente rafforzati dal fatto che i membri della setta mantenevano tra di loro relazioni che andavano a sostituire quelle di parentela, cosa che minava l’infinitas confusiana sui legami di sangue, e dalla relativa uguaglianza tra i sessi all’interno del gruppo settario, che disdegnavano l’insistenza ortodossa sulle severe distinzioni sessuali. L’organizzazione settaria in sé, pur mantendo di una vera e propria centralizzazione, era tuttavia capace di instaurare in breve tempo una rete di legami regionali su vasta scala sulla base di una serie di credenze comuni condivise dalla maggioranza delle sette. Abbastanza spesso accadeva che gruppi diversi, in aree geografiche diverse, condividesse no i stessi rotoli preziosi e aderissero dunque alle medesime dottrine. Molti di questi trattati erano trasmessi attraverso le generazioni dai capi delle sette, favorendo così la creazione di un’élite religiosa ereditaria popolare. Gruppi importanti, come la setta Dacheng di Wang Sen (morto nel 1619), mantennero una trasmissione ereditaria ininterrotta per almeno due secoli. Questa elasticità delle sette costituiti per il governo una grande fonte di inquietudine.

La Ribellione Taiping. Il più famoso e spettacolare movimento millenarista della tradizione cinese fu, naturalmente, la Ribellione Taiping (1850-1864), capeggiata da Hong Xiuquan (1813-1864). Hong era un candidato agli esami statali frustrato nelle sue aspettative, e aveva ricevuto i rudimenti della letteratura cristiana da un convertito cinese. Con quella infarinatura, egli mise insieme una religione che era un misto di escatologia tradizionale cinese e dottrina di salvezza cristiana. Organizzò poi la Società degli Adoratori di Dio che, in reazione alle tensioni etniche e spinte dal sentimento missionario di Hong, nel 1850 diede inizio a una rivolta.

La religione di Hong può essere compresa meglio grazie alla designazione che egli diede al suo movimento dopo il 1850. Lo chiamò infatti Taiping Tianguo («Regno Celeste della Grande Pace»). Il taiping, come si ricorderà, era l’ideale dei Turbanti Gialli che si erano ribellati nel 184, e aveva ispirato vari gruppi millenaristi nel corso della storia cinese. Il termine tianguo derivava invece dalla nozione giudeo-cristiana di regno di Dio. Insieme, i due termini composti testimonia-
no l’incrollabile fede di Hong nel fatto che il regno di Dio, nella forma di Grande Pace, avrebbe potuto realizzarsi sulla terra, e che egli sarebbe stato lo strumento mediante il quale questo alto ideale sarebbe stato onorato. Dichiaratosi secondo figlio di Dio e fratello minore di Gesù, Hong si presentò come il redentore della Cina, se non del mondo intero. Insieme anticonfuciano e antiamiciu, il suo tipo di dottrina di salvezza messianica fu di gran lunga il più radicale che la Cina avesse mai visto.

Il Regno Celeste di Hong era caratterizzato dalla proclamata uguaglianza di tutti gli uomini e dalla liberazione di tutte le donne. A dire il vero, permaneva un’inevitabile discrepanza tra teoria e pratica, eppure questo ideale taiping fu inequivocabilmente enunciato e applicato a situazioni concrete sotto forma di provvedimenti politici, come accadde nel sistema di gestione delle terre. Questo sistema assicurò infatti una equa redistribuzione dei terreni, spingendosi addirittura ad abolire le distinzioni tra i sessi nella lottizzazione delle terre.

Quando l’armata taiping prese Nanchino nel 1853, Hong trasformò la città nella sua Capitale Celeste. Nanchino, sede della firma del trattato che, appena undici anni prima, aveva posto fine alla guerra dell’Oppio tra Cina e Gran Bretagna, era considerata da Hong la «Nuova Gerusalemme» promessa dal libro dell’Apocalisse. Ma le lotte interne, accresciute dalle riforme militari manciù e la crescente ostilità occidentale nei confronti dei Taiping, portarono infine alla schiacciante sconfitta del 1864.

Possiamo affermare che la storia del millenarismo cinese risale al primo periodo medievale. Esso esercitò il più grande richiamo tra coloro che venivano a trovarsi ai margini e ai confini della società, i quali, pur non necessariamente bisognosi da un punto di vista economico, si vedevano però precluso l’accesso al potere e al prestigio nel mondo ortodosso. Queste persone, grazie all’aiuto reciproco e alla solidarietà di gruppo, riuscivano a guadagnarsi il rispetto di sé e un senso di dignità dalla loro affiliazione alle organizzazioni settarie. I più carismatici e i più dotati potevano persino raggiungere posizioni di potere e prestigio all’interno della setta. Ciò valeva soprattutto per le donne, che diversamente si vedevano proibire ogni contatto costruttivo al di fuori delle proprie famiglie. Relativisti sul piano etico, per via del loro orientamento volto al millennio futuro, i membri di questi movimenti spesso si attiravano l’ira e le vessazioni delle autorità. Essi interpretavano i tempi di difficoltà economica, le instabilità sociali e i disastri naturali come segnali dell’avvento della terza età, una età in cui avrebbero trionfato nella loro lotta contro lo sfruttamento e l’ingiustizia, e anche contro la morte stessa. Perciò divenivano agitati e ansiosi, se non apertamente ribelli, e spesso potenzialmente sovversivi. L’antinomia dei loro valori e del loro comportamento costituiva una sfida diretta alla tradizione ortodossa, mentre il loro anelito millenarista a costruire un mondo migliore spesso implicava il rifiuto di quello presente. In un certo senso, i rivoluzionari cinesi del XX secolo, compresi i comunisti, si sono spesso avvicinati molto ai primi settari millenaristi nel loro tentativo di cambiare il mondo.

[Vedi DAOISMO, articolo Comunità religiose daoiste; TAIPING; e la biografia di LAOZI].

BIBLIOGRAFIA


Kwang-ching Liu e R. Shek (curr.), Heterodoxy in Late Imperial China, Honolulu 2004. Atti di convegno contenenti vari articoli dedicati a movimenti chiliastici e millenaristi nella Cina medievale e tardomedievale.


J.D. Spence, God’s Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan, New York 1996. Lo studio più recente su Hong Xiuquan e sul movimento Taiping, che dedica particolare attenzione alle dottrine religiose di Hong.


**RICHARD SHEK**

MOZI (circa 470-390 a.C.), filosofo e fondatore di una religione dell'antica Cina. Il suo nome di nascita era Di, Mozi è il titolo onorifico e nell'uso popolare significa «Maestro Mo» oppure «Insegnante Mo».

Nato poco dopo la morte di Confucio, Mozi fu un contemporaneo di Socrate. Inizialmente fu un seguace del Confucianesimo, ma ne rimase insoddisfatto a causa del suo codice di comportamento, politico e sociale, e poi conobbe, in modo indipendente, filosofi come i preti del Cielo che, secondo lui, conobbero effettivamente la verità. Mozi fu uno dei più importanti filosofi dell'antica Cina.

Il periodico quale Mozi fu attivo è noto come la storia delle idee filosofiche in Cina (403-221 a.C.). La gerarchia politica e sociale istituita all'inizio della dinastia Zhou (1122 a.C.) era crollata, e gli Stati feudali portarono alla diffusione del caos e della confusione. La sfida comune che dovettero affrontare tutti i filosofi dell'epoca fu come rimettere ordine nel caos, come stabilire l'armonia nella società umana. Credendo di possedere anch'egli un insegnamento che avrebbe rimediato ai mali del suo tempo, Mozi lavorò per un breve tempo come funzionario minore. Trascorse, invece, molto tempo come studioso itinerante, visitando una signora feudale dopo l'altro nella speranza di trovare un sostenitore comprensivo per poter mettere in pratica i propri insegnamenti. Non riuscendo a trovare un tale principe, Mozi si consacrò a una vita di studio e di istruzione privati. La sua vita personale fu semplice e austera, a un passo dall'ascetismo.

L'insegnamento di Mozi è conosciuto principalmente grazie al libro intitolato Mozi, che fortunatamente è giunto fino a noi. Esso rappresenta evidentemente l'opera omnia della scuola moista, con il corpus degli insegnamenti di Mozi che costituisce la parte centrale del volume.

L'idea centrale nel Mozi è la dottrina dell'amore universale. Convinto che la causa del disordine dell'Impero fosse nella mancanza di amore reciproco, Mozi dichiarò: «Se ognuno nel mondo praticerà l'amore universale, gli Stati non si attaccheranno l'uno con l'altro e le dinastie non si attaccheranno l'una con l'altra... Se avverrà, l'ordine preverrà nel mondo». Uno dei suoi critici osservò: «L'amore universale può essere una cosa buona, ma può avere una qualche utilità?», Mozi rispose: «Se non fosse utile, allora io stesso lo disapproverei. Ma come può esistere qualcosa che è buono ma inutile?» L'identificazione di buono e utile (vale a dire, buono per qualcosa) è in disaccordo con l'insistenza che Mozi fece di un'etica che fosse alla base di tutte le scuole filosofiche.

Difendendo la dottrina dell'amore universale, Mozi si riferisce, da una parte, alle predilezioni e alle preferenze degli uomini e, dall'altra, all'applicazione del Cielo. Data la scelta tra un uomo impegnato con l'universalità e uno impegnato con la parzialità, egli preferirebbe naturalmente il primo come maestro, come amico o come persona a cui affidare la cura dei propri genitori, della moglie e dei bambini. Allo stesso tempo, il Cielo fornisce l'applicazione divina per la pratica dell'amore universale tra gli uomini. Quando un discepolo chiese: «Come sappiamo che il Cielo ama tutti gli uomini?», Mozi rispose: «Perché il Cielo insegna a tutti, richiede a tutti e accetta il sacrificio da tutti».

La posizione di Mozi riguardo alla religione lo rende unico tra i filosofi cinesi. Mentre la tendenza generale è di considerare il Cielo come un principio morale oppure una forza naturale, Mozi descrisse il Cielo come un dio vivente. Il Cielo ha una volontà alla quale dobbiamo obbedire accettandola come il modello unificante del pensiero e dell'azione umana. «Qual è la volontà del Cielo alla quale dobbiamo obbedire? È di amare universalmente tutte le persone nel mondo».

Mozi fu allo stesso tempo un uomo di pensiero e un uomo d'azione. Un principio conseguente a quello dell'amore universale è la condanna della guerra offensiva. Si racconta che per impedire a un grande Stato di attaccare uno più piccolo, Mozi camminò di giorno e di notte, strappando pezzi del suo abito per avvolgere i suoi piedi doloranti.

Ispirati dal suo esempio di abnegazione, i seguaci di Mozi, dopo la sua morte, si organizzarono in un ordine religioso guidato da una successione di Maestri Anziani, con una congregazione piuttosto grande di devoti. Si narra che, una volta, ben centosettanta seguaci erano pronti a dare la propria vita al comando del Maestro Anziano. Tuttavia, la religione moista ebbe vita breve e nel III secolo a.C. finì nell'oblio.

Il più famoso tra i critici di Mozi fu Mengzi (Mencio; circa 372-289), il secondo saggio del Confucianesimo. Mengzi disse: «Mo difende l'amore universale, che non riesce a riconoscere il rapporto speciale di ognuno con il proprio padre. Non riuscire a riconoscere il rapporto speciale di ognuno con il proprio padre... significa
comportarsi come una bestia». Come se avesse previsto la critica di Mengzi, Mozi aveva detto: «Come vorrebbe un figlio che gli altri si comportassero con i suoi genitori? Chiaramente vorrebbe che gli altri ammassero i suoi genitori. Così, il suo dovere è di amare altrettanto i genitori degli altri». L' amore universale è dunque una regola di condotta che assicura la più grande felicità per il più grande numero di persone. Un altro famoso commento critico proviene dal pensatore confuciano Xunzi (circa 298-238 a.C.). Facendo riferimento alla difesa da parte di Mozi di un'economia tanto severa che vorrebbe eliminare la musica come lusso dispensioso, Xunzi disse: «Mozi fu accecatosi dall'utile e non conobbe la raffinatezza».

[Vedi MOISMO].

BIBLIOGRAFIA


[In italiano è possibile consultare F. Tomassini (cur.), *Il libro del sublime Mo-Tzu. Il filosofo dell'amore universale, saggio e rivoluzionario, antagonista di Confucio*, Milano 1996].

Y.P. Mei


Kyüsö si presentò come un oppositore della tradizione fissata da Ogyū Sorai (1666-1728), il fondatore della scuola della Retorica antica (Kobunigaku). Egli esaltò la pratica del bene e dichiarò che un autentico studioso non copia l'insegnamento degli altri, ma propone la sua personale filosofia. Si distaccò da tutti quegli studiosi che riteneva fossero preoccupati solamente di problemi di epistemologia teoretica. In quanto pragmatista, Kyüsö criticò la dottrina della scuola confuciana di Wang Yangming e il misticismo buddhista.

Fra i suoi lavori il più noto è *Sundai zatsuwa* (Saggi scritti a Sundai). Composto nel 1732 e consistente in cinque volumi intitolati *Umanità, Giustizia, Cortesia, Saggezza e Fede*, il lavoro ricorda nello stile il famoso *Tsuzurenuregusa* di Yoshida Kenkō (1283-1350).

Kyüsö sosteneva che la verità (ri) della natura e dell'universo si sarebbe realizzata soltanto attraverso lo scambio e l'incontro fra gli uomini. Il nucleo o essenza della natura era sempre stabile, pensava, e il ki, opposto alla verità (ri), equivaleva a un'essenza o energia, pur essendo basato sulla materia. Kyüsö criticava l'idealismo e la corrispondente dottrina dell'intuizione posta dalla scuola Yangming (Yómei) del Neoconfucianesimo. Pur utilizzando il termine intuizione, Kyüsö tendeva a considerare tale concetto non come una auto-comprensione riflessiva, un obiettivo religioso in sé e rivolto a sé, ma piuttosto come un semplice strumento attraverso cui scandalizzare una verità tanto universale quanto oggettiva. In opposizione al Neoconfucianesimo, Kyüsö riteneva che la verità non fosse del tutto separata dall'energia materiale: egli non considerava quest'ultima come esclusivamente materiale, quanto piuttosto come qualche cosa che entrava in collisione con lo spirito.

In quanto panteista, Kyüsö considerava sacra la natura. Egli sosteneva che le forze della natura e i *kami* entrano in contrasto fra loro come le forze negative e positive di *yin* e *yang*. L'attività naturale ed eterna delle forze negative e positive si risolve nella combinazione delle Cinque Fasi o Cinque Elementi che compongono l'universo e nelle varie e mutevoli forme e stazioni della natura. Questa attività, pensava Kyüsö, procede parcellamente allo sviluppo di tutti i fenomeni naturali e pertanto è in correlazione con le leggi dell'universo. I *kami*, la sede del sacro, possono essere percepiti dall'uomo attraverso l'osservazione della straordinaria azione dell'universo: è da essa che deriva la fede. Perciò è necessario studiare approfonditamente le leggi che presiedono ai fenomeni naturali.

Kyüsö lottò contro i vari gruppi religiosi che godevano di maggiore popolarità nel Giappone dell'epoca. Pensando che il Buddhismo fosse dannoso alla società e alla famiglia e che i monaci buddhisti fossero seminari del seme dell'inganno, Kyüsö sosteneva il rigetto dei «fantasmi inutili». Egli negò che il Buddhismo avesse esercitato qualche utile influenza sulla cultura e sulla civiltà del Giappone. Ma attaccò anche lo Shinto, ridicolizzando, per esempio, la teoria della linea ininterrotta di imperatori risalente all'inizio dei tempi. Accostò nella sua critica, infine, anche il Cristianesimo al Buddhismo e allo Shintō, sostenendo che i missionari erano soltanto spie travestite in abiti sacerdotali. Perciò sostenne la violenta repressione del Cristianesimo che in quel periodo aveva luogo in Giappone.
BIBLIOGRAFIA


HAGA NOBORU

MUSICA E RELIGIONE NELL'ESTREMO ORIENTE. [Questa voce è suddivisa nei seguenti articoli: Musica e religione nell'Asia sudorientale; Musica e religione in Cina, Corea e Tibet; Musica e religione in Giappone].

Musica e religione nell'Asia sudorientale

L’Asia sudorientale non è un’area culturale, bensì una regione politico-geografica che comprende dieci nazioni i cui confini sono stati stabiliti nel secolo passato. In ciascuna di queste nazioni, dalla più grande alla più piccola, vi è una notevole diversità etnica (benché in ogni nazione predomini un gruppo etnico). Una delle espressioni di questa diversità culturale è costituita dalla musica religiosa. La religione in Asia sudorientale è correlata con l’etnicità, ma la correlazione tra musica religiosa ed etnicità segue uno schema diverso rispetto a quello che lega credo ed etnicità. Per esempio, il gamelan giavanese è presente, in certe chiese cristiane di Giava centrale, come accompagnamento ai servizi religiosi, sebbene nella maggior parte delle chiese giavane si la regola sia costituita da inni a cappella o accompagnati da strumentazione occidentale.

Nel Paese più piccolo dell’Asia sudorientale, l’isola urbana di Singapore, coesistono tre grandi gruppi etnici: cinesi, indiano e malese, ma vi sono molte differenze per quanto riguarda i dialetti e le pratiche culturali all’interno di ciascun gruppo. I Cinesi di Singapore sono di etnia Hakka, Hokkien, cantonese e Teochew. I dialetti impiegati a fini religiosi possono essere assai diversi tra un gruppo e l’altro. Le rappresentazioni musicali che fanno parte dei riti religiosi neoconfuciani, delle feste dedicate alla luna, delle festività dei Fantasmi Affamati e dei riti per la propiziazione degli dei differiscono da un gruppo all’altro non soltanto per ciò che riguarda la lingua dei dialoghi e dei canti, ma anche dal punto di vista dell’accompagnamento melodico e ritmico, che rispecchia le differenze di tono e di ritmo che si riscontrano nei recitativi poetici.

La musica ha svolto un ruolo fondamentale nella vita religiosa delle società dell’Asia sudorientale dai tempi antichi al recente passato. Le funzioni religiose della musica variano da una società all’altra e, all’interno di ciascuna società, da un periodo storico all’altro. Nella maggior parte delle società dell’Asia sudorientale, le funzioni della musica si sono modificate con il passare del tempo. Molte delle più antiche testimonianze storiche indigene – testi o iscrizioni su pietra o rame – risalenti al V secolo sono state tradotte da testi religiosi (preghiere o mantra) scritti in poesia e destinati al canto. Questi testi, insieme con gli scritti di aree cinesi e indiane in contatto con le società dell’Asia sudorientale dell’epoca e precedenti, provano come esse fossero società organizzate, con tecniche agricole, artigianato e sistemi sociali sviluppati. Prove archeologiche ed etnologiche suggeriscono che la coltivazione del riso in quest’area fosse presente fin dal 3000 a.C., che la lavorazione dei metalli abbia fatto la propria comparsa intorno al 2000 a.C. e che la navigazione su vaste distanze fosse già praticata dal 1500 a.C. Altre prove mostrano che alcuni abitanti dell’Asia sudorientale si erano spostati, stabilendosi, a ovest, fino in Africa e a est fino alle isole più orientali dell’Oceania.Questi viaggiatori misero la regione in contatto con la musica e la religione che si andavano sviluppando nel mondo di due millenni or sono. A partire dal periodo di cui abbiamo testimonianza storica indigena sappiamo che le corti continentali, quelle sulle isole di Sumatra, Giava e del Borneo, e le città costiere e sul delta dei fiumi dell’intero continente erano frequentate da viaggiatori indiani, cinesi e mediorientali. Questi viaggiatori si spostavano per missioni religiose, educative e commerciali o in pellegrinaggio. Talvolta, su richiesta di capi indigeni, si fermavano a studiare o a insegnare, oppure fungevano da mediatori commerciali. Non si hanno molte informazioni circa il contesto musicale delle società dell’Asia sudorientale prima dell’anno 1000 d.C., ma la comprovata esistenza di una cultura materiale avanzata e di uno sviluppo commercio con culture estranee alla regione, insieme a recenti prove di durature modelli di diversità, sostanziano le teorie che vogliono questi aree caratterizzate da culture musicali complesse e differenziate per almeno tre millenni.

In molte società dell’Asia sudorientale del I millennio, religione e potere politico del sovrano erano strettamente legati. Tamburi bronzi, che sembrano aver avuto funzioni musicali, venivano impiegati nelle cerimonie religiose di molte società continentali dell’Asia sudorientale a partire dal 100 d.C. circa, e in molte isole dell’Asia sudorientale qualche secolo dopo. Questi tamburi appartenevano probabilmente alle famiglie regnanti e fungevano da segni di potere di queste fami-
Le incisioni presenti su alcuni tamburi bronzei mostrano processioni di figure sacerdotali che suonano rudimentali organi a bocca a canne libere, progenitori dell’attuale kaen del Laos. Fino alla metà del secolo scorso, i tamburi bronzei venivano considerati sacri tra i popoli delle montagne e delle alture dell’Asia sudorientale continentale e sull’isola di Bali. [Vedi TAMBU-RI SACRI, vol. 2].

Le prime testimonianze scritte mostrano come, in Asia sudorientale, la poesia in forma di canzone fosse centrale nella vita religiosa, e venisse impiegata per comunicare dottrine religiose, storie sacre e preghiere. Attraverso contatti con società dell’Asia meridionale, alcuni aspetti delle religioni induista e buddhista raggiunsero molte aree dell’Asia sudorientale. Sia certi complessi di credenze, sia certi costumi vennero selettivamente assimilati e trasformati secondo i bisogni particolari delle comunità regionali, e alcuni strumenti tipici dell’Asia meridionale – tamburi e tracolla e probabilmente i liuti curvati – furono inseriti negli ensemble musicali dell’Asia sudorientale.

Le storie tratte dal Rāmāyaṇa e dal Mahābhārata e i jātaka divennero la base di alcuni canti dell’Asia sudorientale. Per esempio, in molte società di Giava e di Bali, il Mahābhārata entrò a far parte, o venne inserito all’interno, di drammi recitati o storie narrate. Queste storie e questi drammi erano in forma cantata. È probabile che il legame tra wayang (teatro delle ombre) e Mahābhārata a Giava fosse già abbastanza stretto all’inizio del I millennio d.C. I primi testi del Mahābhārata, giunti negli idiomi dell’Asia meridionale, erano certamente incomprensibili ai Giavanesi, ma gli elementi musicali facilitarono probabilmente l’esposizione degli elementi stranieri o resero possibile una trasformazione spirituale in chi non ne comprendeva la lingua. Poi, con il passare del tempo, le storie vennero in parte tradotte in giavanese e inserite tra più antiche sezioni di testo provenienti dall’India meridionale. Prove di questo processo possono essere identificate nelle pratiche attuali del wayang di Giava. Nel corso di una esecuzione del wayang kultū purwa a Giava, il dbalang (burattinai) può eseguire canti in giavanese antico, una lingua con forti ascendenze sanscrite. Il dbalang di oltre, tuttavia, non ha una grande conoscenza di giavanese antico, e può accadere che ingarbugli il significato del testo. Tra l’auditorio, pochi ne comprenderanno il senso, frantesco o meno. Tuttavia, questi suluk («canti del burattinai») sono partiti essenziali di tutte le esecuzioni di wayang. Se, come capita sempre più spesso, l’esecuzione di un lakon (il particolare pezzo scelto da più amici cicli di storie come storia per la sera) viene accorciata, passando dall’intera notte a una durata di tre o quattro ore, il dbalang eseguirà comunque quasi tutti quei suluk in-

comprendibili, rendendo buona parte dei dialoghi in un giavanese comprensibile. I suluk cantati sono considerati essenziali in un’esecuzione completa del lakon. L’impatto spirituale del wayang non è legato alla comprensibilità del testo, ma all’esistenza e all’ordine di questi elementi più antichi, i canti suluk appunto. Ne consegue, quindi, che la musica dei suluk è un fattore essenziale dell’evento spirituale. Questo processo è analogo a quello con il quale, nella storia primitiva, i testi nelle lingue dell’Asia meridionale vennero assimilati in contesti asiatico-sudorientali. Per gli ascoltatori, la vera essenza dell’evento spirituale stava probabilmente nel suono stesso. [Vedi TEATRO E DANZA RITUALE NELL’ESTREMO ORIENTE, articoli Wayang di Giava e Danza e rappresentazioni danzate a Bali].

Gli ingredienti musicali della vita religiosa dell’Asia sudorientale sono molteplici, pur manifestandosi, naturalmente, una sorta di standardizzazione della pratica musicale religiosa che oltrepassa i confini sociali, culturali e nazionali. Queste somiglianze si registrano, per lo più, nelle forme istituzionali di vita religiosa. Per esempio, analogie negli aspetti istituzionali dell’Islam: le comunità della Malesia peninsulare e quelle di Giava centrale si accompagnano ad analogie nella musica istituzionale islamica, come i richiami alla preghiera, la recitazione delle preghiere nelle moschee o le salmodie del Corano. La salmodia islamica in arabo viene in certa misura standardizzata, tra le comunità della Malesia peninsulare e le comunità di Giava centrale, sulla base delle comuni origini legate alla salmodia mediorientale. Inoltre, queste tendenze alla standardizzazione sono ancor più rafforzate dalle gare annuali di lettura del Corano che si tengono a livello nazionale e internazionale.

Tuttavia, in più di una regione dell’Asia sudorientale si registrano anche notevoli differenze nella pratica musicale a fini religiosi. Tali differenze dipendono talvolta dalle disuguaglianze linguistiche. Il canto di testi in pāls è parte integrante del Buddhismo Theravāda sia in Thailandia che in Birmania. Al di là dei testi, anche certi aspetti musicali di questi canti, come le intonazioni e gli elementi ritmici, ne riflettono le differenze vernacolari. Differenze che sono ancor più pronunciate negli aspetti musicali dei canti di una stessa religione eseguiti in diversi idiomi locali.

In campo musicale, alcune differenze interculturali legate alle religioni «mondiali» di vari Paesi dell’Asia sudorientale possono essere fatte risalire a modelli più antichi di credenze religiose in culture e regioni specifiche. Per esempio, certi gamelan di Giava centrale hanno svolto un ruolo importante nell’Islam istituzionale. Fino alla metà del XX secolo, infatti, nel corso delle festività dedicate alla celebrazione del giorno natale del profeta Muhammad, certe orchestre gamelan, note soli-
tamente con il nome di *gamelan sekaten*, si esibivano nei cortili delle grandi moschee di molti potenziati locali di Giava centrale. Ogni giorno durante queste feste, le orchestre eseguivano diversi pezzi, tratti da un repertorio conforme per solennità e potenza, che avevano lo scopo di annunciare l’evento religioso e sociale e invitare la popolazione a parteciparvi.

Le orchestre di percussioni sono fondamentali nelle esecuzioni musicali di molte società dell’Asia sudorientale. I commentatori di questi generi musicali hanno suggerito che i due tipi di strumenti a percussione oggi comunemente utilizzati in tutta l’Asia sudorientale, ossia il metallofono e il gong, siano i più antichi. Tuttavia, indizi archeologici ed etnologici suggeriscono invece la pari antichità di strumenti a percussione o a fiato, composti da elementi in legno o bambù legati insieme. In effetti, alcuni di questi strumenti erano probabilmente in uso in gran parte dell’Asia sudorientale ben prima del metallofono e del gong. È persino possibile che i gong siano stati introdotti, in alcune località, come dono da sovrani dell’Asia sudorientale. Un motivo per la loro adozione fu probabilmente il fatto che essi producevano un suono simile a quello di preesistenti canne di bambù o tamburi di bronzo.

In tutto questo tempo, dalla storia primitiva al presente, le culture di molte popolazioni rurali di aree collinari e interne, tanto nel continente quanto nelle isole dell’Asia sudorientale, si sono sviluppate secondo diverse indipendenze da quelle dei gruppi etnici maggioritari della regione. Alcuni di questi gruppi rurali, come gli Shan ai confini tra Birmania e Thailandia, i Mon in Birmania meridionale e in Thailandia occidentale, e i Cham in Vietnam meridionale e Cambogia orientale, rappresentano le vestigia contemporanee di società che nel passato avevano dominato quelle regioni. Molte di queste popolazioni rurali hanno società che si intrecciano con quelle dei gruppi etnici maggioritari dei loro Paesi.

Nella storia recente, le orchestre composte, in tutto o in parte, da gong appesi o gong a campana, hanno rivelato un ruolo importante nelle società di tutta l’area. L’interesse per i gong e i gong a campana non è circolato a quelle società che hanno avuto evidenti contatti con le «grandi» tradizioni settentrionali od occidentali o con la cultura di corte. Sul continente, il popolo Bu Noer, un gruppo etnico austroasiatico, ha orchestre formate da gong a mano senza pomello che suonano in occasione di riti importanti per il benessere del villaggio e dei cicli agricoli. Sull’isola di Borneo, grandi gong con pomello sono venerati come segni di prestigio e potere dei capi. I gong o gong a campana di Giava centrale sono strettamente legati all’autorità sacrale dei sovrani giavanesi. Molte società dell’Asia sudorientale condigno la credenza che la lavorazione dei metalli sia un’attività sacra.

A causa della notevole diversità della musica religiosa dell’Asia sudorientale, in fatto di scopi e di esiti, è più utile esaminare nel dettaglio gli aspetti religiosi di un insieme di attività musicali che caratterizzano una regione socio-culturale specifica e un preciso periodo di tempo: il complesso di attività musicali note in tempi recenti come karawitan a Surakarta nella zona centrale di Giava. I karawitan possono essere suddivisi in tre categorie di base: musica puramente strumentale (eseguita da orchestre *gamelan*), musica puramente vocale (costituita da *tembang*, nome generico che indica certi tipi di poemi e di canti) e musica vocale e strumentale insieme. Secondo un sistema di categorizzazione adottato negli anni ’70 del secolo scorso da molti *dbalang* e da insegnanti di Surakarta, i karawitan dei secoli passati poteva vantare un significato religioso di tipo magico (*ilmu*), simbolico (*basa*) o formale (*agama*).

**Significato magico.** Certi pezzi musicali avevano particolari qualità magiche. Lo scopo principale per l’esecuzione di una danza chiamata *Angkil mendung* (Come nuvole tempestose), fondamentale nelle corti di Giava centrale, era di promuovere il benessere della popolazione; se la danza veniva eseguita al momento sbagliato o da persone inadatte, essa provocava gran danno al regno. La composizione *Denda gedhe* (Grande bastone, o mazza) aveva invece lo scopo di scavare gli spiriti maligni. Se veniva eseguita senza il necessario rito di accompagnamento, però, induciva al panico. I legami tra magia e *wayang* facevano sì che si attribuissero poteri magici al *dbalang*. Per esempio, nel rito Anak Tiba Sampir («Il bambino è consegnato»), il *dbalang* benediciva un bambino cantando *mantra* (preghiere) ed eseguendo un *wayang* in suo nome. Da quel momento, e fino alla morte, il bambino era sotto la responsabilità del *dbalang*, sebbene continuasse a vivere con i genitori. Esistono anche prove di un legame tra magia e musica nei riti per la propiziazione degli spiriti: in cerimonie particolari per i *gamelan*, che si tenevano anche più volte a settimana, singoli strumenti dell’orchestra venivano presentati con offerte, di solito consistenti in fiori o cibo, per espellerne o allontanarne gli spiriti maligni. Anche certi canti giavanesi avevano poteri magici: il *sekar ageng* (forma elevata o antica di canto) chiamato *Kilayar nadung* veniva impiegato per arginare le piogge torrenziali o per addomesticare i coccodrilli. Il *kidung*, un genere di canto al quale venivano attribuiti grandi poteri religiosi, veniva impiegato per esorcizzare gli spiriti maligni o per tenerli lontani dai malati, da coloro che stavano per sposarsi e da chi stava per essere circonciso. Per una malattia di moderata gravità, potevano bastare due strofe di un *kidung*, ma per un malato grave era necessaria un’intera notte di canti.
Significato simbolico. Le esecuzioni gamelan che si tenevano in apertura di un wayang venivano disposte secondo un ordine che simbolizzava il trascorrere della vita umana. Per prima si eseguiva la composizione intitolata Cucur bawuk (Sangue che scorre dall’utero) che simboleggiava la nascita; poi, nell’ordine, Parianom (Giovani); Sri katon (Il sovrano onorevole), che simboleggiava le buone azioni della vita adulta; e infine Sukma ilang (Lo spirito è perduto). Inoltre, si sceglieva di solito un lakon appropriato all’occasione. In altri contesti, si sceglievano specifici brani gamelan per situazioni particolari. I brani gamelan per le cerimonie di nozze venivano eseguiti per soddisfare le necessità della cerimonia stessa e per simboleggiare un matrimonio riuscito. Per prima si eseguiva il Wilujeng (Benedizione) per accogliere gli ospiti; poi il Pujangga anom (Giovane studioso) per auspicare che lo sposo diventasse un uomo saggio; poi il Sinom (Quelli giovani) per la coppia; poi il Longgor per annunciare che un bambino sarebbe stato generato; poi il Lara smaya, per augurare benessere e felicità; e infine il Goyong basuki, per invocare l’incolunmità della coppia. Tra i riti e gli accompagnamenti musicali con altri significati simbolici figurava anche il brano Ludira madu (Dolce sangue), che veniva spesso eseguito alle cerimonie di circoncisione.

Significato religioso formale. I dhallowellevagano un compito fondamentale nell’esecuzione del rwuwanlan (liberazione da un maleficio). Essi dispiegavano, nell’adempie a questo compito, tutte le loro arti di attori e di cantanti. In altre cerimonie religiose del villaggio, si eseguivano dei canti sang smaradesa («colui che è amato dal villaggio») al dio favorito di volta in volta dal villaggio. In epoca di raccolto, per esempio, i cantanti del villaggio intonavano tembang al dio delle messe per chiedere un buon raccolto. Nel kraton di Giava centrale, il ciclo di danze bedaya veniva eseguito a beneficio del sovrano, per riaffermare la sua fede e la sua alleanza con la mitica Nyai Loro Kidul (Regina dei Mari del Sud). Nella formazione di danza, veniva lasciato un posto vuoto per Nyai Loro Kidul e, se la danza veniva eseguita correttamente, lei avrebbe occupato il suo posto tra i danzatori e sarebbe stata visibile al solo sovrano. Come si è già detto, particolari orchestre, dette gamelan sekaten, giocano un ruolo fondamentale nelle celebrazioni religiose del giorno natale del profeta Muham-mad.

In tutta l’Asia sudorientale è avvenuta, negli ultimi tempi, una erosione dell’interrelazione tra musica e religione non istituzionale, e persino nelle religioni istituzionali il ruolo della musica ha subito un declino. Ciò è dovuto in parte all’erosione delle antiche istituzioni del potere politico, e in parte alla popolarità, e al supporto governativo, dei mezzi di comunicazione elettronici. Il declino della musica religiosa è stato accompagnato da un fiorire di musica secolare, tanto che la musica popolare alla radio sovrasta anche le salmodie dei mu’a in. Il turismo, dal canto suo, ha stimolato lo sviluppo di nuovi ambiti per la musica religiosa e, oggi, uno dei fini più frequenti del teatro induista a Bali è quello di intrattenere e attirare i turisti.

[Vedi ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL’]

**BIBLIOGRAFIA**


**MARTIN HATCH**

**Musica e religione in Cina, Corea e Tibet**

Le tre principali confessioni religiose dell’Asia orientale, ossia Confucianesimo, Buddhismo e Daoismo, impiegano tutte la musica per esprimere le proprie dottrine e le proprie idee. Ma anche le antiche pratiche sciamaniche, il Cristianesimo e l’Islam svolgono un loro ruolo nella storia musicale di Cina, Corea e Tibet.

Cina. La religione popolare in Cina ha assimilato per
secoli elementi propri del Confucianesimo, del Daoismo e del Buddhismo. Estremamente diverse tra di loro a livello di pratiche locali, le varie forme di religione popolare hanno veicolato espressioni spirituali estremamente intense. La musica è una parte integrante di questa struttura locale. Le feste religiose popolari comprendono quasi sempre delle processioni accompagnate da bande musicali e danze del leone e del drago. Anche le recite di drammì musicali dedicati agli dei sono eventi imprescindibili di queste festività.

Oltre ai tre gruppi maggioritari, in Cina, Taiwan e Hong Kong esistono anche molte comunità religiose minoritarie. L'Islam, per esempio, viene praticato da circa il 3% della popolazione cinese. Non ho potuto attингere a informazioni sistematiche sulle pratiche islamiche cinesi ma, nel corso di una ricerca sul teatro cinese condotta negli anni ’80, ho assistito a un rito serale celebrato da un piccolo gruppo di musulmani sunniti cinesi in una moschea locale dello Hangzhou. Il servizio durò circa un’ora e consistette di un canto a cappella, eseguito dai fedeli della congregazione e guidato da un imam, di testi coranici in arabo con relative prostrazioni.

Anche il Christianesimo vanta un piccolo numero di seguaci in Cina. Le liturgie cristiane, cattoliche o protestanti, si adeguano strettamente ai modelli occidentali. Gli inni utilizzati dalle Chiese protestanti contengono per lo più inni con musiche occidentali e testi in cinese, ma talora includono anche inni «adattati» da compositori cinesi basandosi su modelli occidentali. Le melodie degli inni protestanti costituiscono uno dei principali predecessori della moderna musica cinese chiamata gēming geju («canzone rivoluzionaria»).

Riti ancestrali imperiali. Yayue («musica elegante») è l’appellativo dato alla musica impiegata nei solenni riti di Stato. Questo termine può denotare, in senso più vasto, la musica dei riti e degli intrattenimenti di corte e la musica eseguita nelle cerimonie governative secolari. A partire dalla dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), tuttavia, questo appellativo comparve a essere usato per designare i solenni riti sacrificiali con ipertoni religiosi, come i riti ancestrali imperiali, i riti confuciani e quelli dedicati al Cielo e alla terra. È in quest’ultimo, e più restrittivo, senso che impiegheremo in questo contesto il termine yayue.

Benché il repertorio e gli stili musicali dello yayue cambiassero da una dinastia all’altra, esso è sempre stato eseguito da un coro e da un insieme strumentale. Il coro yayue, chiamato dengge, poteva essere più o meno numeroso secondo la dinastia. L’insieme strumentale veniva talvolta chiamato bayin («otto suoni»), perché i suoi strumenti rappresentano gli otto tipi fondamentali di timbro: metallo (campana), pietra (campana di pie-

tra), argilla (ocarina), legno (scatole di legno a percussione e raschietti di legno), zucca (armoniche a bocca con la cassa di zucca), seta (cetra), bambù (flauto) e pelle (tamburo). Una lista parziale degli strumenti yayue, secondo la classificazione moderna, comprende, tra gli idiofoni: gli zông, campane di bronzo sospese, prive di batacchio, di varie dimensioni colpite con un martelletto; gli xìng, campane di pietra sospese di varie misure, anch’esse colpite con un martelletto; lo zhù, una scatola di legno a percussione; e lo yù, un raschietto di legno a forma di tigre, sfregato con un frustino di bambù. Tra i membranofoni: il gu, tamburo sospeso di varia misura e forma; il bofu, un tamburo cilindrico bifronte posto su di un supporto di legno, percosso con le mani nude. Tra gli aerofoni: lo xì, un’ocarina; lo zǐ e il di, flauti trasversi di bambù; il dōngxìáo, un flauto di bambù con i fori intagliati; il pāixiāo, un flauto di Pan; e lo shēng, una armonica che bocca la cui cassa di risonanza era fatta un tempo di zucca e ora di legno. Tra i cordofoni: il qīn, una cetra senza ponticello a sette corde; e il sì, una cetra a ponticello con venticinque corde. Il numero di strumenti che facevano parte dell’orchestra yayue varia a periodo a periodo. Talvolta, essa comprendeva anche qin a una, due, tre, cinque e nove corde.

Anche la danza faceva parte integrante dei solenni riti sacrificiali di Stato. I tipi di danza eseguiti erano due: il wēnnü (danza civile), e il wūnü (danza militare). Il numero prescritto era di trentasei danzatori, suddivisi in sei file di sei persone (liyì, «sei file di sei danzatori») o in otto file di otto persone (bāyì, «otto file di otto danzatori»). Il liyì era previsto per i riti imperiali, mentre il bāyì era riservato a personaggi di minor levatura sociale. Talvolta i danzatori erano più di sessantaquattro, ma talvolta erano rari e la cosa veniva vista in genere come un’eccezione. Tutti i danzatori erano uomini. I danzatori wēnnü, abbigliati con abiti civili, tenevano nella destra piume di fagiano e nella sinistra flauti; i danzatori wūnü, invece, indossavano abiti militari e impugnavano spade nella destra e scudi nella sinistra.

Oltre all’impiego della musica e della danza nei riti solenni di Stato, altri importanti elementi cerimoniali erano costituiti dai sacrifici animali e dalle offerte di cibi vegetali e vino ai personaggi onorati. I sacrifici animali erano di due tipi: il tailào, o «grande sacrificio», che comprendeva l’uccisione sacrificale e l’offerta di buoi, pecore e maiali, e lo xiàolào, o «sacrificio minore», che prevedeva il sacrificio e l’offerta di buoi e pecore soltanto. Il tailào rappresentava l’orone più alto ed era riservato ai riti dedicati agli imperatori e a Confucio.

Riti confuciani. Lo Shidian, un sacrificio di Stato che aveva luogo in primavera e in autunno in onore di Confucio, venne istituito dal primo imperatore della dinastia Han, Gaozu (regnante dal 206 al 193 a.C.), che fe-
ce del Confucianesimo l’ideologia di Stato. Gli elementi
teremoniali dei riti Shidian condotti dall’imperatore
erano simili a quelli dei riti ancestrali imperiali, e come
questi subirono molti cambiamenti nel corso dei secoli.
Quattro componenti di base rimasero tuttavia inaltera-
te: il tailao, o Grande Sacrificio; offerte di cibo e vino a
Confucio reiterate per tre volte e note come san xian
(«tre offerte»); l’esecuzione yayue; e il wenwu.
Nella prima metà della dinastia Qin, l’orchestra
yayue era costituita da due diverse orchestre. L’una,
detta tangsbangyue («orchestra sul terrazzo»), sedeva
sulla terrazza adiacente alla sala principale del tempio in
cui si svolgeva il rito; l’altra, detta tangxiyue («orches-
stra per terra»), si esibiva invece nel cortile sottostante.
Dopo il periodo medio-Qin (intorno al 1766), tutta-
via, venne impiegato soltanto il tangsbangyue.
Nei riti Shidian condotti dall’imperatore, il wenwu
fu sempre eseguito da trentasei danzatori (ossia il liuyi),
salvo che nel periodo medio-Ming, all’incirca dal 1477
al 1531 d.C., quando il numero di danzatori richiesti
crebbe per la prima volta fino a sessantaquattro (ossia il
bayi), e poi ancora a settantadue. Dopo il 1531, però,
il numero di danzatori dello Shidian venne nuovamente
ridotto a trentasei.
Le composizioni yayue eseguite nel corso dei riti Shi-
dian vengono collettivamente chiamate dachen-gyue
(«musica di completezza»), un termine che deriva dal
nome tradizionalmente dato ai templi confuciani, i da-
chengmiao («tempio di completezza»). Gli stili musicali
e il repertorio del dachen-gyue, così come le melodie e le
tonalità, subirono, nel corso dei secoli, molte modifi-
che. L’ultimo dachen-gyue fu commissionato nel 1742
dall’imperatore Qian Lung (regnante dal 1736 al 1796)
della dinastia Qing. Il repertorio Qing consisteva di sei
composizioni e delle loro trasposizioni. Le versioni ori-
ginali e quelle trasposte erano eseguite rispettivamente
nei riti primaverili e nei riti autunnali. Le sei composi-
cioni erano tutte per coro, composto da dodici voci ma-
schili, e orchestra yayue.
I testi delle sei composizioni sono inni di preghiera a
Confucio, uniformemente composti da otto righe di
quattro parole ciascuna. Ciascuna parola corrisponde in
stile sibillaco a una intonazione di durata uguale. Dal
punto di vista melodico, tutte le composizioni sono pen-
tatoni che con movimenti melodici disgiunti e venivano
intonate all’unisono con un andamento lento e ieratico.
Le melodie vocali erano accompagnate da insiemi di
campane e campane di pietra e dall’intero corpo degli
strumenti a corde e a fiato. Tutti i tamburi, ciascuna
campana e campana di pietra, insieme con gli zhu e i 
yu avevano funzione colotomica, ossia fungevano da mar-
catori strutturali. Tre colpi battuti sullo zhu segnavava-no
l’inizio del pezzo; tre colpi sullo yu ne segnavano in-
vece la fine. Ciascuna frase melodica, costituita da una
delle righe di quattro parole, iniziava con un colpo di
bozfung («grande campana») e si concludeva con tre
colpi di jiangu («grande tamburo») e tre di bofu, il
primo leggero e prodotto con la mano sinistra, il secondo
più accennato e dato con la destra, e l’ultimo prodotto
con entrambe le mani. Prima dell’esecuzione vocale di
ciascuna parola, se ne dava l’intonazione con una delle
campane, dopo di che la stessa intonazione veniva ripe-
tuta con una delle campane di pietra. Le danze erano
accompagnate dal coro e dall’orchestra.
Musica liturgica buddhista. I tradizionali servizi li-
turgici buddhisti appartengono a quattro categorie
principalì: i servizi regolari; i riti per i defunti; i riti par-
ticolari; e i servizi che commemorano la nascita delle
divinità buddhiste. I servizi regolari vengono celebrati
in due delle istituzioni buddhiste: i monasteri e le orga-
nizzazioni laiche. Nei monasteri, si tengono quotidi-
ananente servizi del mattino e della sera; nelle istituzioni
laiche, invece, i servizi regolari (improntati a quelli dei
monasteri) hanno luogo una o due volte a settimana.
In tutte le tipologie di servizio buddhista la musica,
sia vocale sia strumentale, svolge un ruolo di primo
piano. Pezzi vocali e strumentali si susseguono senza sosta
in ogni servizio. In generale, la musica liturgica buddhi-
sta può essere definita semplice, serena e solenne. I te-
sti liturgici impiegati sono sempre salmodiati o cantati,
in assoluto o in coro. Fanbei è il termine generico che in-
dica la musica vocale liturgica. Il fanbei è uno stile spic-
catamente cinese di canto liturgico, anche se probabil-
mente trae ispirazione dai principi indiani di recitazio-
ne sillabica e monotona.
Nei servizi liturgici buddhisti si impiegano otto tipi di
testi, alcuni in versi e altri in prosa:
1. Sutra (jing): scritture buddhiste tradotte in versi ci-
nesi di dieci sillabe per riga, che contengono discorsi
del Buddha e dei bodhisattva. [Vedi SUTRA (LET-
TERATURA), vol. 9].
2. Mantra (zhou): formule incantatorie devozionali nel-
le lingue dell’Asia centrale, pali o sanscriti, trascritte
foneticamente in cinese; i testi mantra non hanno si-
gificato alcuno in lingua cinese, anche se di solito il
loro senso generale è noto. [Vedi MANTRA, vol. 9].
3. Inn (zan): eulogie in versi dalla metrica irregolare.
4. Gatha (ji): strutture formate da otto strofe di versi, in
cui ciascuna strofa ha quattro righe di uguale lun-
ghezza e ciascuna riga contiene cinque o quattro si-
labe.
5. Nianfo: salmodie dei nomi del Buddha o dei bodhi-
sattva. La lunghezza della riga è determinata dal nu-
mero di sillabe che compongono il nome. [Vedi 
NIANFO, vol. 10].
7. Invocazioni (shangyin o zuofan): versi che invitano la congregazione al culto.
8. Istruzioni (sibsong): invocazioni in versi del sacerdote a una divinità.

La musica fanbei è pentatonale. Alcuni brani, come gli inni e i gātha, presentano un'ampia estensione melodica e un contorno melodico variabile; altri, come i stūtra, i nianfo e le preghiere, hanno invece un'estensione più ridotta e un contorno melodico in certo qual modo più statico. I mantra tendono ad essere monotonali. Caratteristica dominante della musica fanbei è il consistente impiego di motivi, o coppie di motivi, ripetuti, sebbene sia frequente anche la variazione.

Nei servizi regolari, ciascun brano fanbei comincia con il precentore (weina), che canta la prima frase ed è quindi seguito da tutta la congregazione di monaci o di laici. Un pezzo vocale comincia sempre lentamente, e gradualmente diventa più veloce. L'eterofonia è frequente, quando dei membri della congregazione eseguono varianti melodiche, secondo la loro capacità vocali. Gli strumenti accompagnano sempre il canto nei servizi regolari. Nei riti speciali, invece, i fanbei vengono spesso salmodiati o cantati da una voce solista, ma non mancano talvolta anche risposi e antifone. Nel caso in cui i cantanti eseguono da una voce solista, l'accompagnamento strumentale può essere assente.

Gli studiosi moderni individuano tre categorie di stili melodici fanbei: sillabico, neumatico e melismatico. I fanbei in stile sillabico hanno una o due note per ciascuna sillaba del testo. A questo tipo appartengono stūtra, mantra, preghiere e alcuni nianfo. I fanbei di stile neumatico presentano tre, quattro o più note per ciascuna sillaba. I gātha e alcuni nianfo, impiegati esclusivamente per accompagnare la circumbulazione obbligatoria nei servizi regolari, appartengono a questo tipo. I fanbei in stile melismatico hanno dieci o più note per ogni sillaba. A questo tipo appartengono gli inni.

Nei servizi buddhisti tradizionali, idiofoni e membralfoni atonali accompagnano il canto fanbei. Gli strumenti eseguono anche preludi, interludi e postludi del servizio. Nella pratica contemporanea vengono utilizzati sette tipi di strumenti: il dagu, un tamburo cilindrico bifronte sospeso e suonato con un marcellato; il dazhong, una campana sospesa suonata con una bacchetta; il daqing, una grande campana rovesciata di metallo a forma di coppa, poggiata su di un cuscino e suonata con l'ausilio di un marcellato; lo yingqin, una piccola campana rovesciata, con un manico di legno, suonata con una bacchetta; il muku, un tamburo di legno aperto, a forma di testa di pesce stilizzata, suonato con una bacchetta di legno; il danzi, un piccolo gong con una cornice e un manico, suonato con una bacchetta; e lo bazi, una coppia di cembali. Questi strumenti sono realizzati in varie misure, a seconda delle necessità previste dai diversi contesti rituali. Quelli utilizzati nei monasteri, per esempio, sono di solito più grandi di quelli impiegati dalle istituzioni laiche.

I manuali di culto buddhisti hanno notazioni strumentali che guidano all'impiego dei vari strumenti. La durata e l'intensità delle note non sono indicate in questi manuali, bensì tramessi oralmente. Le melodie vocali sono interamente affidate alla trasmissione orale.

L'accompagnamento delle percussioni in un brano vocale può essere di tre diversi tipi: di metro regolare, in quattro o tre quarti; di metro composto, in cui si alternano tempi di quattro quarti, tre quarti e un quarto; e brani privi di metro che non presentano unità di tempo fisse. Alcuni strumenti impiegano specifiche frasi rитmiche che hanno denominazioni particolari. Per esempio, lo schema sonoro del muku (tamburo aperto) detto «ottantotto Buddha» è caratterizzato da una serie di colpi accelerati di volume decrescente. Lo schema noto come «Nove campane e quindici tamburi» (in riferimento al numero di colpi battuti su ognuno), impiegato dal bozlong e dai jiangg, è stato di fatto invece da un sezione iniziale lenta, consistente di colpi alternati del tamburo e della campana, da un corpo centrale dato da colpi simultanei di entrambi gli strumenti (ma con il tempo del tamburo doppio rispetto a quello della campana), e da un unico colpo accentato di tamburo a concludere la frase. Nel corso di un servizio regolare, questo schema viene ripetuto più volte nell'interludio e adempie perciò a una funzione strutturale, nell'ambito del servizio, simile a quella del ritornello nelle composizioni occidentali.

La musica nei riti daoisti. Il ruolo della musica nelle pratiche rituali daoiste non gode di uno studio sistematico da parte dei musicologi e, dunque, qualsiasi trattazione della musica in questo contesto è caratterizzata da esiti estremamente incerti. Lo studio che seguirà è basato principalmente sull'esame di un numero limitato di brani registrati a Taiwan, dove non esiste il Daoismo monastico (nella forma presente in Cina prima degli anni '50 del XX secolo). Questi brani fanno parte di riti eseguiti da diversi gruppi di sacerdoti ordinati o laici appartenenti a vari ordini. Oltre a ciò, verranno presi in esame anche alcuni brani ai quali ho assistito in prima persona a Hong Kong.

Oggigiorno, a Taiwan e Hong Kong i riti daoisti seguiti più spesso sono i riti funerari, quelli esoristici e i riti comunitari di purificazione (Jiao). Essi vengono di norma celebrati da un sommo sacerdote daoista, il daozi, assistito da un piccolo gruppo di sacerdoti assistenti e da qualche suonatore laico. Di solito, la celebrazione
avviene al locale tempio daoista o popolare, come il Tempio di Mazu (dea protettrice di chi viaggia per mare) a Taiwan o il Tempio di Tianhou («madre celeste») a Hong Kong. I riti funerari possono anche essere celebrati a casa della famiglia del defunto. Alcuni riti vengono eseguiti in pubblico, mentre altri (come certi riti di purificazione) sono eseguiti a porte chiuse per evitare che lo scopo purificatorio del rituale venga invalidato.

La musica, sia vocale che strumentale, e la danza ricoprono un ruolo fondamentale nei riti daoisti. La musica vocale, con o senza accompagnamento strumentale, comprende recitativi, formule monotonalici, salmodie e inni. I testi, in cinese o in prosa sino-sanscrita, vengono adattati, in forma sillabica o melismatica, a melodie pentatoniche o eteronome con o senza scansioni ritmiche. Dal punto di vista strutturale, la maggior parte delle composizioni ha forma strofica, ma alcune sono invece in versi sciolti. Nelle salmodie e negli inni, il tratto distintivo è costituito dalla ripetizione di un motivo o di una frase.

I brani vocali vengono recitati o cantati di norma da una voce solista, ma talvolta essa ha un contrappunto rispondenziale e accompagnata da un coro all'unisono. Il canto è eseguito di solito in maniera rilassata: l'impiego di tecniche vocali particolari, come gridare, lamenti, inflessioni microtonali o portamenti e falsetti non sono elementi comuni. In apertura, un pezzo vocale è spesso preceduto da un glissando e anche gli scambi di vocaboli non sono inconsueti.

Gli strumenti vengono impiegati sia singolarmente, sia in gruppo. Essi comprendono, tra gli idiofoni atonali: il daqing, una campana rovesciata a forma di coppa suonata con l'ausilio di un martelletto, il muyu, un tamburo di legno aperto suonato con una bacchetta di legno, la campana a mano; i cembali e il gong; tra i membranofoni, il fagu, il tamburo rituale cilindrico, suonato con due bacchette; tra i cordofoni: il sanxian, un liuto pizzicato a tre corde senza vibrato, e l'erbu, un violino bombarato a due corde; tra gli aerofoni, infine, il sona, una cennamella; e il corno di bufalo.

Dal punto di vista simbolico, il daqing rappresenta il cielo e il principio maschile, lo yang, mentre il muyu rappresenta la terra e il principio femminile, lo yin. Il tamburo rituale viene suonato per indicare l'inizio di una fase significativa o di un dato rituale. Dal punto di vista musicale, tutti gli idiofoni segnano il tempo e delimitano le sezioni musicali. I colpi del tamburo rituale servono anche a regolare il tempo nei brani a più tempi. I cembali, oltre ad avere funzione colotonica (ossia di marcatore strutturale), fungono anche da strumenti solisti e vengono impiegati per eseguire diverse figure ritmiche in modo virtuosistico in ouverture, interludi e postludi. Uno dei cembali utilizzati per eseguire queste tecniche particolari comprende la manipolazione della dinamica acustica che segue il colpo dei piatti, ottenuta attraverso la variazione del grado di prossimità dei due piatti del cembali, e il risultato è l' emissione di un suono, simile alla voce umana, che può rivelarsi assai inquietante e che viene impiegato nei riti funerari.

Le melodie strumentali vengono eseguite da sona e da erbu; quando funzionano da accompagnamento alle melodie vocali, questi strumenti ne eseguono una versione eterofonica. Il sanxian ha funzione principalmente colotonica e delimita le sezioni vocali mediante tremoli o accordi.

Nelle esecuzioni rituali, i sacerdoti daoisti non soltanto cantano, ma danzano anche, da soli o in gruppo. Tutti i movimenti della danza, così come le impostazioni coreografiche, hanno valenze simboliche.

Per i fedeli, il sacerdote daoista è un intermediario indispensabile tra il mondo umano e il mondo degli spiriti. La sua presenza è dunque necessaria nei funerali per eseguire i riti che assicurano il riposo del defunto. Anche gli esorcismi e i riti di purificazione richiedono la presenza del sacerdote, che rende innocui gli spiriti maligni o riporta salute, tranquillità e purità alla comunità.

Uno dei più importanti riti di purificazione comunità è il Jiao. Suddivisi in più fasi, i riti del Jiao possono durare da tre a cinque o più giorni, a seconda delle richieste di chi lo finanzia. La parte introduttiva del Jiao è nota come gingsheng («invito agli spiriti») e si apre con un brano liturgico detto buxu («danzando nel vuoto»). Il termine generico che designa una cerimonia d'apertura nella quale la danza e il canto degli inni hanno funzione preparatoria alla meditazione. Sia la danza che gli inni sono accompagnati da un complesso strumentale di cennamelle, gong, tamburo e muyu. La parte introduttiva del Jiao comprende anche un altro brano liturgico che si intitola «Offerta di fiori», accompagnato da una voce solista. Nella parte centrale del rito, l'elemento chiave è costituito da una liturgia, cantata e accompagnata da un ensemble strumentale, nota come Pudu («salezze») e rivolta alle anime del purgatorio. L'elemento più pittoreresco del Jiao è un rito esorcistico a favore della comunità che si chiama Dawanghangh. Accompagnato da cennamelle, gong e cembali, il daoshí compie i preparativi per il varo di un battello di carta, il veicolo che dovrà portare via dal mondo umano i demoni e le malattie infettive. Quando i preparativi sono terminati, viene suonata una serie di richiami con il corno del bufalo d'acqua, accompagnati da colpi di tamburo rituale e di gong a velocità man mano più sostenuta, a segnalare l'imminente varo del battello di carta. Quando la musica cessa, il daoshí chiama per nome i demoni affinché si imbarchino e un assistente risponde alle chiamate. Terminata la lista dei demoni, il daoshí suona nuovamente il corno per segnalare che è tempo di varare il battello dandogli fuoco.
La fase finale del Jiao è una celebrazione del ritorno della salute e della purità nella comunità mediante le nozze di yin e di yang. Nel corso del recitativo, il daosbi offre incenso agli spiriti celesti. Quindi, cantando, esconde i propositi del jiao e nomina i finanziatori. Subito dopo, viene cantata una preghiera il cui testo è scritto su un pezzo di carta: si tratta di una petizione agli spiriti celesti a nome della comunità. Terminata la preghiera, il foglio di carta viene bruciato. A questo punto, una serie di nulli di tamburo indica che il rito sta entrando nella sua fase più elevata. Il daosbi scandisce tre volte il nome di Laozi, invitandolo a visitare il luogo in cui è posto l’altare; ogni chiamata termina con un impennata vocale che abbraccia un intervallo di un undicesimo seguito da un lungo rullo di tamburo. Poi vengono ripetuti tre volte otto colpi di tamburo. Il numero tre simboleggia il cielo, la terra e l’acqua, i tre elementi del cosmo, e anche la testa, il petto e l’addome, le tre parti essenziali del corpo umano. I colpi di tamburo hanno lo scopo di invitare il demone a offrire tè e incenso a Laozi. Questi prima canta e poi danza, comprendendo movimenti stilizzati e simboli che simulano le azioni di chi compie le offerte di tè e di incenso a Laozi.

Corea. Lo sciamanismo, la più antica religione coreana, consiste di un gruppo di credenze disorganizzate incentrate intorno al mondo soprannaturale. Esso contatta diversi seguaci, in particolare tra la popolazione rurale. Nei tempi moderni, le due forze sociali e religiose preponderenti nella Repubblica di Corea (Corea del Sud) sono il Confucianesimo e il Cristianesimo. Il Cristianesimo fu introdotto in Corea fin dalla fine del XVI secolo, ma fu soltanto alla fine del XIX che i missionari occidentali, sia protestanti (per lo più metodisti e presbiteriani), sia cattolici diedero inizio a un’opera missionaria in grande stile. Le liturgie cristiane coreane sono rigidamente modellate su quelle occidentali. Nei servizi vengono utilizzati gli inni occidentali con testi tradotti in coreano, anche se, talvolta, gli inni comprendono nuove composizioni di autori coreani moderni. Alcuni di questi inni sono in metro triplo, caratteristica peculiare della musica indigena coreana.

Il Buddhismo Mahāyāna fu introdotto in Corea dalla Cina intorno alla fine del IV secolo d.C. Oggi i rituali buddhisti, quelli che vengono ancora praticati, hanno luogo di solito in alcuni templi il cui personale è costituito da un gruppetto di sacerdoti sposati. Alcuni di loro organizzano corsi di canto buddhista per i laici, ponendosi in tal modo come gli unici trasmettitori dell’ormai fragile tradizione liturgica buddhista coreana. La seguente panoramica della musica rituale buddhista si basa appunto sugli studi condotti da musicologi coreani tra i sacerdoti buddhisti sposati.

Sacrifici a Confucio. La musica impiegata nel rito sacrificale dedicato a Confucio è chiamata aak. Questo termine deriva dalla pronuncia coreana del termine cinese yayue («musica elegante»). Nell’uso contemporaneo, il termine aak indica l’intero repertorio della musica di corte, ma al tempo della dinastia Yi (quando l’aak venne per la prima volta codificato) il termine indicava invece un tipo di musica eseguito in certi riti sacrificali celebrati alla corte reale e durante le cerimonie governative. È in quest’ultimo e più restringito senso che impiegheremo in questo contesto il termine aak.

La tradizione dell’aak ha inizio in Corea nel 1116, quando l’imperatore cinese Huizong (regnante dal 1100 al 1125), della dinastia Song, inviò all’imperatore coreano Yejong (regnante dal 1105 al 1122), della dinastia Goryeo, un gran numero di strumenti yayue come gesto di apprezzamento politico. In seguito, nel corso della dinastia Yi, e in particolare durante il regno dell’imperatore Sejong (regnante dal 1418 al 1450), l’aak fu codificato e accresciuto. La codificazione fu organizzata dal teorico musicale Bak Yon (1378-1458), il quale non soltanto introprese una interpretazione teorica dell’aak basata sulle fonti cinesi, ma procedette anche alla realizzazione di un gran numero di strumenti che si rifacevano ai modelli cinesi. Inoltre, Bak Yon ricostruì la musica per l’orchestra aak sulla carta delle notazioni di poche melodie rituali cinesi, corredandole di una propria interpretazione dei concetti musicali e melodici cinesi. Ne risulta, in tal modo, un corpus musicale composto di elementi coreani e cinesi, ma essenzialmente confuciano nello spirito. Dal XV secolo a oggi, l’aak ha continuato a essere eseguito, senza dare alcun segno di declino.

Riflettendo la dottrina confuciana dell’armonia universale, l’orchestra aak impiega otto tipi di strumenti, che rappresentano gli otto tipi principali di timbro armonico: il metallo (campane), la pietra (campane di pietra), la seta (cetera), il legno (scatole di legno a percussione e raschietti di legno), il bambù (flauti), l’argilla (ocarine), la pelle (tamburi), e la zucca (armoniche a bocca). Nelle moderne orchestre aak non vi è più la categoria delle zucche, e sono stati aggiunti dei battacchi di legno (bak), i quali però svolgono una funzione al quanto limitata.

Secondo le pratiche attuali di esecuzione, l’aak dei riti di sacrificio a Confucio viene eseguito, in forma di antifona, da due orchestre, l’una posta sul terrazzo nell’edificio principale del tempio e l’altra nella corte antistante il terrazzo. L’orchestra sul terrazzo, detta deungga, è formata da diciassette elementi, mentre quella nella corte, detta beonga, da quindici. Durante il regno dell’imperatore Sejong, il numero di elementi in entrambe le orchestre era assai maggiore, e l’esecuzione includeva anche brani vocali, mentre oggi è puramente strumentale. Il sacrificio a Confucio prevedeva anche
l'esecuzione di due danze rituali, il mummu (danza civile) e il mumu (danza militare), entrambe interpretate da sessantaquattro danzatori.


**Musica templare per i riti ancestrali reali.** Il repertorio musicale destinato a questo rito comprende un numero limitato di composizioni scelte, secondo la tradizione, dall'imperatore Sejong. In termini di stile musicale, esse riflettono un insieme di musiche cinesi e coreane colte, con qualche esempio di musica etnica coreana (byangak) del XV secolo. Queste composizioni consistono di brani vocali in cinese, con accompagnamento orchestrale in forma di suite. Il rito veniva eseguito da due orchestre, anch’esse chiamate deungga e beonga, come quelle dell’orchestra aak, ma con una diversa strumentazione.

**Riti buddhisti.** I riti buddhisti della tradizione coreana consistono di tre componenti o generi di esecuzione: la salmodia rituale, con o senza accompagnamento strumentale, la banda musicale e la danza rituale con accompagnamento vocale e strumentale. Dei tre, la salmodia rituale è di gran lunga la più importante. La musica gioca un ruolo fondamentale in cinque categorie di speciali riti buddhisti: il Gakbaeje, un rito di preghiera rivolta a cinque divinità buddhiste, la cui esecuzione richiede un ampio repertorio di canti e danze; il Saengjeon yesuje, un rito di purificazione; il Sangi kwongongge, un rito dedicato esclusivamente a Buddha; il Surgukje, un rito dedicato agli spiriti dell’acqua e della terra; e lo Yeongsanje, un rituale di tributo. Inoltre, esistono diversi riti minori associati alle celebrazioni per i defunti che richiedono anch’essi musica e danza. Oggi, i riti speciali maggiori vengono celebrati soltanto su espressa commissione dei finanziatori. Un rito può durare da uno a diversi giorni, secondo le richieste di chi lo commissiona.

Le categorie in cui si suddivide la salmodia rituale sono tre: sutra (invocazione buddhista), hwacheong (canto in stile popolare), e beompae (lungo canto solenne). I sutra, detti anche yeombul (‘invocazione’), sono di due tipi, ciascuno caratterizzato da particolari testi e accompagnamenti strumentali. I testi del primo tipo sono trascrizioni fonetiche in cinese di testi sanscriti, e dunque del tutto inintelligibili ai laici. I testi del secondo tipo sono invece traduzioni cinesi di testi sanscriti, il cui significato generale può dunque essere compreso dai laici. Nella seguente trattazione, chiameremo il primo tipo di canto «sutra sanscrito», e il secondo «sutra cinese».

Il repertorio dei sutra sanscriti è esiguo. La musica è per coro all’unisono senza accompagnamento strumentale. La parte vocale consiste di poche frasi sillabiche più volte ripetute. La parte strumentale, eseguita da un’orchestra composta da canne, tamburi, grandi gong e un tamburo aperto di legno chiamato mokdak, è data dalla ripetizione di una melodia indipendente da quella vocale e suonata dalle canne, con una base isoritmica segnata dal tamburo, dal gong e dai colpi costanti di mokdak. Un’esile relazione lega l’accenntazione della melodia vocale e il ritmo strumentale. Anche i sutra cinesi sono eseguiti da un coro all’unisono, che canta ripetutamente stringhe di testi dall’estensione limitata. I colpi costanti di mokdak accompagnano le voci e ciascun colpo coincide con l’emissione vocale di una silla ba del testo. Il repertorio dei sutra cinesi è relativamente vasto. Mentre i sutra sanscriti vengono eseguiti per lo più in riti particolari, i sutra cinesi sono invece impiega ti tanto nei servizi speciali quanto in quelli regolari.

Gli hwacheong (letterale, ‘richiesta umile’) sono canti per voce solista, con testi in vernacolo coreano. Il cantante si accompagna tradizionalmente con un piccolo gong e, talvolta, è affiancato da un suonatore di tamburo cilindrico sospeso (buk). Quest’ultimo colpisce il fondo del tamburo con una mano nuda e, al contempo, batte sull’intelaiatura di legno del lato destro dello strumento con due bacchette. Il metro triplo, tipico della musica indigena coreana, è comune nello hwacheong. I testi, che inneggiano ai benefici dell’illuminazione buddhista, sono in versi.

La terza categoria di salmodia buddhista, il beompae, deriva, secondo la tradizione, dal fanbei cinese. I testi in versi cinesi, ma gli schemi ritmici e i modelli tonali cinesi non vengono rispettati dai testi. La musica beompae è costituita da ripetizioni, variazioni e riorganizzazioni strutturali di una serie base di motivi o di frasi stereotipati. Così com’è eseguito oggi, il beompae presenta un ritmo libero e un registro basso. La comprensione del significato dei testi è solitamente ostica, perché ogni sillaba corrisponde, in forma melismatica, a note di lunga durata. Inoltre, la pratica comune di operare liberamente scambi di vocaboli rende ancor più oscuro il testo.

Il repertorio beompae vanta due tipi di composizioni: lo hossori (canto breve) e il jissori (canto lungo). Ciascun tipo si distingue per una particolare organizzazione melodica e testuale, e per l’impiego di diversi stili
esecutivi. Lo *bhosori* consiste di canti solisti, corali e responsoriali, tutti eseguiti in maniera rilassata, a gola aperta, e accompagnati da una piccola campana a mano. Dal punto di vista strutturale, i testi *bhosori* si presentano in quattine con righe di ugual lunghezza, costituite da una coppia di frasi melodiche ripetute, così che, dal punto di vista musicale, la struttura dello *bhosori* assume una forma binaria (ABAB). Il canto *bhosori* è sempre contraddistinto da un andamento iniziale lentissimo, un’accelerazione e poi ancora un rallentamento in chiusura. Nelle sezioni veloci, i motivi di ciascuna frase subiscono un processo di riduzione ritmica.

Nei riti speciali, lo *bhosori* può essere eseguito in concomitanza con una danza rituale accompagnata da una banda composta da uno o due strumenti conici a doppia canna (*taebyeongson*) e un grande gong (*jing*). Talvolta, possono essere aggiunti anche un tamburo cilindrico (*buk*), una coppia di cembali (*jegeum*), una lunga tromba (*nebal*) e una conchiglia (*nagake*). La banda esegue un lungo ciclo melodico ripetuto che ha scarsa correlazione con la melodia vocale.

Il secondo tipo di *beompare*, il *jissori*, è considerato il più importante e raffinato canto buddhista coreano. Oggi è raramente eseguito, ed è sempre associato a riti speciali di grandi proporzioni. La musica del *jissori* è composta da un gruppo di frasi melodiche stereotipate, ciascuna a sua volta costruita su una serie di motivi. Il modo in cui i motivi sono organizzati in brano definisce l’individualità della composizione. L’intero repertorio *jissori* comprende settantadue composizioni.

Come accade nel canto *bhosori*, anche il *jissori* comincia lentamente e poi si velocizza, nelle sezioni veloci i motivi subiscono una riduzione ritmica e infine l’esecuzione rallenta nuovamente. La maggior parte dei canti *jissori* sono eseguiti da un coro all’unisono, ma alcuni di essi presentano una o due sezioni soliste inserite all’inizio, nel mezzo o alla fine della composizione. Le interpolazioni soliste (*beodeolpum*) costituiscono gruppi opzionali di melodie fisse, indipendenti da quelle del coro e costituite da motivi stereotipati. A seconda del tempo, il *jissori* può seguire una scansione ritmica precisa, oppure presentare un ritmo variabile all’interno del quale la durata delle note viene enormemente allungata. Le esecuzioni sono caratterizzate da un uso consistente del glissando microtonale. Un effetto particolare è l’applauso a una data nota di un glissando microtonale verso l’alto, improvvisamente seguito da uno verso il basso di un’ottava. Il *jissori* è cantato a gola tesa e le note di registro alto richiedono la tecnica del falsetto.

**Tibet.** La religione indigena del Tibet è la religione Bon, costituita da un’evoluzione dello sciarnamismo dell’Asia settentrionale e interna. Al tempo dei primi re (secoli VII-X d.C.), fu introdotto in Tibet il Buddhismo tantrico del Mahâyâna dell’India settentrionale. Dalla fusione tra la religione Bon e il Buddhismo tantrico si venne a creare una forma altamente sincretica di Buddhismo tibetano.

Il *bhosori* consiste di canti solisti, corali e responsoriali, tutti eseguiti in maniera rilassata, a gola aperta, e accompagnati da una piccola campana a mano. Dal punto di vista strutturale, i testi *bhosori* si presentano in quattine con righe di ugual lunghezza, costituite da una coppia di frasi melodiche ripetute, così che, dal punto di vista musicale, la struttura dello *bhosori* assume una forma binaria (ABAB). Il canto *bhosori* è sempre contraddistinto da un andamento iniziale lento, un’accelerazione e poi ancora un rallentamento in chiusura. Nelle sezioni veloci, i motivi di ciascuna frase subiscono un processo di riduzione ritmica.

Nei riti speciali, lo *bhosori* può essere eseguito in concomitanza con una danza rituale accompagnata da una banda composta da uno o due strumenti conici a doppia canna (*taebyeongson*) e un grande gong (*jing*). Talvolta, possono essere aggiunti anche un tamburo cilindrico (*buk*), una coppia di cembali (*jegeum*), una lunga tromba (*nebal*) e una conchiglia (*nagake*). La banda esegue un lungo ciclo melodico ripetuto che ha scarsa correlazione con la melodia vocale.

Il secondo tipo di *beompare*, il *jissori*, è considerato il più importante e raffinato canto buddhista coreano. Oggi è raramente eseguito, ed è sempre associato a riti speciali di grandi proporzioni. La musica del *jissori* è composta da un gruppo di frasi melodiche stereotipate, ciascuna a sua volta costruita su una serie di motivi. Il modo in cui i motivi sono organizzati in brano definisce l’individualità della composizione. L’intero repertorio *jissori* comprende settantadue composizioni.

Come accade nel canto *bhosori*, anche il *jissori* comincia lentamente e poi si velocizza, nelle sezioni veloci i motivi subiscono una riduzione ritmica e infine l’esecuzione rallenta nuovamente. La maggior parte dei canti *jissori* sono eseguiti da un coro all’unisono, ma alcuni di essi presentano una o due sezioni soliste inserite all’inizio, nel mezzo o alla fine della composizione. Le interpolazioni soliste (*beodeolpum*) costituiscono gruppi opzionali di melodie fisse, indipendenti da quelle del coro e costituite da motivi stereotipati. A seconda del tempo, il *jissori* può seguire una scansione ritmica precisa, oppure presentare un ritmo variabile all’interno del quale la durata delle note viene enormemente allungata. Le esecuzioni sono caratterizzate da un uso consistente del glissando microtonale. Un effetto particolare è l’applauso a una data nota di un glissando microtonale verso l’alto, improvvisamente seguito da uno verso il basso di un’ottava. Il *jissori* è cantato a gola tesa e le note di registro alto richiedono la tecnica del falsetto.

**Tibet.** La religione indigena del Tibet è la religione Bon, costituita da un’evoluzione dello sciarnamismo dell’Asia settentrionale e interna. Al tempo dei primi re (secoli VII-X d.C.), fu introdotto in Tibet il Buddhismo tantrico del Mahâyâna dell’India settentrionale. Dalla fusione tra la religione Bon e il Buddhismo tantrico si venne a creare una forma altamente sincretica di Buddhismo tibetano.
sono costituite dalla ripetizione di una o due coppie di frasi con una estensione limitata e un movimento prevalentemente congiunto. Il canto può anche essere monotonale. Le parole sono adattate a un stile sillabico o melismatico. Nell'esecuzione, vengono impiegati diversi ornamenti, come il glissando e il portamento prima e dopo la nota. Il *gdang* è accompagnato da un cembalo e da un tamburo, la cui funzione è semplicemente di segnare il tempo.

*L'abyang* è eseguito in un registro estremamente basso ed è essenzialmente monotonale. Le parole sono adattate in stile sillabico a note di durata lunga, prefisse o affisse da una serie di inflessioni microtonali o portamenti vocali. Due monasteri dell'ordine dei dge lugs pa (gelug-pa) hanno messo a punto una particolare tecnica vocale, nella quale ogni cantore esegue simultaneamente due intonazioni, un profondo fondamentale e un chiaro armonico (di quinta o di sesta), che risultano in un effetto corale. *L'abyang* viene cantato in modo rilassato.

In contrasto con il canto, gli interludi strumentali dell'*abyang* sono suonati ad alto volume. Gli aerofoni sono sempre suonati a coppie. Uno dei due *rgya gling*, che sono cennamelle, esegue la melodia principale senza ornamenti, mentre l'altro suona la stessa melodia con ornamenti. Gli altri aerofoni, ossia il *dung*, una tromba di varia grandezza con qualità tonale bassa, il *rhang glin*, una tromba fatta con femori animali o in metallo, e il *dung dkar*, una conchiglia, emettono note lunghe e tenute e ripetono accordi di due intonazioni, un ostinato bitonale. Il *domaru*, un tamburo con sonagli, e il *dril bu*, una campanella, sono suonati da una persona che ha la funzione di segnalare le varie sezioni dei canti. I cembali (*gsyl snyan e rol mo*) e i due *ruga*, tamburi aonali a due facce da suonare con una bacchetta ricurva, servono per eseguire una serie di figure ritmiche e per battere il tempo. La consistenza strumentale che ne risulta è complessa e il timbro pieno di sfumature sottili. In contrasto con la complessità ritmica e la finezza delle percussioni, la musica delle cennamelle, unici strumenti melodici dell'insieme, è piuttosto semplice e lineare, eseguita con ritmo fisso e a volume penetrante. Le cennamelle sono suonate con la tecnica del respiro circolare così da tenere una linea costante.

**Teatro liturgico.** Il *'cham* è un teatro rituale semiliturgico, eseguito per esorcizzare gli spiriti maligni. Il ritmo viene celebrato all'aperto e prevede l'uso di musica vocale e strumentale, mimo e danza, insieme a costumi e maschere elaborati. La musica è eseguita da gruppi di cantanti e da un ensemble musicale simile a quello impiegato nei servizi liturgici monastici, ma arricchito da effetti sonori non presenti in quelle celebrazioni.

[Vedi *CANTO E SALMODIA*, vol. 2; e *TEATRO E DANZA RITUALE NELL'ESTREMO ORIENTE*].

---

**BIBLIOGRAFIA**

**Cina**


J. Prip-Muller, *Chinese Buddhist Monasteries. Their Plan and Function as a Setting for Buddhist Monastic Life*, Copenhagen 1937, Hong Kong 1982 (rist.).


*[In italiano segnaliamo il saggio di A. Giuganino, *La musica nella filosofia e nella poesia dell'antica Cina*, Roma 1952]*.

**Corea**


MUSICA E RELIGIONE NELL'ESTREMO ORIENTE

Tibet

[In italiano segnaliamo: Mireille Helffer (cur.), Musiche dal tetto del mondo, Torino 2000.
M. Rosenberg Colorni (cur.), Armonie tantriche. Musica tibetana rituale, Como 1996].

DISCOGRAFIA

Cina

A. Migot, Musique religieuse chinoise et tibétaine, La boîte à musique BAM LD 383.

Corea

J. Levy, Korean Court Music, Lyrichord LL 7206.
J. Levy, Musique bouddhique de Corée, Vogue LVLX 253.

Tibet

Musique de l'Asie traditionelle, iv, Tibet. Rutil du soir, Playa Sound PS 33504.

ISABEL WONG

Musica e religione in Giappone

Quando il Buddhismo fu introdotto in Giappone dalla Corea nel 552, ebbe inizio l'uso di eseguire danze in maschera di origine cinese, dette gigaku, per consacrazione i templi a Buddha. Nel 752, fu completata a Nara la costruzione del Tôdaiji, il principale tempio nazionale. Per celebrare l'erezione di una colossale statua di bronzo del Buddha Vairocana si tenne una festa grandiosa. Su di un palco di fronte all'edificio principale del tempio si tennero esibizioni di gagaku (musica di corte e danza), accompagnate dai canti di migliaia di monaci buddhisti. Di quell'evento, si sono conservati diciotto tipi di strumenti.

Nel periodo Heian (794-1185), il canto buddhista fu modificato e accordato agli stili giapponesi. Le sette del Tendai e dello Shingon inaugurarono nuove forme di cerimonia che duravano svariati giorni. Alla fine, queste cerimonie furono semplificate o persino eliminate presso varie sette che si erano aperte a un pubblico più vasto. Hôen, il fondatore della setta del Jôdo, sottolineava l'importanza del nembutsu, la salmodia del nome del Buddha Amida (sanskrito, Amitâbha): «Namu Amida Butsu». Questa semplice salmodia diede origine a vari stili di recitazione popolari, come l'odori-nembutsu («nembutsu danzato»), che contribuì alla diffusione del Budismo in Giappone. Altri esempi di popolarizzazione del canto buddhista si ritrovano negli stili narrativi della musica vocale, come l'uta-nembutsu («nembutsu cantato») e i sekkô («sermoni, discorsi»).

L'autentica musica delle cerimonie confuciane cinesi non è mai stata eseguita in Giappone. In sua vece, troviamo lo spirito del Confucianesimo nella musica del qin (una lunga cetera a sette corde), uno strumento favorito dall'intelligenza del periodo Edo (1603-1868), che si interessava di filosofia e letteratura cinese. Alcune pratiche sciamaniche persistono tra gli Itako (prefettura di Amori) e gli Yuta (isola di Amami e isole di Okinawa). Qui lo spirito del defunto possiede una miko (sciamano di sesso femminile) e parla per suo tramite mediante un semplice canto.

Tra le varie cerimonie shintôiste, il kagurasai, eseguito alla corte imperiale, è stato trasmesso nella sua forma antica. Kagura (letteralmente, «musica degli deì») è il nome dato alla musica e alla danza impiegate nelle cerimonie e si distingue in okagura, eseguito nei templi durante le cerimonie popolari, e mikagura, eseguito la sera nel piccolo tempio del palazzo Kenjo alla presenza dell'imperatore. Il canto, eseguito con un tempo lento, presenta un ricco stile melismatico ed è accompagnato da un flauto traverso di bambù (fue), un flauto a cappa doppia (bicchiriki) e una lunga cetera a sei corde (wagon). Fue e wagon hanno origini molto antiche, mentre lo bicchiriki è un adattamento di uno strumento dell'orchestra di corte introdotto dalla Cina nell'viii secolo. Uno dei primi cantori batte un battaglio di legno, lo shakuyôši.

Il termine generale impiegato per designare il canto buddhista è shômyô, detto anche bonbai. I testi possono essere classificati secondo tre tipologie: bonsan (canti in sanscrito), kansan (canti in cinese) e wasan (canti in giapponese).

La maggior parte dei canti è eseguita all’unisono, benché soltanto raramente gli intervalli di quarta o di quinta che separano le due parti vocali abbiano movimento parallelo. La scala, formata da dodici semitoni, varia secondo i periodi e i generi. L’andamento melodico è generalmente caratterizzato da salti di quarta e di quinta. Il canto può essere melismatico a ritmo libero oppure sillabico con un metro definito. Occorre notare come la struttura melodica dello shōmyō abbia influenzato altre musiche. Lo heikyoku, un racconto in musica che narra la famosa storia della famiglia Heike (uno dei due grandi partiti politici del Giappone del XII secolo), e il canto impiegato nel teatro no subirono entrambi l’influenza di questo canto.

La notazione del canto buddhista può essere raggruppata in tre categorie. La più antica si chiama ko bakase («vecchio bakase [notazione musicale]») e indica la melodia con segni che rappresentano i quattro accenti tonali cinesi. Il secondo sistema, detto go-on bakase («bakase a cinque note») è costituito da piccole stanghette verticali e orizzontali, una per ciascuna lettera del testo, che indicano cinque diverse note. Il terzo, più recente di notazione vocale, il meyasu bakase (letterale, «bakase di facile comprensione»), fornisce maggiore dettaglio sulla linea melodica, indicando gli ornamenti mediante linee curve in aggiunta ai segni delle note. Questo sistema è simile al sistema neumatico dell’Europa medievale. Il meyasu bakase è attestato da un manoscritto del 1311 ad opera di Ryōnin, l’ideatore di questo tipo di notazione. Molti libri che ne esppongono i principi teorici e pratici, come il Gyozen shōmyō rokkanjō e il Gyozen taikaishō, sono stati redatti da monaci eruditi.

Se si confronta la musica buddhista giapponese e quella di altri Paesi asiatici, si possono riscontrare sia somiglianze che differenze. Lo stile vocale monotonale e l’uso di percussioni sono elementi comuni a tutte, ma l’impiego del flauto a canna doppia e della tromba non hanno riscontro in Giappone. Anche i vocalizzi in tonalità bassa sono comuni a molte società buddhiste dell’Asia. La differenza maggiore sta nella melodia: i canti cinesi, di carattere più popolare rispetto a quelli giapponesi, tendono infatti ad adattare melodie tratte dalla musica folklorica e popolare, mentre, al contrario, il canto giapponese ha conservato lo stile antico della musica buddhista.

[Vedi anche CANTO E SALMODIA, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA


[In italiano segnaliamo:]

D. Sestili, Musica e danza del principe Genji. Le arti dello spettacolo nell’antico Giappone, Lucca 1996].

KISHIBE SHIGEO
NAKAЕ TŌJU (1608-1648), pensatore neoconfuciano giapponese, spesso chiamato «Il Saggio di Ōmi», che nacque a Ogawa, nella provincia di Ōmi, sul lago Biwa, nel Giappone centrale. Con l’eccezione di sedici anni passati a Ōzu, nell’isola di Shikoku, egli trascorse tutta la sua vita a Ōmi, impegnato nello studio, nell’insegnamento e nella scrittura. Suo nonno, che lo aveva adottato a nove anni, lo portò in Shikoku e incoraggiò i suoi primi studi. Dopo la morte del nonno, quando Tōju aveva quindici anni, partecipò ad alcune lezioni sui Dialoghi di Confucio, tenute da un sacerdote dello Zen in visita. Dopo questa esperienza cominciò lo studio approfondito dei Quattro Libri (Dialoghi, Grande scienza, Dottrina del giusto mezzo, Libro di Mengzi) e dei commenti di Zhu Xi dedicati a questi testi. Nel 1634, adducendo a motivo la propria salute cagionevole e il desiderio di stare accanto alla madre vedova, ritornò a Ōmi. Sebbene alcune fonti indichino che un altro motivo sarebbe stato il desiderio di sfuggire a complicazioni politiche, la maggior parte delle fonti collegano a questa decisione l’inizio del suo particolare interesse per la virtù della devozione filiale.


Tōju era stato fortemente colpito da questo aspetto del carattere di Confucio e sperava di tornare allo spirito religioso che scorgeva in lui e nei Cinque Classici. Iniziò a recitare ogni mattino lo Xiao jing (Il Classico della devozione filiale) e in seguito si convinse sempre più delle sue profonde implicazioni. Nel 1641 scrisse Kökyō keimō (Il vero significato del Classico della devozione filiale). Un’altra sua opera importante, scritta un anno prima e continuamente riveduta fino alla morte, fu Okina mondo (Dialoghi con un vegliardo), in cui, oltre a discutere della devozione filiale, Tōju notò come la morale confuciana fosse destinata essenzialmente alla classe dei samurai.

Tōju è stato considerato il fondatore della scuola Wang Yangming in Giappone, ma in realtà fu solo tre anni prima di morire che poté avere le opere complete di Wang. Sebbene fortemente colpito da questi scritti, egli era già stato influenzato dagli scritti di pensatori del tardo periodo Ming, come Wang Ji, che secondo alcuni studiosi avrebbero avuto su di lui un’influenza molto maggiore. È chiaro che i suoi dubbi sul pensiero di Zhu Xi nascevano dalla sua avversione per le interpretazioni formalistiche. Il fascino dei confuciani di epoca Ming derivava, invece, dalla loro enfasi sull’inte-
riorità, la conoscenza innata, la saggezza universale e un senso religioso di reverenza.

Le principali idee religiose di Tōju si possono riuscire in un profondo rispetto per l’Essere Supremo (jōten), che si manifesta in una dottrina ottimistica del’autodisciplina basata sulla conoscenza innata del bene. Tōju insegnò che il punto centrale di questa autodisciplina risiede nella devozione filiale, che è la «radice dell’uomo» e fa parte dei complessi processi di trasformazione della natura stessa. In quanto reciprocità dinamica fra tutte le cose create, egli vedeva la devozione filiale come la base delle relazioni sociali e come un principio di educazione nell’ordine naturale. In questo modo, dunque, la personale religiosità di Tōju ricorse a varie correnti del pensiero confuciano e neoconfuciano per combinare un teismo reverente con l’autodisciplina e con la devozione filiale.

[Vedi anche CONCIFIANESIMO IN GIAPPONE].

BIBLIOGRAFIA


MARY EVELYN TUCKER

NAT. In Birmania i nat costituiscono un sistema strutturato di spiriti di tipo animista, precedenti all’avvento del Buddhismo Theravāda, ma coesistenti con esso e con altri sistemi di divinazione e di predizione quali l’astronomia e l’alchimia. Il culto dei nat è rivolto a fronteggiare difficoltà improvvisi e di carattere personale e a evitare il male, laddove il Buddhismo, che in Birmania costituisce la religione dominante, si concentra soprattutto sulle tematiche della rinascita e, in ultima analisi, della salvezza. La maggior parte degli studiosi della religione birmana concorda nel ritenere che il termine nat indichi qualunque essere che ospita uno spirito di tipo animista: si può trattare di uomini che hanno subito una morte violenta, di antichi sovrani, di spiriti dei campi, degli alberi e dei fiumi, oppure di signori feudali a livello regionale e territoriale. I nat propiziati in Birmania sono i nat auk, gli spiriti attivi di grado più basso. Anche i deva induisti sono detti nat, ma in Birmania essi non sono oggetto di alcun culto. Al tempo del re Anavratha (circa 1044 d.C.) venne compilata una lista ufficiale di nat. Da allora i membri della lista sono cambiati, ma il loro numero, trentasette, è rimasto costante. I trentasette nat ufficiali condividono con gli altri nat la capacità di provocare danni e, talvolta, di fornire protezione. Affinché i mali siano evitati, occorre propiziarseli e dimostrare loro rispetto.

Studi antropologici sulla religione birmana hanno rilevato il fatto sorprendente che i nat in Birmania formano un sistema ben strutturato. Ciò contrasta con simili sistemi di spiriti di tipo animista presenti in altri Paesi in cui è diffuso il Buddhismo Theravāda, come la Thailandia, lo Sri Lanka, il Laos e la Cambogia (Kampuchea). Gli spiriti phâ thaiandesi e gli spiriti cingalesi yakā, per esempio, che rivestono lo stesso ruolo dei nat, non formano una struttura ben organizzata come invece accade nel sistema birmano. In esso, infatti, i nat si differenziano in quattro livelli: vi sono i nat territoriali, che regnano su una intera regione; i nat del villaggio, che presiedono a un singolo stanziamento umano; i mi-zaing e gli hpa-zaing, che sono nat a semplice livello familiare, ereditati rispettivamente dalla madre e dal padre; e infine vi sono i nat connessi con attività particolari, come i viaggi, la protezione domestica e altre azioni ricorrenti dell’esistenza.

Spesso i nat vengono rappresentati mediante statuine intagliate o con altri elementi simbolici, quali la noce di cocco oppure la veste rossa del nat preposto alla protezione della casa, Min Maha Giri, che si può trovarne in ogni dimora birmana su uno dei pali che reggono l’abitazione. In onore di certi nat si tengono anche delle feste, la più importante delle quali, di rilevanza nazionale, è la celebrazione dedicata alla coppia dei fratelli nat Taungbyon. In alcune feste dedicate ai nat, così come in altre occasioni che richiamano grande concorso di gente, si tengono le danze delle natgadaw. Costoro sono le «vedove dei nat», secondo la tradizione possedute dai loro sposi, e capaci, nella trance della possessione, di rivelare il futuro agli astanti, i quali a loro volta le ripagano con bevande alcoliche e tabacco. Le natgadaw, naturalmente, non hanno un marito vero e proprio, perché si ritiene che esse siano sospese ai nat.

[Vedi BIRMANIA, RELIGIONE DELLA].

BIBLIOGRAFIA

June C. Nash, Living with Nats. An Analysis of Animism in Birman Village Social Relations, in M. Nash (cur.), Anthropolog-
NEGRITOS, RELIGIONI DEI. [Questa voce, che tratta dei popoli dell’Asia sudorientale conosciuti con il nome di Negritos, è costituita da quattro parti:

Panoramica generale

I Negritos delle Filippine
I Negritos delle isole Andamane
I Negritos della penisola malese

Mentre la prima parte presenta gli elementi comuni ai sistemi religiosi dei Negritos, le altre tre parti sono dedicate alle tre principali aree di stanziamento di questo popolo.

Panoramica generale

Il termine Negritos (dallo spagnolo, «piccoli negri») è stato impiegato da diversi studiosi occidentali per indicare quegli abitanti della penisola malese, delle Filippine e delle isole Andamane (al largo delle coste della Birmania, oggi Myanmar) che presentano statura piccola, pelle scura, capelli crespi e, in generale, tratti somatici «negroidi». Gli studiosi non concordano nel ritenere possibile un legame genetico tra queste piccole e assai diverse popolazioni. La tesi tradizionale vuole che esse rappresentino quel che rimane di un’unica antica etnia, un tempo diffusa nell’Asia sudorientale e ormai praticamente distrutta o assorbita da gruppi di immigrati più forti e numericamente maggioritari. Una seconda posizione, espressa da alcuni studiosi di antropologia fisica, avanza invece l’ipotesi che i caratteri distintivi dei Negritos costituiscano esempi di «evoluzione parallela» e che mutamenti fisici simili tra popolazioni locali non collegate tra loro possano essere il risultato del comune adattamento alla foresta pluviale tropicale. Nonostante la plausibilità delle ipotesi avanzate circa le cause per le quali tale ambiente favorirebbe caratteristiche «negroidi», non è tuttavia ancora chiara la ragione per la quale tali caratteristiche non compaiono in altri ambienti simili, come, per esempio, nel bacino amazzonico in America meridionale. La relazione genetica tra i Negritos dell’Asia, dunque, rimane una questione aperta.

Le culture dei vari gruppi di Negritos presentano molte somiglianze, ma spesso non appare chiaro se tali somiglianze siano imputabili a una comune cultura originaria, a contatti tra i diversi gruppi oppure ad adattamenti paralleli ad ambienti simili. Prima del 1900 quasi tutti i Negritos vivevano di caccia e di raccolta, con l’ausilio, in alcuni luoghi, di un piccolo commercio di prodotti ricavati dalla foresta. Questa loro economia basata sulla caccia e sulla raccolta portava, come conseguenze sociali, alla creazione di piccoli nuclei abitativi, alla mancanza di forme di accumulazione dei beni e a una gestione informale dell’autorità. La maggior parte dei gruppi, inoltre, conduceva un’esistenza nomadica, sebbene il ricco ambiente delle coste delle isole Andamane, per esempio, permettesse ai suoi abitanti di essere parzialmente sedentari.

Le religioni degli abitanti delle isole Andamane, dei Semang (i Negritos mali) e dei Negritos delle Filippine presentano molti tratti comuni, alcuni di carattere assai generale e altri, invece, estremamente specifici e senza dubbio imputabili a contatti o a origini comuni. Le similitudini sono particolarmente notevoli per ciò che riguarda la concezione del divino e le forme del rito e delle proibizioni che ne conseguono. Le divinità maggiormente personificate e individualizzate sono quelle associate al tempo atmosferico, in particolare alle tempeste devastanti. La maggior parte dei gruppi conosce divinità responsabili dei tuoni, e anche i nomi attribuiti a queste divinità sono simili: Karei nella penisola malese, Kayai e Kadai nelle Filippine e Tarai nelle isole Andamane. Si ritiene che tali esseri divini scatenino le tempeste come punizione per il mancato rispetto delle più varie proibizioni sacrali, dal commettere incenzo al bruciare le sanguisughe. I Semang e alcuni gruppi delle Filippine cercano di evitare le tempeste offrendo il loro sangue al dio del tuono. Questi tratti in comune sono rilevanti, ma costituiscono soltanto una parte della religione di ciascun gruppo. Per altri aspetti, invece, le credenze e i riti divergono, talvolta al punto di costrinergli a collocare anche i tratti comuni sotto una luce diversa. Per questa ragione è opportuno trattare le religioni dei popoli delle Andamane, dei Semang e dei Negritos delle Filippine come entità separate, nonostante l’evidenza di certi elementi comuni.

BIBLIOGRAFIA

La panoramica e lo studio comparativo più completi sui Negritos sono forniti da P. Schebesta, Die Negrito Asiens, I-II, Wien.
I Negritos delle Filippine

I Negritos delle Filippine sono costituiti da circa venticinque gruppi etnolingustici, ampiamente dispersi, che contano nel complesso approssimativamente quindicimila individui. Si ritiene che tali individui costituiscano gli abitanti aborigeni dell'arcipelago filippino. Molti di questi gruppi vivono ancora di caccia e di raccolta, barattando cacciagione e prodotti della foresta con cereali e riso coltivati dai contadini filippini del circondario, giacché la produzione agricola da essi praticata è assai marginale.

La religione tradizionale di tutti i Negritos delle Filippine è genericamente definita animismo. Ancora oggi essi sono per la maggior parte animisti, benché alcune credenze siano state modificate dall'incontro con il Cristianesimo.

Un tratto saliente della religione dei Negritos è la sua evidente mancanza di sistematizzazione: ne consegue che essa occupa un posto secondario nella loro ideologia generale. Poiché le credenze e le pratiche di tipo animistico dei Negritos delle Filippine, inoltre, hanno un carattere fortemente individualistico e sporadico, esse esercitano un controllo sociale minore sulla vita quotidiana di quanto non facciano, per esempio, i sostenitori di altre società delle Filippine, egualmente di tipo animistico ma non Negritos. Ma la funzione secondaria della religione nella maggior parte delle culture dei Negritos contrasta, d'altra parte, con l'importanza rivestita dalla religione tra i Negritos della Malesia, come segnala Kirk Endicott nel suo Batek Negrito Religion (Oxford 1979).

Tra i Negritos delle Filippine è ampiamente diffusa la creденza in un mondo di spiriti, che è composto di diverse classi di esseri soprannaturali. Tali esseri possono influenzare i processi naturali e inoltre la salute e la prosperità economica degli uomini. I Negritos delle Filippine credono anche all'esistenza di fantasmi maligni. Molti di loro conoscono l'esistenza di un Essere Supremo, cosa che ha portato gli studiosi occidentali a domandarsi se tale forma di «monoteismo» sia di origine preispanica o se non si tratti semplicemente del risultato di influenze cristiane.


Esistono due classi generali di spiriti: gli bayup («creature») e i bèlet o anito («fantasmi»). Questi ultimi sono sempre malvagi e sono costituiti dalle anime disincarnate ed erranti di uomini defunti. I più temibili sono i fantasmi di parenti adulti morti da poco, dal momento che essi sono propensi a tornare nella dimora della loro famiglia durante la notte, provocando malattie e morte.

Gli bayup, che possono essere di vario tipo, sono esseri extraumani, ma sono comunque bipedi e possono apparire in forma umana. La maggior parte di loro ha carattere fortemente maligno, anche se alcuni sono in qualche modo neutri e pochissimi altri possono addirittura essere invocati per la cura di certe infermità.

Gli sciama degli Agta. Nella provincia di Aurora (che fa parte della regione Luzon Central), l'8% degli Agta adulti sono sciama e il 20% di loro sono donne. Costoro praticano esclusivamente la magia bianca. Lo sciama (bunogen) è considerato dagli Agta un individuo che ha come «amico» (bunog) uno spirito familiare, che lo aiuta nella diagnosi e nella cura delle malattie. Il ruolo fondamentale degli sciama è la cura. Essi non praticano alcuna forma di magia nera, benché vivano a stretto contatto con altre società in cui le pratiche di stregoneria sono piuttosto diffuse. Gli sciama curano i loro pazienti con farmaci a base di erbe e con semplici preghiere rivolte agli spiriti loro «amici». Nei casi più difficili tengono delle lunghe sedute, nelle quali talora entrano in stato di trance salmodiando preghiere sul paziente fino a quando non sono posseduti dai loro spiriti. Queste salmodie non vengono cantate nell'abituale lingua degli Agta, ma hanno l'evidente carattere di una forma di glossolalia.
Non è propriamente corretto affermare che gli Agta venerano gli spiriti che li circondano. Essi, piuttosto, li temono e cercano di placarli. Gli Agta, infatti, non conoscono alcun sistema sacrificale simile a quello di altri gruppi tribali delle Filippine, ma occasionalmente offrono piccoli doni agli spiriti bayup, traendoli da ciò che ricavano dalla foresta. Questi doni possono consistere in qualche pugno di riso, oppure in poche cucchiate di miele o addirittura in qualche filo del perizoma di un uomo. In certe aree quando viene preparata, ricavandola dalla foresta, una nuova area coltivabile, uno sciamano allestisce un piccolo tavolo con alcune prese di betel o qualche cibo da offrire agli deé.

Le pratiche religiose degli Agta hanno carattere del tutto occasionale e vengono compiute a seconda delle necessità e, in genere, su base esclusivamente individuale. La maggior parte di queste pratiche ha a che fare con la prevenzione o la cura di una malattia. Gli Agta mostrano un interesse vago per l’aldilà, il regno dei morti, la creazione del mondo, l’immortalità o il futuro, né vanno in cerca di particolari esperienze religiose. La loro religiosità sembra piuttosto la conseguenza di una cronica paura della malattia e della morte. Non si può concludere che la religione non sia importante nel pensiero degli Agta, anche se è vero che essa svolge, nell’ambito della loro cultura, un ruolo più secondario di quanto non accada presso altri gruppi animistici.

BIBLIOGRAFIA

Non esistono a tutt’oggi studi completi su alcun sistema religioso dei Negritos delle Filippine. Molti studi, tuttavia, ne accennano brevemente.


THOMAS N. HEADLAND

I Negritos delle isole Andamane

I Negritos delle isole Andamane sono cacciatori-raccoglitori estremamente primitivi, che rappresentano una fase prelitica dello sviluppo culturale. Essi appartenono a due tipologie distinte, i Grandi Andamanesi e gli Onge-Jarawa-Sentinelesi. A causa della colonizzazione e della diffusione della sifilide e di altre malattie le tribù dei Grandi Andamanesi si estinsero e soltanto un gruppetto ibrido, costituito di ventotto individui, sopravvive su un minuscolo isolotto chiamato Strait Island. I Jarawa e i Sentinelesi vivono completamente isolati e rifuggono da ogni contatto esterno. Di conseguenza non conosciamo nulla della loro religione. La terza e ultima tribù, gli Onge, vive nell’isola Piccola Andamana.


Il sole, la luna, le stelle e le nuvole sono ritenuti creati dagli onkoboykwe. Gli Onge, tuttavia, non personificano e non venerano i corpi celesti. Essi ritengono che i venti dei due monsoni che colpiscono regolarmente le isole Andamane, quello sudoccidentale e quello nordorientale, siano inviati da spiriti che dimorano in isole lontane in mezzo al mare.

Gli Onge pensano che la vita oltre la morte dipenda dal modo in cui ciascuno ha incontrato la sua fine. Se muore di malattia, egli diventa un eaka e va sotto la terra; se invece viene ucciso da un cinghiale selvatico, dal morso di un serpente o dalla caduta da un albero divenuta un onkoboykwe e va a vivere in cielo. Se annega, infine, diviene uno spirito del mare.

Secondo gli Onge, tutti i non Negritos sono spiriti di Onge defunti e a loro viene applicato il termine collettivo inene. Nel caso di morte per malattia, il giorno prima dell’emergere dell’eaka dal corpo del defunto, un’altra forma umana in miniatura, detta embekete, fuoriesce dal cadavere e nuota in mare fino alla terra degli inene, dove presto si trasformerà anch’essa in un altro inene. Tutti noi stranieri, dunque, siamo stati Onge nella nostra vita precedente. Questa credenza nell’e-
sistenza in ogni uomo di due spiriti, embekete e eaka, deriva probabilmente dal tentativo di razionalizzare l'origine dei non Negritos e di trovare un posto in cui collocarli nello schema dell'universo.

Dai pochissimi dati frammentari ai quali possiamo attingere circa la religione dei Grandi Andamanesi sembra che essi, come gli Onge, credessero in diverse classi di spiriti, che dimorano egualmente sopra il cielo, sotto la terra e nel mare. Tra i Grandi Andamanesi e gli Onge sussiste, tuttavia, un'importante differenza: i primi ritenevano che il sole fosse la sposa della luna e che le stelle ne fossero i figli, mentre gli Onge pensano semplicemente che il sole e la luna siano dischi piatti e inanimati, creati dagli onkoboykue. Concetti quali uno spirito superiore o un Essere Supremo, Paradiso e Inferno, virtù e peccato, sono completamente assenti dal pensiero dei Negritos delle Andamane.

BIBLIOGRAFIA


PRANAB GANGULY

I Negritos della penisola malese

I Negritos della penisola malese, generalmente chiamati Semang nella letteratura etnologica, contavano al l'incirca due mila individui nel 1974. Essi vivono in piccoli gruppi disseminati ai piedi delle alture settentrionali della penisola e i loro idiomi appartengono alla famiglia linguistica mon-khmer. Fino alla metà del secolo scorso la maggior parte dei Semang conduceva un'esistenza nomadica e viveva di caccia e di raccolta. La loro dieta era a base di tuberi selvatici e la principale fonte di carne era costituita da animali arboricoli, come le scimmie, i gibbons, gli sciacoli e gli uccelli, che caccia-vano con l'ausilio di cerbottane e dardi avvenlati. Qualche scambio commerciale con i contadini malesi permetteva loro di avere strumenti di ferro, sale, stoffa e prodotti coltivati in cambio dei prodotti ricavati dalla foresta, come il rattan e le resine. I loro accampamenti comprendevano da cinque a quindici nuclei familiari collegati, che si spostavano assai spesso, appena le risorse locali divenivano insufficienti. Ogni famiglia era del tutto autonoma e l'unica autorità riconosciuta nel gruppo era l'influenza informale di qualche individuo particolarmente saggio o persuasivo. A partire dalla metà del secolo scorso, invece, più della metà della popolazione dei Semang è diventata parzialmente stanziata, spesso sotto la direzione di Enti governativi, adottando forme di agricoltura itinerante. Eppure, pur avendo dovuto mutare profondamente le loro condizioni, i Semang si sono aggrappati alla loro religione tradizionale, che è assunta così a emblema fondamentale della loro identità etnica.

Nella cosmologia dei Semang la terra è un disco circondato e sostenuto dal mare. Essa posa sul dorso di un gigantesco serpente, detto Naga', il quale, nel cambiare posizione, può causare eruzioni d'acqua dal sottosuolo. Il firmamento è invece una cupola compatta oppure una serie di livelli sovrapposti, in cima ai quali vivono gli esseri sovrumanzi benevoli, chiamati chinoi nella parte occidentale e balai nella parte orientale, i quali portano alla terra la produttività stagionale. I Semang credono che dopo la morte l'anima-ombra di ogni defunto vada a raggiungere questi esseri, al vertice del firmamento oppure su un'isola nel mare occidentale. Al centro del mondo sorge una colonna di pietra che s'innalza fino al cielo. Presso la cima della colonna vi è una caverna, nella quale abita il dio del tuono. Questa divinità, che la maggior parte dei gruppi dei Semang chiamano Karei, è di solito descritta come maschile e talvolta è sdoppiata in una coppia di fratelli. I Semang pensano che Karei provochi le tempeste per purificare coloro che non hanno rispettato certe proibizioni, comportandosi in modo distruttivo o irrispettoso. Karei viene assistito da una divinità femminile della terra, a volte rappresentata come una coppia di sorelle, che viene talora identificata con il serpente che regge la terra.

I riti dei Semang sono pochi e assai semplici. Il rito più diffuso è il sacrificio del sangue, che consiste nel farsi sgorgare sangue da una gamba in onore del dio del tuono e della dea della terra, affinché si possano evitare le tempeste. La maggior parte dei gruppi tribali tengono anche grandi assemblee, con canti e danze, durante le quali ringraziano gli esseri soprannaturali per i frutti concessi loro e chiedono la loro protezione. Queste assemblee culminano talvolta in manifestazioni di trance, in cui le anime-ombra viaggiano fino alle dimore degli esseri soprannaturali. Tra i Semang occidentali esiste la figura dello sciamano, che può tenere le sue sedute in una capanna speciale, detta panob, durante le quali in-
voca i chinoi. I riti dei Semang hanno essenzialmente lo scopo di assicurare la fecondità della natura e di allontanare i mali dal mondo.

BIBLIOGRAFIA


Kirk Endicott

NORITO. Formulazioni religiose rivolte alle divinità (kami) durante le celebrazioni di alcuni riti shintōisti. Di solito sono preceduti da uno o tre giorni di riti di purificazione, alla conclusione dei quali il kami viene invitato dai sacerdoti a presiedere alla cerimonia. Un norito generalmente contiene i seguenti elementi: 1) formulazione delle parole del kami; 2) spiegazione sulle origini e sui motivi del particolare rito; 3) accolgiamento del kami; 4) espressioni di gratitudine per la protezione e per il favore concesso; 5) preghiere per il buon esito della questione oggetto del rito. I norito sono composti in linguaggio classico e contengono espressioni di grande bellezza. Sono generalmente scritti con i caratteri cinesi, alcuni dei quali hanno soltanto valore fonetico. Il ritmo prodotto dalla caratteristica disposizione delle parole, che prevede l’uso frequente di coppie di termini e di sequenze di espressioni che precisano progressivamente lo stesso concetto, ha la funzione di pacificare il kami e i partecipanti alla cerimonia e di proporre un senso di unità.

Molte sono le teorie etimologiche sul termine norito, ma alcuni esempi tratti dai classici e dalla storia dello Shintō fanno pensare che in antico fossero parole di benedizione dirette a tutti i kami e ai sudditi da parte del-
Con il declino del potere imperiale, verso la fine del XII secolo, emerse un nuovo tipo di *norito*, profondamente influenzato dal Budismo e connesso soprattutto con i riti di purificazione. Il movimento di rinascita dello Shintō del XVIII secolo non produsse tuttavia alcun tentativo di standardizzazione dei *norito*, almeno fino all'inizio del periodo Meiji (1868-1912). Nel 1875, e poi nel 1914, il governo del Giappone ordinò l'unificazione dei riti dei santuari e di tutti i *norito* ufficiali. Oggi, comunque, per adeguarsi ai mutamenti sociali della modernità, prevale la tendenza a usare espressioni moderne anche in questo genere di formulazioni religiose.

**BIBLIOGRAFIA**


UEDA KENJI

**NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE.** L'età moderna è stata un periodo prolifico per i nuovi movimenti religiosi in Giappone. Si definisce in genere nuovo movimento religioso quello che possiede le seguenti caratteristiche (o gran parte di esse):

1. la fondazione è avvenuta negli ultimi due secoli ed è solitamente caratterizzata da tratti che indicano una risposta religiosa alle crisi della modernità;
2. la fondazione si colloca in un momento preciso e il fondatore è dotato di uno speciale carisma;
3. il movimento religioso si fonda su una nuova e speciale rivelazione o realizzazione, espressa attraverso dottrine innovative e attribuita a fonti soprannaturali;
4. il movimento possiede una particolare struttura istituzionale;
5. il movimento possiede caratteristici riti e pratiche religiose.

**Il contesto storico.** In Giappone le nuove religioni rientrano in una delle tre seguenti categorie generali: 1) le più antiche nuove religioni (dette anche «vecchie» nuove religioni), sviluppatesi prima della restaurazione Meiji del 1868 e fondamentalmente legate allo Shintō per quel che riguarda lo stile di culto, ma in genere rivolte a un'unica divinità di tipo monotestico; 2) il gruppo Ômoto, che risale agli anni '90 del XIX secolo, i cui fondatori furono influenzati dal movimento spirituale, sincretistico ed escatologico così denominato; e 3) il gruppo Nichiren, una categoria che rappresenta la rinascita del Budismo Nichiren. Sono però presenti molti altri tipi di nuovi movimenti religiosi, che hanno origini e ispirazioni le più diverse.

Le radici di questi movimenti in Giappone si collegano al diffondersi del malcontento popolare verso la fine dello shōgunato Tokugawa (1600-1868). Durante tutto questo periodo la religione popolare fu caratterizzata dai pellegrinaggi di massa a Ise, al santuario della dea del sole Amaterasu, da forme di sciagurismo ampiamente diffuse nelle campagne e dal successo dei grandi rituali accompagnati da frenetiche danze religiose. Accanto a queste forme popolari, tuttavia, sorsero alcuni movimenti più raffinati e controllati, associati a filosofi e moralisti quali Ishida Baigan (1685-1744), fondatore dello Shingaku (Scienza della mente), e il «saggio contadino» Ninomiya Sontoku (1787-1856). I moralisti esaltavano i valori confuciani del lavoro e del dovere, assolvendo così a una funzione sociale, mentre il diffuso entusiasmo popolare raccolse e coagulò vari impulsi spirituali all'interno dell'ordine confucianese rigidamente regolamentato. Entrambi questi compiti si fecero più urgenti quando il regime Tokugawa volse al declino all'inizio del XIX secolo. In quei decenni presso forma, uscendo dal fermento spirituale, le «vecchie» nuove religioni, sintetizzando elementi provenienti sia dell'esuberanza popolare che dalla morale convenzionale.

In linea di principio le nuove religioni fornirono stabilità ponendo al loro centro un singolo tipo di espressione religiosa delle religioni popolari. Ciò significa, infatti, caratterizzata da una sola divinità tra i molti kami e Buddha; da un solo maestro divino e una sola rivelazione tra i tanti sciarni e le tante visioni del periodo; da un solo rito fondamentale; da un solo centro religioso di attrazione per il pellegrinaggio; da un unico testo sacro e da una sola istituzione organizzativa. Le nuove religioni, al tempo stesso, interpretarono il repentino cambiamento spiegandolo in un linguaggio esoterico familiare: dio sta accelerando l'avvento di una nuova era divina, oppure del paradiso di Maitreya, il Buddha futuro. In questo modo aiutarono la gente comune ad adattarsi ai modi della nuova civiltà, attraverso il loro stesso adattamento alle sue scuole, burocrazie e mezzi di comunicazione. Diversamente dalle comunità tradizionali dei santuari dello Shintō e dei templi buddhisti, le nuove religioni richiedevano, inoltre, un preciso impegno di fede personale, aiutando le persone ad affrontare le sfide imposte dalla modernizzazione: as-
sumersi la responsabilità della propria vita in un mondo pluralistico e in rapido cambiamento. Progressivamente si rafforzò l’idea della sacralità dell’Impero nel l’immaginario millenaristico della prima metà del XX secolo e molti gruppi subirono un severo controllo da parte del governo a causa della loro devianza rispetto al sistema stato del culto imperiale.

Dopo il 1945, con l’avvento della piena libertà religiosa e il discredito agli occhi di molti dello Shintō e del Buddhismo del periodo prebellico, i nuovi movimenti religiosi si moltiplicarono in maniera esponenziale per alcuni decenni. Molti erano la diretta o indiretta continuazione di movimenti del periodo prebellico, ma approfittarono della nuova atmosfera liberale per purificare i loro insegnamenti e le loro pratiche e attirare alle ricchezze derivate dallo sviluppo economico del Giappone per costruire grandi templi e persino vere e proprie città spirituali. Negli anni ’70 e ’80 del secolo scorso il ritmo di espansione si stabilizzò, ma le nuove religioni restano un aspetto importante della società giapponese. Il numero totale dei loro membri all’inizio del XXI secolo è stimato tra il 10 e il 20% della popolazione del Giappone.

Caratteri generali. Alcune delle caratteristiche comuni delle nuove religioni in Giappone sono:

1. Fondazione da parte di una figura carismatic, la cui carriera ricorda il modello sciamanico: chiamata soprannaturale, prova iniziatica, vagabondaggio, rivelazione in forma oracolare proveniente dal mondo spirituale. Come nello sciamanismo giapponese, spesso le fondatrici sono donne.

2. Tendenza al monotismo, oppure a una singola, monistica fonte della potenza e del valore spirituali. In contrasto con il retroterra di pluralismo spirituale tipico dello Shintō popolare e del Buddhismo, i nuovi movimenti religiosi presentano in genere una divinità, un fondatore e una rivelazione come definitivi.

3. Sincretismo, che mescola i suoi elementi traendoli da diversi aspetti della religione e della cultura. Generalmente le nuove religioni abbracciano la dottrina buddhista (predicando soprattutto la dottrina del *karman* e quella della reincarnazione), esaltano una morale confuciana di base (con l’idea prettamente neoconfuciana di dio come principio supremo e unitario), e (ad eccezione del gruppo Nichiren) utilizzano forme di culto di tipo shintōista. Ma possono anche riprendere alcune idee dal spiritualismo occidentale, per esempio dal New Thought (il movimento che esalta il potere della mente per ottenere guarigione e successo) o dall’evoluzionismo. Si coglie spesso anche un forte desiderio di armonizzare la religione con la scienza moderna.

4. Centralità di questo mondo, degli uomini e del corpo, ma con una precisa prospettiva escatologica, in questo mondo, oppure di tipo millenaristico. In genere le nuove religioni insegnano che sono ormai prossimi rapidi cambiamenti e l’avvento di una nuova età divina ed enfatizzano le pratiche di guarigione. Di fatto molte delle nuove religioni iniziarono come movimenti spirituali di guarigione e solo gradualmente svilupparono un quadro completo di dottrine e di pratiche. Le esperienze personali dei singoli fedeli sono considerate importanti e i racconti delle esperienze religiose svolgono un ruolo fondamentale nella pratica e nel culto.

Le più antiche nuove religioni. Le «vecchie» nuove religioni che apparvero prima della restaurazione Meiji servirono come prototipo e spesso come terreno di formazione per le nuove religioni successive. Furono caratterizzate da un retroterra rurale, dalla trasformazione in un’entità fondamentalmente monoteistica di una delle divinità dello Shintō o della religiosità popolare e, se paragonate ai movimenti successivi, mostrarono poche tracce evidenti di influenza occidentale.

Kurozumikyō. Movimento fondato nel 1814 dal pio Kurozumi Munetada (1780-1850) dopo una rivelazione. Kurozumi credeva di essere posseduto da Amaterasu, la divinità solare dello Shintō, che identificò con la divinità infinita. Questo piccolo ma influente movimento esalta uno stile di vita salutare, le tecniche di guarigione, la ricerca della felicità e il culto per gli spiriti divini presenti nella natura. [Vedi KUROZUMIKYŌ].

Tenrikyō. La «religione della saggezza divina» ha avuto origine nel 1838, quando la moglie di un contadino, Nakayama Miki (1798-1887), fu posseduta duramente contro di un rito sciamanico da una divinità che si presentò come il vero e originale dio. Successivamente questa divinità, conosciuta ora dai seguaci come Dio Genitore, operò tra i suoi fedeli molte guarigioni e comunicò, sempre attraverso Miki, alcuni testi sacri rivelati. Il Tenrikyō propone un’articolata descrizione della creazione ed esegue una particolare danza rituale che la rievoca. [Vedi TENRIKYŌ].

Konkōkyō. Nel 1859 un contadino, Kawate Bunjirō (1814-1883) si sentì chiamato dalla somma divinità Tenchi Kane no Kami, che gli affidò il mandato di mediatore tra il divino e l’uman. Realizzò questo compito attraverso il Konkōkyō (Religione della luce d’oro), una fede che insegna che dio è benevolo e che fornisce agli uomini una speciale pratica, chiamata *toritsu*, grazie alla quale il fedele riceve consigli spirituali da un sacerdote. [Vedi KONKÔKYŌ].

Il gruppo Ōmoto. I numerosi movimenti religiosi del gruppo Ōmoto (Grande fonte) derivano dalla religione
Omoto del tardo XIX secolo e sono caratterizzati da un monoteismo combinato con una elaborata visione di un complesso mondo spirituale da cui le anime discendono nella materia (una concezione che ricorda per certi versi il Neoplatonismo occidentale e lo Gnosticismo); dalla forte affermazione di una rivelazione divina immediata e continua; e da una tensione esotica che celebra l’imminenza di una nuova era paradisiaca. È evidente l’influsso dello spiritualismo occidentale, da Swedenborg al New Thought.

**Ömotó**. Nel 1892 Deguchi Nao (1837-1918), una contadina seguace del konkókyō che aveva affrontato numerose difficoltà personali, cominciò a diffondere oracoli divini. All’inizio i messaggi parevano provenire dalla divinità del konkókyō, ma poi Nao lasciò il gruppo, nel 1897, e subito dopo incontrò Ueda Kisyōbu (1871-1948, divenuto poi Deguchi Onisaburō), un mistico e spiritualista a cui attribuivano le sue rivelazioni e che avrebbe predicato di essere un inviato della divinità. Sotto la guida di quest’ultimo, l’Ömotó divenne una religione ben organizzata e conobbe una rapida espansione, predicando l’unicità di dio, l’esistenza di un mondo spirituale che produce il mondo materiale, la temporanea discesa delle anime dal regno degli spiriti nel mondo della materia, l’espressione del divino attraverso l’arte e l’avvento di una nuova era annunciata da un grande maestro. Onisaburō inaugurò, inoltre, numerosi riti di guarigione, come aveva fatto Nao nei primi anni del movimento. Il regime sempre più totalitario obbligò il gruppo (che aveva raggiunto quasi due milioni di aderenti) a sciogliersi nel 1935: anche se fu riorganizzato nel 1946, non ha più ritrovato la forza e la diffusione del passato. [Vedi anche ÖMOTOKYŌ].

**Seichó no Ie**. Il fondatore del Seichó no Ie (Casa della crescita), Taniguchi Masaharu (1893-1985), fu da giovane un attore di testi filosofici orientali e occidentali e fu seguace dell’Ömotó per quattro anni. Nel 1928 scoprì per caso un libro di Fenwicke Holmes, maestro del New Thought americano. Questo testo lo aiutò a definire un sistema di pensiero che fu presentato ufficialmente come Seichó no Ie nel 1930, quando Makiguchi cominciò la pubblicazione di una rivista con quel nome. Il Seichó no Ie afferma la perfezione e la natura spirituale di tutte le cose e rifiuta la realtà della materia, della sofferenza e del male: vi si può sfuggire grazie al potere della mente. Si insegnano una particolare forma di meditazione chiamata shinsōkan e alcuni canti speciali.


**Il gruppo Nichiren**. Il profeta buddhista medievale Nichiren (1222-1282) diede avvio a un movimento da cui derivarono i più importanti sviluppi settari del Buddhismo giapponese. La dottrina fondamentale del Buddhismo di Nichiren è che il Sūtra del Loto sia la dottrina suprema e completa: esso viene venerato nella forma di un mandala, il Gohonzon, attraverso un canto chiamato Daimoku. Il Buddhismo di Nichiren sostiene essere il solo autentico Buddhismo. Predica inoltre l’avvento di una nuova era spirituale e il potere della fede per ottenere benefici immediati.

**Sōka Gakkai**. Il Sōka Gakkai fu costituito nel 1937 da Makiguchi Tsunesaburō (1871-1944), un insegnante convertito al Nichiren Shōshū. Egli condivise l’idea del tutto pragmatica secondo cui i benefici umani sono più importanti della verità intesa come un ideale astratto e ritrovò nel pensiero di Nichiren una doctrina compatibile con la sua, sulla possibilità di ottenere immediati vantaggi attraverso la pratica religiosa. Il Sōka Gakkai fu ricostituito dopo la guerra sotto la guida di Toda Jōsei (1900-1958) e divenne ben presto uno strumento promozionale assai organizzato del Nichiren Shōshū. Le sue strategie furono spesso criticate, ma in quel periodo fu riconosciuto come «il movimento religioso con la più rapida espansione al mondo»: nel 1960 dichiarava circa 750.000 famiglie aderenti. Dopo la morte di Toda la leadership passò a Ikeda Daisaku (nato nel 1928), il quale, esasperando l’importanza culturale e sociale del movimento, fondò un partito politico a quello legato, il Kömeitō (Partito del governo puro) e cercò di promuovere l’avvento della Terza Civiltà, quando la fede si sarebbe diffusa in tutto il mondo, accompagnata da un’era di pace e di prosperità. [Vedi SŌKA GAKKAI, vol. 10].

**Reiyūkai**. La più datata delle moderne sette Nichiren, il Reiyūkai (Associazione dell’amicizia spirituale) fu fondata nel 1925 da Kubo Kakutarō (1892-1944) e da sua cognata Kotani Miki (1901-1971), entrambi di umili origini. Fondamentalmente è un’associazione laica e si basa su gruppi informali e insegnanti volontari. Oltre al comune richiamo a Nichiren, il Reiyūkai sottolinea l’importanza del culto degli antenati, propone pratiche di guarigione quasi sciamaniche e ha sviluppato un’importante forma di assistenza di gruppo denominata hōza.
(circolazione del dharma). Il Reiyūkai ha incontrato numerose difficoltà nel dopoguerra, ma dagli anni ’70 il movimento è rientrato a pieno titolo nella vita spirituale del Giappone, proponendo valori morali di tipo conservatore. [Vedi REIYŪKAI KYODAN, vol. 10].

Risshō Kōseikai. Molti dei nuovi movimenti Nichiren derivarono dalla matrice, decentralizzata e carismatica, del Reiyūkai. Quello che ebbe di gran lunga più successo fu il Risshō Kōseikai (Società per la creazione della virtù e dell’armonia), fondato nel 1938 da Niwano Nikkyō (1906-1999) e da una casalinga, Nagano Myōkō (1889-1957), entrambi precedentemente membri del Reiyūkai. Il Risshō Kōseikai propone pratiche di guarigione e divinatorie e gruppi di assistenza hōza, e si presenta come una variante eclettica del Buddhismo di Nichiren. Dopo la seconda guerra mondiale Niwano ottenne riconoscimenti internazionali per le sue attività a favore della pace nel mondo e per il dialogo tra le religioni. [Vedi RISSHŌ KÔSEIKAI, vol. 10].

I nuovi movimenti religiosi del Giappone nel mondo. Le nuove religioni sorte in Giappone furono in generale interessate a diffondersi tra i Giapponesi immigrati all’estero, ma fino alla metà del secolo scorso ebbero scarsissimo successo nel reclutare stranieri. Eccezioni sono stati il Tenrikyō in Corea durante l’occupazione e l’Omotō in Brasile. Dopo gli anni ’60 del secolo scorso, invece, molte nuove religioni iniziarono a diffondersi in modo sistematico tra gli stranieri e ottennero un discreto successo. In Brasile e in Corea molti gruppi hanno attirato un numero considerevole di seguaci. Il Seichō no Ie, in particolare, dichiara di avere milioni di fedeli in Brasile, molti dei quali non Giapponesi. Nel 2003 il Sōka Gakkai ha affermato di raggiungere oltre un milione e mezzo di fedeli in 186 Paesi diversi del mondo.

Le «nuove» nuove religioni. Dopo gli anni ’70 del secolo scorso molte delle nuove religioni subirono un periodo di stagnazione. Ottennero invece unerto riconoscimento alcuni nuovi movimenti religiosi da poco formatisi, che talora vengono denominati «nuove» nuove religioni. Tra quelli sviluppatisi più rapidamente vi sono Asonghū, Sukyō Mahikari e GLA (God Light Association). Sempre a partire dagli anni ’70, inoltre, cominciarono a espandersi rapidamente in Giappone anche alcuni gruppi nati in altri Paesi, tra cui l’Unification Church e i Testimoni di Geova.


Gli anni ’80 produssero una nuova ondata di movimenti aggressivi, tra cui Kōfuku no kagaku, Aum Shinrïkōyō e Worldmate. I fondatori di queste nuove religioni erano giovani e a volte con un alto grado di istruzione. Nel caso del Kōfuku no kagaku, per esempio, il fondatore era laureato alla prestigiosa Università di Tokyo. Nel caso dell’Aum Shinrïkōyō il suo fondatore, Asahara Shōkō, non aveva frequentato l’università, ma seppe attirare moltissimi seguaci negli ambienti intellettuali e nelle classi più colte. Mentre i seguaci delle nuove religioni più datate sono soprattutto casalinghe di mezza età, la gioventù studentesca pare attirata in particolare dalle «nuove» nuove religioni.

Un’importante caratteristica delle «nuove» nuove religioni è che esse sono meno orientate verso questo mondo rispetto alle nuove religioni precedenti. Tendono invece a celebrare l’esistenza di altre dimensioni del reale e a volte si isolano dal resto della società. La vita dopo la morte e la sopravvivenza eterna dell’anima vengono spesso esaltate. Contrariamente ai gruppi precedenti, non c’è una particolare attenzione per la famiglia e per gli antenati: tutta l’attenzione è rivolta all’individuo e all’organizzazione rituale tende a essere meno interattiva e più teatrale.


All’inizio del XXI secolo le nuove religioni sono assai meno influenti rispetto alle seconda metà del XX secolo, periodo che si aprì con la loro impressionante e rapida espansione e che si chiuse con un catastrofico trauma.
BIBLIOGRAFIA


ROBERT S. ELLWOOD

e SHIMAZONO SUSUMU
OGYÜ SORAI (1666-1728), confuciano giapponese della Scuola Kogaku (Sapere Antico). Sorai nacque a Edo (l'odierna Tokyo), figlio di Ogyü Hōan (1626-1705), medico personale di Tokugawa Tsunayoshi (1646-1709), signore dei domini di Tatebayashi e in seguito quinto shōgun Tokugawa. Fin da bambino Sorai iniziò lo studio del cinese classico e all'età di sette anni entrò nell'accademia presieduta da Hayashi Gahō (1618-1680), figlio del fondatore dell'accademia, Hayashi Razan (1583-1657). Fece rapidi progressi nei suoi studi e all'età di nove anni fu in grado di scrivere semplici composizioni; tenne perfino un diario in cinese classico.

L'educazione e la crescita culturale, altrimenti convenzionali, di Sorai furono turbate nel 1679, all'età di tredici anni. Per ragioni che non sono chiare, in quel l'anno Tsunayoshi bandì il padre di Sorai presso il villaggio di Honnō, nella provincia di Kazusa, a sessanta miglia da Edo. L'esilio fu comprensibilmente difficile, poiché alla famiglia erano negate le attrezzature della vita della città e la compagnia dei suoi pari rango. Queste condizioni sfavorevoli costrinsero l'adolescente Sorai a studiare da solo, ma gli offrirono anche una conoscenza di prima mano della vita rurale. Nel 1690 suo padre fu perdonato e la famiglia ritornò a Edo, dove Hōan tornò a servire come medico di Tsunayoshi. Sorai fondò una sua accademia a Shiba, nei pressi dello Zōjō-ji, un impomente tempio della scuola della Terra Pura. Così trasse l'attenzione dell'abate del tempio, Ryōya, che lo aiutò ad assicurarsi una posizione nella dimora di Yanagisawa Yoshiyasu (1658-1714), ciambellano e confidente dello shōgun. Sorai servì Yoshiyasu per quattordici anni e ripropose numerosi incarichi: fece lezioni sui classici confuciani; scrisse storiografia formale in stile cinese; aggiunse i segni di interpunzione per la lettura in stile kanbun e annotò testi cinesi; e infine insegnò ai vassalli di Yoshiyasu. Nel 1709 diede le dimissioni e nel 1710 aprì una scuola chiamata Ken'enjuku (Accademia del giardino di kaya) a Kayabacho, non lontano da Nihonbashi.

La vita personale di Sorai fu piuttosto tragica. Nel 1696 sposò una donna chiamata Kyūshi, che gli diede cinque figli. Ella morì nel 1705 e uno dopo l'altro morirono anche tutti i loro figli. Nel 1715 Sorai sposò la figlia dello studioso confuciano, della scuola di Mito, Sasa Rikei (1639-1698?), ma anch'ella morì, fra il 1717 e il 1718, senza dargli dei figli. Questi lutti familiari, assieme alla sua tubercolosi e ad altre tragedie personali, resero Sorai profondamente religioso. Egli giunse a credere che la sua sopravvivenza fosse il dono di un Cielo onnipotente e onnisciente. Al Cielo attribuì anche i suoi successi di studioso e pensò che il Cielo lo avesse scelto per rivelare al mondo il significato, da lungo tempo oscuro, dei classici cinesi. Gli studiosi moderni hanno in genere interpretato questa idea di Sorai di un Cielo senziente come una reazione alla visione più razionalistica del Cielo degli studiosi neoconfuciani, ma paiono esserci pochi dubbi sul fatto che le sue opinioni avessero molto a che fare con le infelici circostanze della sua vita personale.

Sorai è soprattutto conosciuto per il suo motto «ritorno al passato». Le prime manifestazioni di questa forma di neoclassicismo furono letterarie. Inspirato dalle opere dei critici letterari Li Panlong (1514-1570) e Wang Shizhen (1526-1590), del periodo Ming (1368-1644), egli distinse stili letterari cinesi «antichi» e «moderni» e spinse i suoi contemporanei a conformare ai primi la loro poetica e le loro composizioni in prosa.
Dopo le sue dimissioni e la fondazione della scuola, nel 1710, Sorai passò da questioni letterarie ai temi confuciani più convenzionali dell’autodisciplina e dell’arte di governo. Divenne un critico radicale del Neo-confucianesimo: in Bendō (Discernere la Via) e in Bennei (Discernere i nomi), Sorai raccomandò ai suoi contemporanei di abbandonare i commenti prodotti da Zhu Xi (1130-1200) e dai suoi seguaci e di studiare, al loro posto, gli studi letterari, l’etichetta, le pratiche cerimoniali e le fogge delle vesti dei tempi classici.

Nel 1721 a Sorai fu chiesto di svolgere mansioni di consiglieri per lo shōgun Tokugawa Yoshimune (1684-1751), e in questa veste egli propose innumerevoli riforme istituzionali, molte delle quali sopravvissero nel suo Seidan (Un discorso sul governo) e in Taiheisaku (Una proposta per una Grande pace). La sua raccomandazione più ambiziosa riguardava il piano di trasferimento nelle campagne della popolazione guerriera delle città e delle città-castello, un progetto inteso a liberare i guerrieri dall’economia commerciale delle città e pertanto dal ciclo di consumo, indebitamento e povertà. Il suo scopo, in questo caso, non era tanto il ritor- no del Paese a un’economia naturale, come si è spesso pensato, ma piuttosto quello di rendere del tutto auto-sufficienti i guerrieri.

Egli credeva che le istituzioni classiche cinesi avrebbero potuto risolvere i problemi anche dei suoi tempi e pertanto raccomandò l’adozione dell’antico sistema di distribuzione della terra (otto appezzamenti privati che circondano un appezzamento comune o pubblico), del principio del «rango sulla base del merito», del sistema dei «sei ministeri per sei ministri». Sorai suggerì anche l’introduzione di salari supplementari per permettere a individui di talento, ma di basso rango, di poter servire in posizioni elevate e l’uso di monete di rame come riferimento per determinare il valore di quelle d’oro e d’argento.

Gli ideali e le proposte di Sorai sembrano tutte derivare dal suo profondo amore per la Cina, ma le loro fonti e provenienze erano probabilmente più varie e più complesse: in primo luogo il suo personale e profondo riferimento al Cielo e ai suoi rappresentanti, che sono i sapienti antichi e i primi re; in secondo luogo la sua convinzione che la cultura e le istituzioni prodotte dai sapienti e dai sovrani dell’antichità cinese fossero sufficientemente universali da giustificare la loro applicazione ai suoi tempi; in terzo luogo la sua fiducia nella capacità dei condizionamenti sociali e culturali di cancellare, alla fine, l’estraneità della cultura e delle istituzioni cinesi; e, infine, il suo affidarsi totalmente all’assoluta superiorità della civiltà cinese dell’età classica.

[Vedi anche CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE].

BIBLIOGRAFIA


SAMUEL HIDEO YAMASHITA


È difficile distinguere gli elementi nativi della religione tradizionale di Okinawa da quelli di origine straniera. Dalla Cina giunse il Confucianesimo, per le classi superiori, e il calendario lunare, la divinazione e i riti in onore degli antenati per le classi inferiori. L’influsso buddhista proveniente dal Giappone fu certamente di minore impatto, benché le cerimonie funerarie e quelle
in memoria degli antenati mostrino evidenti segni delle tradizioni del Buddhismo popolare giapponese. L'introduzione, dopo il 1879, dello Shinto di Stato ebbe un effetto puramente formale, mentre il Cristianesimo, presente dal 1846, vide una certa diffusione dopo la seconda guerra mondiale, in concomitanza con l'aumentata presenza americana. Dal 1945 hanno attirato un notevole seguito varie nuove religioni di origine giapponese.

La religione tradizionale di Okinawa ha molti punti in comune con le religioni popolari del Giappone e della Cina. Il ciclo delle feste religiose annuali segue il calendario lunare e la maggior parte delle celebrazioni sono legate all'agricoltura, alla pesca oppure agli antenati. Molta importanza viene attribuita, come in Giappone, ai riti di passaggio. La fede in esseri chiamati kami non differisce sostanzialmente rispetto all'analogo fenomeno giapponese. I più importanti sono i kami della natura, in particolare quelli legati al mare, ai monti, ai campi. I boschetti sacri sono i luoghi di culto più antichi. I kami dei pozzi, delle sorgenti, del focolare o del fuoco sono soprattutto importanti per i nuclei familiari. Il focolare, per esempio, rappresenta la continuità della famiglia e quando qualcuno della famiglia va a vivere altrrove porta con sé un po' della cenere di casa. Il kami del focolare, simboleggiato da tre pietre, funge anche da tramite con i kami superiori. Gli studiosi della religione di Okinawa ritengono che il culto di questa divinità sia più antico, universale e importante per la famiglia anche rispetto al culto degli antenati.

Caratteristica rilevante della religione tradizionale di Okinawa è il primato spirituale e rituale delle donne. Un mito contenuto nell’Omoros Oobi, una raccolta di canzoni, poesie e preghiere dell’isola compilata nel XVI e XVII secolo, fa risalire la creazione del mondo a una coppia divina formata da fratello e sorella. A tutti i livelli della società di Okinawa le donne hanno la preminenza nelle materie che riguardano la religione, mentre gli uomini dominano nelle materie di genere profano. Fino al 1879 la religione del regno di Okinawa aveva il suo centro in una parente del sovrano (di solito la sorella), la quale fungeva da sacerdotessa (kaminchu, ovvero «persona addetta ai kami»; giapponese, kannushi). La kaminchu controlla e propizia i kami per conto della comunità. La sua attività religiosa si esplica a vari livelli, regionale, di villaggio e per gruppi parentali. Ma il tipo di sacerdotessa più comune è la nura (giapponese, nora). La nura di un villaggio eredita la propria carica, vive in una casa santuario ed è responsabile dei riti di protezione e di fertilità. Le nura dei gruppi parentali sono di nascita spiritualmente elevata, si nominano in carica da sole, agiscono nella loro casa natale, celebrano riti e pregano per il benessere della famiglia. Tutte le nura restano in carica a vita. La cura dei due centri rituali della casa, l’altare dedicato al kami del focolare, in cucina, e l’altare dedicato agli antenati, è affidata alla donna più anziana della famiglia. Un’altra figura femminile specializzata in materia religiosa è la schiava, yuta, che agisce da sola e non rappresenta alcun gruppo. Viene scelta da un kami e la chiamata divina le provoca spesso gravi difficoltà. Solo dopo una dura lotta iniziativa, infatti, ella inizia ad attirare coloro che, in generale motivi di salute, sono bisognosi di aiuto e di consiglio. Le si attribuisce la capacità, attraverso le sue varie tecniche soprannaturali, di diagnosticare le cause della malattia e di indurre la guarigione. La causa più comune di malattia è l’errore rituale oppure un comportamento negliente nel culto. Le yuta non sono apprezzate dalle nura e sono addirittura vietate dal governo, eppure godono della fiducia di moltissimi fedeli che si rivolgono a loro.

Un’altra caratteristica importante della religione di Okinawa è il culto degli antenati, fortemente influenzato da elementi religiosi cinesi e giapponesi. Gli studiosi hanno osservato che il culto degli antenati di Okinawa non affonda nelle tradizioni native e che, per converso, il Buddhismo si manifesta soprattutto come culto dei defunti. In quasi tutte le abitazioni è presente un altare sul quale sono conservate le tavolette degli antenati. Al funerale segue un periodo di quarant'anni giorni di lutto e per trentatré anni, in periodi stabiliti, si celebrano cerimonie in memoria del defunto. Un elemento particolare delle pratiche funerarie di Okinawa è l’abiudine di avere una tomba di famiglia o del gruppo parentale. Le tombe più semplici e antiche sono caverne naturali sigillate con pietre. Le tombe più recenti ed elaborate, invece, possono essere costruite secondo due diversi stili, uno caratterizzato dal tetto a due spioventi e l’altro dalla forma a ombra della tomba. In passato la sepoltura più comune consisteva nel deporre nella tomba la barca contenente il cadavere: dopo alcuni anni i familiari avrebbero estratto e accuratamente lavato le ossa, per riporle infine in un’urna da ricollocare nella tomba. Al compimento di trentatré anni, infine, il contenuto dell’urna sarebbe stato spostato nella parte posteriore della tomba.

Con la morte di molte nura nel 1945 e i mutamenti avvenuti nella struttura sociale di Okinawa la supremazia delle donne ha subito un generale declino, anche se negli ultimi decenni, soprattutto nelle città, le yuta hanno accresciuto il loro numero e il loro prestigio. L’importanza delle cerimonie in onore degli antenati della famiglia o del gruppo parentale è ancora assai grande, benché l’uso della seconda inumazione sia scomparso e altri riti siano stati semplificati. Cresce, tuttavia, il numero di gruppi religiosi capeggiati da ma-
sch. Nel futuro la religione di Okinawa assomiglierà probabilmente sempre più a quella delle isole maggiori del Giappone.

[Vedi anche GIAPPONE, RELIGIONE DEL].

BIBLIOGRAFIA

Hosei daigaku shuppankyouku (cur.), Okinawa bunka no kosō wo kangaeru, Tokyo 1986.
Iha Fuyu, Onarigami no shima, Tokyo 1926.
Tanigawa Kenichi (cur.), Okinawagaku no kadai, Tokyo 1972.
Torigoe Kenzaburo, Ryūkyū shikyōshi no kenkyū, Tokyo 1965.

CHARLES H. HAMBRICK

OKUNINUSHI NO MIKOTO, noto anche come Okun o Onamuchi, è una delle maggiori divinità, o kami, della mitologia giapponese. La più antica opera giapponese, il Kojiki (712 d.C.), lo indica come «il kami della grande terra». Secondo la leggenda, Ōkuni giunse nella terra di Inaba, insieme con i suoi fratelli, per correggere una bella ragazza di Yakami. I fratelli gli fecero portare il loro pesante bagaglio, cosicché arrivò sulla spiaggia di Inaba molto tempo dopo di loro. Sulla spiaggia Ōkuni trovò una lepre bianca che piangeva e la chiese il motivo del suo dolore. La lepre rispose che era stata morsa da uno squalo e che i fratelli di Ōkuni le avevano consigliato di bagnare la ferita con l’acqua salata: il trattamento aveva però soltanto aggravato il suo dolore. Ōkuni le suggerì di usare acqua dolce e di applicare sulla ferita il polline di un particolare fiore. Così la lepre guarì e, per gratitudine, promise che la bella fanciulla di Yakami non avrebbe sposato altri che Ōkuni.

Rifiutati dalla ragazza e informati della promessa della lepre, i fratelli di Ōkuni tentarono di ucciderlo due volte, dapprima facendogli rotolare contro un macigno, poi facendogli cadere addosso un albero. Ma la madre, Kamimusubi, gli venne in soccorso e in entrambi i casi lo riporò in vita.

Ōkuni allora decise di abbandonare Inaba e di recarsi a Izumo, dove incontrò Suseri, la figlia di Susanoo, fratello della dea del sole. Suseri si innamorò di Ōkuni, il quale però per otternerla in sposa dovette superare una serie di ordalie. Solo al termine delle prove venne ammesso nell’abitazione di Susanoo, dove attese che se presentasse l’opportunità di rubare le armi del succiro. Ōkuni riuscì a farlo addormentare mentre gli spodicchiava i capelli e potè così rubargli le armi e il koto (uno strumento musicale simile alla cetra che veniva talora adoperato in rituali di stregoneria) e condurlo via Suseri sulle sue spalle.

Ōkuni sposò Suseri, ma continuò a corteggiare belle ragazze in terre lontane, come Koshi e Yamato. Nonostante la gelosia di Suseri, egli si legò a molte altre donne, che lo aiutarono a ottenere potere e ricchezza.

Ōkuni si alleeò con Sukunahikona, un dio nano che era giunto a Izumo attraversando il mare su una imbarcazione fatta di un solo baccello. Poco dopo le forze di Amaterasu raggiunsero le frontiere di Izumo, dando inizio a un lotta per il potere. Dopo lunghi negoziati, Ōkuni rinunciò al predominio politico e si ritirò nel Santuario Kizuki (noto in seguito come Santuario di Izumo), conservando quindi il suo potere spirituale sulla regione.

Sin da quando queste leggende divennero parte del Kojiki, il sommo sacerdote (kuni no miyatsuko) del Santuario di Izumo ha avuto il privilegio di presentare le formule di congratulazione rituale in occasione della ascesa al trono di ogni sovrano. La leggenda vuole che una volta l’anno, durante il decimo mese lunare, che segna il periodo delle feste di assaggio delle primizie agricole, Ōkuni si incontri a Izumo con tutte le altre divinità provenienti da ogni parte del Giappone. Egli è venerato come protettore dei buoni matrimoni e come dio della fertilità dei campi, ed è la divinità principale dello Izumo Taishakō, una setta dello Shintō il cui quartier generale è a Kizuki, nella prefettura di Shimane. [Vedi anche GIAPPONE, RELIGIONE DEL, articolo Temi mitici].

BIBLIOGRAFIA

Aoki Michiko Yamaguchi, Ancient Myths and Early History of Japan, New York 1974: ricco studio culturale e antropologico dalle origini della civiltà giapponese (circa 300 a.C.) all’emergere del governo centralizzato (700 d.C.). Okuninushi viene identificato con Ashihara no Shikowo («brutto uomo dei campi di giunco»).

Aoki Michiko Yamaguchi (cur.), Izumo fudoki, Tokyo 1971: contiene notizie sul ruolo di Okuninushi nel ciclo mitico di Izumo.
ÔMÔTOKYOÔ. Fondato ad Ayabe, nella prefettura di Kyoto, nel 1892, l’Ômotokyô rappresenta un tipico esempio di religione giapponese di rinnovamento del mondo sotto il moderno sistema imperiale. L’Ômotokyô assorbi elementi della tradizione religiosa popolare della società feudale e creò una particolare dottrina riconducibile allo Shintô sincretista.

La fondatrice dell’Ômotokyô, Deguchi Nao (1837-1918), era la vedova di un povero falegname. Nel 1892, secondo il suo racconto, il primo giorno dell’anno lunare, all’età di 56 anni, fu posseduta da un kami. All’inizio della sua esperienza religiosa, influenzata dagli insegnamenti della setta Konkôkyô, sviluppò una vigorosa fede nella benevolità naturale del kami Konjin, una credenza che contrastava con la posizione ufficiale, che considerava, invece, quella divinità malvagia. L’anno successivo Nao fu rinchiusa in una stanza perché ritenuta folle. Fu lì che, per ordine del kami, iniziò a scrivere il suo Ofudesaki (La punta del divino pennello), in cui sono contenuti i primi abbozzi dell’Ômotokyô. Successivamente le sue capacità di guarigione cominciarono a conquistare conversioni a Konjin e Nao iniziò un’intensa attività di proselitismo per la fede del Konkôkyô. Durante questo periodo Nao continuò a lavorare all’Ofudesaki, abbandonando infine il Konkôkyô per diffondere i suoi nuovi insegnamenti.

Nao credeva che Konjin, il dio del Nord-Est, fosse il kami che aveva modellato il paradiso a partire da questo mondo del male: questa dottrina, derivata sia dal Konkôkyô che dal Tenrikyô, aveva lo scopo di offrire agli uomini un conforto di fronte al collaudo della società feudale. Nao si oppose al materialismo e all’accumulazione della ricchezza, apparendosi a una futura era di pace e al ritorno alla società agricola. Nell’Ofudesaki propose una visione escatologica di rinnovamento del mondo, sollecitando la realizzazione del mondo ideale dell’età di Miroku (il bodhisattva Maitreya) e la salvezza degli uomini.


L’Ômotokyô propone un mito che racconta il ritiro dei fondatori della nazione. Questo mito celebra i due kami Kunitokotachi no Mikoto e Susanoo no Mikoto, considerati kami fondatori, i primi sovrani del Giappone, in seguito cacciati da kami maligni: questo evento ha provocato il caos diffuso nel mondo presente. Ma arriverà un tempo in cui il legittimo governo dei kami sarà pienamente realizzato. Negando implicitamente lo statuto divino dell’imperatore e la legittimità del suo regno, questa dottrina costituiva una sfida per il mito nazionale, che considerava invece Amaterasu Ômikami l’antenato divino della dinastia imperiale.

All’inizio l’Ômotokyô incontrò così numerose difficoltà e molti dissensi. Le attività di proselitismo subirono l’ingerenza e la repressione da parte della polizia e al volgere del secolo il numero di fedeli diminuì. Sorsero anche alcuni conflitti interni e, a causa della sua opposizione a Nao e ai vecchi leader, Onisaburô lasciò Ayabe per Kyoto, dove divenne sacerdote dello Shintô.

Nel 1908, dopo aver ulteriormente perfezionato le sue dottrine, Onisaburô tornò ad Ayabe con lo scopo di rilanciare l’espansione dell’Ômotokyô. Nonostante la repressione poliziesca, il Kimeie Reigakkai si trasformò, espandendosi, nel Dainihon Shûsaikai (Società giappone se della Purificazione) e di seguito nel Kôdô Ômoto (La grande fondazione della Via imperiale). Con l’inizio della prima guerra mondiale la dirigente dell’Ômotokyô considerò che i tempi erano maturi per la riorganizzazione del mondo e cominciò un’intensa campagna di propaganda per le strade di Tokyo, Kyoto e Osaka. L’instabilità economica e sociale del periodo rese l’Ômotokyô, che criticava il capitalismo, la proprietà terriera e la guerra, una proposta ideologica attredata per gli intellettuali, ma anche militari di alto rango e uomini d’affari vi si accostarono.


Grazie alle sue esperienze religiose, Onisaburô poté proclamare di essere il salvatore buddhista Miroku e invocò una completa ristrutturazione della società. Tutte le religioni ufficialmente riconosciute furono forte-
mente critiche nei confronti dell’Ōmotokyō e lo accusarono dieresia. L’acquisto dell’autorevole quotidiano di Osaka Taisō Nishimichi Shimbun fornì al movimento la possibilità di presentare a un vastissimo pubblico le sue profezie apocalittiche e il governo non poté fare altro che intervenire. Nel 1921 la polizia della prefettura di Kyoto fece irruzione nella sede dell’Ōmotokyō ad Ayabe e tutti i leader del movimento furono arrestati con l’accusa di lesa maestà. Il santuario principale, una sala dedicata a Miroku costruita l’anno precedente, venne distrutto e fu ordinato di ricostruire la tomba di Nao perché assomigliava troppo a quella di un imperatore. Le accuse contro l’Ōmotokyō caddero a seguito dell’amnistia concessa in occasione dei funerali dell’imperatore Taishō.

Superata questa prima persecuzione, l’Ōmotokyō entrò in una nuova fase di sviluppo, espandendo le sue attività sia all’interno che all’estero del Paese. Onisaburō detto il corpo testo Reikai monogatari (Racconto del mondo spirituale) e mentre era in libertà provvisoria si recò segretamente in Mongolia, dove cercò senza successo di creare uno Stato autonomo dichiarandosi un Buddha vivente. L’Ōmotokyō, in sintonia con il pensiero umanista internazionale del primo dopoguerra, incoraggiò l’adozione dell’esperanto e l’uso dell’alfabeto latino per scrivere il giapponese e promosse l’idea secondo cui tutte le religioni hanno una sola origine e tutti gli uomini sono fratelli. Cooperò, tra l’altro, con l’organizzazione religiosa filantropica cinese Tao Yüan (Dōin), partecipando alla fondazione a Pechino dell’Associazione federata delle Religioni del mondo. In Giappone costituì il Jinrui Aizenkai (Associazione della benevolenza per l’umanità), che si diffuse in Asia, America settentrionale ed Europa cooperando con molte organizzazioni consimili di diversi Paesi.

Nel 1934 l’Ōmotokyō costituì lo Shōwa Shinseikai (Società santa Shōwa) e sotto la guida del suo leader, Onisaburō, passò alla realizzazione concreta delle sue proposte di riforma politica. Appoggiantosi a politici di destra, il movimento chiese la fine del governo parlamentare e la ricostruzione dello Stato, dando la priorità all’agricoltura, da favorire con particolari sovvenzioni ai villaggi rurali. Queste posizioni rafforzarono l’immagine del movimento come un fascismo, insieme eretico e popolare. La politica dell’Ōmotokyō allarmava comprensibilmente il governo, che nello stesso periodo dovette confrontarsi con una serie di complotti degli esponenti della destra e dei giovani ufficiali dell’esercito. L’otto dicembre 1935 una unità di 550 uomini delle forze speciali di polizia attaccò a sorpresa le sedi dell’Ōmotokyō a Kameoka e ad Ayabe, arrestando 210 persone. Una perquisizione in tutto il Paese, inoltre, fu condotta per decisione del Dipartimento di polizia del Ministero dell’interno. L’anno successivo 62 funzionari dell’Ōmotokyō furono accusati del crimine di lesa maestà e di violazione della Legge per la preservazione della pace: il Ministero dell’interno proscrisse immediatamente il movimento. L’accusa addebitava falsamente al l’Ōmotokyō di aver invocato un rovesciamento del governo e di aver compiuto per impadronirsi del potere. In seguito a questo provvedimento, il governo ordinò, prima ancora del processo, la distruzione delle strutture dell’Ōmotokyō, facendo demolire il grande santuario e tutti gli edifici utilizzati dal movimento. In prigione molti funzionari furono torturati, ma continuarono a sostenere che le accuse erano false.

Nel 1942, dopo una lunga battaglia processuale e più di sei anni di prigione, tutti gli aderenti all’Ōmotokyō furono rilasciati su cauzione. Profondamente risentito per la violenta repressione da parte delle autorità e convinto dell’inevitabilità della sconfitta del Giappone, Onisaburō continuò a criticare la guerra e a predicare ai fedeli che lo consultavano in segreto una fede basata sulla pace e sull’umanesimo, rivelando loro che il suo fallimento nel partecipare alla sforza bellica era una manifestazione della volontà divina. Dopo la guerra l’Ōmotokyō fu ricostruito come Aizen’en e pose l’instaurazione della pace nel mondo al centro della propria missione storica. Onisaburō affermò che soltanto per la fondazione di questo nuovo mondo di pace i kami avevano consentito all’Ōmotokyō di sopravvivere alla guerra.

[Vedi anche NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE].

BIBLIOGRAFIA

Iwao Hino (cur.), The Outline of Oomoto, Kameoka 1968.
Oomoto and Universal Love and Brotherhood Association (cur.), Oomoto (dal 1995 pubblicazione periodica in inglese).
Yasumaru Yoshiro, Deguchi Nao, Tokyo 1977].

MURAKAMI SHIGEYOSHI

ONMYŐDŌ, termine collettivo giapponese perindicare diversi metodi di divinazione, originariamente basati sulle teorie cinesi dello yin-yang (giapponese, onmyō. on’yō, oppure in’yō; le forze complementari percepibili in ogni fenomeno) e dei Cinque Elementi o Cinque Fa-
si (cinese, wuxing; giapponese, gogyō: fuoco, legno, terra, metallo e acqua) e delle loro interazioni cicliche che influenzano conseguentemente il mondo naturale e umano. L'arte di consigliare i singoli e i governi nella preparazione di ogni genere di attività o programma seguendo i movimenti del sole e della luna (che rappresentano rispettivamente yang e yin) e delle stelle, e di predicere le condizioni favorevoli e sfavorevoli interpretando le relazioni mutuistiche tra le Cinque Fasi all'interno del ciclo di sessanta anni (cinese, sbigan sbier zhi; giapponese, jikkan jūnishi) era già assai sviluppata e ampiamente documentata in Cina all'inizio della dinastia Han (206 a.C.–220 d.C.). Alcuni dei testi più importanti, come lo Yi Jing (giapponese, Ekikyō), sono ancora più antichi.

Dal momento dell'introduzione di questi testi e di queste pratiche in Giappone, nel VI secolo d.C., l'onmyōdō si ampliò fino a comprendere non soltanto la divinazione fondata su yin e yang e sulle Cinque Fasi, ma anche i campi correlati dell'astronomia e dell'astrologia, della geomanzia, della meteorologia, della elaborazione del calendario (su modelli cinesi) e della crononoma (principalmente con orologi ad acqua cinesi). Il termine onmyōdō, che significa «via (pratica, arte) dello yin-yang», indica dunque queste varie arti, scienze e credenze, nonché le pratiche basate su di esse, più o meno così come il termine Butsudō si riferisce all'insieme delle idee e delle pratiche buddhiste. In modo analogo il termine Shintō si riferisce in senso lato alle molte forme organizzate della religione tradizionale del Giappone, compresi i numerosi insegnamenti di elementi di origine diversa, tra cui alcuni riti e festività originariamente associati proprio all'onmyōdō. Una nomenclatura simile fu usata anche per indicare alcuni campi specifici all'interno dell'onmyōdō, come ad esempio tenmōdō per l'astronomia e rekido per gli studi sui calendari. La parola uranai (auspicio) è un altro termine ampiamente usato per indicare molte forme di divinazione praticate dai maestri dell'onmyōdō, ma anche da altri tipi di veggenti e divinatori. Nelle cronache e nelle opere letterarie più antiche, onmyōdō indica propriamente le arti divinatorie insegnate e praticate nell'Ufficio per la Divinazione (Onmyōryō), che fu fondato nel VII secolo e che aveva l'incarico di fornire alla corte osservazioni astronomiche, previsioni astrologiche, calendari, un accurato rilevamento dei tempi e, infine, l'addestramento degli studiosi di queste arti. Sembra, comunque, che le abilità relative all'onmyōdō fossero conosciute e utilizzate da molte persone anche al di fuori dell'Ufficio, da studiosi, medici e monaci buddhisti, ma anche da indovini senza particolare istruzione religiosa e da volgari intrattenitori di piazza. Come molti altri aspetti della religione del Giappone, anche l'onmyōdō possiede insieme una dimensione organizzata e istituzionale e una dimensione popolare e asistematica. Entrambi queste dimensioni sono presenti nella storia dell'onmyōdō fin dal suo inizio, insieme alla tendenza a collegarsi facilmente e senza distinzioni con qualunque altra tradizione religiosa.

È verosimile che alcune forme di pensiero e alcune pratiche dell'onmyōdō fossero conosciute in Giappone già prima della data documentata per la loro introduzione ufficiale. È stato osservato, per esempio, che l'insistenza sulla dualità tipica della cosmogonia giapponese (come viene narrata nel Kojiki, del 712 d.C.) potrebbe riflettere l'influsso delle concezioni relative allo yin-yang. Queste dottrine, così come altri aspetti a quelle collegate della filosofia cinese, appaiono in effetti piuttosto compatibili con le idee giapponesi di creazione e di causaazione e con altre credenze della religione tradizionale del Giappone. Pur avendo origini straniere, dunque, l'onmyōdō molto probabilmente non conosceva il genere di opposizione organizzata che subì, più o meno nello stesso periodo, l'introduzione del Buddhismo.

Secondo il Nihonsboki (720 d.C.), fu nel 513 che alcuni studiosi coreani introdussero alla corte dell'imperatore Keitai i Cinque Classici, tra i quali era compreso anche lo Yi Jing. Nel 554 risulta che alcuni esperti coreani dello Yi Jing (Ek i hakase) e maestri del calendario, che avevano servito a corte sotto Kinme, furono sostituiti da nuovi studiosi sempre provenienti dalla Corea. Nel 602, infine, il monaco buddhista coreano Kanroki si presentò alla corte dell'imperatrice Suiko portando con sé almanacchi aggiornati e libri di astrologia, di geografia e di magia. Si dice che il principe Shōtoku (574-622), nipote e reggente di Suiko, abbia scelto il colore dei copricapi usati per segnalare i diversi ranghi nel suo sistema di amministrazione civile proprio ispirandosi al simbolo dell'onmyōdō. Sembra anche che la Costituzione in diciassette articoli, che è a lui attribuita anche se probabilmente è più tarda, rifletta egualmente alcuni concetti sull'ordinamento sociale del l'onmyōdō. Quando, nel 640, gli studiosi Minabuchi Shōgen e Takamukō Genri ritornarono da un lungo periodo di studi in Cina introdussero le ultime novità in fatto di testi e di pratiche per la divinazione. Ma già in un'epoca così antica l'onmyōdō giapponese appare in qualche misura diverso dai suoi modelli cinesi, perché incorporava altre arti di divinazione, alcuni elementi di scienze naturali e ciò che probabilmente erano in realtà forme tradizionali di magia. Il pensiero dell'onmyōdō, del resto, non era affatto concepito come una disciplina chiaramente distinta dal Buddhismo, così come dalle altre religioni, filosofie e forme di erudizione dell'epoca: l'insegnante di onmyōdō Kanroki, per esempio, era anche un monaco buddhista di alto rango.
Fra le riforme Taika, istituite nel 645, c'era l'adozione di un sistema di nomi di ere (cinese, nian bao; giapponese, nenō) che consisteva nell'attribuire a ciascun periodo di tempo due, o talvolta quattro, ideogrammi cinesi di buon auspicio, con un significato simbolico basato sugli insegnamenti dell'onmyōdō. Il primo nome scelto fu Taika, letteralmente «Grande cambiamento (o riforma)». Le ere successive furono rinominate a intervalli irregolari, di solito quando venivano percepiti segni augurali positivi, come la scoperta di metalli rari, di animali albini (soprattutto tartarughe, essendo il colore bianco e questa creatura giudicati di buon augurio), oppure la visione di una formazione di nubi particolarmente favorevole. Diversi nenō del tardo VII secolo e della maggior parte dell'VIII secolo comprendono così ideogrammi di metalli, colori (bianco e rosso), le parole «tartaruga», «nube» e altri segni considerati di buon auspicio. Nel periodo Heian i nenō furono cambiati più di frequente, talora in risposta a fenomeni naturali giudicati negativi, come eclissi solari, tifoni, siccità e terremoti.

Si racconta che l'imperatore Temmu (che regnò dal 672 al 686) sia stato iniziato alle arti dell'onmyōdō. Durante il suo regno fu ben presto costruito un osservatorio astronomico e probabilmente egli ne usava le scoperte per opere di agrimensura e per la costruzione della sua capitale a Kiyomihara, in quella che venne rettunta una posizione particolarmente favorevole in relazione alla topografia e alla posizione delle precedenti capitali abbandonate dei suoi predecessori. In genere il Nord era considerato la sede del potere, mentre il Nord-Est era considerato la fonte della malvagità; la stella polare (Daigoku) era osservata con grande attenzione. Come in Cina, le varie capitali giapponesi, comprese quelle permanenti del periodo Heijō (Nara) e del periodo Heian (Kyoto), erano tutte costruite secondo la geomanzia dell'onmyōdō, lungo un asse principale nord-sud, accuratamente studiato, e gli edifici e le residenze ufficiali erano collocati dove meglio potevano ricevere gli influssi favorevoli e insieme erano protetti da quelli maligni.

L'onmyōryō venne riorganizzato subito dopo che Temmu ebbe ottenuto il trono e la sua struttura rimase inalterata per secoli. Il capo dell'Ufficio (onmyō no kami) era un maestro anziano che aveva il compito prestigioso di riferire all'imperatore le osservazioni dei suoi subalterni. L'Ufficio impiegava sei maestri divinatori (onmyōjī), che svolgevano la reale mansione di osservare e predire, e un maestro di divinazione (onmyō baka-se), che soprintendeva a dieci studenti (onmyōshō). C'era anche un maestro per la redazione del calendario e uno per l'astrologia, ciascuno con dieci studenti, e due maestri di cronomonia. Gli onmyōjī erano anche assegnati a vari centri amministrativi provinciali. Famosi maestri dell'VIII secolo furono, fra gli altri, Kibi Makibi (693-775) e Abe Nakamaro (698-770), i quali studiarono entrambi per lungo tempo in Cina. Poiché la divinazione poteva essere facilmente usata non soltanto negli interessi del governo, ma anche contro di esso, si ebbe cura di limitare la sua pratica a coloro che erano stati istruiti in modo ufficiale. Le leggi che regolavano le attività dei monaci e delle monache buddhisti (Sōniryō), rese esecutive nel 757 come parte del Codice Yōrō, comprendevano punizioni specifiche per coloro che in modo falso riferivano segni di disastri che avrebbero potuto causare nel popolo una perdita di fiducia nel l'autorità dello Stato.

Le cronache, i diari e le opere letterarie del periodo Heian (794-1185) sono ricchi di informazioni sul ruolo dell'onmyōdō a corte e nella società. Fu a quel tempo che l'onmyōdō raggiunse la massima importanza. In questi testi si ricordano circa cinquantina diversi riti dell'onmyōdō celebrati a corte. Fra essi ricordiamo il Taizenfükunsa, che onorava una divinità cinese che comandava gli spiriti dei morti; il Dokōsa, dedicato a Dokujin, o Tsuchi no Kami, la divinità maligna della terra i cui movimenti stagionali erano tenuti sotto stretta sorveglianza; il Tensōchifusa, celebrato una volta per ciascun regno per onorare i caduti in battaglia e scongiurare le malattie; e lo Shikakushikyōsai, in cui gli spiriti che provocavano le malattie venivano placati con offerte in ciascuno dei quattro angoli dello spazio commemorale e a ciascuno dei quattro confini dello Stato. L'aumento dell'importanza di questi riti rispecchia fedelmente (essendo ad esso probabilmente legato) l'incremento dell'importanza dei riti esoterici (Vajrayāna) nel Buddhism o del periodo Heian. Al monaco Ennin (794-864), per esempio, il terzo capo della scuola del Tendai giapponese, che introdusse in essa molti elementi esoterici dopo il suo periodo di studio in Cina, viene anche attribuita l'introduzione in Giappone del culto di Taizenfukun.

Diverse opere del periodo Heian indicano che nei loro rapporti e predizioni i maestri dell'onmyōdō accen tuavano i prodigi astronomici più di altri tipi di segni: ciò potrebbe riflettere l'interesse di due influenti onmyō no kami, Shigeoka Kawahito (morto nell'874) e Yuge Koreo (capo dell'Ufficio nell'era Kanpyo: 889-898). La preoccupazione per le influenze astrologiche divenne ossessiva e i progetti per qualsiasi tipo di attività, pubblica o privata, erano prima di tutto presentati agli onmyōjī perché analizzassero i segni dominanti. Venivano particolarmente osservati i tabù relativi alle direzioni (kataimi), imposti dal sorgere e declinare del proprio segno natale (cioè i due segni del ciclo di sessanta anni che si trovavano in convergenza fra loro al momento della nascita) e dalle relazioni con i segni di altre persone.
coinvolte nell'impresa, oppure indicate dall'associazione
ne di quei segni, o di certe divinità, con certe direzioni. Quando, nell'865, l'imperatore Seiwa ricevette il consi-
glio di non recarsi dalla residenza del principe al palaz-
zo reale seguendo la direzione da nord-ovest a sud-est,
perché tale itinerario poteva avere conseguenze fatali,
egli puntualmente modificò il suo percorso. Tali cambi
direzione (kataiagae) erano effettuati anche per evita-
tre territori che in certe stagioni erano infestati da divi-
ità infide, specialmente Ten'ichijin (in genere chiamato
Nakagami), Dokujin e Konjin, il «dio del metallo». L'in-
fluenza di Nakagami era particolarmente temuta: si rite-
neva che egli fosse attivo prima a nord-est per sei giorni,
poi per cinque giorni a est, per sei a sud-est, per cinque
a sud e così via, sempre ruotando intorno alle direzioni
della bussola. L'intero periodo di quarantaquattro gior-
ni era denominato futagari (ostacolo), perché bloccava
ogni attività per l'intero ciclo.

Anche i viaggi verso (o provenienti da) il pericoloso
nord-est, chiamato kimōn (il cancello dei demoni) era
no accuratamente evitati. Si riteneva che questa dire-
zione fosse favorita da una divinità chiamata Daishō-
gun, manifestazione attiva di Taihakujin, identificata a
sua volta con il pianeta Venere. A seconda della posi-
zione di Venere, alcuni giorni particolari del ciclo sessa-
genario e certe ore di certi giorni erano giudicati parti-
colarmente sfortunati. Se un appuntamento richiedeva
che si viaggiasse in una direzione proibita in un giorno
nefasto, era sempre prudente anticipare il percorso al
punto precedente, ma verso una direzione sicura: tra-
scorsa la notte, si sarebbe potuta raggiungere la propria
meta senza timore di effetti negativi. Sei Shōnagon, au-
trice del Makura no sōshi (Il libro del guanciale), una
cronaca miscellanea della vita di corte, è fra gli scrittori
del periodo Heian che descrivono questa tecnica. Hika-
ru Genji, il protagonista del grande romanzo Genji mo-
nogatari, cita frequentemente simili tabù della direzione
come uno dei motivi per stare lontano o trascurare l'una
o l'altra delle sue molte amanti.

Nella burocrazia del periodo Heian, l'Onmyōdō di-
venne di fatto dominio esclusivo dei clan Abe e Kamo.
Per generazioni, a partire dalla metà del X secolo, le
pratiche dell'Onmyōdō furono spartite fra i due clan: i
Kamo erano i maestri dell'arte del calendario e gli Abe
controllavano gli studi astronomici. Il volume venti-
quattresimo del Konjakumonogatari shū contiene una
lunga serie di racconti sulle imprese di illustri rappre-
sentanti di questi clan, dei loro predecessori e anche di
alcuni anonimi praticanti, tra cui alcuni monaci bud-
dhisti. In queste narrazioni viene spesso segnalato l'uso
di un particolare intuito che consente di percepire i pe-
ricoli che mettono a repentaglio la vita e delle tecniche
secrete utilizzate per superarli. Si dice che Abe Yasu-
chika, un onmyō no kami particolarmente esperto, si
basasse su tre testi: Konkiyō, Sukiyō e Jinsāryōkō, che
egli chiamava i «Tre classici dell'Onmyōdō». Molti maes-
stri usavano anche un manuale della dinastia cinese Sui,
Il Wuxing taiji (giapponese, Gogyo taiji), attribuito a
Xiaojiao. Nel 1210 l'imperatore in ritiro Gotoba affidò al
l'onmyō bakake Abe Takashige l'incarico di preparare
un nuovo manuale basato sui testi classici. Il risultato,
un'opera nota come Onmyōdō bakase Abe Takashige
kanjinkyō, prescriveva divinazioni per intraprendere
grandi progetti di costruzione e per iniziare viaggi uffi-
ciali, con molti esempi tratti dalle pratiche del periodo
Heian.

Dopo il XII secolo, quando il potere politico passò
dalla corte Heian a una serie di dittatori militari, i sei
giorni dell'Onmyōdō ufficiale giunsero al termine. Gli
studi sul calendario decaddero e l'interesse si spostò
verso la numerologia, sukuyōdō, una forma di astrolo-
gia fortemente influenzata dal Buddhismo esoterico, e
verso altre forme popolari di astrologia. Quando la li-
ea Kamo dei maestri del rekido si estinse, intorno al
1400, il clan Abe reclamò in eredità la competenza an-
che sul calendario e, come ricompensa per alcune utili
predizioni, gli fu assegnato dall'imperatore Gokomatsu
il soprannome Tsuchimikado e il monopolio ereditario
sull'Onmyōdō. Il nome Tsuchimikado restò così forte-
mente legato alla storia successiva dell'Onmyōdō. Lo
Tsuchimikado Shintō, chiamato anche Abe Shintō, è
una scuola che combina elementi dell'Onmyōdō con lo
Shintō. Le sue origini risalgono a Tsuchimikado Yasu-
tomi (1655-1717). Quando lo shōgun Tokugawa Yoshi-
mune (1652-1751) volle adottare il calendario occiden-
tale, incontrò l'opposizione di Tsuchimikado Yasukuni,
che sostenne il diritto della sua famiglia – e del sistema
di Kyoto sullo shōgunato di Edo – di esercitare il con-
trollo sul calendario. Così ne preparò uno nuovo, il ca-
 lendario Hōrei, che venne inaugurato nel 1754.

Nel frattempo una nuova classe di maghi professionis-
niti, gli shōmonji, si erano appropriati di molte funzio-
ni dell'Onmyōdō, che combinavano variamente con il
canto dei sūtra, la danza e le rappresentazioni teatrali.
Sebbene avessero il permesso ufficiale per eseguire tali
spettacoli, gli shōmonji costituivano una classe disprez-
zata. Il termine onmyōji, che in precedenza si riferiva
e un maestro assai colto, venne da allora a indicare maghi
itineranti che percorrevano il Paese vendendo amuleti,
almanacchi e consigli. Alla fine, nel periodo Edo (1603-
1867), tanto shōmonji quanto onmyōji furono etichetta-
ti come fuoriciosa e obbligati a risiedere nei ghetti, do-
ve ancora oggi, in qualche occasione, i loro discendenti
praticano le antiche arti dei loro antenati. Molti indovi-
ni e astrologi moderni continuano a basarsi sugli anti-
chi metodi dell'Onmyōdō e molti Giapponesi rifiutano

Edward Kamens
PELLEGRINAGGIO TIBETANO. Il pellegrinaggio per i Tibetani è assolutamente naturale, in quanto sono un popolo caratterizzato dal movimento. La parola tibetana per una creatura vivente, sia umana che non umana, è 'gro ba', che significa «colui che va». Le alte montagne e la scarsa densità della popolazione del Tibet rendono necessari lunghi viaggi a tutti i settori della società. La natura della religione tibetana che pervade ogni cosa trasforma automaticamente molti di questi viaggi in pellegrinaggi.

Il tratto caratteristico del pellegrinaggio tibetano è la circumambulazione o pradaksinā, una pratica derivata dal Buddhismo indiano nel quale ebbe inizio come mezzo per rendere omaggio a una persona o a un oggetto sacro. [Vedi CIRCUMAMBULAZIONE, vol. 2]. In Tibet questa pratica crebbe fino a comprendere l'intera concezione del pellegrinaggio: il termine tibetano per pellegrinaggio, gnas skor, significa «circumambulazione dei luoghi sacri». L'intero circuito di un pellegrinaggio, dalla partenza al ritorno, è considerato una grande circumambulazione, che include in essa molte circumambulazioni più piccole. I pellegrini tibetani, in modo caratteristico, girano intorno sia ai luoghi delle loro destinazioni sia ai santuari che incontrano lungo la strada, in senso orario se sono buddhisti, in senso antiorario se sono seguaci del Bon, una religione indigena del Tibet.

Il pellegrinaggio e la circumambulazione sono generalmente accompagnati dalla pratica principale della religione tibetana, la recitazione dei mantra, le formule sacre. [Vedi MANTRA, vol. 9]. Il mantra più popolare, quello recitato più comunemente, è «Om mani padme hūm», il mantra di Avalokiteśvara, il bodhisattva della compassioné e la divinità patrona del Tibet. I pellegrini recitano questo mantra principalmente per acquisire il merito religioso necessario a una buona rinascita, preferibilmente nella Terra Pura, Sukhāvati. [Vedi MERITO (Concezione buddhista), vol. 10]. In questo modo il pellegrinaggio diventa parte di un viaggio più lungo che porta oltre la morte.

A parte la santità dell'obiettivo, più è difficile il pellegrinaggio, maggiore sarà il merito che il pellegrino acquisita. I Tibetani spesso aumentano la difficoltà del loro pellegrinaggio coprendo il percorso con prostrazioni eseguite con tutto il corpo. Le pratiche ascetiche di questo genere sono anche destinate a bruciare le contaminazioni mentali e a purificare la mente per un ulteriore progresso lungo il cammino dell'illuminazione. Il merito può essere ulteriormente accresciuto attraverso l'adempimento di un particolare pellegrinaggio in un periodo preciso, che in certi casi può verificarsi una volta ogni dodici anni.

Oltre ad acquisire il merito attraverso i propri sforzi, i Tibetani intraprendono pellegrinaggi per ricevere le benedizioni spirituali e materiali dagli oggetti sacri, dalle persone, dai santuari e dai luoghi che visitano. I praticanti religiosi vanno in pellegrinaggio anche per ottenere gli insegnamenti e le iniziazioni dai maestri spirituali. Simili pellegrinaggi dei Tibetani in India furono fondamentali per la diffusione del Buddhismo in Tibet. Le offerte lasciate dai pellegrini e il commercio che cresceva intorno ai loro viaggi hanno svolto un ruolo importante nell'economia del Tibet.

Si è sviluppata un'ampia letteratura che descrive i luoghi di pellegrinaggio, i siti e le strade. Brevi guide, conosciute come dkar chag, forniscono delle semplici descrizioni di particolari luoghi di pellegrinaggio e di

I siti di pellegrinaggio possono essere divisi in due categorie principali: quelli fuori dal Tibet (in particolare in India e Nepal) e quelli in Tibet. I primi sono soprattutto luoghi consacrati al Buddha storico, Siddhártha Gautama, e a Padmasambhava, il saggio indiano che portò il Buddhismo in Tibet nell’VIII secolo. Il sito più sacro per i buddhisti tibetani è Bodh Gayā, in India, il luogo dell’illuminazione del Buddha. Bodh Gayā è anche considerata come il «seggio di diaman
te» dell’illuminazione per tutti i Buddha e, di conseguenza, il centro spirituale dell’universo.

I Tibetani generalmente combinano il pellegrinaggio a Bodh Gayā con le visite ad altri siti che comemorano eventi importanti della vita del Buddha, come, per esempio, Sārnāth, luogo in cui predicò il suo primo sermone. Un’altra importante meta di pellegrinaggio tibetano in India è Mandi, nelle colline ai piedi dello Himalaya, dove si crede che Padmasambhava sia comparso magicamente in un loto in mezzo al lago sacro. Molti pellegrini tibetani famosi hanno lasciato un ricordo della loro visita a Swāt, in Pakistan, dove si pensa che sia vissuto Padmasambhava. Il principale luogo di pellegrinaggio del Nepal è lo *stūpa* di Bodnāth nella valle di Katmandu.

Le località di pellegrinaggio in Tibet sono divise in due gruppi principali, il primo costituito dalle città e dai monasteri e l’altro dai siti naturali. Le tre città principali di pellegrinaggio sono Lhasa, Bsam yas (Samye) e Gzhis ka rtse (Shigatse). Il santuario più importante di Lhasa, il tempio Jo khang (Jokhang), ha un’immagine del Buddha che si ritiene sia stata portata in Tibet da una principessa cinese del VII secolo. A Samye si trovava fino a poco tempo fa il più antico monastero del Tibet, costruito con l’aiuto di Padmasambhava nell’VIII secolo. Shigatse è il luogo dove si trova il monastero di Bkra shis lhun po (Tashilhunpo), sede del Panchen Lama, uno dei lama più importanti in Tibet. I pellegrini accorrono in massa anche al monastero di Sku `bum (Kumbum), venerato in quanto luogo di nascita di Tsong kha pa (Tsongkhapa), fondatore della setta riformata dei dge lugs pa (gelugpa) del Buddhismo tibetano.

I siti naturali del pellegrinaggio tibetano si trovano principalmente in grotte, sorgenti, laghi e montagne. I pellegrini generalmente si recano alle grotte sacre per cercare le benedizioni e il potere lasciati in quei luoghi dalle meditazioni di saggi quali Mi la ras pa (Mila repa) e Padmasambhava. Le montagne e i laghi sacri sono generalmente associati con divinità, di solito rispettivamente maschili e femminili. I Tibetani vedono il Kailāsa, la montagna sacra principale del Tibet, come la residenza della divinità tutelare Cakrasamvara. Il monte Kailāsa (tibetano, Ti se) è anche venerato come teatro di una famosa competizione religiosa durante la quale Milarepa sconfisse un prete della religione Bon. Come molti altri luoghi di pellegrinaggio, il Kailāsa è circondato da tre strade concentriche di circumambulazione. Un’altra montagna famosa meta di pellegrinaggio è l’Amne Machin, considerata come il dio guerriero indigeno Rma chen spom ra. Questa montagna compare in modo importante nell’epica nazionale di Ge sar (Gesar). [Vedi GESAR, vol. 12]. I pellegrinaggi verso i siti sacri come Amne Machin sono spesso combinati con delle celebrazioni e delle corse di cavalli. La circumambulazione del Rtsva ri, altra montagna importante, di solito attrae dai diecimila ai quindicimila pellegrini una volta ogni dodici anni.

Di tanto in tanto, gruppi di Tibetani hanno anche cercato dei leggendari *sbus yul*, o «Paesi nascosti», celati in Padmasambhava poiché luoghi sacri di rifugio e meditazione. Questi viaggi sono molto diversi dagli altri pellegrinaggi tibetani in quanto i pellegrini non si aspettano di tornare dalle loro destinazioni. I Paesi nascosti più conosciuti sono ‘Bras mo ljong (Sikkim) e Padma bkd, oltre l’Assam. Le migrazioni millenarie alla ricerca di questi luoghi sono state responsabili della colonizzazione di molte aree del Tibet al confine con lo Himalaya.

Infine, vi è la categoria dei viaggi mitici verso i paradisi terrestri quali il regno nascosto di Shambhala. Molti testi che descrivono questi viaggi dicono chiaramente che soltanto gli *yogin* che praticano la meditazione e si sottopongono a trasformazioni spirituali possono superare gli ostacoli soprannaturali lungo la strada. Lo stesso Shambhala è compreso nel gruppo delle cinque mete principali del pellegrinaggio buddhista collocate ai punti cardinali della bussola: Bodh Gayā al centro, Wutai Shan a oriente, il Potala (il Potala mitico, non la residenza del Dalai Lama) a meridione, Ud- diyā (tibetano, U rgyan) a occidente e Shambhala a settentrione. La natura mistica di questi viaggi, specialmente quello a Shambhala, rivela più chiaramente il simbolismo connesso al pellegrinaggio tibetano come una metafora del mārga buddhista, o della via all’illuminazione.

[Vedi CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE, articolo *Culto e pratiche di culto buddhiste in Tibet*, vol. 10].
BIBLIOGRAFIA


EDWIN BERNBAUM

POESIA RELIGIOSA DELLA CINA. Per parlare di poesia religiosa nel contesto cinese è necessario fare alcune precisazioni. In primo luogo, nel cinese classico non esiste l’esatto equivalente della parola religione: il Confucianesimo, il Daoismo e il Buddhismo sono tradizionalmente conosciuti come i Tre Insegnamenti (san-jiao). In secondo luogo, è discutibile se il Confucianesimo sia una religione e se il culto degli antenati sia un tipo di rito religioso. (Questa ultima questione fu l’oggetto della cosiddetta Controversia dei Riti tra i missionari cattolici in Cina all’inizio del XVIII secolo). Infine, sebbene le liturgie daoiste e buddhiste siano state istituite entrambe da versi, questi non sono generalmente considerati dei di essere definiti come poesia. Fatti i dovuti chiarimenti, è possibile prendere in esame ciò che in cinese può essere chiamato poesia religiosa.

La più antica antologia di poesia cinese, lo Shiijing (Libro delle canzoni), è composta da trecentocinque poemi dati a partire dal 1100 circa fino al 600 a.C. circa e contiene alcuni inni agli spiriti degli antenati reali, che elogiano le loro virtù e implorano la loro benedizione. Si ritiene che questi inni venissero cantati e accompagnati dalla danza. In questi e in altri poemi dell’antologia, si fa riferimento a un Essere Supremo soprannatuale conosciuto a volte come Di («imperatore») o Shangdi («imperatore superiore») e altre volte come Tian («Cielo»). Il primo termine, che viene spesso tradotto con «dio», sembra denotare un concetto più antico e più antropomorfo rispetto a Tian. Per esempio, nel poema Shengmin (La nascita della nostra gente), che racconta il mito della nascita miracolosa di Hou Ji («Re Miglio»), considerato l’avo della popolazione Zhou, si dice che la madre di Hou Ji, Jiang Yuan, lo abbia concepito dopo aver camminato sull’impronta dell’alluce di Di. Invece, il Cielo è generalmente raffigurato come una presenza vaga, senza attributi fisici particolari, a volte adirata anche se generalmente benevola. Alcune canzoni sciamicane del regno di Chu, che fiorì nella valle centrale dello Yangtze dal VII al III secolo a.C., sono conservate nella seconda più antica antologia della poesia cinese, il Chuci (Canzoni di Chu), compilata nel III secolo d.C. Queste canzoni sono dedicate a varie divinità, come il Signore dell’Oriente (il dio sole), il Signore delle Nuvole e il Signore del FIume Giallo. In queste canzoni, la relazione tra lo sciama di sesso maschile e la dea oppure tra lo sciama di sesso femminile e il dio viene descritta in termini di amore erotico. Il sesso dell’oratore non è sempre chiaro: non è possibile essere sempre sicuri che si tratti di uno sciama di sesso maschile che si rivolge a una dea o di uno sciama di sesso femminile che si rivolge a un dio. Inoltre, lo sciama può parlare anche con la voce della divinità. Tradizionalmente, queste e altre poesie del Chuci sono state attribuite a Qu Yuan (345-278 a.C.), che sembra essere stato un cortigiano leale di Chu che venne ingiustamente bandito e che pose fine alla sua vita annegandosi nel fiume Miluo. È generalmente considerato l’autore del più lungo poema presente nell’antologia, il LIsao, il cui titolo è solitamente tradotto con «Incontrare il dispiacere», sebbene il termine significhi semplicemente «lamento». In questa poesia l’oratore parte per un viaggio attraverso il cosmo, in una carrozza tirata da draghi e annunciata da fenici, accompagnata dalle divinità dei venti e del tuono. Inoltre, corteggia senza successo alcune dee e, infine, decide di «seguire Peng Xian», un antico sciama. I commentatori cinesi hanno generalmente inteso questo passo come una risoluzione a commettere suicidio, ma lo studioso moderno David Hawkes lo interpreta piuttosto come un desiderio di studiare l’occulto. Sebbene sia difficile essere sicuri di quanto le figure mitologiche del poema siano da prendere letteralmente e quanto allegoricamente, il poema deriva certamente alcune delle sue immagini da un culto sciamicano. Si pensò addirittura che lo stesso Qu Yuan fosse uno sciama.

Durante la dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), l’Ufficio della Musica (Yuefu) di corte compose inni rituali
che dovevano essere usati per i sacrifici fatti per gli spiriti degli antenati imperiali. Inni simili esistettero anche nelle dinastie più tarde e solitamente mostrano uno stile artificioso e non hanno grande pregio poetico. Fu durante il periodo Han che il Daoismo si evolleva dalle sue antiche origini filosofiche in una religione organizzata. Nello stesso periodo, il Buddhismo venne introdotto per la prima volta in Cina, anche se non divenne subito popolare. Dopo il periodo Han, i poeti cinesi furono per lo più eclettici o sincetici e poterono esprimere opinioni confuciane, daoiste o buddhiste in poemi diversi oppure tutte nello stesso poema. Tuttavia, nelle opere di alcuni poeti, la propensione per una delle tre maggiori ideologie è piuttosto pronunciata. Quelli che seguono sono alcuni degli esempi più famosi.

Cao Zhi (192-232 d.C.) scrisse molti poemi sugli immortali daoisti, ma è difficile dire se veramente crede se in essi. Lo si può dire di Ruan Ji (210-263), che in alcune di queste poesie esprime il desiderio di immortalità mentre in altre mostrò uno schietto scetticismo. Gli studiosi non sono concordi sulle credenze religiose e filosofiche di Tao Qian (365?-427), il cui ritiro dalla burocrazia fu motivato probabilmente sia dalle idee confuciane di integrità che dai desideri daoisti di semplicità e spontaneità. Sebbene la sua poesia esprima opinioni confuciane che daoiste, l' enfasi sull'importanza di seguire la natura e la sua accettazione della morte come parte del flusso eterno sono piuttosto daoiste che confuciane. La poesia del paesaggio di Xie Lingyun (385-433) rivela influenze sia buddhiste che daoiste. Per lui, lo scenario naturale è una manifestazione della spiritualità, eppure il filosofeggiare autoconsciente nelle sue poesie suggerisce un'incapacità di trascendere gli affari terreni.

Durante la dinastia Tang (618-907), l'età dell'oro della poesia cinese, il Daoismo e il Buddhismo fiorirono, fuorché durante il regno dell'imperatore Wuzong (regnante dall'840 all'846) che perseguì i buddhisti. Molti poeti del periodo Tang furono influenzati dal Daoismo o dal Buddhismo o da entrambi, sebbene nessuno respinga apertamente il Confucianesimo. Per coincidenza, i tre maggiori poeti Tang di quest'epoca, Wang Wei (699?-761), Li Bo (701-762) e Du Fu (712-770), sono considerati rappresentanti nella loro poesia, anche se non esclusivamente, rispettivamente del Buddhismo, del Daoismo e del Confucianesimo. Wang Wei, conosciuto come il Buddha della Poesia, scrisse alcuni poemi esplicitamente buddhisti ma anche altri che incarnavano la visione della vita buddhista senza specifici riferimenti al Buddhismo. Inoltre, scrisse composizioni poetiche di corte e sociali. La sua poesia migliore comunica un senso di tranquillità sfumato di tristezza mentre egli contempla silenziosamente la natura. I poeti che predicano esplicitamente il Buddhismo sono meno soddisfacenti quanto a poesia. Li Bo, l'Immortale della Poesia, ricevette un diploma daoista e prese l'elisir della vita, che potrebbe aver contribuito alla sua morte. Molte delle sue poesie esprimono un desiderio struggente del regno degli immortali e la volontà di trascendere questo mondo, sebbene mostrino anche che egli non era indifferenti ai piaceri sensuali come il vino, le donne e il canto. Che fosse riuscito a raggiungere la trascendenza daoista o meno, Li Bo trovò sicuramente nella mitologia daoista una fonte di ispirazione poetica e uno stimolo per la sua immaginazione esuberante. Du Fu, il Saggio della Poesia, scrisse soprattutto composizioni con una prospettiva confuciana, sebbene alcuni dei suoi poemi si riferiscano a elisir di vita daoisti e altri mostrino ammirazione per il Buddhismo. Forse, tuttavia, questi sono soltanto segni di pio desiderio o espressioni cortesi di rispetto per le credenze altrui.

Tra i poeti del tardo periodo Tang, Han Yu (768-824), che si autonomò campione del Confucianesimo, attaccò il Buddhismo e il Daoismo, pur avendo aiutato alcuni monaci buddhisti. Bo Ju-yi (772-846) fu fortemente influenzato dal Buddhismo e fece anche esperimenti con l'alchimia daoista. Il tono calmo e misurato delle sue poesie tipiche potrebbe essere il risultato dell'influenza buddhista. Li He (791-877) scrisse molto su spiriti, fantasmi e sciamani, ma è difficile accertare se ci credesse letteralmente o se li usasse in modo figurato. Li Shangyin (813?-858) studiò il Daoismo nella giovinezza e si convertì al Buddhismo alla fine della sua vita. Nella sua poesia, che è, tuttavia, raramente di natura religiosa, ci sono alcune allusioni alla mitologia daoista.

Il corpus più conosciuto di poesia cinese buddhista è quello attribuito a Han Shan (smonatga freddo), una figura leggendaria sulla cui esistenza storica si hanno poche informazioni. In effetti, alcuni studiosi credono sulla base di prove linguistiche interne, che le poesie che portano il nome di Han Shan furono opera di due o più maestri che la loro data di composizione varia dalla fine del VII al IX secolo. I migliori tra questi poemi sono serenamente meditativi con un tocco di dolce malinconia e i peggiori sono brevi sermoni scadenti. Tra questi, Han Shan, alcuni maestri del Chan scissero delle gatb le, un tipo di inni in versi. Queste erano intese come sottomesse di illuminazione che dovevano essere lasciati da parte appena raggiunta l'illuminazione, non come poesia che doveva essere letta o amata.

Durante la dinastia Song (960-1279), considerata seconda solamente a quella Tang per i successi nella poesia, i poeti maggiore qual Wáng Anshì (1021-1086), Su Shi (1037-1101) e Huang Tingjian (1045-1115) scrissero dei componimenti che esprimevano principal-
mente opinioni buddhiste. Nei periodi successivi, i letterati continuarono a scrivere poesia che rifletteva atteggiamenti confuciani, daoisti e buddhisti, e i sacerdoti buddhisti e daoistì continuarono a usare i versi nei loro rispettivi rituali e sermoni, anche se questi versi non erano ritenuti poesie. Per quanto riguarda la poesia contemporanea cinese, nella Repubblica Popolare della Cina c’è a malapena qualche poesia che può essere detta religiosa, mentre in Taiwan alcuni poeti mostrano tendenze buddhiste o cristiane, ma sono soltanto una piccola minoranza.

**BIBLIOGRAFIA**


**JAMES J. Y. LIU**

**POESIA RELIGIOSA DEL GIAPPONE.** Quasi tutti gli studiosi che si occupano di letteratura o di religione del Giappone concordano sul fatto che l’intreccio tra la poesia e i valori e le modalità dell’esperienza religiosa costituisce uno degli aspetti della vita culturale giapponese più significativi e duraturi. Il termine *estetico-religioso*, per quanto lungi dall’essere soddisfacente, viene spesso applicato a questo fenomeno e riconosce la tendenza della cultura giapponese a collegare l’esperienza religiosa con quella letteraria. Esiste già una grande quantità di studi in lingua giapponese su questo argomento e anche gli studi in lingue occidentali stanno moltiplicandosi. In queste pagine si tratterà soprattutto della poesia e l’argomento sarà introdotto attraverso un approccio storico.

In Giappone la linea di demarcazione tra prosa e poesia è abbastanza vaga e incerta. Si ritiene che questo passaggio sia avvenuto almeno dalla metà del VII secolo, quando cominciarono a diffondersi composizioni relativamente brevi, formate da sequenze di cinque oppure sette sillabe. Sebbene vi fossero anche altre forme più lunghe, il genere poetico che si affermò fu lo *uta* classico, o *waka* (che significa semplicemente «versi giapponesi»), composto da una sequenza di versi comprendenti, in alternanza, 5-7-5-7-7 sillabe. Molto più tardi si svilupparono lo *haikai* e lo *haiku*, che consistono in una più semplice sequenza di versi di 5-7-5 sillabe. Naturalmente questa distinzione puramente metrica tra poesia e prosa non implica alcuna considerazione sul valore estetico dei componimenti. Essa, tuttavia, è sufficiente a dimostrare la relativa facilità di composizione dei versi e soprattutto può spiegare perché un «ritmo» fondato su unità quantitative ordinate si sia agevolmente prestato, all’atto della recitazione, a usi liturgici, magici e apotropaici. I miti che esprimono la visione del mondo del primo Shintō, sebbene messi per iscritto soltanto nell’VIII secolo con l’utilizzo dei caratteri cinesi, comprendono lunghi testi poetici scaditi dal ritmo alternato di 5 e 7 sillabe. Un esempio importante è nel *Kojiki*, quando la principessa Nunnakawa viene corteggiata dalla divinità delle ottomila lance (cfr. D.L. Philippis, trad., *Kojiki*, Princeton 1968, pp. 104ss.). Nella poesia antica, inoltre, la frequente apposizione ai nomi propri di prefissi o di epiteti non rappresentava soltanto una formula onorifica, ma elevava il loro referente allo *status* semidivino o divino. La relativa facilità con cui si poteva passare dalla prosa alla poesia riflette in qualche modo la permeabilità del confine tra i *kami* (le divinità) e tutte le altre cose.

Con lo svilupparsi della tradizione poetica di corte, soprattutto nei periodi Nara (710-784) e Heian (794-1191), la poesia assunse un carattere maggiormente legato allo Shintō. Gli argomenti considerati socialmente e ritualmente «impuri» vennero così esclusi dalla dizione poetica: eventi come la morte o gli scontri di sangue, per esempio, non compaiono nella poesia dell’epoca, oppure sono filtrati attraverso perifrasi che evitavano il ricorso a termini troppo crudi. Anche le relazioni amorose vengono pudicamente espressesi in forma di delicati coinvolgimenti emotivi, senza alcun compiacimento carnale. In questo periodo comincia a diffondersi largamente l’uso magico e sacerdotale della poesia. In *Majinai uta* (1973), Hartmut O. Rotermund ripercorre questo utilizzo della poesia dall’antichità fino ai nostri tempi ed espone i risultati di ampi studi giapponesi sull’argomento. La più antica opera poetica è il *Man’yōshū*, una raccolta compilata verso la metà dell’VIII secolo, che riflette un’epoca in cui i Giapponesi ancora non meditavano sul «significato del significato», in quanto non erano

La situazione cambiò quando cominciò a farsi sentire l'impatto delle religioni e delle filosofie provenienti dal continente, in particolare del Budhismo. Il Budhismo fu ufficialmente introdotto in Giappone tra il 538 e il 552 d.C., ma ai tempi del Man'yōshū non esercitava ancora quasi nessun influsso sulla poesia. Ben presto, tuttavia, assunse una posizione di egemonia culturale e intellettuale, che durò per circa un millennio, anche se vari elementi dello Shintō, del Confucianesimo e del Daoismo furono incorporati nella sintesi religiosa che caratterizzò tutto il periodo medievale. Nel mio libro The Karma of Words (1983) viene analizzata questa evoluzione e in particolare la questione controversa della esatta relazione tra la pratica buddhista e la poesia.

L'attività del poeta era generalmente considerata come una «via» o un «corso», articolato, peraltro, in una grande varietà di forme. Alcuni impiegavano i waka con funzione apotropaica e questi waka erano al loro chiamati dhārani (giapponese, darani), in modo che la forma giapponese, specialmente quando recitata in un contesto rituale, fosse considerata come dotata della stessa efficacia protettiva o di guarigione posseduta dalle formule buddhiste classiche, che si credevano venute dall'India e tramandate dallo stesso Sakyamuni. Questa identificazione con il pensiero buddhista procurò al waka un immenso prestigio ed è anche indicativa della grande considerazione in cui era tenuta la lingua giapponese.

Un punto moralmente e spiritualmente delicato per molti buddhisti, soprattutto per i monaci che avevano preso la tonsura, era l'oggettiva incompatibilità del loro voto di rinuncia al mondo con una delle convenzioni del waka, quella che imponeva di comporre versi con un profondo coinvolgimento emotivo per la bellezza delle cose e anche, talora, con un leggero erotismo. Alcuni buddhisti per questo motivo abbandonarono la pratica di scrivere waka; molti altri, invece, continuarono scioglendosi ogni riserva. Un importante precedente che li aiutò a risolvere questa incompatibilità fu offerto dal poeta cinese, ammirato e rispettato anche in Giappone, Bai Juyi (772-846), che definiva i suoi versi come niente altro che «frasi fluttuanti e sentimenti immaginari» (se paragonati ai sūtra). Egli dedicò i suoi poemi ai templi buddhisti e affermò che l'attività di scrivere poesie, il suo «karman delle parole», sarebbe durata per tutta la sua esistenza. In Giappone fu il monaco Saigyō (1118-1190) il primo a diventare un modello di poeta buddhista anche per le generazioni future. La sua principale passione sembra essere stata la bellezza della natura, in particolare la luna e i ciliegi in fiore. Persona profondamente religiosa, fu a lungo tormentato dal conflitto che percepiva tra i voti buddhisti e le convenzioni del waka, ma trovò la soluzione nel satori, l'illuminazione.

omoiaesu L'illuminazione di oggi:
satori ya kyō wa non esisterebbe questo cambiamento
onakaramashi nel mio animo
hana ni someoku se non avessi l'abitudine
iro nakariseba. di immergere il cuore nel colore dei fiori.

Altri poeti insistevano sulle implicazioni logiche della dottrina del Buddhismo Mahāyāna che sosteneva che non può esserci nirvāṇa separato dal samsāra. Il poeta e critico Fujikawa Shunzei (1114-1204), devoto buddhista, suggerì nel suo Kurai Faiseibō che certamente Giapponesi non possedevano una tradizione di maestri buddhisti lungo quanto quella indiana o cinese, ma la loro serie di antologie poetiche costituiva, rispetto a quelli, qualcosa di religiosamente e funzionalmente equivalente. Questo tipo di argumentazione sembra essere stata quella più diffusa in Giappone, anche se alcuni, invece, la rifiutarono, come Dōgen (1200-1253), il famoso maestro dello Zen, che peraltro componeva anche raffinati versi di argomento buddhista.

Il nuovo impatto e il prestigio acquisito illo Zen cinese a partire dal periodo Kamakura (1192-1333) portò gradualmente i Giapponesi a fare dei templi e dei monasteri delle enclave della cultura cinese. Non soltanto molti monaci avevano viaggiato in Cina, ma essi divennero anche profondi conoscitori della lingua cinese, almeno nella sua forma scritta, ed erano in grado di comporre poesie in cinese elogiati dagli stessi Ginesi. L'ispirazione per questo genere di componimenti proveniva dai classici, dalle leggende daoiste, dagli insegnamenti di stile confuciano. Poiché, inoltre, i monaci dello Zen spesso insegnavano, a pagamento, ai ricchi e ai potenti, la loro profonda conoscenza del Confucianesimo finì col diventare più importante della loro stessa vocazione religiosa. Altri, invece, come i monaci Ikkyū Sōjun (1399-1481) e Ryōkan (1758-1831), colsero nella meditazione le basi delle loro straordinarie visioni poetiche.

Un'evoluzione di particolare importanza fu il rifiuto dei significati allegorici, in particolare di quelli religiosi, che caratterizzò numerosi componimenti dal periodo medievale fino ai tempi moderni, anche se una delle motivazioni per questo rifiuto va ricercata in realtà nella stessa dottrina del Buddhismo Mahāyāna. Questa ten-
denza, secondo i parametri occidentali, potrebbe apparire come una semplice forma di secolarizzazione, ma si trattava, di fatto, di una evoluzione propriamente religiosa. Si passò così dal *waka* allo *haiku*. Le opinioni degli studiosi sono divergenti a proposito delle componenti religiose (del Buddhism Zen) del principale poeta di *haiku*, Matsuo Bashō (1644-1694), che affermava di non essere né esattamente un monaco né un laico («come un pipistrello: né topo, né uccello»). Si può dire almeno che praticò uno dei princìpi fondamentali del Buddhismo, «la retta osservazione», scrivendo versi sul mondo naturale, senza manifestare sentimenti o simboli religiosi. Il seguente componimento, giustamente famoso, è un tipico esempio del suo stile poetico.

shizukasa ya  il silenzio:

iwa ni shimiru  del canto delle cicale

nen no koe.  si riempiono le pietre.

Nel XVIII secolo fiorì la scuola Kokugaku, la scuola degli Studi nazionali. Era contemporaneamente accademica e nostalgica del passato atavico e le ricerche del suo massimo esponente, Motoori Norinaga (1730-1801), recuperarono molto dello spirito e della carica emotiva delle liriche più antiche. Questo movimento sosteneva il distacco dalle idee e dai valori del Buddhismo e del Confucianesimo importati in Giappone. Tra il XIX secolo e la prima metà del XX secolo la scuola Kokugaku si orientò verso la causa e i sentimenti nazionalisti, anche se i suoi principali esponenti in origine si prefiggevano soprattutto una rivalutazione dello Shinto antico e del suo spirito lirico.

zione rituale tra l’edificio e i suoi abitanti. È opportuno suddividere i rituali domestici cinesi in tre tipi: quelli concernenti la casa stessa, quelli che hanno a che fare con il ciclo vitale della famiglia e dei suoi membri, e le festività annuali ordinariamente celebrate dai nuclei familiari, singolarmente o da più membri riuniti insieme, a beneficio della famiglia tutta.

Riti della casa. Il posizionamento e le proporzioni spaziali di una casa sono ritenuti di grande importanza per la fortuna e il benessere dei suoi abitanti. Prima di erigere una costruzione, dunque, è necessario stabilirne con attenzione il sito e l’orientamento, affinché essi siano favorevoli a coloro che l’abiteranno. La scelta del sito avviene, se possibile, con l’aiuto di un esperto di geomanzia, uno specialista nelle tecniche del fengshui (vento e acqua). Un esperto di geomanzia può stabilire, sulla base della topografia di un potenziale sito e dei suoi dintorni, quanto i «soffi cosmici» o le «energie naturali» (qi) messi in opera dalla costruzione di una casa saranno in armonia con quelli della natura circostante e dei potenziali abitanti. Il posizionamento e l’orientamento di un edificio secondo le regole della geomanzia acquisiscono particolare importanza nel caso di un’abitazione di campagna, che può essere costruita a prescindere da strade o da strutture adiacenti.

Una casa urbana, naturalmente, deve essere costruita su un lotto libero e deve affacciarsi su una strada, restringendo di conseguenza le opportunità di un posizionamento e di un orientamento di carattere geomantico. Ma, tanto nelle case di città quanto in quelle di campagna, le proporzioni interne di costruzione godono di altrettanta importanza nell’assicurare una dimora armoniosa. Si ritiene, infatti, che le proporzioni e la posizione di porte e portoni, la disposizione delle stanze e, in particolare, l’ubicazione dell’altare rituale influiscano sulla relazione tra casa e abitanti. Di conseguenza, non soltanto gli esperti di geomanzia, ma anche i carpentieri devono aver pratica delle corrette proporzioni; i manuali dei carpentieri contengono sia istruzioni esplicite per rendere corrette le proporzioni di una casa, sia accenni occasionali ai modi per provocare disordine in una famiglia nemica costruendo di proposito una casa secondo misure scorrette.

La disarmonia nelle relazioni familiari può essere attribuita al cattivo posizionamento geomantico, alle proporzioni sbagliate o alla pianta di una casa stessa. Per correggere tale dissonanza spaziale, non è infrequente che i suoi abitanti erigano uno schermo attorno a l’entrata di certe forze o di certi spiriti indesiderati, oppure che riorientino una porta così da cambiare l’angolazione di accesso all’altare domestico, o ancora che costruiscano o abbattano un muro in modo da ripristinare le relazioni armoniche tra la casa e le strutture vicine.

In casi estremi, le case diagnosticate come incurabili dal punto di vista geomantico possono anche essere abbandonate, in favore di siti più salubri.

Oltre ad armonizzare con lo spazio che la circonda, una casa deve anche essere occupata in un momento armonico e, dunque, favorevole. Il trasloco in una nuova casa avviene in un arco di tempo di due ore, stabilito da un esperto di oroscopi (che può essere lo stesso esperto di geomanzia) per essere armonico con il maggior numero di ore, giorni, mesi e anni di nascita dei membri della famiglia. Il vero e proprio trasloco è inaugurato dall’accensione di incenso agli dei familiarì e agli antenati sul nuovo altare. La celebrazione completa di un trasloco in una nuova casa è elaborata, spesso accompagnata da importanti sacrifici rituali officiati da sacerdoti daoisti o di altra religione, e comprende un grande banchetto per i parenti, gli amici e i vicini.

Pur avendo preso ogni precauzione con l’ausilio della geomanzia e degli oroscopi, una famiglia può trovare tuttavia nella propria casa una fonte di disarmonia domestica. A protezione da questo inconveniente, o a eventuale rimedio, esistono appositi riti. Le famiglie che hanno traslocato in una casa precedentemente occupata devono proteggersi dallo spirito del proprietario originario che si pensa contiui a risiedere nella casa: questo spirito, detto Di jizhu («signore delle fondamenti»), viene venerato, in certe particolarì festività annuali, con una piccola offerta. In molte zone vengono impiegati degli esorcismi, eseguiti da sacerdoti daoisti o di altra religione, sia in forma precauzionale contro possibili presenze infestanti, sia per bandire un fantasma o uno spirito ritenuto fonte di mali.

Oltre agli spiriti maligni, in una casa cinese trovano dimora anche spiriti benevoli o protettivi. Gli dei locali e gli antenati familiari sono ospitati in un altare, che di solito costituisce uno degli elementi prominenti di una stanza di ricevimento o di un’altra camera collocata in un punto favorevole della casa. Essi sono oggetto di molte festività annuali e di molti riti, di cui si parlerà in seguito, legati al ciclo della vita. Oltre a loro, la casa ospita anche alcuni spiriti minorì, il più importante dei quali è Zaojun, il cosiddetto dio della cucina o, più precisamente, il «signore del focolare». Il dio del focolare è una divinità di basso rango, ma molti lo considerano importante perché è una sorta di spia mandata dall’Imperatore di Giada in Cielo a riferire sull’attività dei membri della famiglia. Poiché ogni famiglia ha un focolare, anche se più di un nucleo familiare condivide una stessa abitazione, ciascun nucleo ha un proprio dio del focolare, rappresentato da un dipinto o dal suo appellativo scritto su carta rossa e incollato al muro accanto al focolare. Ciò conferisce al focolare stesso una certa santità e, dunque, le cose che
possano contaminarlo (come il bucato, che si presume possa contenere del sangue mestruale) non possono essere poste sul focolare o appese di fronte a esso, allo stesso modo in cui tali cose non possono venire in contatto con l’altare. In alcune zone, inoltre, la gente invia ritualmente il dio del focolare a fare il proprio rappor
to al Cielo in uno degli ultimi giorni di ogni anno lunare; talvolta sulle labbra della divinità viene posto un pezzo di zucchero candito appiccicoso, cosicché il rapporto sia breve e inarticolato o, in alternativa, un po’ di oppio che ne addolcisca l’umore. Alcune famiglie offrono occasionalmente incenso a una divinità minore associata con i maiiali di casa o con altro bestia
me, ma i riti e le narrazioni concernenti questo spirito non sono importanti o elaborati quanto quelli che riguardano il dio del focolare.

I riti del ciclo della vita. I riti e le celebrazioni domestici accompagnano quasi ogni tappa dell’esistenza dei membri della famiglia, e comprendono la gravidanza, la nascita, la fanciullezza, il matrimonio, le separazioni, la morte e il passaggio allo stato ancestrale. A ogni tappa, sia la famiglia come unità sociale, sia la casa come spa
zio rituale svolgono un ruolo importante.

Quando una donna rimane incinta, si forma uno spirito detto «spirito del feto» (taishen). Questo spirito, ri
tenuto da alcuni l’anima del bambino che nascerà, non è ancora fermamente unito al feto, ma se ne va in giro per la casa, cambiando ogni giorno la propria posizio
ne. Con l’aiuto di un calendario rituale, la gente può ca
pire, per esempio, se lo spirito del feto dimora il ter
giorno in camera da letto, l’indomani sul tetto, il giorno appresso sulla porta di casa e così via. Nessuno venera o si propizia lo spirito del feto, ma tutti devono fare at
tenzione a non offendere per paura di nuocere al bamb
ino in arrivo. Introdurre senza riguardo un chiodo in un muro che ospita in quel momento lo spirito del feto, per esempio, può far sì che il bimbo nasca con il labbro leporino; cucire o tagliare stoffa nella stanza attualmen
te abitata dallo spirito del feto può causare la menoma
zione di arti o di dita; spostare oggetti dal loro posto abituale mentre lo spirito del feto è in quella stanza può causare aborti spontanei.

Oltre a tali riguardi, la donna incinta è gravata da al
cune restrizioni rituali. Il parto avviene di solito nella camera da letto della donna. Il sangue del parto, come quello del mestruo, è un elemento contaminante e dunque offensivo per le divinità. Nel mese successivo al parto, la neomamma viene considerata in stato di impuri
tà rituale e confinata in casa. Per tutto il mese, anche la stanza in cui è avvenuto il parto, e tutti coloro che vi entrano, sono considerati impuri. Nel caso di un pri
mogenito, una festa per il suo primo mese di vita segn
a al contempo la fine dello stato di impurità e l’entrata
del bambino nella comunità; per i figli successivi e per le figlie di solito non si tiene alcuna festa.

Una mamma con bimbì piccoli ha particolari do
veri rituali che non spettano a nessun altro: ogni gior
no, deve recitare delle preghiere e fare delle offerte a Chuangmu («madre del letto»), uno spirito di basso rango che protegge la salute e la crescita dei bambini. Strettamente associata al letto, alla stanza da letto e alla maternità, la Madre del Letto è uno spirito ignorato da
gli altri membri della famiglia ed è anche, a differenza di altri spiriti domestici come il Signore del Focolare, immune dall’impurità. Quando i bambini sono tutti in età scolare o oltre, la donna non necessita più della pro
teze speciale della Madre del Letto, alla quale ces
erà dunque di rivolgersi preghiere e offerte.

Poiché nella tradizione tarda e nel periodo moderno non sussistono riti che segnino il passaggio alla pubertà dei ragazzi e delle ragazze cinesi, il successivo avveni
mento ritualmente importante nel ciclo di vita familiare è il matrimonio. Il matrimonio, come gli altri riti legati al ciclo vitale menzionati prima, è strettamente connes
so sia con il nucleo familiare, sia con l’abitazione. Dopo le iniziali trattative e la consultazione degli oroscopi ri
guardo alla futura coppia, il primo rito importante è quello del fidanzamento, nel quale i membri della fami
glia dello sposo (a esclusione dello sposo stesso, nella maggior parte delle regioni) consegnano il pagamento del fidanzamento (pinjin) e altri doni alla famiglia della sposa, e la madre dello sposo mette un anello al dito
della futura sposa. Qualche settimana o qualche mese dopo, in conformità al giorno e al momento previsti dall’oroscopo, ha luogo il matrimonio vero e proprio. Il giorno che precede le nozze, i membri della famiglia dello sposo si recano a casa della sposa per lo scambio di alcuni regali rituali per la dote della sposa, che poi portano a casa con loro. Parte di questa dote, ossia i ve
stiti, i gioielli, i cosmetici e il corredo per la camera nu
ziale, viene collocata nella «camera nuova» (xinfang), che dovrebbe essere una stanza costruita appositemen
te, o almeno preparata per l’occasione, nella quale la nuova coppia dormirà. Alla visita successiva, i parenti dello sposo vengono a prendere la sposa stessa, che poi arriva alla casa dello sposo con grande sforzo su una portantina rossa e che, al momento giudicato fausto dall’oroscopo, viene introdotta nella camera da letto, atto che segna le avvenute nozze. Più tardi, insieme con il neomarito, renderà omaggio agli antenati della casa di lui, simboleggiando in tal modo l’entrata della sposa nella famiglia del consorte. A ciò fa seguito un banchet
to, nel quale la sposa viene presentata ai parenti e ai vi
cini.

Dal momento che tutti i figli maschi portano le ri
spettive mogli ad aggiungersi al nucleo familiare, inevi
I riti annuali della famiglia. I riti annuali sono incentrati intorno all’altare di famiglia, solitamente suddivisi in due parti uguali. La metà di sinistra (ossia quella che sta alla destra di chi si pone di fronte all’altare) gode della preminenza rituale e ospita gli dei domestici. Tra di essi possono figurare divinità di origine buddhista, come Guanyin o uno dei Buddha; eroi storici come Guanqiong, guerriero dell’età dei Tre Regni, o qualche eroe di stampo locale; oppure divinità tradizionali prettamente popolari come Tudiqiong («spirito della terra»). Sul muro alle spalle della metà dell’altare dedicata agli dei viene appeso di solito un cartiglio che raffigura divinità popolari a livello locale. Le famiglie particolarmente devote a un qualche dio in particolare possono aggiungere sull’altare, davanti al cartiglio, una statuetta in legno che lo raffigura. Un solo incensiere serve per compiere offerte a tutti gli dei o, all’occorrenza, a una divinità in particolare nel suo giorno di nascita o in altre occasioni specifiche, come l’anniversario del giorno in cui quel dio ha salvato la vita di un membro della famiglia o ha compiuto qualche altra grazia straordinaria.

La metà di destra dell’altare (alla sinistra dell’osservatore), considerata di ordine inferiore, è la sede delle tavolette degli antenati della famiglia. A seconda delle regioni, o delle preferenze personali, vi si possono trovare singole tavolette per ciascun antenato o per ciascuna coppia di antenati, oppure un’unica tavoletta in forma di stipo che contiene formelle di legno rettangolari. Una per ciascun antenato o per ciascuna coppia, o ancora una grande tavola di legno rettangolare sulla quale vengono riportati i nomi di tutti gli antenati. In ogni caso, i nomi dei singoli antenati sono sempre scritti sulle tavolette, accompagnati dalle date di nascita e di morte e spesso dal numero dei figli che hanno fatto incidere la tavoletta. Esattamente quali predecessori defunti siano venerati come antenati varia da famiglia a famiglia, ma la regola generale è che ogni famiglia dovrebbe venerare il padre e la madre del capofamiglia, il padre del padre e la madre del padre, e così via fino a tre o cinque generazioni precedenti al capofamiglia attuale. In realtà, però, spesso vengono inclusi anche altri antenati. Per esempio, quando si sposa una donna senza fratelli porta con sé le tavolette dei propri antenati nella nuova famiglia, e quando un uomo sposato va a vivere con la famiglia della moglie porta anche gli con sé le tavolette dei propri genitori, tanto più nel caso in cui non abbia fratelli che possano occuparsene nella casa di nascita. Gli antenati che portano un cognome diverso da quello della linea diretta di famiglia non possono essere venerati insieme con gli antenati principali; essi devono avere un proprio incensiere e possono venire relegati in un altro altare subordinato.

Gli atti quotidiani di devozione all’altare compren-
do no offerte di incenso la mattina e la sera, prima agli dei e poi agli antenati. Spesso, un terzo bastoncino di incenso viene posto in un incensiere collocato appena fuori dalla porta di casa come offerta per i fantasmi maligni. Questi semplici riti possono essere eseguiti da qualsiasi membro del nucleo familiare ma, in pratica, il compito ricade per lo più sulla donna più anziana della famiglia.

Nel primo e nel quindicesimo giorno di ciascun mese lunare, che all'incirca corrispondono rispettivamente alle notti di luna nuova e di luna piena, possono aver luogo riti più complessi di offerta a vari spiriti. In questi riti, si dovrebbe presentare del cibo, bruciare del denaro rituale e, come sempre, accendere dell'incenso. Tuttavia, i riti più elaborati di offerte domestiche vengono riservati a particolari occasioni, raggruppabili in tre tipologie. La prima è costituita dalle festività, disseminate in modo diverso da una regione all'altra nel corso dell'anno lunare e dell'anno solare cinesi; soltanto il Capodanno e la festa di Mezz'Autunno, celebrata il quindicesimo giorno dell'ottavo mese lunare, hanno carattere quasi universale. La seconda dei compleanni delle varie divinità, che le famiglie possono venerare individualmente o come parte di una celebrazione comunitaria più ampia. E infine, vi sono gli anniversari di morte degli antenati di ciascuna famiglia che, naturalmente, variano da famiglia a famiglia.

Per ciascuna di queste tre tipologie di ricorrenza annuale, ogni famiglia prepara e presenta le proprie offerte, che comprendono sempre incenso, cibo e cartamoneta, e che possono includere anche altri oggetti realizzati in carta, come abiti per gli antenati e, in certe occasioni, petardi. Le offerte variano sempre secondo la ricorrenza e il tipo di spirito che viene venerato. Come regola generale, gli dei ricevono grandi offerte simboliche, come un pollo intero o tagli di carne e cartamoneta «d'oro». Agli antenati sono riservati invece dei doni più esigui e più personali, come del cibo cucinato, tagliato e pronto per essere mangiato, denaro rituale d'argento e, in certe zone, abiti e altri oggetti pratici realizzati in carta e poi bruciati. I fantasmi, che in molti luoghi vengono venerati nel settimo mese lunare, ricevono offerte all'ingrosso e impersonali, come del cibo non cucinato e i tagli più bassi di cartamoneta.

Qualunque tipo di ricorrenza annuale, onorata in forma individuale o comunitaria, rappresenta per il nucleo familiare un adempimento degli obblighi rituali. Al tempo stesso, queste occasioni rituali danno alle famiglie l'opportunità di socializzare e di rafforzare le legami con le altre famiglie. Tutte le offerte di cibo alla dea ne vengono consumate e, salvo quelle più semplici, tutte le altre sono elaborate e sufficientemente care da ben figurare come cibo per gli ospiti. Persino nelle ricorrenze di carattere privato, come l'anniversario di morte di un antenato, le famiglie invitano qualche parente o qualche vicino a consumare con loro un pasto rituale, mentre nelle feste più importanti o in occasione del compleanno di una divinità tutte le case del villaggio o della via cittadina si riempiono di ospiti venuti da fuori. In queste feste, come in molte altre occasioni private e pubbliche, la famiglia cinese rafforza, tramite il rituale, la propria rilevanza e la propria unità.

**BIBLIOGRAFIA**


**Aggiornamenti bibliografici:**


STEVAN HARRELL

**PRATICHE RITUALI DOMESTICHE GIAPPONESI.** L’abitazione giapponese era un tempo un luogo sacro in cui immagini e simboli di numerose divinità e spiriti erano destinatari di riti puramente domestici. Nel corso dell’ultimo secolo, e con una velocità crescente dalla fine della seconda guerra mondiale, sono diminuiti precipitatosamente sia il numero degli oggetti di venerazione sia la frequenza del culto ad essi dedicato. Rimangono tuttavia in vita alcune cerimonie e pratiche direttamente legate all’idea che la casa e i suoi abitanti potranno godere della protezione di una serie di divinità e di spiriti tutelari se questi saranno debita mente propiziati.

Nell’analisi del comportamento religioso giapponese si è soliti distinguere tre componenti generali: Buddhismo, Shinto, pratiche e credenze della tradizione popolare. Benché si tratti di categorie che non si escludono l’una dell’altra in maniera assoluta, questa distinzione agevola il discorso sui mutamenti avvenuti. Il periodo postbellico, infatti, ha contribuito alla quasi totale scomparsa delle pratiche domestiche appartenenti alla componente shintōista e alla componente religiosa popolare. Esse erano strettamente connessa al ciclo annuale delle comunità di agricoltori e di pescatori, i cui modi di vita sono stati irreversibilmente alterati dalle enormi trasformazioni sociali ed economiche degli ultimi sessant’anni. Lo Shintō, inoltre, è stato da tempo privato del privilegio di veicolare gli sforzi governativi tesi a costruire un’ideologia nazionale incentrata sul culto del’imperatore. Sopravvivono, pertanto, al centro delle pratiche religiose domestiche soltanto alcuni riti ispirati al Buddhismo.

Ma prima di rivolgerci all’analisi di questi riti buddhisti sarà il caso di indagare brevemente sul mondo in rapida scomparsa degli spiriti e delle divinità domestiche, visto che ancora soltanto una o due generazioni fa la loro presenza era considerata essenziale per il benessere della famiglia. In poche abitazioni si sono in realtà coltivate tutte insieme le espressioni religiose in questione, in quanto la variabilità da regione a regione è sempre stata molto grande. Si può dire, tuttavia, che nella maggior parte delle case ne era presente almeno una.

Conosciuta sotto vari nomi, la yashikigami (la divinità domestica), era in qualche forma presente nel culto in ogni parte del Paese. Di solito collocata in un angolo del cortile di casa o in un terreno di proprietà della famiglia, era la divinità tutelare della casa e della comunità e in alcuni luoghi si credeva che rappresentasse gli spiriti degli antenati. I riti ad essa associati erano di carattere essenzialmente shintoista, privi però di qualunque connessione con la religione di Stato. Altrettanto comune era il toshi no kami o toshigami (la divinità dell’anno), celebrato in stile shintoista sopra un piccolo altare affisso a mò di mensola sulla parete della stanza principale della casa. Come rivela il suo nome, era venerato soprattutto in occasione del Nuovo Anno, quando se ne invocavano i poteri, vagamente tutelari, affinché proteggessero la famiglia durante l’anno che andava a incominciare.

Con lo smantellamento dello Shintō di Stato si è fatto raro l’uso – un tempo quasi obbligatorio – di appendere, in occasione del Nuovo Anno e di altre feste tradizionali, un rotolo di carta con la scritta Tenshō kō tajin (il nome di Amaterasu, dea del sole e fondatrice della casa imperiale) nel tekona (stampa) della stanza principale. Le offerte a questa divinità suprema del pantheon dello Shintō consistevano in riso, dolcetti di riso oppure rametti dell’albero sakaki. In alcuni cortili, più spesso nei luoghi di lavoro che non in quelli di residenza, si poteva trovare qualche segno del culto di Inari, la divinità del riso dall’aspetto volpino. Talora si poneva da qualche parte fuori della casa un’immagine di Jizō (sanzionato, Kṣitigarbha), il bodhisattva proteggiore dei bambini, a cui, come a Inari, si facevano di tanto in tanto alcune offerte.

In molte case c’era poi una coppia di immagini raffiguranti due altre divinità che si credeva portassero fortuna: Ebisu, rappresentato di solito con un grosso pesce sotto il braccio, e Daikoku, ritratto accanto a balle di riso e con in mano un martello da cui escono dadi e altre ricchezze. Le due divinità erano collocate insieme su uno scaffale separato e periodicamente si presentavano loro delle offerte. Daikoku poteva apparire anche sotto un’altra forma, ossia quella del più grosso dei quattro pilastri che sostengono il tetto della casa, una colonna, chiamata daikoku bashira, collocata nel punto centrale di una raffigurazione geomantica, a partire dal quale era possibile individuare le direzioni faustes e infrastes. Non riceveva offerte, ma la sua raffigurazione era molto onorata.

Anche la costruzione stessa di una casa richiedeva una cerimonia in cui si mescolavano elementi dello Shintō e della tradizione popolare. Il terreno su cui si costruiva veniva protetto collocandovi alcuni simboli di purezza e di santità: shimenawa (una grossa corda di paglia) e goheī (festoncini di carta bianca). Quando si collocava la trave del colmo del tetto un sacerdote o
carpentiere capo, accompagnato dal capofamiglia e dai suoi figli, celebrava alcuni riti per assicurare la buona fortuna della famiglia e gettava giù dalla struttura dolcetti di riso ai membri della casa, agli aiutanti e ai vicini. Dopo questa cerimonia si teneva un banchetto con numerose portate, simbolo di prosperità, longevità e felicità. La purificazione del terreno su cui edificare e la cerimonia della trave vengono ancora oggi frequentemente celebrati, sebbene più spesso nelle campagne che nelle città.

Rimangono da menzionare tre altre importanti divinità domestiche direttamente connesse con la dimora in sé, kama no kami (la divinità del focolare), sujin (la divinità del pozzo), e benjōgami (la divinità del gabinetto) che ricevevano offerte soprattutto in occasione del Nuovo Anno. La prima era venerata sopra una mensola dove si lasciavano offerte di riso, te, rami di sakaki, candele e incenso. La divinità del pozzo, rappresentata da un’immagine in pietra o da un piccolo altare d’argilla vicino al pozzo o alla pompa, riceveva, invece, offerte floreali. La divinità del gabinetto era di scarsa importanza in molte zone, ma riceveva un poco di riso in occasione del Nuovo Anno. Molte altre divinità minori erano venerate in zone geografiche limitate oppure in famiglie particolari, ma sarebbe impossibile enumerarle qui.

Fino alla seconda guerra mondiale, che terminò con una sconfitta così catastrofica da credere completamente la complessa architettura su cui era stato modelato lo Shinto nazionale, nella maggioranza delle case vi era anche un piccolo altare per le divinità shintoiste, chiamato kamidana. Era una semplice mensola di legno con sopra vasellame di terracotta grezza per le offerte e una serie di amuleti (fuda o omamori), ricordo delle visite fatte ai santuari. Particolarmente importante era il talismano che si può ottenere a Ise, nel santuario imperiale, sede degli antenati della famiglia regnante. Dopo la guerra molti eliminarono il kamidana, oppure non lo installarono più nelle nuove abitazioni. L’usanza di collezionare amuleti dei santuari dello Shinto e dei templi buddhisti, comunque, rimane abbastanza diffusa, ed è raro che chi compie una visita o un pellegrinaggio in un luogo sacro tori senza riportarne un portafortuna per la casa, per la persona o magari per l’automobile. Si tratta di solito di oggetti rivolti alla soluzione di questioni esclusivamente mondane, quali possono essere un parto agevole, la sicurezza stradale, guarire l’alcolismo, il successo scolastico. Non sono oggetti di venerazione, avendo soltanto una funzione protettiva.


Per occasioni particolarmente importanti si possono convocare i sacerdoti perché celebrino in casa, ma la maggior parte delle cerimonie per gli antenati sono compiute direttamente da coloro che fanno parte della famiglia, collettivamente o individualmente. Si tratta di riti di una certa complessità, per cui sarà opportuno fornire un quadro delle circostanze in cui i membri di una famiglia interagiscono ritualmente con gli spiriti dei loro parenti defunti.

Quattro sono nel corso dell’anno i momenti dedicati particolarmente al culto degli spiriti degli antenati: il Nuovo Anno, l’equinozio di primavera, l’equinozio di autunno e Obon (Festa dei morti), collocata a metà luglio (agosto, nel calendario occidentale). Obon è certamente la ricorrenza più importante; rappresenta l’occasione per i parenti ancora in vita di dare il benvenuto agli spiriti dei loro cari defunti e di onorarli con un banchetto. Gli antenati restano tre giorni e poi si congeda da loro con doni di cibo e di fiori. In tutte e quattro le occasioni festive tutti gli antenati vengono ritualmente ricordati dalla famiglia intera. Alcune altre ricorrenze cerimoniali, invece, si svolgono nel culto di singoli defunti. Ogni sette giorni durante i primi quaranta giorni trascorsi dalla morte di qualcuno si tengono letture di sutra e si presentano offerte, e altre cerimonie di commemorazione funebre si celebrano presso l’altare in coincidenza degli anniversari della morte (nenki o shuki), in genere il primo, il terzo, il settimo, il tredicesimo, il diciassettesimo, il ventitreesimo, il ventisesimo, il trentettesimo, il cinquantesimo e il centesimo anno. A seconda dell’appartenenza a un particolare gruppo religioso e delle preferenze della famiglia le serie delle commemorazioni si può anche chiedere prima, arrivando in genere al massimo a uno degli ultimi tre anniversari. Oltre a questi riti obbligatori, si offrono quotidianamente sull’altare, di norma al mattino, riso, tè e altri alimenti. I riti più elaborati e formali sono in
Il calendario delle celebrazioni annuali inizia con i tre giorni di Oshōgatsu, il Capodanno, una festività essenzialmente incentrata sulla famiglia: si decora l'appartamento all'interno e all'esterno e si fanno offerte a divinità e antenati. In molte zone rurali il 15 gennaio si festeggia anche Koshōgatsu, il piccolo Capodanno, preparando cibi speciali. Il 3 marzo le famiglie che hanno figlie femmine celebrano Momo no Sekku o Hina Matsuri, il giorno delle bambine: si fa esibizione di bambole, si confezionano, o si acquistano, dolcetti speciali, e si prepara un pasto di portate benaugurali. L'equinocio di primavera, Shūbun Sai, il 21 marzo, è un'occasione religiosa per accudire le tombe di famiglia e venerare gli antenati. Il 5 maggio le famiglie con figli maschi festeggiano il giorno dei bambini, Tango no Sekku o Shōbu no Sekku, facendo sventolare sul tetto della casa banderole di tessuto e aquiloni a forma di carpa, esponendo oggetti in miniatura quali elmi, lance, spade e altri modellini tipicamente maschili, nonché preparando o acquistando, come il giorno delle bambine, dolcetti speciali. Dopo la seconda guerra mondiale le due giornate sono state fuse in un unico giorno dei bambini, senza distinzioni di sesso, celebrato il 5 maggio, ma la vecchia tradizione resiste ancora.

Tanabata, la festa delle stelle, si celebra oggi soprattutto il 7 luglio: è l'occasione per praticare la calligrafia e per collocare nel cortile di casa canne di bambù decorate. La Festa dei morti, Obon, è – come già si diceva – la massima festività religiosa. Nel passato era celebrata dal tredicesimo al quindicesimo giorno del settimo mese lunare, oggi a luglio oppure agosto a seconda dei luoghi. L'equinocchio d'autunno, Shūbun no Hi, fornisce l'occasione, come quello di primavera, per venerare gli spiriti degli antenati. Il ciclo annuale si concludeva un tempo con Setsubun, la vigilia di Rishun, il primo giorno del vecchio anno solare. Oggi esso cade fuori tempo verso il 3 febbraio. In famiglia ognuno mangia tanti fagioli boliti quanti sono i propri anni d'età e getta fuori casa fagioli arrostiti gridando «oni wa soto, fuku wa uchi» («svuotare fuori, buona fortuna dentro»). Così come accade a molte cerimonie religiose del passato, anche Setsubun sta diventando una festa sempre più amata dai bambini.

Con il passare degli anni molte delle occasioni festive che un tempo svolgevano un ruolo significativo nella vita della famiglia continuaranno a diminuire d'importanza finché il loro significato religioso andrà del tutto perduto. La maggioranza dei giovani le conosce ormai soltanto attraverso gli sceneggiati d'ambientazione tradizionale trasmessi dalla televisione o grazie ai racconti degli anziani sulle abitudini di vita prima della seconda guerra mondiale. L'attenzione rivolta agli antenati, che è sempre stata il nucleo centrale delle pratiche domesti-
che tradizionali, rimane ancora, tuttavia, il fondamento su cui poggia ciò che rimane, nella moderna società giapponese, del carattere sacro della famiglia.

**BIBLIOGRAFIA**


**ROBERT J. SMITH**

**QI** è uno dei termini più complessi e molteplici della filosofia, della religione e della scienza cinesi. Una sola parola non basta a tradurla adeguatamente. Il significato della sua radice è «emanazione umida». Il vapore, le nuvole e la foschia sono *qi* e questa parola appare frequentemente nei composti che si riferiscono ai fenomeni meteorologici. Un altro significato fondamentale è «respiro». In seguito, questi significati vennero a volte amalgamati. Il filosofo daoista Zhuangzi (IV secolo a.C.) scrisse: «Quando la Grande Zolla [la Terra] esala il respiro, esso è chiamato vento».

Durante il periodo degli Stati Combattenti (403-221 a.C.), l'età classica della filosofia cinese, la parola *qi* iniziò a essere usata con una grande varietà di significati. Il concetto di respiro die se origine al significato di «spirito vitale», vale a dire la forza della vita di tutte le creature. «Nutrire lo spirito vitale» (*yang qi*) per mezzo della dieta, degli esercizi yogici, del controllo del respiro o dello yoga sessuale diventa una parte importante della ricerca daoista dell’immortalità a partire dalla fine del periodo degli Stati combattenti. Un vero adepto può fare a meno del cibo e anche del suo stesso corpo fisico. Infatti, gli spiriti immortali si nutrono con il *qi*. Il *qi* può anche essere immaginato come un flusso di energia nel corpo. Per controllare questo flusso di *qi*, la medicina cinese tradizionale adopera l’agopuntura, il massaggio terapeutico e altre tecniche. Le arti marziali dell’Asia orientale, che hanno una forte componente spirituale, enfatizzano la necessità di regolare il proprio *qi* per raggiungere l’assoluta padronanza fisica del corpo.

Attingendo a concetti più antichi come lo *yin-yang* e le Cinque Fasi (*wu*xing, a volte chiamate in maniera fuori rotine i «cinque elementi»), Zou Yan (II secolo a.C.) e i suoi seguenti adottarono l’idea del *qi* come la chiave di una filosofia naturale organica sistemtica. Per loro il *qi* aveva due gruppi di significati. In primo luogo, era un’estensione dell’idea di «spirito vitale», per cui tutte le cose, animate o no, sono quello che sono. Le cose con un *qi* simile, in quanto determinate da criteri di classificazione come lo *yin-yang* e le Cinque Fasi, erano simili in natura e potevano interagire organicamente, senza una relazione causa-effetto meccanicamente dimostrabile. La ricapitolazione tipica è quella che stabilì nel II secolo a.C. lo Huaan-zzhi: «Tutte le cose sono lo stesso, come il loro *qi*; tutte le cose corrispondono nella loro classe». In secondo luogo, il *qi* era una sorta di mezzo etereo vibrante attraverso il quale tali interazioni avvenivano luogo. Entrambi questi concetti entrarono nel corso principale della filosofia cinese durante il primo periodo Han (206 a.C.-7 d.C.), specialmente nell’opera del sincretista confuciano Dong Zhongshu (circa 179-104 a.C.). Durante questo periodo il *qi* venne anche a indicare qualcosa di simile al «potere». Così, i tratti del carattere e le condizioni psicologiche, come il vigore, la rabbia o la forza d’animo, poterono essere descritti in riferimento al *qi* di una persona. Questa accezione sopravvive nel termine dialettale cinese moderno che significa «diventare arrabbiato**: *shengqi*, letteralmente «produrre il *qi*».

Nella rinascita neoconfuciana del periodo dei Song del Nord (960-1127), il termine *qi* assunse un significato radicalmente nuovo. Cheng Yi (1033-1107) e specialmente Zhu Xi (1130-1200) svilupparono una metafisica neoconfuciana secondo la quale tutti i fenomeni sono manifestazioni di principi ideali preesistenti. Il *qi* era ciò che dava sostanza fisica agli ideali metafisici (li).
Dal tempo di Zhu Xi, questo significato del *qi* iniziò a essere dominante nella filosofia e nella religione cinesi, sebbene persistessero ancora i significati precedenti. La metafisica neoconfuciana fornì alla filosofia e alla religione cinesi indigene (non buddhiste) una spiegazione esauriente del fenomeno del male. Il Confucianesimo ha sempre sostenuto che il mondo, e tutto ciò che è in esso, è per natura buono, eppure il male esiste inegabilmente. Per i neoconfuciani, la risoluzione di questo enigma implica il concetto di *qi*. Tutti i principi metafisici (*li*) sono intrinsecamente buoni, ma le loro manifestazioni fisiche possono essere buone o non buone, a seconda della qualità del *qi*. Il *qi* che fornisce sostanza fisica al *li* può essere puro, chiaro e buono, oppure può essere turbido e difettoso. Una persona il cui *qi* è «sporco di fango» rivelera una natura morale difettosa e sarà capace di agire in modo cattivo, malgrado la fondamentale bontà dell’uomo.

Fortunatamente, ogni difetto può essere superato e la ricerca per farlo fu ciò che diede al Neoconfucianesimo alcune delle qualità di una religione personale, oltre a quelle di una filosofia sociale morale ed etica. La saggezza, perfezione umana, doveva essere cercata attraverso l’«investigazione delle cose». Ognuno dovrebbe, attraverso lo studio e l’autodisciplina, indagare esaustivamente sui perfetti e durevoli principi delle cose e, imitandoli, epurarsi di tutto ciò che è impuro e non armonioso.

Tuttavia, per le generazioni successive di neoconfuciani, l’«investigazione delle cose» divenne troppo spesso l’investigazione dei libri. L’autorità ricevuta, piuttosto che la ricerca attiva guidò i tentativi di autodisciplina. In parte come risposta a questa tendenza, il filosofo Wang Yangming (1472-1529) della dinastia Ming enfatizzò, invece, l’introspezione e la meditazione. Eppure in entrambi i casi l’obiettivo era lo stesso: la purificazione del *qi*, che porta all’illuminazione e all’unità perfetta della consapevolezza e dell’azione.

Usato ininterrottamente e diffusamente in una varietà di sensi tecnici e dialettali, il termine *qi* ha ripetutamente acquisito nel corso dei secoli nuovi significati e connotazioni, pur mantenendo quelli vecchi. Ogni occorrenza del termine, quindi, sarà compresa correttamente soltanto attraverso un’attenta considerazione del suo contesto.

[Per un ulteriore approfondimento del *qi* nel contesto storico del pensiero cinese vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articolo Neoconfucianesimo].

**BIBLIOGRAFIA**


**JOHN S. MAJOR**
REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE. [Questa voce è suddivisa in due articoli: Regalità nell'Asia orientale e Regalità nell'Asia sudorientale].

Regalità nell'Asia orientale

Il fulcro della civiltà dell'Asia orientale restò il re fino all'inizio del XX secolo. Era il centro dell'universo e, in Cina, come in Corea e in Giappone, era il responsabile supremo del benessere e della prosperità della società sulla quale regnava. L'autorità politica del re era basata in definitiva sul diritto divino che gli derivava dal possedere, temporaneamente o perennemente, il mandato del Cielo. Inoltre, l'origine celeste del re era riconosciuta quasi invariabilmente nell'Asia orientale. La sua posizione veniva generalmente definita come: 1) rappresentante in terra del Cielo o della volontà celeste; 2) discendente di un dio; oppure 3) dio incarnato.

La più antica istituzione di regalità che emerse nell'Asia orientale si sviluppò sul continente della Cina con la fondazione del regno Shang (circa 1500-1027 a.C.). Lo Stato Shang era incentrato attorno al re (wang) poiché, secondo le iscrizioni su ossa oracolari, era l'«uomo unico» che poteva fare appello ai suoi antenati per le benedizioni o, se necessario, per dissolvere le maledizioni ataviche che avevano colpito lo Stato. Infatti, si credeva che fosse possibile determinare e influenzare la volontà degli spiriti degli antenati attraverso le divinazioni, le preghiere e i sacrifici. Gli antenati del re intercedevano, a turno, presso Di o Shangdi, l'Essere Supremo del Cielo, che stava all'apice della gerarchia spirituale degli Shang.

Se la popolazione Shang definisse o meno la condizione del proprio re come «discendente» di Shangdi è una questione che non è ancora stata risolta. La dinastia Shang venne fondata dai membri del clan Zi, che erano discendenti di Xie, fondatore del clan. Secondo lo Shijing, Xie nacque miracolosamente: sua madre rimase incinta dopo aver inghiottito un uovo lasciato cadere da un uccello nero in volo. Questa storia mitica potrebbe suggerire che la popolazione Shang credesse in un legame di sangue tra Shangdi e il re. Tuttavia, si può notare che nessuna iscrizione su osso oracolare ha indicato finora la relazione genealogica. Secondo David N. Keightley, la dottrina del «mandato del Cielo» (tianming), generalmente considerata una creazione della dinastia Zhou (1027-221 a.C.), ha radici profonde nella teologia degli Shang. Di, il dio supremo degli Shang, ha un carattere estremamente impersonale, vale a dire che non si riteneva che egli potesse essere «corrotto» dai sacrifici offerti dai membri della famiglia reale. Fu proprio questa sua impersonalità a permettergli di danneggiare la dinastia promuovendo l'attacco degli Zhou, la dinastia che seguì quella Shang. [Vedi SHANGDI].

La religione di Stato del periodo Zhou era incentrata sul sacrificio a Tian (Cielo) e agli dei della terra (she). Venne elaborato un ampio cerimoniale in cui il re Zhou giocava un ruolo dominante e dal quale si riteneva dipendesse il benessere del suo Stato. Venivano offerti a Tian, il dio supremo degli Zhou, due tipi di sacrifici: nel tempio degli antenati e nei campi aperti. Quest'ultimo, detto «il sacrificio di periferia», era l'atto religioso per eccellenza di un sovrano regnante e comportava un'offerta di un vitello senza imperfezioni che veniva
bruciato e presentato a Tian nel solstizio d’inverno, su una collinetta tondeggianti alla periferia meridionale della città regale. [Vedi TIAN].

Lo Shijing narra l’origine della popolazione Zhou: una donna chiamata Yuan mise il piede sull’orma del l’alluce di Shangdi e in seguito diede alla luce Hou Ji (Principe del Miglio), il dio dell’agricoltura, che era considerato l’antenato primordiale degli Zhou. Questa idea di discendenza divina servì probabilmente a fondare le pretese avanzate dagli Zhou al trono e potrebbe aver contribuito anche alla concezione degli Zhou di re come «Figlio del Cielo» (tianzi). [Vedi CINA, RELIGIONI DELLA, articolo Temi mitici].

Il Figlio del Cielo era colui che aveva ricevuto il mandato del Cielo. Questo mandato significava che l’autorità imperiale non poteva diventare un possesso permanente del sovrano, poiché il Cielo aveva la totale libertà di conferire o ritirare questo carisma o «dono di grazia» al sovrano sulla terra. In ogni caso il re al quale era dato il mandato divino era generalmente determinato dalla sua accettazione da parte della «popolazione» (la classe dirigente e i suoi clienti, cioè letterati e proprietari terrieri). Se la popolazione riconosceva la sua sovranità, era evidente che il mandato celeste era con lui, ma se veniva deposto o ucciso, era un chiaro segno che aveva perduto il supporto morale del Cielo. In queste circostanze, la concezione Zhou del Figlio del Cielo tese a perdere nel corso del tempo qualsiasi implicazione genealogica avesse potuto avere all’inizio.

La concezione classica di sovranità prese forma nei periodi Qin e Han (221 a.C.-220 d.C.). Benché il sovrano adottasse il titolo, che connotava potere supremo, di huangdi (imperatore), non era mai considerato divino, per lo meno finché era in vita, e non era mai considerato l’incarnazione di un essere divino. Piuttosto, era un «uomo unico» che rappresentava la volontà del Cielo sulla terra e serviva da tramite tra Cielo e terra. La nozione cinese del Figlio del Cielo nella sua forma classica non ha nulla a che vedere con la concezione genealogica di regalità, quale quella dell’antico Egitto o del Giappone, per la quale il re era un discendente di un tale dio o il dio incarnato. L’imperatore era semplicemente il rappresentante terreno del Cielo o della volontà celeste. La funzione essenziale dell’imperatore cinese, come formulata nel periodo Han, era di mantenere l’ordine cosmico armonioso per mezzo di cerimonie. «I Re-Saggi non istituivano casualmente le cerimonie dei sacrifici di provincia», dichiara lo Han sbu (cap. 25). «Il sacrificio al Cielo deve essere fatto alla periferia meridionale. Il suo proposto è quello di conformarsi al principio yang. Il sacrificio alla terra deve essere fatto alla periferia settentrionale. Il suo propostò è quello di simbolizzare il principio yin». In breve, l’imperatore mantiene la bilancia co-smica assistendo il Cielo e la terra nella regolazione e armonizzazione dei principi yin e yang.

Nei secoli che seguirono la caduta dell’Impero Han, la Cina fu spesso minacciata e invasa da popolazioni nomadi dell’Asia centrale e nordorientale. Anche qui, il re (khaban, khan) era considerato una persona sacra, che derivava la sua santità e la sua autorità da Tengri (Cielo). Il re era di origine celeste, aveva ricevuto il mandato dal Cielo ed era un portavoce molto importante della volontà celeste, che fungeva da rappresentante del Cielo sulla terra. [Vedi TENGRI].

È significativo il fatto che la natura sacra del re nel l’Asia centrale veniva spesso concepita secondo il modello arcaico dello sciamano. Tra i Tujue, che dominarono le steppe mongole dal 552 al 744, una serie di strani riti era eseguita quando un nuovo re saliva al trono (Zhou shu, libro 50): i funzionari di grado elevato facevano girare, nove volte nella direzione del movimento del sole, un tappeto di feltro, sul quale era seduto il re. E a ogni giro si prostravano, rendendogli omaggio. Poi lo stizzavano con un pezzo di tessuto di seta fino al punto di strangolamento e gli chiedevano per quanti anni avrebbe regnato. In uno stato quasi incosciente, il re proferiva la sua risposta.

Questa cerimonia è piuttosto una reminiscenza del rito di iniziazione dello sciamano dell’Asia centrale, nel quale il tappeto di feltro svolge un ruolo. Seduto su un tappeto di feltro, lo sciamano veniva portato nove volte intorno a nove betulle, girando nella direzione del movimento del sole, e faceva nove giri intorno a ognuna mentre si arrampicava. I nove giri simboleggiano l’ascesa dello sciamano ai nove cieli. Secondo il credo dei Tujue, il re, nella sua ascesa al trono, fa un’ascesa simbolica al cielo più alto attraverso le nove zone cosmiche, cominciando il suo viaggio dal tappeto di feltro sul quale è seduto. Poi, dopo aver raggiunto la vetta del cielo, discende sulla terra. In questo senso, il re era di origine celeste. Sembra anche certo che il numero di anni di regno che pronunciava in stato incosciente fosse accettato come un annuncio proveniente da Tengri, l’Essere Supremo del Cielo.

L’uso del tappeto di feltro non fu limitato a Tujue. Venne usato anche tra le popolazioni Toba, turciche o mongole, conosciute anche come Xianbei, che si stabilirono in Cina durante la dinastia dei Wei del Nord (386-535). Quando la cerimonia di intronizzazione per Toba Xiu fu celebrata nel 528, sette dignitari alzarono un tappeto di feltro nero sul quale il nuovo imperatore, rivolto a oriente, si inchinava al Cielo (Bei shi, libro 5). Nello Stato Khitan di Liao (907-1125), la cerimonia di intronizzazione ebbe come scenario essenziale l’innalzamento del nuovo imperatore su un tappeto di feltro (Liao shi, libro 49). Genghis Khan, il fondatore del grande Impero
mongolo, fu anch’esso sollevato nella sua ascesa al trono su un tappeto di feltro nero portato da sette comandanti.

Nell’antica Corea, molti Stati si contesero l’uno con l’altro la supremazia politica, fino al 676, quando furono uniti dal regno di Silla. Le origini di queste nazioni sono intrecciate inseparabilmente con i miti che narrano la nascita miracolosa dei fondatori, che indicano quasi invariabilmente le origini celesti della sovranità.

I miti possono essere classificati in due tipi principali, uno del quali può essere illustrato dal mito di Buyeo: Dongmyeong, il fondatore di Buyeo, nacque da una donna che fu messa incinta da una luce mistica scesa dal Cielo. Si narra una storia simile a proposito di Ju Mong, che fondò Goguryeo. Questo tipo di mito di fondazione è associato, fuori della Corea, con Taiwudi (regnante tra il 424 e il 452), il terzo imperatore della dinastia dei Wei del Nord, con Abaoji, che fondò lo Stato Khitan di Liao, e con Genghis Khan. Senza dubbio questo tema mitico era diffuso tra le popolazioni nordali quali i Mančiu e i Mongoli.

L’altro tipo di mito è caratterizzato dalla storia di come il fondatore di una nazione o di una dinastia discendesse dal Cielo sulla cima delle montagne, sulle foreste e sugli alberi. Secondo il mito dell’antico periodo Joseon, Hwangwung, un figlio del supremo essere celeste Hwangin, scese dal Cielo sul monte Dehbaek per fondare una nazione. Il dio supremo del Cielo approvò la discesa celeste di Hwangwung e gli assegnò le tre insegne sacre. Questi scese accompagnato dagli dei del vento, della pioggia e delle nuvole, oltre che da tremila persone. Storie simili di discese celesti sono conosciute anche per Bak Hyeokkoeose e Gim Arji di Silla. È degno di nota anche il mito di Garak, un piccolo Stato conosciuto anche come Gaya o Mimana: Suro, il fondatore di Garak, scese dal Cielo sulla cima del monte Guji su comando del dio celeste; si vede una corda porpora scendere dal Cielo e alla fine della corda c’è una scatola che contiene sei uova d’oro coperte da un pezzo di tessuto cremisi. Suro nasce da una delle uova.

È significativo il fatto che l’origine celeste della sovranità è anche riconosciuta dalla tradizione prebudhistica del Tibet: Gnya’ khrri Btsan po (Nyati Tsenpo), il primo mitico re, discese dal Cielo sulla montagna sacra di Yar lha Sham po (Yarlisha Shampo) nella valle dello Yarlung, per mezzo di una corda o di una scala. Egli accettò di scendere a condizione che gli venissero concessi dieci oggetti celesti magici. Secondo Giuseppe Tucci, l’ideologia reale tibetana deve molto alla tradizione religiosa dei pastori turco-mongoli. [Vedi TIBET, RELIGIONI DEL, Panoramica generale].

La regalità giapponese apparve alla fine del IV secolo d.C. Il sovrano se definiva «re (giapponese, o; cinese, wang) di Wa» o «re della terra di Wa» quando si rivol-geva alla corte della Cina. Queste designazioni seguito-no semplicemente ciò che era diventato consuetudine tra i signori feudali cinesi e i principi locali giapponesi fin dalla metà del I secolo d.C. Tuttavia, questi titoli non furono mai usati in Giappone e il sovrano fu chiamato ō-kimi (cinesi, dawang; «grande re») dai nobili locali. Il sovrano giapponese iniziò a usare per riferirsi a sé stesso titoli quali tenshō («figlio del Cielo») e tennō («imperatore»), entrambi adottati fino ai tempi moderni, non prima del VII secolo.

Nel 600 l’imperatrice Suiko mandò un inviato alla corte Sui: la prima missione giapponese in Cina dal 502. Lo Shi shu riporta di quella missione: «Il re di Wa, il cui nome di famiglia era Ame e il nome proprio Tari-shihiko e che portava il titolo di Ō-kimi, mandò un inviato per visitare la corte». Ametaribibiko (o Ametara-shibiko) era approssimativamente l’equivalente del cinese tianzi, anche se le sue implicazioni potevano essere differenti. Nella concezione giapponese della sovranità, «Figlio del Cielo» si riferiva invariabilmente al sovrano che affermava la sua discendenza genealogica diretta dalla dea del sole Amaterasu oltre alla sua discesa dal mondo celeste. Ci fu una successiva missione giapponese in Cina nel 607: «Il Figlio del Cielo della terra dove il sole sorge indirizza una lettera al Figlio del Cielo della terra dove il sole tramonta» (Sui shu). Secondo il Nibongi (composto nel 720), nel 608 Suiko inoltrò una lettera alla Cina con il saluto: «L’imperator del l’Oriente si rivolge con rispetto all’imperatore dell’Occidente».

La concezione giapponese classica di sovranità prese forma nella seconda metà del VII secolo. Fu un periodo nel quale, sotto l’influenza del sistema legale cinese, venne creato uno Stato burocratico fortemente centralizzato. È significativo il fatto che la creazione di questa struttura politica fu accompagnata dal completamento dell’ideologia della regalità sacra che si era sviluppata nei secoli precedenti: non solo lo Stato fu concepito come una comunità liturgica con il suo modello in cielo, ma inoltre il sovrano che governava lo Stato fu esplicitamente chiamato akitsumikami, kami (dio) manifesto, cioè il dio che si manifesta nel mondo fenomenico.

La parte essenziale dell’ideologia della regalità sacra fu il credo nell’origine celeste dell’imperatore e questo credo fu espresso chiaramente nei miti di Ninigi, come narrato nel Kojiki (composto nel 712) e nel Nibongi. [Vedi GIAPPONE, RELIGIONE DEL, articoli Temi mitici e Documenti religiosi]. Dal punto di vista genealogico, Ninigi è legato sia al dio Takaki (Takamimusubi) che alla dea Amaterasu per via del matrimonio della figlia di Takaki con il figlio di Amaterasu, dai quali nacque Ninigi. [Vedi AMATERASU ŌMIKAMI]. Egli nacque nel mondo celeste e, su comando di Takaki o di

**BIBLIOGRAFIA**


[Aggiornamenti bibliografici:


**MANABU WAIDA**

**Regalità nell’Asia sudorientale**

Regione del mondo fortemente complessa e varia, con undici nazioni differenti al momento attuale e almeno altrettanti centri politici e culturali in tempi precedenti, l’Asia sudorientale non è mai stata trattata nei circoli accademici come una singola entità. Sebbene le differenze materiali, storiche e ideologiche tra le varie nazioni e all’interno di ognuna di esse non permettano nessuna generalizzazione che sia del tutto corretta, a partire dall’inizio della nostra era fino ad arrivare al xv secolo, le società dell’Asia sudorientale hanno condiviso alcune esperienze profonde che ci permettono di parlare di esse collettivamente. La più importante di queste fu la formazione e lo sviluppo di una tradizione «classica» in ognuno dei centri politici ed economici della regione. Più o meno intensamente, in un «periodo» storico piuttosto che in un altro, ognuno di questi Stati classici sentì la stimolante influenza intellettuale dell’India oppure della Cina e, in alcuni casi, di entrambe. Questa influenza migliorò, e a volte cambiò radicalmente, le istituzioni indigene. Di conseguenza, si svilupparono caratteristiche condivise e uniformi di stato e di società, costituite soprattutto dagli stessi o simili ingredienti dell’India, della Cina e dell’Asia sudorientale, i più rilevanti dei quali erano quelli che riguardavano le concezioni, le funzioni e la struttura della regalità. I modi di considerare la figura del re spaziavano dal vederlo come una divinità al sottolinearne le caratteristiche terrene. La gamma delle sue funzioni variava da legame simbolico tra il mondo degli dei e il mondo degli uomini, a signore che governa i suoi sudditi, a padre che si prende cura dei suoi figli. Dal punto di vista dell’organizzazione del potere il re era, a un estremo dello spettro delle possibilità, un vero sovrano con un’autorità regolarizzata, centralizzata e burocratizzata, e, dall’altro, un capo, primus inter pares, il cui potere decentralizzato era basato e amministrato da un patrono-cliente e la cui legittimità era ottenuta di piu delle volte spontaneamente piuttosto che istituzionalmente.

I concetti di regalità. Per tutta l’Asia sudorientale
durante il I e il II millennio d.C., Indra, Viśṇu e Śiva (e le loro numerose manifestazioni locali) furono forse i modelli per eccellenza di regalità «divina», espressa molto spesso, sebbene non senza qualche ambiguità, dal termine devarāja («dio-re» o espressioni equivalenti). Nell'Arakan induizzato il modello era chiaramente Indra, ma nella Birmania buddhista era Viśṇu oltre a Sakka, mentre nell'Angkor, il centro di potere dei Khmer, il re (o, come è stato sostenuto, il suo simbolo) era chiamato devarāja. Non è chiaro quale divinità ispirò il termine, sebbene Śiva sembra essere stato il candidato più probabile almeno fino al XII secolo, quando il Buddhismo divenne l'ideologia preferita dallo Stato e il bodhisattva assunse questo ruolo. A volte, i re dell'Asia sudorientale prendevano gli attributi di queste divinità (l'ascente, il guerriero, il distruttore, il salvatore compasionevole) oppure dei loro avatāra. [Vedi INDRA; VIŚNU; e ŚIVA, tutte nel vol. 9]. Negli Stati del Theravāda, i re associavano ulteriormente se stessi con la figura del bodhisattva Metteyya (sanscrito, Maitreya) e le sue caratteristiche messianiche. Così, il re della Birmania sosteneva di essere il Buddha futuro e usava titoli quali aḷāṅghpayā o ḍpayāḷāṃg («embrione di Buddha»), i cui omologhi furono impiegati anche dai re della Thailandia e della Cambogia. In questi regni nel quale dominava l'influenza della tradizione mahāyānica, la scelta cadeva generalmente su Avalokiteśvara o su una manifestazione di questa divinità. [Vedi MAITREYA e AVALOKITEŚVARA, vol. 10].

Insieme con questi modelli divini, i re dell’Asia sudorientale utilizzavano esempi umani e/o mitici di regalità con il proposito di legittimare e giustificare certi comportamenti politici. Negli Stati del Theravāda il più importante di essi era Aśoka. L’invocazione e la manipolazione deliberata del simbolismo di Aśoka permisero ai re buddhisti di affermare di essere dharmarāja («re del dhamma») e cakkavatti (conquistatori del mondo o monarchi universali). Fonti di legittimazione decisive in ogni società buddhista, i concetti di dharmarāja e cakkavatti servirono per fondare l’ordine sociale interno e per perseguire interessi economici e politici esteri. Il concetto di cakkavatti fu particolarmente importante nella conquista dei regni vicini, quasi sempre giustificata come dharmavijaya («conquista giusta»). Nello Stato sinizzato di Dai Viet, il concetto cinese di imperatore come «Figlio del Cielo» (cinese, tianzì), colui che ha ricevuto il mandato del Cielo per governare, sembrava essere l’ideologia dominante. Nell’Asia sudorientale insulare, Rāma e altre figure da una parte e, in seguito all’arrivo dell’Islam, Alessandro Magno come Iskandar (o alcune varianti del termine) dall’altra, rievivono un ruolo umano/mitico simile nell’ideologia della regalità. [Vedi RĀMA, vol. 9].

A queste influenze intellettuali «internazionali» si aggiunsero le credenze indigene della leadership ereditaria e caristica, che spesso davano nuova forma ai concetti indiani e cinesi fino a farli diventare irroricongibili come tali e (e di conseguenza a farli definire come tecnicamente incorretti dagli studiosi della regalità indiana e cinese). Questi elementi indigeni, che invariabilmente includevano elementi soprannaturali, permettevano al re di possedere qualità più sovrumane che umane, più magiche che religiose, più emozionali che intellettuali e più ctonie che uraniche. Così, in Birmania, Metteyya, Aśoka e gli spiriti dei grandi re di un tempo vennero fusi nel carismatico min làueng («re immanente»), noto per le sue caratteristiche millennariste, mentre in Cambogia il re e il bodhisattva Lokesvara Samantamukha si unirono per diventare guardiani della capitale e del regno di Angkor, maestosiamente scolpiti nel principale monumento di Angkor Thom, il Bayon. In Vietnam, il mandato del Cielo si ottiene quando si stabilirono legami genealogici con gli eroi locali, quando si eseguirono riti sia cinesi che vietnamiti, quali la propaizzazione degli antenati e degli spiriti locali, e quando si mantennero una legge e un ordine definiti da un modello ideale cinese oltre che secondo concetti vietnamiti. Fino all’arrivo dell’Islam nell’Asia sudorientale insulare attorno al XV e al XVI secolo, e in alcuni casi (come Bali) anche dopo la dominazione islamica della regione durata diversi secoli, questo tipo di sincretismo induista-buddhista-indigeno dell’ideologia della regalità prevalse. Qui Śiva, Rāma e Arjuna vennero fusi con gli eroi popolari, i re leggendari e i capi storici rinomati.

Poiché molte di queste nozioni di regalità erano multidimensionali e quindi facilmente interscambiabili, l’estrazione selettiva delle caratteristiche politicamente vantaggiose era la prassi. Questo processo consentì invariabilmente di determinare la legittimazione anche ex post facto, sia nel Vietnam sinizzato che negli Stati più indianizzati, perché la fusione della nozione generale di kamma (sanscrito, karman), del principio del mandato del Cielo e dell’ideologia indigena della leadership caristica, permise la creazione di ciò che nella disciplina viene chiamato kammārāja, colui che possiede un kamma tale da renderlo particolarmente adatto a governare. In breve, i concetti di regalità dell’Asia sudorientale classica erano tratti da un ampio spettro di credenze che includevano nozioni indiane, cinesi e indigene della divinità, del soprannaturale e dell’umanità.

Le funzioni della regalità dell’Asia sudorientale. I re dell’Asia sudorientale adempivano ai loro ruoli in innu merevoli modi, sebbene dalle fonti in nostro possesso emerga che era la loro funzione simbolica a venire più spesso messa in evidenza. Come simboli, i monarchi
rappresentavano legami tra vari poli spesso contradditori: univano il mondo degli esseri umani e il mondo degli esseri divini (il terrestre e il celeste); fondavano il passato con il presente; congiungevano la cima e il fondo, il centro e la periferia; oscillavano tra l'ascetismo e il materialismo; e confermavano l'ordine morale mantenendo l'ordine sociale. Seduto su un trono che rappresentava il monte Meru, sotto una struttura torreggiante che raggiungeva i cieli, circondato da una città fortificata che era la copia del mondo degli dei (evocando così il paradiso in terra), il re era il solo collegamento vivente, umano e terrestre, con il mondo celeste e con la divinità. Poiché, quando morivano, ascendevano al mondo degli dei e/o degli antenati, i re, in quanto future divinità, semidivinità o almeno antenati «nazionali», servivano anche come unico ponte tra la regalità passata (e quindi le dinastie) e l'attuale casa regnante, particolarmente se la genealogia della precedente era stata ambigua oppure se esisteva opposizione politica tra le due case.

Con il riconoscimento dei legami di regalità tra la casa regnante passata e quella presente, la legittimità del re, così come quella dello Stato, era assicurata, poiché la legittimità nell'antica Asia sudorientale in definitiva non si basava sul cambiamento ma sulla continuità, non sul «progresso» come lo conosciamo, ma sulla «purezza» del passato. In un mondo di relazioni patrono-cliente, di conseguenza senza una vera e propria nobiltà terriera, il re era spesso più che un sovrano. In quanto tale, egli era praticamente l'unico collegamento tra la regalità, la burocrazia e le persone comuni: cioè, tra la corte e la campagna, il centro e la periferia. Dato che i re derivavano il loro potere sia dall'ascetismo (come nei regni buddhisti e a Giava nel XII secolo) che dalle risorse materiali, essi simbolizzavano (e risolvevano) la contraddizione di essere allo stesso tempo «conquistatori del mondo e rinunciatori del mondo», per usare le parole di Stanley Tambiah. Infine, il re era percepito dalla società come guardiano dell'ordine sociale e morale, perché era custode della legge civile e promulgatore del diritto penale (il padre che punisce il figlio), come riporta un'iscrizione), mentre allo stesso tempo si comportava come un patrono, un purificatore e un difensore della fede e, quindi, della legge morale.

Tuttavia queste funzioni simboliche non avrebbero potuto essere realizzate senza i poteri più concreti e gli strumenti del governo: la corte, i consigli, la tesoreria, la comunità, i templi e i monasteri, l'harém, l'esercito, la flotta, gli elefanti, la cavalleria, i terreni e i coltivatori della corona, le stazioni di pedaggio e i registri delle tasse e, in alcuni casi, la burocrazia. Tutto ciò permetteva alle funzioni simboliche della regalità di essere realiz-
conseguenza, questi Stati erano molto più liberamente organizzati in unità socio-economiche più piccole, nelle quali le persone lavoravano attorno a un villaggio o di stretto leader. Sebbene fosse presente la maggior parte degli strumenti dell’ideologia formalizzata, la leadership in un contesto così vagamente organizzato richiedeva un consenso di tipo più personale e spontaneo. Così, sebbene probabilmente esistessero gerarchie formali o perfino i tratti distintivi di una burocrazia, il modello burocratico non era tipico degli Stati marittimi come lo era invece dei regni agricoli. Allo stesso modo, la spontaneità, le unità socio-economiche di comando più piccole, basate sulle relazioni personali e i valori dei singoli, non erano inesistenti nei regni agricoli, ma erano semplicemente meno comuni. In larga misura poi, la regalità in entrambe le aree era regolata da una varietà di riti legittimanti oltre che dai più terreni requisiti dell’amministrazione, in altre parole, da una «struttura» di potere.

Poiché i re e i regni del mondo marittimo nell’Asia sudorientale dipendevano dalle rotte marittime e da ciò che esse richiedevano o fornivano, il mondo del commercio e la sua struttura reagirono molto più sensibilmente alle forze esterne, di mercato o altre, rispetto ai regni agricoli e alle loro strutture. I sovrani dei regni marittimi erano per molti versi capi con interessi «internazionali», sufficientemente flessibili per adattarsi alle forze economiche e politiche, che a volte cambiavano rapidamente, dell’India e della Cina: più orientati verso l’estero che ripiegati verso l’interno. Tuttavia, per gli Stati agricoli e i loro capi, il commercio e gli interessi per l’estero erano importanti ma non certamente vitali. Le differenze nelle concezioni e nelle istituzioni che circondavano la regalità riflettevano queste diverse realtà. Fu questo contrasto di strutture, ambiente materiale e ideologie tra gli Stati agricoli e quelli commerciali che diede alla storia dell’Asia sudorientale il suo dinamismo e al sistema concettuale di questa regione, specialmente alle sue concezioni di leadership, la sua varietà.

[Vedi ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL; e inoltre ASŌKA; CAKRAVARTIN; SAMGHA, articolo Samgha e società, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA


MICHAEL AUG-THWIN
REN E YI sono termini basilari della filosofia morale confuciana. Nel Lunyu (Dialoghi) di Confucio, yi è ciò che ognuno moralmente dovrebbe fare. Colui che non fa ciò che dovrebbe, o colui che manca dell’indole per farlo, si dice che «manca di yi». Quindi, yi diventa anche una virtù. Le traduzioni comuni del termine yi comprendono «rettitudine» (James Legge) e «obbedienza» (Dim Chenk Lau). Nell’antica lingua comune della Cina yi significava «onore»: un uomo con un «altò yi» non avrebbe tollerato un insulto. Ren ha più importanza in tutta la tradizione cinese. Viene spesso associato con «benevolenza», secondo l’uso di James Legge, che prese in prestito il termine dal vescovo Joseph Butler (1692-1752). Nel Lunyu, ren e yi non sono collegati. Anche ren è una virtù e si presenta come la qualità, o la somma delle qualità, di un uomo idealmente buono. Spesso ha il significato specifico di «gentilezza». Tuttavia, nel Mengzi, e in gran parte dell’etica confuciana successiva, le due parole vengono spesso collegate. In effetti, nel Mengzi il binomio ren-yi sembra significare semplicemente «moraldà» (Dim Chenk Lau). Tuttavia, quando Mengzi cita i due termini separatamente, diventa evidente una distinzione tra ren come virtù e yi come norma: «Ren è il cuore dell’uomo, yi è il suo percorso» (6A,11). In altri casi, Mengzi tratta anche yi come una virtù e fa di ren e yi le prime due, e le più importanti, delle quattro qualità morali innate nell’uomo. In questo caso, ren si riferisce alla virtù, che ha origine dallo xin («cuore» innato, cioè indole) di una persona, e consiste nella spontanea compassione per gli altri in difficoltà, e yi si riferisce alla virtù che ha origine dal «cuore» innato di una persona e consiste nella ripugnanza o nella vergogna di fare qualcosa di sbagliato o disonorevole (2A,6; 6A,6). Altrove, Mengzi caratterizza ren come la maturazione, e il nuovo indirizzarsi verso tutti gli uomini, del naturale affetto che un bambino prova per i suoi genitori e yi come la realizzazione del naturale rispetto che il bambino sente per gli anziani della famiglia (7A,15). Così, Mengzi affronta il pericolo di una soggettività amorale insita in un’etica rivolta verso gli altri (ren) premettendo una consapevolezza indipendente di ciò che è oggettivamente retto (yi), che, sebbene abbia bisogno di essere «nutrita», è tuttavia innata.

L’etimologia delle due parole offre ulteriori punti di vista sul loro significato. Ren, il nome della virtù, ha la stessa origine di ren, «uomo». Questa relazione viene comunemente supposta dai primi filosofi cinesi, portando gli studiosi moderni a sperimentare traduzioni quali «l’uomo aver cuore» oppure «l’umanità al suo meglio». Il segno grafico per yi contiene l’elemento wu di «io, me stesso». Anche in questo caso le parole hanno probabilmente la stessa origine. La lingua antica as-segnava a ren il senso di «altrui persone», in antitesi con wo, «me». Per questo, forse, ren iniziò a indicare le qualità ideali di un uomo come tale, ma anche specificatamente la preoccupazione per gli altri, mentre yi iniziò ad essere usato per indicare «la mia propria considerazione per me stesso, il mio senso dell’onore, la mia avversione a fare ciò che porta biasimo o vergogna su me stesso».

Un’altra prospettiva di interpretazione è fornita dal Lunyu 4,15 dove il discepolo di Confucio, Zengzi, interpreta il commento del suo maestro secondo cui c’è un filo che passa attraverso il suo dao per riferirsi alle qualità morali zhong e sibu. Se, per Confucio, ren è la virtù perfetta, quello che abbiamo finora presentato è, in effetti, un’analisi del concetto. Sibu è la virtù della considerazione per gli altri (la «regola d’oro» di Confucio, Lunyu 12.2 e 15.23). La tradizione dei commentari dominante interpreta zhong (che ha la stessa origine di zhong, «dentro») come la virtù interiore e sibu come la sua pratica. Tuttavia, un’opposizione più probabile è quella suggerita da Lunyu 5,19 dove zhong (comune, «lealtà») è presentato come l’indole a farsi carico delle responsabilità che ci si aspetterebbe dagli altri, mentre sibu è l’indole ad estendere agli altri la considerezione che si vorrebbe per se stessi. È la considerazione per gli altri che è essenziale per il ren. Tutto ciò è trasmesso esplicitamente dal filosofo dell’XI secolo Zhang Zai (1020-1077), che, commentando la «regola d’oro» confuciana, disse: «Se uno ama gli altri con la stessa disposizione dell’animo con cui ama se stesso, allora il ren è completamente realizzato».

Nel suo saggio Yuandao (Indagine sul dao), lo scrittore del IX secolo Han Yu (768-824) definisce il ren come «amarre ampiamente» e lo yi come «agire di conseguenza e fare qualcosa [vale a dire un’azione] come ciò che dovremmo fare». Nel Confucianesimo tardo, yi mantiene il suo senso di base di «norma» e viene spesso combinato con li, o «principi morali», come nel binomio yi-li («norme e principi», in effetti, la filosofia). D’altra parte, ren è detto essere l’indole dell’uomo morale ideale (il saggio) a espandere la sensibilità dell’io fino a includere ogni cosa. Per esempio, Cheng Hao (1032-1085) scrisse che «i libri di medicina usano il termine “insensibile” [buren, “non ren”] per l’intrapidamente delle mani e dei piedi». Allo stesso modo, nota che «dalla benevolenza (REN) il Cielo e la terra e le innumerevoli cose sono visti come un’unica sostanza, cosicché nulla non sia se stesso, e quando ciò è riconosciuto, non c’è nulla che non si farebbe per essi» (Graham, 1958, p. 98). Questo concetto di ren è importante nel pensiero di Wang Yangming (1472-1529), il cui nome Shouren significa «avere a cuore il ren». Poiché l’uomo morale risvegliato di Wang è in grado di cogliere ogni proble-
ma dal punto di vista di tutte le cose, egli vede direttamente ciò che deve essere fatto. Così, un «cuore» che considera perfettamente gli altri (ren) presenta, in effetti, uno yi perfetto e le sue intuizioni sono li perfetti. Questo concetto di ren onnicomprensivo viene sviluppato in modo fantasioso da Tan Sitong (1865-1898) nella sua principale opera filosofica, Renxue (Scienza del ren). Tan adotta il concetto di etere della scienza precedente il XX secolo e lo identifica con l’elettricità (la sua trascrizione di etère è yitai, «trascendente»). Per Tan, un organismo fisico è un’unità sensoriale a causa dell’intervento di questo etere-elettricità che pervade ogni cosa. Allo stesso modo, l’universo intero in una condizione morale ideale sarebbe un insieme mutuamente comprensivo. Tan, quindi, fornisce al suo idealismo utopistico politico una base metafisica e vede le intuizioni morali delle grandi religioni tutte rivolte in direzione della stessa idea.

[Vedi CONFUCIO e MENGZI].

BIBLIOGRAFIA


D.C. Lau (trad.), *Mencius*, Harmondsworth 1970, Hong Kong 2003 (2a ed. riv.).


DAVID S. NIVISON
SACERDOZIO DAOISTA. I tre componenti tradizionali della vita religiosa cinese sono il culto degli antenati, il Buddhismo e la religione comunitaria. Il sacerdote daoista (daoshi) è uno dei tre specialisti rituali al servizio della religione comunitaria. Gli altri due sono chiamati «giovani della divinazione» (jitong) e «maestri del metodo» (fangshi): i primi sono dei medium e i secondi degli esorcisti. La funzione dei tre è identica, vale a dire quella di fare pressione sul potere degli dei per i problemi locali. Ciò che distingue queste tre figure è principalmente il numero degli dei sul cui potere essi possono fare pressione: il medium è il portavoce, o l’amanuense, di un solo dio locale; l’esorcista è intimo con tutti gli dei locali; e il daoista sa come chiamare gli dei dell’universo intero.

Il medium è colui che semplicemente «presta il suo corpo agli dei». L’esorcista è il maestro del medium, poiché la sua conoscenza tecnica del sistema delle forze a cui la gente normale si riferisce come agli «dei» e ai «fantasmi» gli permette di dirigere la trance del medium a un fine vantaggioso. Il daoista è completamente padrone di sé: le forze che usa nella guerra contro il male non sono quelle di un medium ma le sue proprie. Infatti, la sua funzione principale non è quella di un esorcista o un guerriero, ma quella di un funzionario civile alla corte del Dao. Egli si eleva al di là della padronanza dei metodi, fino alla padronanza del sistema come un tutto. Secondo questo sistema, il Dao è un grande utero che contiene in sé tre energie pure che, col passare del tempo, generano tutte le cose. Il reale contributo del daoista alla guerra contro il male risulta dalla sua capacità, per mezzo del suo rituale, di trasformare il proprio corpo nel corpo del Dao e, poi, ricondurre tutte le cose alla loro origine in purezza. I suoi rituali, basati su testi scritti in cinese letterario, sono scenari complessi per la simbolizzazione di questo processo. Combinando praticamente tutte le arti (pittura, musica, canto, danza, gestualità, recitazione e visualizzazione), rendono il daoista un uomo veramente universale.

Questa padronanza universale richiede una lunga formazione, e questa è il carattere ereditario della posizione che la rende possibile: non solo il daoista cresce circondato da tutte le arti del rito daoista, ma eredita anche un autentico tesoro di famiglia composto di testi e tradizioni. Inoltre, generalmente completa ciò che egli ha imparato da suo padre studiando con uno dei colleghi di quest’ultimo, spesso un parente stretto. I daoisti gestiscono tradizionalmente i templi del Dio della Città e della Vetta Orientale. La malattia e la sfortuna, presenti o previste, sono le due principali ragioni che portano la gente da un daoista nel tempio del Dio della Città. Quando vengono definiti il giorno e l’ora giusti per chiedere l’intercessione per un determinato individuo, il sacerdote esegue un breve rito per «evitare la calamità e implorare la buona sorte». Questo rito consiste essenzialmente nella presentazione di un memoriale scritto che presenta i nomi e le date di nascita dei fedeli e che sollecita gli «anziani delle mura e dei fossati», in cambio di un’offerta pura di frutta, riso e dolci, a «causare il ritiro delle stelle nefaste e l’avanzare delle costellazioni fortunate». Questo memoriale viene prima letto e poi, bruciandolo, viene trasmesso al Cielo.

I medium, gli esorcisti e i daoisti lavorano tutti fianco a fianco nel tempio della Vetta Orientale. I medium.
che operano in coppia con gli esorcisti, offrono colloqui con i defunti. Gli esorcisti, a volte con l’aiuto dei medium, attaccano l’inferno e salvano le anime che vi sono imprigionate. I daoisti eseguono versioni brevi del gongde (cerimonia di «merito»), il cui scopo è di salvare le anime dall’inferno e nello stesso tempo metterle sulla strada del Cielo.

Le versioni più elaborate di queste cerimonie di merito sono eseguite in tende costruite appositamente vicino alla casa della famiglia del defunto. La sequenza minima dei riti include la Convocazione dell’Anima, l’Apertura della Strada nell’Oltretomba e il Rimborso del Tesoro. In quest’ultimo rituale viene bruciato un enorme mucchio di finta carta moneta a vantaggio dell’anima nell’aldilà, oltre che per pagare per i suoi peccati e per gli altri debiti affinché possa essere liberata dall’inferno e la venga concesso di «ascendere all’ingresso del cielo». Nell’Apertura della Strada, il daoista, egli stesso un «funzionario immortale», trasmette un certificato di consacrazione all’anima del defunto e così, rendendolo un daoista postumo, gli permette di salire al Cielo.

Generalmente il sacerdote daoista esegue delle azioni rituali molto semplici nella camera dell’altare (tan) della propria casa. Per esempio, un rituale di guarigione semplice consiste nel passare dei bastoncini di incenso accesi lungo il corpo del paziente mentre si proferisce una formula appropriata, oppure nello scrivere e nel consacrare un carattere simbolico – il nome segreto, non di un dio o di un pantheon, ma di una configurazione di energia nel corpo stesso del sacerdote – che lo cliente dovrà poi portare addosso per proteggerlo dal danno.

In molte altre occasioni, il daoista opera nella casa del cliente, per pacificare gli spiriti della terra disturba- ti dalla costruzione di un nuovo edificio oppure per cacciare gli spiriti malvagi che hanno causato la «perdita dell’anima», una malattia o una gravidanza difficile. Il suo metodo base è sempre lo stesso e consiste, da una parte, nelle offerte per placare gli spiriti che hanno causato il problema e, dall’altra, nello spiegamento dei propri esercizi spirituali per spingersi le forze del male in un angolo, la nordorientale «porta del demonio», oppure per cacciarle sia dalla casa che dalla zona. Tut- to ciò è spesso integrato spargendo agenti purificanti qua- li il sale o il riso attorno alla stanza o alla casa, incollando caratteri simbolici per proteggere le vie d’accesso e spazzando via il male con una scopa o schiacciandolo con una stuoia arrotolata. Normalmente, quando il rito ha dato buon esito, per esempio, quando è avvenuta la guarigione, il sacerdote ritorna a «raccogliere i suoi esercizi», «rimuovere il simbolo» e «rimborsare gli dei» con un’offerta.

Tutte le azioni rituali a cui abbiamo fatto riferimento finora sono eseguite per gli individui o per le famiglie, e forme parallele della maggior parte di queste vengono eseguite da altri specialisti. L’unico ambito rituale che è puramente daoista sia nell’origine che nell’esecuzione è il jiao («offerta»). Originariamente, le offerte erano eseguite su altari speciali costruiti a cielo aperto. L’alta- re era composto da tre «gradini» di terra battuta che rappresentavano i tre strati dell’universo fisico. Il rito di ingresso nei tre stadi rappresentava una ascensione al Cielo e il rito stesso aveva poi luogo «in Cielo».

Oggi, le offerte sono eseguite solitamente dentro i templi delle comunità sostenitrice. I sacerdoti trasformano il tempio in una «terra della via» (dáochäng) daoista appendendo rotoli dipinti lungo il muro frontale e quelli laterali. Sui rotoli appesi a destra e a sinistra sono rappresentate le forze spirituali dei Quattro Spazi, cioè Cielo, terra, acqua e uomo, così come diversi «ispettori». Alcuni di questi ispettori sorvegliano l’ingresso all’altare, altri rappresentano le forze nel corpo del sommo sacerdote per mezzo delle quali egli comunica con il Dao.

Le forze dei Quattro Spazi sono raffigurate come funzionali della corte del Dao, che tengono le loro tavolette di corte e mantengono un atteggiamento di riva- renza rivolti alla facciata. Lungo la facciata, che è l’ono- revole parte settentrionale generalmente occupata dalle divinità del tempio, sono appesi cinque ritratti: al cen- tro si trova il Rispettabile Celeste dell’Inizio Primordia- le (Yuanshi Tianzun), alla destra di chi osserva si trova il Rispettabile Celeste del Tesoro Potente (Lingbao Tianzun) e alla sinistra si trova il Rispettabile Celeste della Via e del Suo Potere (Daode Tianzun, cioè il Sg- gnore Lao, ovvero Laozi). Essi sono i Tre Puri (San Qing), detti anche la triade daoista.

Collettivamente, essi rappresentano il Dao, cioè l’or- dine reale dell’universo man mano che viene a essere e ritorna nel non essere senza scompiglio o disarmonia. Dal punto di vista temporale, essi rappresentano i tre stadi successivi della cosmogonia descritta nel capitolo 42 del Laozi: «Il Dao genera l’uno, l’uno il due, il due il tre e il tre diecimila cose». Dal punto di vista spaziale, rappresentano l’universo abitato dall’uomo, cioè il Cie- lo, la terra e l’uomo, in quanto opposti al Cielo, alla te- rra e all’acqua. Dal punto di vista religioso, rappresentano i Tre Tesori, definiti come il Dao, le scritture rivelate e i maestri che le trasmettono.

Il muro settentrionale è completato dall’affissione, nella parte destra, del rotolo dell’Imperatore di Giada (Yuhuang), che è il capo del pantheon popolare (e il gar- rante dell’alleanza dell’esorcista con gli dei) e, nella parte sinistra, di quello dell’Imperatore dell’Empireo Viola (Ziwei), la principale divinità astrale.
Le forze spirituali dei Quattro Spazi lungo le mura laterali sono state dipinte così per rendere omaggio all’ordine dell’universo rappresentato dai cinque rotoli del muro settentrionale. Tuttavia, il loro sguardo è diretto agli stadi successivi passando dal cinque al tre al Uno, il Rispettabile Celeste dell’Inizio Primordiale, il «tesoro del Dao», cioè il Dao per quanto si manifesta e può essere rappresentato: essi stanno andando in udienza di fronte all’Origine (chaooyuan). Questo appare ancora più chiaro quando i cinque rotoli sono fattidondolare in altezza e/o a distanza dal tavolo centrale nell’area dell’altare. Appesi in questo modo, i cinque rotoli sono anche considerati rappresentazioni dei tre stadi di una montagna sacra. L’accesso a questo mondo sacro avviene attraverso una tenda appesa dietro il tavolo centrale: essa rappresenta la «porta d’oro» (jin-que) e viene aperta soltanto quando i daoisti stessi sono pronti per «andare in udienza di fronte all’Origine», cioè a comunicare con il Dao.

Il tavolo centrale, attorno al quale stanno i sacerdoti daoisti, a volte soltanto uno ma abitualmente tre o cinque, è detto «tavolo caverna» (dong’an). Poiché il commento comune della parola dong, «caverna», nei testi daoisti è tong, «comunicare», è chiaro che la Terra della Via è una montagna che contiene una caverna nella quale avviene la comunicazione. Dall’altra parte del tavolo caverna, nel lato meridionale inferiore, si trova il tavolo dei Tre Regni, cioè Cielo, Terra e Acqua. Su di esso vengono poste le offerte per le forze spirituali di questo mondo. Tra queste ultime ci sono le divinità venerate abitualmente nel tempio stesso e, in alcune aree, ciò è dimostrato dalla rimozione delle loro statue dal loro solito luogo d’onore per essere poste all’aperto dietro il tavolo dei Tre Regni. Esse diventano così spettacoli del rito eseguito dai funzionari del Dao e ciò che testimoniano è una rappresentazione del vero ordine dell’universo.

Inoltre, su un livello, il rito daoista è una rappresentazione di come il mondo opera, un promemoria per gli dei del loro posto nell’ordine universale, mentre, su un altro livello, è la comunicazione della comunità con il Dao, attraverso l’intermediazione del suo sommo sacerdote. Questa comunicazione prende la forma di un memoriale scritto (shu), che viene letto durante quasi tutti i rituali dell’Offerta. Esso fornisce il nome, la data, lo scopo e il programma dell’Offerta, insieme con il nome e il titolo religioso del principale officiante, l’indirizzo del tempio e i nomi dei capi della comunità. Proprio all’inizio di questo documento, la comunità del tempio viene descritta come desiderosa, per mezzo dell’Offerta, di «venerare il Dao».

Proprio come l’altare moderno è focalizzato sulla pittura centrale, così l’Offerta è concentrata nell’Udienza, un rito che avviene a metà del programma. Questo rito, a sua volta, dipende interamente dal corpo del sommo sacerdote, le cui forze, prima, porta-no il messaggio della comunità ai Tre Puri e, poi, ritornano con il responso del merito della comunità. Questa Udienza esoterica, indirizzata ai Tre Puri ed eseguita all’interno del corpo del sommo sacerdote, è il preludio indispensabile del rito per la Dichiarazione di Merito. Che è indirizzato al capo del pantheon popolare esoterico ed è eseguito su un palco fuori dal tempio. Il nome di questo officiante centrale, nei testi antichi come in epoca moderna, è gaogong, «sommo merito». È anche chiamato il Rispettabile Centrale (zhongzun) perché, come il Rispettabile Celeste dell’Inizio Primordiale, si trova al centro tra due, quattro o anche sei assistenti.

Il più alto di rango tra questi accolti è il capo-canto-re (dujiang). Il suo ruolo è quello di eseguire il rito esteriore, composto dai suoi elementi visibili e udibili, mentre il Rispettabile Centrale esegue il rito interiore. Ciò che soprattutto appartergono alla tradizione esoterica trasmessa da maestro a discepolo, a cominciare dalla rivelazione del primo maestro, il Signore Lao, al primo discepolo, Zhang Daoling. Il Rispettabile Centrale è quindi un legame – in virtù della sua ordinazione, quando diventa un «immortale» certificato dalla cancelleria dei Tre Cielo – di cui Zhang Daoling è il cancelliere – in una catena ininterrotta che risale al Signore Lao, il terzo dei Tre Puri che governano i Tre Cieli. Quando comunica con il Dao egli ricorda che il suo maestro gli insegnò, vale a dire come usare il secondo tesoro, le sacre scritture, per «andare in udienza di fronte all’Origine». [Vedi JIAO].

È proprio in questo senso preciso che il gaogong moderno è l’erede spirituale del «santo» di Laozi: egli si chiama come abbracciare l’Uno (Laozi 22), sa come imitare la Via, «il cui movimento è quello del ritorno» (Laozi 40). Nel suo rito egli esprime e quindi rappresenta – introduce nel gioco – le forze della Via. Il rito dell’Udienza è pertanto descritto come «percorrere la Via», un termine che può essere tradotto anche con «rappresentare la Via». Sullo stesso tono, i daoisti definiscono tradizionalmente la loro funzione come l’«effettuare una trasformazione al posto del Cielo».

Poiché la sua azione rituale, quando è spezzata nelle sue parti componenti, può essere mostrata per comprendere una varietà di tecniche, il sacerdote daoista è anche il discendente dei «maestri delle ricette» (fajing-shui), individuati per la prima volta come un gruppo nella storia dinastica degli Han posteriores (25-220 d.C.). Tra questi maestri ci furono esperti del calendario, geografi, astrologi, maghi, alchimisti e adepti delle arti di
il sacerdote di massimo grado presso il Grande Santuario di Ise, incaricato della celebrazione di ogni cerimonia e di ogni questione amministrativa relativa al santuario. L’incarico, affidato in origine a un membro della famiglia Nakatomi dall’Ufficio dei kami (jinjikan), organo del governo centrale, divenne a partire dalla metà del XVI secolo appannaggio ereditario del ramo Fujinami della famiglia Nakatomi. Il posto spettò poi a un membro della famiglia imperiale, a un maschio nel periodo che va dalla Restaurazione Meiji (1868) fino alla fine della seconda guerra mondiale, a una femmina in seguito.

2. Kuni no miyatsuko (governatore provinciale). In origine si trattava di una persona che ricopriva funzioni insieme politiche e religiose. Con le riforme Taika (645) la carica fu limitata a funzioni essenzialmente rituali.

3. Güji (sacerdote capo). In origine si trattava di un funzionario amministrativo, gerarchicamente superiore agli altri gradi sacerdotali, che ricopriva responsabilità riguardanti le attività edili e finanziarie presso i santuari di maggiori dimensioni. A seconda dell’importanza del santuario, un supremo sacerdote capo (daigüji) poteva avere alle sue dipendenze un sacerdote capo minore (shōgüji) oppure un aiuto sacerdote capo (gōngüji). Oggi un güji detiene la responsabilità di tutte le funzioni amministrative e ceremoniali all’interno del santuario.

4. Kannushi (maestro sacerdottale). Questo titolo indicava chi aveva la responsabilità principale di un santuario e ricopriva il ruolo di celebrante dei riti. Da un certo momento in poi è diventato un termine per designare i sacerdoti shintōisti in generale.

5. Negi (sacerdote anziano). Il titolo, che deriva dalla parola del giapponese antico per «suppliva» (negat), indicava i sacerdoti incaricati soprattutto di rivolgere preghiere e altre forme di culto alle divinità. In seguito è diventato un termine per i diretti subordinati al kannushi di un santuario, nonché una denominazione per i sacerdoti shintōisti in genere. Oggi indica il grado gerarchico inferiore al güji.

6. Hafuri o hafuribe (liturgista). Uno dei titoli più antichi del sacerdozio shintō. Il termine è stato adoperato in vario modo, per indicare uno specifico grado gerarchico inferiore a kannushi e a negi, oppure, come ancora oggi nel linguaggio comune, i sacerdoti shintōisti in generale.

7. Tayá. Da prima un titolo onorifico assegnato ai funzionari governativi di grado medio, questo termine divenne un nome generico per i sacerdoti shintōisti, in particolare per quelli in servizio presso il Grande Santuario di Ise. È ancora in uso fra la gente comune per indicare i sacerdoti shintōisti in generale.

9. Tōya. Membro laico di una organizzazione parrocchiale (miyaza), scelto dagli altri membri per celebrare i riti del santuario per un certo periodo di tempo. L'abitudine di scegliere questa figura sacerdotale nella comunità laica in base a un criterio di rotazione annuale sembra sia stata quasi la regola prima dell'età moderna, e ancora oggi la si può incontrare nei villaggi che circondano le grandi aree metropolitane di Kyoto e di Osaka. Con l'evolversi di un sacerdozio specializzato, il tōya ha assunto in molte regioni il ruolo di sacerdote a tempo parziale e di basso rango, oppure di laico il cui servizio è richiesto soltanto in alcune particolari occasioni ceremoniali.


Le donne nello Shintō antico ricoprivano incarichi rituali anche assai importanti, ma furono gradualmente relegate a ruoli di semplici assistenti dei loro colleghi maschi. Ecco alcuni dei ruoli anticamente rivestiti da sacerdotesse presso i santuari dello Shintō:

1. Saigū o saio (sommarcheressa). La saigū era una principessa nobile di stirpe imperiale, inviata presso il Grande Santuario di Ise come rappresentante dell'imperatore. Questa tradizione è durata fino al principio del XIV secolo.

2. Sain (alta sacerdotessa). La sain era una principessa nobile di stirpe imperiale, inviata a servire presso il Santuario di Kamo, a Kyoto, in analogia a quanto avveniva a Ise. La tradizione continuò fino al XII secolo.

3. Mikannagi (sacerdotessa). Era il termine generale per indicare le bambine, dai sette agli otto anni di età, scelte tra le figlie dei kuni no miyatsuko per aiutare nel culto delle divinità servite dai sacerdoti dell'Ufficio dei kami.

4. Monoi (astinenti). Erano bambine scelte tra le figlie dei sacerdoti e che vivevano in uno stato di rigorissima purezza rituale. Se ne potevano trovare presso molti dei santuari maggiori, dove avevano nomi diversi.

5. Miko. È il termine generico con cui si indica il personale femminile in servizio presso i santuari. Un tempo membri regolari del corpo sacerdotale, gerarchicamente subordinate a kannushi, negi, e hafuri, oggi le miko svolgono soltanto funzioni secondarie, spesso quella di danzatrici sacre.

Esistono numerosi altri termini che nel tempo sono stati adoperati per indicare i sacerdoti shintòisti, ad esempio shabe, shanin, shashi e sbikan. Singoli santuari hanno usato denominazioni loro proprie, quali uchibi- to, tone, tanamori, gyōji, azukari e osbi. Nell'antichità gli amministratori pubblici avevano anche incarichi religiosi e non esisteva un sacerdozio separato. Il capo del clan (uji no kami), per esempio, guidava il proprio gruppo parentale nel culto della divinità del proprio clan. Con il passare del tempo i due ruoli si specializzarono e con l'aumentare dei sacerdoti di professione aumentò anche la tendenza all'ereditarietà delle cariche sacerdotali.

Il sacerdozio shintòista dal 1868 al 1945. Dopo il crollo del regime Tokugawa le autorità del nuovo governo Meiji ripristinarono l'antica concezione dell'unità fra religione e politica (sasei ittō), ponendo tutti i santuari e i membri del corpo sacerdotale dello Shintō sotto il diretto controllo governativo. Santuari e sacerdoti furono da quel momento considerati appartenenti all'amministrazione pubblica. In sostituzione dei gradi dei doveri, del numero di membri e delle remunerazioni che fino ad allora erano assai diversificate e decisie in ciascun santuario secondo modalità autonome, venne istituita un'unica gerarchia nazionale di santuari e di sacerdoti.

Sotto tale sistema i sacerdoti del Grande Santuario di Ise assunsero il rango ufficiale di funzionari di Stato con il titolo speciale di shinkan (funzionari religiosi). Fra essi vi erano un saishu, un daigōji, uno sbōgūji, un dici negi, dodici gonnegi (aiuto negi), quaranta kujō (sacerdoti di basso grado). Poiché il saishu celebrava il culto in luogo dell'imperatore, la carica andava assegnata a un membro della famiglia regnante. Il daigōji, sotto la direzione e la supervisione del Ministro degli affari interni, oltre ad assistere il saishu nelle faccende cerimoniali, si occupava del controllo e della gestione di tutti gli altri sacerdoti. Lo sbōgūji distribuiva le mansioni amministrative e faceva da assistente cerimoniale al daigōji. Assieme, questi tre sacerdoti dirigevano i negi e gli altri sacerdoti di rango inferiore nello svolgimento delle varie cerimonie e attività amministrative del santuario.

I santuari imperiali (kanpeisha) e i santuari nazionali (kokukeisha) vennero suddivisi in tre categorie in base alle loro dimensioni e i sacerdoti furono trattati come impiegati parastatali (junkanri), la cui nomina rientrava nella giurisdizione del Ministro degli interni e dei magistrati locali (unica eccezione il santuario Yasukuni a Tokyo, la nomina dei cui sacerdoti era affidata ai Ministri dell'esercito e della marina).

Come personale responsabile di tutte le funzioni rituali e amministrative a questi santuari vennero assegnati un gūji, un gongūji (limitatamente ai sei santuari maggiori, Atsuta Jingū incluso), in aggiunta a un negi, uno o due shuten (sacerdoti di basso grado), e (solo per Atsuta) fino a tredici kujō.
Ai santuari minori appartenenti a **fu** (prefetture urbane), **ken** (province) e **gō** (distretti), invece, vennero assegnati uno **shashi** e numerosi **shashō**, mentre i santuari di villaggio (**sonsba**) e i santuari privi di grado (**mukakusha**) furono dotati di molti **shashō**, responsabili di tutte le funzioni, sia religiose che amministrative. **Shashi** e **shashō** erano sacerdoti di basso grado, scelti dai magistrati locali fra i candidati proposti dai capi laici delle comunità parrocchiali, ed erano anch’essi una sorta di impiegati parastatali.

Gli individui destinati a queste varie cariche sacerdotali dovevano essere maschi, di età superiore ai venti anni, e dovevano aver superato un apposito esame o aver studiato presso alcune istituzioni ufficialmente destinate all’istruzione sacerdotale. Non furono previste nomine di membri femminili del clero.

**Il sacerdozio dopo il 1945.** In seguito alla sconfitta del Giappone nella seconda guerra mondiale le autorità che gestivano l’occupazione militare abolirono il sistema di controllo nazionale sui santuari e cancellarono la condizione di funzionari pubblici dei sacerdoti. I santuari dello **Shintō** ebbero lo stesso trattamento garantito ai luoghi sacri delle altre religioni e i loro sacerdoti principali divennero persone giuridiche religiose. Nel febbraio 1946 fu fondata a Tokyo la **Jinja Honchō** (Associazione dei santuari dello Shintō), organo amministrativo di supervisione delle attività di tutti i santuari. Quasi tutti i santuari shintōisti, tranne pochi luoghi sacri indipendenti, divennero membri dell’associazione. Di conseguenza ancora oggi la maggioranza dei sacerdoti shintōisti viene scelta secondo i regolamenti della **Jinja Honchō**. Alla fine del 1983 il numero dei sacerdoti facenti parte dell’Associazione era 19.810, 1.306 (6,6%) dei quali donne.

A seconda delle dimensioni e dell’importanza del santuario, fra i sacerdoti vi possono essere un **gūji**, alcuni **gongūji** (in genere uno solo), un **negi**, e alcuni **gonnegī**. Il **gūji** deve avere un’età superiore ai venti anni; il suo stato giuridico è all’incirca equivalente in campo religioso a quello di chi ricopre in altri campi incarichi dirigenziali; viene nominato dal Presidente della **Jinja Honchō** in base alle proposte presentate dai rappresentanti laici dell’Associazione. Egli ha il diritto di decidere il numero di **negi** del proprio santuario, mentre per la nomina del **gongūji** ha bisogno del consenso del Presidente della **Jinja Honchō**.

Per diventare sacerdoti ai candidati è richiesto, oltre al possesso di una buona cultura generale, la frequenza ai corsi d’istruzione specifica e un periodo di apprendistato presso altri santuari. Ci sono cinque livelli di qualifica, acquisiti sulla base di appositi esami o sulla base delle votazioni ottenute diplomandosi presso istituti di istruzione shintōista ufficialmente riconosciuti. Una volta nominati, a seconda della qualifica, del rendimento e degli anni di servizio, i sacerdoti sono distinti in sei gradi gerarchici, che sono segnalati dagli abiti indossati nelle occasioni cerimoniali. Il **Grande Santuario** di **Ise** ha uno statuto particolare rispetto agli altri santuari dello **Shintō** e conserva un sistema sacerdotale autonimo, basato sulla tradizione affermatasi prima della seconda guerra mondiale.

I membri del clero shintōista non hanno soltanto mansioni rituali, ma anche responsabilità amministrative, quali la manutenzione delle strutture e la gestione delle finanze del santuario. Per essere all’altezza del loro tradizionale ruolo di protettori della fede e di guide spirituali della comunità, essi devono curare il loro comportamento e la loro cultura, oltre che la purezza rituale (**saikai**) tradizionalmente enfatizzata nello **Shintō**. Nel dopoguerra si è avvertito un forte bisogno di coinvolgimento dei sacerdoti nelle attività di proselitismo e ci si aspetta la loro partecipazione attiva anche nel campo dell’impegno sociale e culturale. [Vedi anche **SHINTŌ**.]

**BIBLIOGRAFIA**


**TOKI MASANORI**

**SEO GYEONGDEOK** (1489-1546) fu uno dei principali filosofi confuciani della dinastia coreana degli **Yi** (1392-1910). In Corea è meglio conosciuto con il nome
onorifico di Hwadam. Durante la dinastia Yi, il Neoconfucianesimo soppiantò il Buddhismo come principale tradizione spirituale e intellettuale. Tra i vari pensatori neoconfuciani in Corea in questo periodo di cinque secoli, tre sono celebrati più degli altri: Hwadam, Yi Hwang (Toegye, 1501-1570) e Yi I (Yulgok, 1536-1584). A questi tre filosofi viene attribuito il merito di aver portato l’assimilazione coreana del complesso sistema di pensiero confuciano alla completa maturità e di aver sviluppato una problematica tipicamente coreana.

Hwadam, il primo dei tre, è conosciuto come un pensatore originale e influente. Era originario di una famiglia della piccola nobiltà relativamente povera e si formò in larga misura da autodidatta. Sebbene fossero stati offerti più volte degli incarichi nel governo, non accettò mai, scegliendo invece di condurre una vita povera, in montagna o in campagna, dove si dedicò interamente allo studio e all’insegnamento. Esistono molti aneddoti che riguardano la sua curiosità nei confronti dei fenomeni naturali, ma la sua opera più importante fu dedicata alle questioni metafisiche fondamentali e al complesso sistema del Libro delle mutazioni (coreano, Yeokgyeong; cinese, Yiying).

Hwadam sostenne fortemente la sua indipendenza di giudizio e la sua originalità. La piccola parte dei suoi scritti che è giunta fino a noi, tuttavia, è connotata da una forte somiglianza con la metafisica monista dell’energia materiale (coreano, gi; cinese, qi) sviluppata dal l’antico neoconfuciano cinese Zhang Zai (1020-1077). Come Zhang, egli pensava che l’energia materiale fosse la sola componente di tutta l’esistenza. Nella sua condizione ultima, informe, pura, l’energia materiale è senza inizio e senza fine. Hwadam si riferiva a questo concetto come alla Vacuità Suprema (coreano, tae bo; cinese, tai su). Con un processo di condensazione, le forme distinte degli esseri del mondo fenomenico emergono dalla Vacuità Suprema e, con la morte, la loro sostanza torna verso di essa. Sosteneva quindi che, in senso stretto, non c’è morte, ma solo trasformazione.

Il Neoconfucianesimo coreano è conosciuto specialmente per la sua stretta aderenza alla tradizione ortodossa del Neoconfucianesimo cinese derivata dal pensiero di Zhu Xi (1130-1200). Tuttavia, il pensiero di Hwadam è audace e sfociante in una tradizione che poco dopo sarebbe diventata sia più prudente che più autoritaria. Molti studiosi successivi seguirono l’evidente dualismo della scuola Zhu Xi, ma tra essi una scuola di pensiero tese a enfatizzare il ruolo dell’energia materiale. Questa scuola riconobbe come suoi antenati diretti Yi I (Yulgok) e, infine, Hwadam. Una caratteristica distintiva del pensiero neoconfuciano coreano è la sua indagine scrupolosa delle implicazioni e delle tensioni del dualismo di Zhu Xi di principio (coreano, ri; cinese, li) ed energia materiale. La filosofia di Hwadam si fece portatrice di una posizione polare pura che costitui definitivamente uno dei parametri estremi del pensiero neoconfuciano coreano. Come tale essa divenne un punto di riferimento costante per le generazioni successive di pensatori.

[Vedi CONFUCIANESIMO IN COREA].

BIBLIOGRAFIA


MICHAEL C. KALTON

SHANGDI. Durante la dinastia Shang (circa 1550-1050 a.C.), le preghiere e i sacrifici erano offerti a un grande numero di dei, ai quali si riferiva collettivamente come ai. Considerati gli antenati divinizzati (reali o apparenti) del clan regale degli Shang e dell’alta aristocrazia, gli di venivano venerati a intervalli regolari secondo un calendario liturgico. Nei periodi approvati erano anche consultati per avere aiuto o consiglio per mezzo della rottura delle ossa-oracolo (cioè la pratica della scapulomanzia).

I re Shang veneravano anche un dio più potente, conosciuto come Shangdi (dio elevato, o dio al di sopra). A causa dell’assenza di forme plurali in cinese, non si è sicuri che ci fosse soltanto un dio conosciuto come Shangdi: la frase potrebbe anche voler dire, collettivamente, «gli dei elevati». Tuttavia, la maggior parte delle fonti concorda nel ritenere che fosse una divinità unica. Shangdi potrebbe anche essere stato considerato in un certo senso come un antenato umano ultimo. Ciò nonostante, la divinità non venne inclusa nel complesso liturgico regolare dei sacrifici ancestral! e delle consultazioni degli oracoli.

Non esistono narrazioni mitiche delle origini di Shangdi ed egli non compare neppure nei racconti mitici dei personaggi fondatori (siano essi dei, eroi culturali o seppi imperatori) dell’antichità cinese, quali Yao, Shun e Yu il Grande. Tuttavia, c’è motivo di supporre l’esistenza di alcune corrispondenze tra Shangdi e Huangdi, il T’eracing o Imperatore Giallo (nome che compare per la prima volta in testi di molto posteriori agli Shang), il minore eroe culturale, patrono della metallurgia e dio del centro.

Diversamente dai di minori, che avevano autorità su questioni che riguardavano gli esseri umani, quali la sa-
lute del re e la sua fortuna nel matrimonio, la guerra e la caccia, Shangdi aveva giurisdizione su una vasta gamma di faccende naturali e cosmiche. Secondo le iscrizioni sulle ossa-oracolo che ci sono pervenute, Shangdi aveva il potere di impedire, o di porre fine a flagelli, siccità, inondazioni, tempeste violente e altri fenomeni simili. A quanto pare, Shangdi non era mai consultato direttamente per mezzo della scapulomanzia e soltanto raramente gli venivano rivolte direttamente delle preghiere. Piuttosto, quando era necessario, gli dei minori lo consultavano per conoscere il suo volere; costoro potevano anche essere invocati per intercedere presso di lui a favore del re o della popolazione.

Benché le prove esistenti non permettano una descrizione esatta della teologia Shang, sembra probabile che Shangdi fosse ritenuto un dio cosmico, che dimora nel cielo o sopra di esso all’apice dei cieli che ruotano. In effetti, Shangdi potrebbe essere stato un’incarnazione divinizzata della stella polare stessa. È certo che, alcuni secoli dopo la caduta della dinastia Shang, gli dei furono ritenuti, in parte, la personificazione delle stelle, dei pianeti e delle configurazioni astrali.

Con la conquista dello Stato Shang da parte della dinastia Zhou intorno al 1050 a.C., la posizione di Shangdi come divinità preminente del culto regale fu usurpata dal dio elevato degli Zhou, Tian («cielo»). Tian non fu semplicemente Shangdi sotto un altro nome, ma i due dei elevati furono considerati in modo simile come forze cosmiche, consapevoli ma relativamente impersonali.

Tuttavia, il termine shangdi sopravvisse alla caduta della dinastia Shang e continuò a comparire nei testi religiosi e cosmologici ancora per secoli. In questi testi non è chiaro se ci si riferisca sempre a un dio elevato unico. Infatti, in alcuni contesti sembra preferibile interpretare il termine come «dei elevati». In alcuni testi del periodo degli Stati Combattenti (403-221 a.C.) il termine shangdi viene sostituito da un quasi sinonimo, taidi («grande dio»). Indipendentemente da quale termine venga utilizzato, è chiaro che il riferimento è rivolto a un dio celeste (o a degli dei), che risiede nel polo celeste o nei suoi paraggi. Secondo il capitolo 4 dello Huainanzi (139 a.C.): «Se l’altezza della montagna [cosmica] Kunlun fosse raddoppiata... e raddoppiata ancora», raggiungerebbe il Cielo stesso. Se uno vi sale, diventerà un semidio. Essa è chiamata la dimora del Grande Dio [Taidi]». Nel suo commentario allo Huainanzi, Gao You (attivo dal 205 al 212) dichiarò che «la porta di Changhe è la porta [attraverso la quale] si inizia a salire al Cielo. La Porta del Cielo è la porta del Palazzo Viola Fortificato [cioè le stelle circumpolari] dove dimora Shangdi».

Con lo sviluppo della religione organizzata del Daoismo, verso la fine della dinastia degli Han poste-riori (III sec. d.C.), il termine shangdi conobbe una nuova importanza. Tuttavia, come termine daoista raramente compare da solo; più facilmente ha il significato generale di «dio elevato», usato negli elaborati titoli composti attribuiti alle numerose divinità del pantheon daoista, organizzato gerarchicamente e burocraticamente. Yuhuang Shangdi («dio elevato sovrano di giada») è un esempio caratteristico di un tale titolo divino di nobiltà.

Intanto, il vecchio significato di shangdi veniva preservato attraverso lo studio, ufficialmente sostenuto, dei testi classici da parte dell’élite burocratica confuciana. Ogni candidato all’esame conosceva a memoria una serie di frasi tratte dai classici, come ad esempio: «[Il re Wen] servì brillantemente Shangdi e si assicurò molte benedizioni». Con lo sviluppo del culto di Stato del Confucianesimo e del culto imperiale del sacrificio al Cielo (Tian), Shangdi iniziò ad essere considerato effettivamente un sinonimo, forse immaginato più concretamente, di Cielo.

Infine, il termine Shangdi venne adottato dai missionari protestanti e dai loro convertiti cinesi per designare il Dio giudaico-cristiano. Tuttavia, questa divinità è conosciuta più comunemente in cinese con un nome che venne coniato dai primi missionari gesuiti, Tianzhu, «Signore del Cielo».

[Vedi YUHUAUNG; HUANGDI; e CINA, RELIGIONI DELLA, articolo Temi mitici].

BIBLIOGRAFIA


JOHN S. MAJOR

SHINTŌ. La religione tradizionale del Giappone, il cui nome viene in genere italianizzato nella forma Shin-tos, la cui storia si origina in tempi precedenti alla fondazione della nazione giapponese e continua ininterrotta fino ad oggi.

Caratteristiche generali

I Giapponesi dei tempi più remoti non possedevano un nome per la loro religione nazionale, ma quando,
nel VI secolo dell’era volgare, il Buddhismo venne ufficialmente introdotto dal continente, venne utilizzata la parola Shintō («via dei kami») per distinguere la religione tradizionale dal Buddhismo (Butsudō, «via del Buddha»). La prima attestazione letteraria della parola si trova nel Nihonshoki (720): a quel tempo indicava soltanto riti particolari, kami (forze soprannaturali o divinità), oppure santuari e fu soltanto alla fine del XII secolo che iniziò gradualmente a riferirsi alla via dei kami, includendo nel suo significato il riferimento a una dottrina religiosa.

**Definizione.** Un importante studioso dello Shintō, Kōno Seizō, defini in epoca prebellica lo Shintō come la via dei kami, il principio di vita del popolo giapponese, ereditato da tempo immemorabile. Egli affermava anche che lo Shintō esprime il credo e il sentimento tradizionali del popolo giapponese. Nel 1948 il Quartier generale delle Potenze Alleate, che allora occupavano il Giappone, affermò invece in Religions in Japan (un documento ufficiale contenente le posizioni delle forze occupanti in materia religiosa) che lo Shintō è «l’insieme delle diverse risposte dell’uomo al proprio ambiente naturale e umano» e inoltre «uno stile di vita inestricabilmente intrecciato con il pensiero e la condotta dei Giapponesi». Pur concordando in sostanza con queste definizioni, nella trattazione che segue preferisco usare la parola Shintō per indicare le pratiche religiose tradizionali del popolo giapponese e la visione del mondo basata sulla loro concezione dei kami. Lo Shintō è una «religione nazionale», praticata quasi esclusivamente da Giapponesi (compresi coloro che sono emigrati all’estero), priva di un fondatore (eccezion fatta per alcune delle sue sette), ma sviluppatisi naturalmente.

Lo Shintō concepisce i kami in forma fondamentalmente politeista e conosce, fra le sue pratiche, preghiere rivolte alle divinità, feste religiose (matsuri), discipline ascetiche e attività sociali. Alcune delle sue caratteristiche religiose sono rigide e costanti, altre asserzioni e dottrine sono invece legate a specifiche situazioni storiche, ma non esistono dogmi o testi sacri in senso stretto. Lo Shintō ha modellato la vita dei Giapponesi non tanto per mezzo di una teologia o di una filosofia ben precisa, quanto piuttosto per mezzo di un suo codice fondamentale di valori, di uno schema di comportamento, delle sue generali modalità di pensiero.

**Una tipologia dello Shintō.** Nello Shintō moderno si possono distinguere tre ampie categorie tipologiche, tutte vicendevolmente in rapporto fra loro: lo Shintō dei santuari, lo Shintō delle sette (comprese le nuove religioni del dopoguerra) e lo Shintō popolare.

**Lo Shintō dei santuari (jinja Shintō).** Il culto dei kami presso i grandi santuari (jinja), sparsi in vari luoghi, costituisce la componente principale dello Shintō dei santuari. Si tratta di un tipo di Shintō che risale all’inizio della storia del Giappone, arriva fino ai nostri giorni, rappresenta la componente principale della tradizione shintòista e ha svolto un ruolo importante nell’unificazione e nel rafforzamento della solidarietà della nazione e della società rurale. Lo Shintō dei santuari non ha un fondatore, è organizzato sulle comunità locali dei credenti (appartenenti alla medesima «parrocchia»), possiede feste e altre pratiche religiose, propone dottrine radicate nella tradizione shintòista e nella mitologia giapponese: il tutto incentrato sulla capacità di unificazione spirituale dei santuari. Ono Sokyo (Shintō no kiso chibiki to kiso mondai, 1963) ha descritto lo Shintō dei santuari da un punto di vista teologico. Secondo Ono, lo Shintō è lo stile di vita basato sulle antiche tradizioni del popolo giapponese, che venera come massima divinità Amaterasu Ōmikami («grande dea che illumina il cielo»), onora i tenshin chibi («divinità del cielo e della terra») e gli antenati, propone un servizio rivolto alla società secondo lo stesso spirito con cui si servono le divinità, e prega per il pacifico sviluppo del proprio Paese, rappresentato dall’imperatore, e per la felicità universale di tutti i popoli del mondo.

**Lo Shintō delle sette (Kyōha Shintō).** Con questa espressione (in giapponese si adopera anche la denominazione Shūha Shintō) si indica un movimento shintòista incentrato su tredici gruppi formatisi durante il XIX secolo. La caratteristica distintiva dello Shintō delle sette è che ognuna ha un proprio fondatore, che i fondatori per la maggior parte raccolsero i loro fedeli fra la gente comune e che le varie sette nacquero dall’esperienza religiosa di un singolo individuo oppure a partire dalla cosiddetta «rinascita dello Shintō» (Fukko Shintō). Questi gruppi non hanno, in genere, veri e propri santuari, ma utilizzano come centri di aggregazione per le loro attività religiose strutture in qualche modo paragonabili alle nostre chiese. A far data dalla seconda guerra mondiale in molti gruppi si sono moltiplicate le divisioni e gli scismi. Dal dopoguerra, per esempio, il Tenrikyō ha affermato pubblicamente di non essere un gruppo shintòista, ma in questo testo, per comodità espositive, lo si tratterà come tale. Come sette dello Shintō saranno trattate anche le nuove religioni nate, dopo il 1945, da un terreno di cultura fondamentalmente shintòista.

**Lo Shintō popolare (Minzoku Shintō).** Lo Shintō popolare è un aspetto della fede tradizionale giapponese strettamente connesso con gli altri tipi di Shintō. La fede tradizionale giapponese è diffusa fra la gente comune che appartiene alla base della struttura sociale, non possiede un sistema di pensiero che si possa definire dottrinale o dogmatico e non presenta una organizzazione ecclesiastica. La fede popolare giapponese deriva essenzialmente da tre fonti. La prima è costituita
dalla sopravvivenza di antiche tradizioni come la divinazione, le cerimonie magiche di tipo sciamanico, la medicina tradizionale. La seconda è rappresentata da quegli elementi che formano la struttura basilare dello Shintò: riti di astensione, astinenza e purificazione e culto delle divinità domestiche e agresti. La terza fonte dello Shintò popolare è costituita da numerosi elementi frammentari provenienti da religioni straniere come Daoismo, Buddhismo e Cattolicesimo di epoca medievale, oppure da elementi variamente combinatisi con essi. In linea di massima con l’espressione Shintò popolare si fa riferimento soprattutto alla seconda di queste tre fonti.

Le tre varietà di Shintò appena descritte sono tutte in rapporto fra loro e gli stessi fedeli shintōisti, in realtà, raramente si soffermano su queste distinzioni. La principale differenza fra Shintò dei santuari e Shintò popolare si può identificare secondo una dimensione di scala, cioè nella forza o debolezza dell’organizzazione. In molti casi le feste e gli scopi delle pratiche sono assolutamente identici ed è perciò difficile tracciare fra i due fenomeni un chiaro confine. Molti degli adepti delle sette shintoiste, inoltre, partecipano alla vita religiosa delle «parrocchie» (upiko) dello Shintò dei santuari e sono insieme devoti allo Shintò popolare.

Panoramica storica

Dal punto di vista della storia delle idee, la storia dello Shintò è costituita da continui movimenti di interazione e combinazione con altre religioni e di riformulazione e recupero periodici della propria autonomia identità culturale. Dal punto di vista della storia sociale, invece, lo Shintò è stato soprattutto una religione della famiglia estesa (clan), del villaggio o della nazione, una religione di raggruppamenti sociali naturalmente esistenti e in sovrapposizione continua e varia fra loro. Lo Shintò ha però con il tempo sviluppato anche numerosi aspetti religiosi fondati sull’impegno individuale, conservando in seguito entrambe le funzioni.

Lo Shintò antico. Per Shintò antico intendiamo lo Shintò del periodo precedente agli influssi di Confucianesimo, Buddhismo e altre religioni straniere. È difficile indicare date precise, ma si può dire che il periodo antico terminò, con qualche strascico, tra il VII secolo e gli inizi dell’VIII.

Per quanto riguarda la sua composizione etnica, il popolo giapponese è essenzialmente originario dell’Asia sudorientale e mongola, con qualche vario apporto da altre popolazioni confinanti. La mitologia e la religiosità del Giappone sono per forza di cose dello stesso tipo di quelle dei gruppi etnici limitrofi. Il mito giapponese della «caverna del cielo» (ame no iwato), per esempio, asso-

miglia notevolmente a quello che si ritrova presso i Miao della Cina meridionale e ad altri miti appartenenti a popolazioni stanziate ai confini di India e Myanmar (Birmania). Si tratta di un mito che narra come un kami si nasconda in una caverna, gettando il mondo temporaneamente nell’oscurità, ed è forse un tentativo di spiegare il fenomeno delle eclissi solari. Miti cosmogonici che narrano della divisione fra cielo e terra esistono tanto in Cina meridionale e in Indonesia quanto in Giappone. Gli studiosi delle tradizioni popolari, inoltre, sottolineano l’intimo legame che associa alle antiche culture della regione mongola e della penisola coreana alcuni elementi religiosi giapponesi, quali la credenza che le divinità vivano a riposarsi sulle montagne o negli alberi, il culto patrilineare degli antenati, lo sciamanismo e la struttura architettonica delle tombe antiche (chiamate kofun).

Il carattere della religione del Giappone in età preistorica non è chiaro. La cultura Yayoi (sviluppatisi nel Giappone occidentale), che ha origine nel Kyushu (intorno al 300-200 a.C.), appare in diretto collegamento con la cultura giapponese moderna, ma possiamo soltanto proporre vague ipotesi a proposito dei riti agricoli e dello sciamanismo praticati a quell’epoca. Nel Giappone antico in varie regioni si formarono piccoli princi pathi che vennero infine unificati in una sola nazione sopratutto per opera degli antenati della odierna famiglia imperiale. Alcune iscrizioni cinesi fanno pensare che tale unificazione ebbe luogo prima della metà del IV secolo. Comunque, anche considerando questi remoti documenti archeologici, è soltanto con l’emergere dei primi testi shintōisti, all’inizio dell’VIII secolo, che possiamo affermare un quadro più sicuro dello Shintò antico.

Le concezioni della divinità. In giapponese antico la parola kami era adoperata come aggettivo per indicare qualche cosa di misterioso, soprannaturale, sacro. Nella definizione classica di Motoori Norinaga (1730-1801), kami significa «qualunque cosa fuori dell’ordinario, che possiede un potere superiore e che ispira un timore reverenziale». Un kami è, in altri termini, un essere misterioso e soprannaturale, capace di incorrere timore agli uomini. Gli oggetti più semplici del culto popolare, così come le grandi divinità della famiglia imperiale e quelle venerate dai clan più importanti, sono tutti considerati kami.

Secondo Muraoka Tsunetsugu e Miyaji Naoichi, è possibile dividere i kami antichi in tre categorie: 1) divinità naturali (divinità che abitano oggetti o fenomeni naturali, oppure divinità che tali oggetti o fenomeni controllano); 2) divinità antropomorfe (eroi, grandi personaggi, antenati divinizzi); 3) divinità astratte (divinità che sono al servizio di un ideale o che simboleggiano un potere astratto). Si pensa che i Giapponesi an-
tichi credessero che le anime dei loro parenti defunti diventassero spiriti dopo un periodo di purificazione e si riunissero agli antenati, per tornare poi, all’incirca una volta l’anno e in occasioni particolari, nei luoghi dove in vita dimoravano, concedendo felicità e protezione. Il *kami* più importante era però lo *ujikami*, la divinità del clan, che si credeva proteggesse l’esistenza e le funzioni sociali dell’unità sociale basilare di quel periodo, lo *ui*, il clan. Lo *ujikami* non era sempre un antenato divino, ma più spesso una divinità intimamente legata ai mezzi di sussistenza del clan o alla sua situazione geografica o politica. Con il tempo, tuttavia, si rafforzò una tendenza a concepire lo *ujikami* come antenato. [Vedi anche KAMI].

**I riti e i luoghi sacri.** Lo Shintō in origine non aveva santuari e i suoi riti venivano celebrati in luoghi naturali considerati sacri, come ai piedi di una bella montagna, sulla riva di un fiume o di un corso d’acqua pura, in un boschetto misterioso, in un luogo comune, che forniva una sede provvisoria alla divinità, quale poteva essere un albero sempreverde (*shimorogi*), oppure una roccia nella sua ambientazione naturale (*iwakura*).

In seguito, i partecipanti ai riti costruirono piccole capanne temporanee per proteggere loro stessi e l’altra da vento e pioggia; poi cominciarono a mantenere anche dopo la celebrazione queste costruzioni, che divennero progressivamente quello che oggi sono i santuari. L’idea di *kami* ha seguito di pari passo questa evoluzione architettonica, passando dall’idea di una divinità in visita temporanea ai fedeli, in occasione delle cerimonie, a quella di una divinità sempre presente nel santuario e pronta a proteggere i fedeli. Prototipi significativi della più antica architettura shintòista sono il santuario interno del Grande Santuario di Ise (*shinmei-zukuri*) e quello del Grande Santuario di Izumo (*taisha-zukuri*). Il primo ebbe probabilmente come modello il granario per il riso, mentre il secondo sembra imitare le abitazioni antiche, che si sarebbero sviluppate nel tempo in edifici sacri.

In Giappone l’agricoltura è stata fino al XIX secolo il mezzo principale di sussistenza e quindi anche l’attività intorno alla quale ruotavano i riti centrali dello Shintō antico. Fra questi erano particolarmente importanti la Festa per il buon raccolto (*Kimensai*), in primavera, e la Festa del ringraziamento (*Ninamesai*), in autunno. In occasione di questi riti i fedeli accoglievano i *kami*, offrivano loro cibo e bevande, musica, canti e danze per placarli, pregavano per ottenere la loro protezione e ringraziavano per i benefici ricevuti. Oltre alle preghiere pubbliche per la pace e la sicurezza del gruppo, venivano pronunciate anche preghiere per la famiglia e per il singolo individuo.

I Giapponesi antichi per determinare la volontà dei *kami* a proposito delle loro vite e delle loro azioni utilizzavano molti modi, il più importante dei quali era una forma di divinazione in cui la scapola di un cervo veniva bruciata per esaminarne poi le crepe; in seguito si aggiunse la tradizione continentale di adoperare allo stesso modo il guscio di tartaruga. Si praticava anche la divinazione attraverso i sogni. Le contrapparti coinvolte in litigi e in contenziosi erano obbligate a immergere le loro mani nell’acqua bollente per ottenere un giudizio divino. Talvolta si trovavano oracoli in stato di possessione spiritica (*kamigakari*), provocata nel corso di particolari riti o durante casi spontanei di possesso. Prima di partecipare alle celebrazioni rituali, oppure per allontanare le calamità, si usava l’acqua per riti di purificazione, ed esisteva anche un curioso tipo di punizione-purificazione in cui i criminali erano costretti a liberarsi di tutto ciò che possedevano.

**La cosmovisione.** Al tempo dello Shintō antico coesistevano due diverse cosmovisioni. Una concepiva il mondo come una struttura verticale strutturata su tre piani. Takamanohara («la pianura dell’alto cielo»), regno degli dei, Nakatsuken («la terra di mezzo»), regno degli uomini, e Yomi («gli Inferi»), regno dei morti. Si tratta in pratica della stessa struttura verticale presente nelle culture sciamaniche mongole e nordasiatiche. Questa cosmovisione verticale è quella che predomina nell’insieme dei miti giapponesi. L’altra cosmovisione immaginava, invece, un cosmo strutturato in due mondi orizzontali, uno dei quali, Tokoyo («il regno eterno»), collocato ai limiti del mondo fenomenico, in una dimensione in qualche modo utopica, al di là del mare. Questa cosmovisione è tipica dell’Asia sudorientale e, benché presente soltanto in maniera diluita e occasionale nei classici giapponesi, è tuttora chiaramente presente nei riti funebri contemporanei e nelle credenze dei popoli riguardanti le visite compiute dagli antenati.

L’atteggiamento prevalentemente mondano dello Shintō si riscontra già dai tempi remoti del mito. Nel Giappone antico Takamanohara e Tokoyo sono sempre rappresentati come continuazioni o riflessi del mondo fenomenico e non vengono esaltati come luoghi di maggior valore rispetto al mondo degli uomini. Un clima temperato e una produzione agricola relativamente abbondante favorirono questo atteggiamento di semplice accettazione del mondo così com’è. Le prime opere letterarie celebrano spesso l’emergere dalle oscurità primitive della vitalità e dell’ottimismo umani e tale atteggiamento positivo resta forte nella cultura giapponese di tutti i tempi. [Vedi anche GIAPPONE, RELIGIONE, articolo Temi mitici].

**L’evoluzione dello Shintō antico.** Sotto l’influsso della cultura continentale, lo Shintō antico cominciò a svilupparsi in varie direzioni. La cultura cinese, intro-
dotta in Giappone verso il V secolo, portò con sé lo sviluppo di una consapevolezza etica e la popolazione iniziò a cercare nei miti un esempio per modellare la sua esistenza sulla volontà e sull'operato dei kami. Magokoro (purezza d'animo o sincerità), che già nello Shinto antico era un valore importante, divenne sempre più centralizzato con il passare del tempo.

Un'altra novità fu la tendenza all'unificazione dei miti. Le narrazioni mitiche dei vari clan furono raccolte e riordinate all'interno della cornice dei miti della famiglia imperiale, cosicché i miti del popolo giapponese trovarono una sistemazione finalmente strutturata. Le notizie fornite dalla prefazione del Kojiki (712) e l'analisi del Nihonshoki fanno ipotizzare che questo periodo di compilazione dei miti coincida con il regno dell'imperatore Temmu (672-687).

Con la nascita della nazione unificata, Amaterasu Ōmikami, che in precedenza era soltanto la divinità tutelare del clan dell'imperatore, venne celebrata anche fuori del palazzo imperiale come dea protettrice della nazione e del suo popolo. Allo stesso tempo le divinità familiari dei grandi clan assunsero, in aggiunta alle loro funzioni originarie, il compito di proteggere la nazione intera, e ogni anno il governo centrale le colmava di onori. I clan più potenti che si erano sottomessi al governo centrale non erano costretti a venerare le divinità dell'imperatore, ma al contrario molte divinità di particolari regioni ricevevano tributo dal governo, ed è degno di nota che questa situazione finì per favorire l'unità del Paese.

L'organizzazione del sistema rituale nazionale coincise probabilmente con l'importazione su vasta scala del sistema Ritsuryō (la codificazione politica cinese), in occasione delle riforme Taika del 645. L'Ufficio dei kami (jingikan) divenne responsabile presso il governo centrale dei riti nazionali, che nelle province erano invece sotto la responsabilità dei funzionari locali. Per l'accesa al trono dell'imperatore si celebravano grandi cerimonie, la cui parte più importante era chiamata Daijōsa, la Grande festa del ringraziamento. Altri riti di preghiera e di ringraziamento si tenevano in occasione di eventi fausti e infastiditi. Così come il sistema Ritsuryō era modellato in larga misura sull'organizzazione burocratica Sui e Tang, anche alcuni altri riti giapponesi si assimilavano molto a quelli cinesi, come ad esempio la Festa per il buon raccolto, oppure le offerte di vestiti agli antenati imperiali prima dell' estate e dell'inverno. Naturalmente esistevano già in Giappone credenze religiose tali da rendere accettabili queste cerimonie religiose di origine straniera. La prova che il sistema cinese non fu semplicemente e passivamente copiato consiste, per esempio, nella presenza nel sistema giapponese di elementi che nel codice cinese erano invece del tutto assenti, come l'Ufficio dei kami e il divieto di mangiare carne prima delle cerimonie.

Il sistema nazionale dei riti shintōistici fu completato all'inizio del periodo Heian (dalla fine dell'VIII secolo alla fine del XII). All'inizio del X secolo sono documentati circa tremila santuari che ricevevano offerte dal governo. Alla fine del periodo Heian questo sistema entrò in crisi, in concomitanza con l'indebolirsi del sistema Ritsuryō, ma in epoca medioevale continuò il patrocinio governativo sui luoghi sacri più grandi e più famosi, come il sistema dei Venticuei santuari. Nei codici delle famiglie militari del periodo delle guerre civili e nella legge dello shōgunato Kamakura fu adottata l'abitudine di venerare i kami presso la sede del governo e di dare priorità al rituale. Molto tempo dopo questo antico sistema fu riportato in vita dalla Restaurazione Meiji.

La fusione fra Budismo e Shinto. Nel periodo che va all'incirca dalle riforme Taika al principio dell'epoca Heian enorme fu l'influenza cinese in campo filosofico, etico, giuridico, letterario, tecnologico e produttivo, ma in campo religioso fu piuttosto il Budismo, a partire dalla sua introduzione, nel 538, che crebbe rapidamente in potere e pervasività. All'inizio il Buddha fu preso come il «kami del Paese vicino» (cioè la Cina) e non venne rigorosamente distinto dai kami giapponesi. Con il passare del tempo, comunque, l'arte, il culto e la particolarità rea della transitorietà tipica del Budismo conquistarono i cuori della gente, da cominciare dai nobili al governo. Il Budismo del periodo Nara (710-784) infurbi di sé, accanto e insieme allo Shinto, il rituale di Stato, e all'inizio del periodo Heian le preghiere e le salmo, die dell'esoterismo buddhista (mikkyō) e la fede nella Terra Pura di Amida cominciarono a diffondersi fra la popolazione. Il forte radicamento che lo Shinto continuava a mantenere nella religiosità popolare portò alla formazione di molti collegamenti fra le due religioni. Ciò fu possibile poiché entrambe erano molto aperte ad accogliere altre tradizioni. [Vedi anche BUDDHISMO, articolo Budismo in Giappone, vol. 10].

Le tre fasi della fusione. Si possono distinguere tre fasi nel processo di fusione fra Budismo e Shinto. La prima fase fu quella in cui i kami vennero considerati protettori del Buddha. A partire dalla metà dell'VIII secolo nei templi buddhisti venivano regolarmente venerate anche le divinità tutelari shintōiste. Uno degli esempi più antichi risale al tempo della costruzione del Grande Buddha presso il Tōdaiji, quando, nel 749, fu eretto un santuario per il kami Hachiman. La seconda fase più o meno coincide cronologicamente con la prima. Fra il clero buddhista si diffuse l'idea che nei cosiddetti Dieci regni dell'essere (i dieci livelli di esistenza determinati dal karman, a partire dagli abitanti dei vari inferni buddhisti e fino ai Buddha) i kami
corrispondessero ai deva («dei») del Buddhismo, che occupano la posizione più elevata nel cosiddetto Regno dell'ignoranza. Di conseguenza, poiché si pensava che anche i kami subissero cicli infiniti di trasmigrazione, come gli uomini, e che non potessero sfuggire alla sofferenza, per aiutarli a raggiungere la liberazione i fedeli costruivano templi buddhisti presso i santuari shintōisti e recitavano i loro sûtra davanti agli altari dei kami.

La terza fase del processo di fusione fra Buddhismo e Shintō ha iniziato verso la fine dell’VIII secolo, quando si comincia a sostenere che i kami sono avatāra, cioè incarnazioni, dei bodhisattva, e si assegnano loro titoli caratteristici dei bodhisattva. In seguito si arrivò a sostenerne che i Buddha sono le forme originarie dei kami, oppure che i kami sono le manifestazioni fenomeniche dei Buddha. Sulla base di queste teorie si collocarono spesso, come immagini divine, statue buddhiste sugli altari dei santuari shintōisti e si fabbricarono statue di kami abbigliati come monaci buddhisti. In molti casi i monaci buddhisti si prendevano cura dei santuari e celebravano le feste dello Shintō. Alcuni santuari, invece, come i Grandi Santuari di Ise e di Izumo, resistettero all’assimilazione al Buddhismo e restarono esclusivamente shintōisti.


Lo Shintō Shingon nacque per opera di alcuni monaci del Buddhismo Shingon che vivevano a Ise, probabilmente nell’area del Grande Santuario della regione. Nel pensiero del Buddhismo Shingon, Mahāvairocanā (il grande illuminatore), simboleggiato dal sole, è la fonte dell’universo e di tutta l’esistenza, di cui unisce i due aspetti, il Mondo del Diamante (kongōkai) e il Mondo dell’Utero (taizōkai). [Vedi MANDALA BUDDHIST, vol. 10]. In accordo con questo principio si sosteneva che la forma originaria della divinità del Santuario interno di Ise, Amaterasu Ōmikami, era il Mon-

Fu Yamazaki Ansai (1618-1682), un grande studioso neoconfuciano, a fondare, all’età di circa cinquant’anni, influenzato da Yoshikawa e da Watarai Nobuyoshi, lo Shintō Suiga, il cui nome deriva da un passo dello Shintō gobusho (Pentateuco shintōista), un testo dello Shintō Watarai. Egli accolse e sviluppò molte delle teorie dello Shintō Yoshikawa. Anche se talora oscurati da spiegazioni estremamente complicate, i suoi insegnamenti, che esaltavano elementi quali l’espressione mistica del sentimento religioso (tsutsushimi), la purezza d’animo, la preghiera, la lealtà servita verso la famiglia imperiale, contribuirono indirettamente alla formazione del movimento politico che in seguito rovesciò lo shōgunato. [Vedi YAMAZAKI ANSAI].

La restaurazione dello Shintō. La scuola Kokugaku (Studi nazionali), sviluppatisi nell’atmosfera di relativamente libero esercizio dello studio del primo periodo Edo (fine del XVII secolo), si sforzò di recuperare e chiarire l’ethos del Giappone antico attraverso una accurata ricerca letteraria. La restaurazione dello Shintō (Fukko Shintō), le cui basi furono poste da Motoori Norinaga, è il movimento di studio e di culto shintōista derivato dalla scuola Kokugaku. Motoori criticava le teorie sincretistiche che mescolavano lo Shintō con il Buddhismo e il Confucianesimo, e predicava invece l’urgenza di restaurare lo spirito dello Shintō antico attraverso lo studio dei classici. Egli riconobbe la concezione politeistica delle divinità che aveva caratterizzato lo Shintō fin dai tempi più antichi. Concentrò il suo interesse teologico sul concetto, dimenticato nel nome ma mai interrotto nel culto, di musubi, l’energia mistica del divenire o della creazione. Attribuì chiaramente ad Amaterasu Ōmikami il suo nuovo significato di «antenata imperiale», che svolge un ruolo centrale nella struttura e nello sviluppo del mito giapponese. Tutto, secondo Motoori Norinaga, si dispiega per volontà dei kami e la via dell’umanità consiste nell’affidare tutto ai kami e nell’impegnarsi in uno scopo in questo mondo. Questa dottrina trova ancora molti sostenitori nello Shintō moderno. [Vedi KOKUGAKU E MOTO-ORI NORINAGA].

Fra i discepoli di Motoori, Hirata Atsutane (1776-1843) fu il più importante studioso dello Shintō. Egli continuò la metodologia di Motoori e si limitò agli studi filologici, ma, essendo una persona più razionale e pratica di Motoori, dal punto di vista teologico lo superò. Lesse le opere dei Gesuiti missionari nella Cina della dinastia Ming e ne fu influenzato. Proclamò Amemimakina Nushi, la prima divinità menzionata nel Kojiki, il dio assoluto e re dell’universo. Identificò inoltre le due divinità del musubi, che in quel testo sono note come subito dopo, come le manifestazioni dinamiche di Amemimakina Nushi e propagandò una dottrina, in qualche modo trinitaria, dell’unità di questi tre kami. Secondo Hirata, la natura umana è originariamente buona, ma questo mondo è stato creato dai kami per metterci alla prova e le cattive azioni del passato sanare no punite nel mondo futuro. Queste influenze provenienti dalle dottrine religiose cattoliche furono ribadite in seguito da alcuni dei discepoli di Hirata, anche se non provocarono significativi cambiamenti nello sviluppo successivo dello Shintō.

Le dottrine di Hirata, comunque, con l’idea di un oltretomba, per noi invisibile, da dove gli antenati ci proteggono, forniscono le premesse teoriche per lo sviluppo dei funerali shintōisti. Egli promosse l’abitudine di celebrare riti domestici nelle abitazioni private e compose molte preghiere. Propugnò inoltre la nozione di un Giappone centro del mondo e esaltò il culto dell’imperatore. Non criticò direttamente lo shōgunato, ma lo fece i suoi discepoli, molti dei quali capeggiarono in seguito il movimento che proponeva di restituire il potere politico all’imperatore. [Vedi HIRATA ATSUTANE].
Il culto popolare e lo Shintō dopo il periodo Meiji.

Lo Shintō popolare si fonda naturalmente non tanto sulle dottrine quanto sulle feste religiose, le purificazioni, le astinenze, le cerimonie stagionali. Vaghe sopravvenienze degli *ujegami* degli antichi clan sono ancora oggi riconoscibili nelle divinità protettrici di piccoli gruppi parentali, i *dōzoku*, ma a partire dall’epoca medievale una unità territoriale quali lo *shōen* (proprietà terriera), oppure il villaggio, divennero il principale punto di riferimento per il culto delle divinità tuttali, alle quali erano indirizzati preghieri e ringraziamenti in occasioni importanti della vita o in momenti di pericolo.

Con il riordino politico realizzato all’inizio del periodo Edo cominciarono a rivivere anche alcuni antichi rituali e costumi nazionali nel frattempo caduti in disuso, come la ricostruzione periodica del Grande Santuario di Ise, la cerimonia del Grande Ringraziamento e la festa del santuario di Kamo. Nello stesso periodo alcune comunità di studiosi legate a importanti domini feudali, come per esempio la scuola di Mito, iniziarono a celebrare un culto formale in onore dei *kami*. Anche fra il popolo fiorirono feste di villaggio e di quartiere e si svilupparono alcune attività, come il *sumō* e il tiro con l’arco, che segnalavano un chiaro ritorno alle tradizioni. Alcune confraternite religiose la cui origine risale al 1200 circa riscossero un notevole successo popolare e crebbero enormemente la partecipazione ai pellegrinaggi verso i luoghi sacri, in particolare le “visite di ringraziamento” (*okagemari*) al Grande Santuario di Ise.

Il governo Meiji emanò una direttiva intesa a separare il Budismo e lo Shintō, allo scopo di eliminare le componenti buddhiste dai santuari. Tutti i terreni assegnati dallo *shōgun* e dai *daimyō* a templi e santuari furono confiscati e i santuari vennero classificati secondo un sistema gerarchico caduto in disuso fin dall’epoca medievale. Allo stesso tempo, per rendere la restaurazione dello Shintō il fondamento spirituale della neonata nazione giapponese, venne fondato il «Movimento per la somma promulgazione» (*taikyō senpu undō*). Di fronte al fallimento di questa campagna, il governo poteva neutralizzare sempre più lo Shintō dei santuari dalla religione ordinaria, proteggendolo e promuovendolo come sistema etico e rituale al servizio dell’unificazione della società rurale con il resto del Paese. Così dal 1882 alla fine della seconda guerra mondiale ai sacerdoti dei santuari nazionali fu proibito di officiare ai funerali e di pregare. Queste proibizioni interruppero lo sviluppo teologico appena incominciato e furono una delle cause per cui lo Shintō dei santuari assunse lentamente e soltanto in parte un carattere autenticamente religioso.

Tredici delle tante sette shintōiste che si erano formate a partire dalla fine del periodo Edo ottennero all’inizio del periodo Meiji un pieno riconoscimento ufficiale, ma esse svolgevano le loro attività religiose senza alcun sostegno statale. Numerose pratiche religiose dello Shintō popolare, come per esempio la divinazione e le preghiere per invocare guarigioni, vennero invece proibite.

Quasi immature di fronte alle alterne fortune dello Shintō, così abbracciato e stretto dalla politica, continuavano tuttavia antiche abitudini quali le purificazioni, il ritiro nei santuari a scopo devozionale, le visite ai luoghi sacri, le feste nelle divinità protettrici della nascita e della vita. Si tratta di caratteristiche che costituiscono ancora oggi il fondamento dello Shintō dei santuari e delle sette shintōiste.

Le direttive emanate dalle forze di occupazione dopo la seconda guerra mondiale spezzarono lo stretto rapporto fra lo Stato e lo Shintō che, in ultima analisi, aveva cominciato a formarsi già prima delle riforme Taika. La Costituzione del dopoguerra e numerosi provvedimenti legislativi svilupparono lo spirito di queste direttive sullo Shintō e ancora oggi non si percepiscono significativi mutamenti all’orizzonte. In ogni caso, anche se è vero che è cessato il sostegno pubblico dello Stato e delle amministrazioni periferiche, in molte parti del Giappone le comunità locali continuano a manifestare in modo assai intenso la loro solidità unita attraverso le feste religiose popolari.

La fondazione delle sette shintōiste. Le tredici sette shintōiste si sono sviluppate variamente a partire dallo Shintō, dal Confucianesimo, dal Buddhismo, dal Daoismo, dallo Shugendō e dalle credenze della tradizione popolare. Alcune si sono formate a partire dagli insegnamenti e dalle opere di un *leader* religioso, considerato dai fedeli un fondatore, altre dalla restaurazione dello Shintō, altre ancora dalla confluenza di più gruppi preesistenti. Fra le cause dello sviluppo di questi gruppi dobbiamo considerare il senso di crisi avvertito dalla popolazione di fronte ai mutamenti sociali e politici, particolarmente forti negli anni in cui il Giappone passò dal periodo Edo alla restaurazione Meiji, la minore attenzione esercitata dal Buddhismo dopo la perdita del sostegno dello shōgunato, l’impatto della restaurazione dello Shintō e infine la necessità di un proselitismo autonomo di base dopo il fallimento del “Movimento per la somma promulgazione”.

Possiamo classificare le sette shintōiste nei seguenti cinque tipi:

1. Sette caratterizzate dal culto rivolto a una montagna. Per esempio la Fusōkyō e la Jikkōkyō nacquero dal culto del monte Fuji, mentre la Ontakekyō nacque dal culto del monte Ontake nella provincia di Nagano, tutte comunque riorganizzando antiche confraternite dedicate al culto delle montagne sacre. [Vedi SHUGENDO].
2. Sette caratterizzate dalla «guarigione per fede»: si tratta di gruppi formatisi intorno a un fondatore e alla sua attività ed esperienza religiosa, come la Kurozumikyō, la Konkōkyō e la Tenrikyō. [Vedi KUROZUMIKYŌ; KONKŌKYŌ; TENRIKYŌ].

3. Sette caratterizzate dalla pratica della purificazione: la Misogikyō e la Shinshukyō, gruppi che continuano la tradizione della purificazione con l'acqua per migliorare il corpo e la mente.

4. Sette caratterizzate da elementi confuciani: si tratta di gruppi nati dalla combinazione di Confucianesimo e restaurazione dello Shintō, come la Shintō Shūseiha e la Shintō Taiseikyō (che conservano anche alcuni elementi del culto delle montagne sacre e delle pratiche di purificazione).

5. Sette derivate dalla restaurazione dello Shintō, emerse o influenzate dal movimento che propugnava un ritorno alle antiche origini dello Shintō: la Izumo Ōyashikyō, la Shinrikyō, e la Shintō Taikyō.

Le attività di alcune di queste sette, come la Onta-kekyō, la Kurozumikyō, e la Tenrikyō, risalgono al periodo Edo, ma ci vollero trenta e più anni affinché tutte ottenessero il riconoscimento governativo, che nel 1876 cominciò a essere garantito alla Kurozumikyō e alla Shintō Shūseiha, e solo nel 1908 fu concesso alla Tenrikyō. Abolito, dopo la seconda guerra mondiale, il controllo da parte del governo, questi gruppi furono soggetti a ripetuti scismi, che, combinati all'emergere di nuove religioni di derivazione shintōista, hanno prodotto un quadro estremamente complesso.

**I testi sacri e la mitologia**

Lo Shintō non ha un fondatore e neppure un canone sacro in senso stretto. Ci sono tuttavia un insieme di testi molto rispettati e di grande antichità, che documentano la mitologia e la vita religiosa dei Giapponesi delle epoche antiche.

**I testi sacri.** Il Kojiki (Racconto di antichi eventi, 712) e il Nihonshoki, noto anche come Nihongi (Annali del Giappone, 720), possono essere considerati i libri sacri dello Shintō. Il primo inizia la sua narrazione con le «tre divinità creatrici» nei cieli di Takamanohara, narra la nascita di numerose divinità, fra cui Amaterasu Ōmikami, la discesa di suo nipote Ninigi dal cielo, la fondazione della nazione giapponese e l'unificazione del Paese grazie alle gesta della famiglia imperiale. Il Nihonshoki propone alcune varianti degli stessi miti, racconta come fu costruita la nazione e unificato l'Impero e cerca di dimostrare che lo sviluppo del Giappone dopo le riforme Taika si è fondato sulla volontà divina e sul rispetto per gli antichi kami.

Questa etica religiosa e questo ideale di governo vennero la fonte principale cui attinse il pensiero shintoista in epoca medievale e all'inizio dell'età moderna. I Fudoki (Resoconti geografici), dell'inizio dell'VIII secolo, contengono antichi miti e leggende regionali; anche nei versi del Man'yōshū (Antologia poetica, fine del V-VI secolo) si possono cogliere la fede religiosa e le usanze della gente comune. Il Sendai kujibongi (Narrazioni del passato), opera risalente forse al IX secolo, documenta la storia di grandi signori regionali e il culto di famiglie dei Mononobe. Il Kogoshū (Spiegature da detti antichi), che narra le tradizioni della famiglia Imbe, presenta molto materiale omesso in altre compilazioni mitiche. Taibōyō (Codici Taibō, 701) e Yorōyō (Codici Yorō, 718) descrivono schematicamente i riti nazionali e i doveri dei sacerdoti dello Shintō. I primi dieci capitoli dell'Engishiki (Procedure del periodo E-H, 927) forniscono specifici dettagli per l'esecuzione del contenuto dei codici e descrivono nei particolari i riti nazionali, riportando anche alcuni testi di antichi norito (preghiere). [Vedi NORITO]. Lo Shoku Nihongi (Seguito agli annali del Giappone, 794) riporta gli edititi imperiali (senryō) degli anni fra il 697 e il 789 e presenta una valida fonte a proposito della mitologia del periodo dell'epoca. [Vedi anche GIAPPONE, RELIGIONE DEL, articolo Testi religiosi e filosofici].

**La mitologia giapponese.** I miti giapponesi assomigliano in larga misura a quelli delle popolazioni geograficamente vicine; in alcune espressioni sono riconoscibili chiare influenze cinesi. Il nucleo narrativo della mitologia giapponese racconta di Amaterasu, la dea progenitrice della famiglia imperiale, e di come i suoi discendenti diretti, discesi sulla terra in veste di rappresentanti della sua autorità di regnante di Takamakohara, unificarono la nazione giapponese. I miti raccontano come al tempo della separazione del cielo dalla terra apparve spontaneamente un gruppo di kami. Gli ultimi di costoro, un maestro e una femmina chiamati Izanagi e Izanami, generarono mari, monti, piante, l'arcipelago giapponese e gli antenati dei diversi clan. Fra i kami da loro generati i più importanti sono Amaterasu, Tsukiyomi no Mikoto (il «sovrano luna»), e Susanoo (il «sovrano degli Inferi»). Ōkuninishi no Kami, discendente di Susanoo, fu il primo a dominare il Giappone, ma cedette poi il Paese a Ninigi no Mikoto, nipote di Amaterasu Ōmikami, e infine Jimmu, nipote di Ninigi, divenne il primo imperatore della nazione. Ancora oggi si dice che i tre tesori che simboleggiano l'autorità dell'imperatore furono ereditati direttamente da Amaterasu.

Nei classici giapponesi si narrano leggende di numerosissimi kami, le cosiddette ottocento mirdi di divinità (yayorozu no kami). Alcune sono in origine divinità determinati clan, in seguito divenute divinità tu-
Nello Shintō, come si diceva, non ci sono dogmi, ma nel corso del tempo sono state proposte varie dottrine. La teologia dello Shintō si concentra su tre campi: 1) il significato da assegnare ai miti giapponesi; 2) la tradizione shintoista, fra cui i matsuri (feste religiose popolari), l’organizzazione dei fedeli, le teorie shintoiste sviluppatesi nel corso della storia; 3) la fede e la condotta del credente moderno.


In generale i fedeli dello Shintō hanno una concezione sostanzialmente politeista dei kami, che è legata alla fondamentale visione dell’essere dei Giapponesi. Nelle dottrine shintoiste che nel corso del tempo sono state influenzate dal Buddhismo e dal Confucianesimo, tuttavia, si può cogliere una tendenza a identificare la «fonte» o l’«origine» di tutte le cose con la «forma originaria» dei kami. Teorie del genere, comunque, non dominarono a lungo. L’autentica fede dello Shintō è necessariamente una fede in kami individuali, esseri vicini al credente e che gli apportano vari benefici: dietro a questa concezione non si nasconde alcuna realtà monista. I kami non sono affatto essenze astratte, sono invece esseri che rispondono alle preghiere sincere dell’umanità e che hanno personalità divine indipendenti. I fedeli legati ai singoli santuari, i devoti yūkō, credono che sia il loro yūgami a rendere possibili per loro la vita e la prosperità.

La concezione dell’uomo. La premessa fondamentale della concezione shintoista della natura umana è che «gli uomini sono i figli dei kami», innanzi tutto nel senso che l’uomo riceve dai kami la vita, che quindi è sacra. Anche

la nostra esistenza quotidiana e il nostro agire sono possibili grazie alla benevolenza dei kami. Bisogna dunque onorare la persona e la vita umana e ognuno deve rispettare, come fossero i propri, i diritti umani fondamentali degli altri uomini, senza discriminazione alcuna. Questo rispetto dei diritti umani costituisce il fondamento teorico dei moderni movimenti shintōisti per la pace. Nello Shintō non esiste una concezione paragonabile a quella del peccato originale e si crede, invece, che l’uomo, avendo ricevuto la vita dai kami, possiede dentro di sé l’essenza stessa dei kami. Nella realtà gli uomini mostrano però raramente questa essenza sacra e per «ripulire» la luce del proprio animo è necessario purificarsi rimuovendo la polvere e la sporcizia che l’offusca.

Purificazione e atteggiamento verso la vita. Lo Shintō insegna che il migliore atteggiamento nei confronti della vita è makoto no kokoro o magokoro («animo vero»). Si tratta di concetti, generalmente tradotti con i termini «sincerità», «purezza d’animo» o «onestà», che rivelano l’umanità dei kami. In pratica si deve operare al meglio nel lavoro e nelle relazioni umane, anche se la fonte principale di tale atteggiamento è la consapevolezza del divino. L’etica shintōista non ignora la lealtà, la devozione fiscale, l’amore, la fedeltà e altre virtù morali individuali, ma sostiene che tutte queste virtù sono semplicemente nomi diversi per indicare tutte le azioni che nascono dal magokoro. Nello Shintō antico il magokoro era spesso descritto come «mente pura»: ova come in passato la purezza è considerata il prerequisito essenziale per comunicare con i kami e per riceverne la benedizione.

Il ruolo dell’individuo nella società. La parola yo, che in giapponese antico significava generazione o vita umana, deriva dalla stessa radice di una parola che significa «fra due nodi del bambù» (lo spazio che intercorre tra un nodo e l’altro). Il bambù non può diventare una piatta dal fusto flessibile e sano se ogni yo non è completo. In modo analogo, la vita di un uomo acquista significato soltanto come azione sociale fra i due punti che fissano un inizio e una fine. Prima e dopo rispetto a questi due punti ci sono le generazioni degli antenati e quelle dei discendenti. Lo Shintō, in questo senso, si potrebbe chiamare la «religione della comunità». Naturalmente i Giapponesi sanno che gli individui possiedono personalità particolari, ma essi non pensano agli individui come esseri indipendenti, del tutto separati dagli altri. L’individuo umano è piuttosto un tratto di una tradizione verticale che collega antenati e discendenti. Nella sua dimensione orizzontale, invece, egli è un membro responsabile di vari gruppi sociali, quali la famiglia o i suoi colleghi di lavoro. Le coordinate dell’esistenza, dunque, sono come i nodi di una catena insieme verticale e orizzontale.

Lo Shintō non prevede una fine del mondo. Motoō
Norinaga parlava della vita umana come di uno sviluppo infinito e incessante, sebbene mutevole. Si tratta di un insegnamento dedotto dalla mitologia giapponese, che narra della proclamazione, da parte di Amaterasu, dell’esistenza eterna del Giappone e della famiglia imperiale. Dal punto di vista dell’uomo moderno si può affermare che questo mito implica la continuità eterna della storia del mondo e in particolare del Giappone (e ancora più in particolare della casa regnante).

Gli aderenti allo Shintò, inoltre, quando guardano entro i limiti delle esistenze umane individuali e finite, esaltano il concetto di naka ima («il presente al centro»), un’espressione che si trova spesso negli editti imperiali dell’VIII secolo. Si tratta del concetto di un flusso eterno del tempo, in cui però il presente è il punto centrale, il luogo d’incontro fra il singolo individuo e la storia eterna e che rappresenta pertanto per gli uomini uno dei massimi valori immaginabili. Sulla base di tale concezione del tempo, e insieme dell’idea che la nostra vita rappresenta la partecipazione diretta allo svolgersi della storia del mondo, sappiamo di dovere vivere ogni istante nel modo più possibile pieno e ricco di senso.

Il culto

Come in altre religioni, anche nello Shintò si sono sviluppate numerose feste tradizionali e molte abitudini e divieti rituali. Nello Shintò dei santuari, in particolare, le feste religiose popolari rappresentano ancora oggi l’attività che richiama il maggiore numero di fedeli. Nello Shintò non ci sono pratiche religiose settimanali. Di tanto in tanto alcuni fedeli fanno visita ai luoghi sacri per ritrovare la calma e la forza per mezzo della preghiera, altri vanno a pregare certi giorni ogni mese, il primo e il quindicesimo giorno al mattino presto, per esempio, altri ancora soltanto in occasione delle feste religiose del santuario. I fedeli più ferventi fanno quotidianamente visita al santuario.

I riti di passaggio. Nello Shintò esistono numerosi riti di passaggio. Uno viene celebrato quando si portano per la prima volta i neonati al santuario (hatsumi yamairi), il trentesimo o il centesimo giorno dopo la nascita. Nell’antichità si trattava del giorno in cui il nuovo nato veniva ammesso al gruppo ujiko. Il quindicesimo giorno di novembre si tiene il rito sbichigosan, che consiste nella visita al santuario dei bambini di tre (san) e cinque (go) anni, e sette (shichi) anni, per ringraziare la loro crescita in buona salute e per pregare per il loro futuro. Il Seijin no Hi, ossia il giorno in cui si diventa adulti, viene invece celebrato il quindicesimo gennaio. Nel passato era il giorno in cui i giovani accedevano il diritto di partecipare ai gruppi giovanili di villaggio, mentre oggi coincide con il raggiungimento dei venti anni e dunque del diritto di voto.

Ottanta matrimoni su cento si celebrano oggi in Giappone con il rito shintòista. L’abitudine di sposarsi pronunciando un voto in presenza dei kami, diffusasi nel periodo Meiji, aveva precedenti già alla metà dell’XVIII secolo. Soltanto dieci famiglie su cento, invece, celebrano oggi i funerali shintòisti. La maggioranza dei Giapponesi pratica insieme Buddhismo e Shintò, ma i funerali sono rima- sti essenzialmente buddhisti. Nelle case giapponesi tradizionali ci sono due tipi di altari: uno, il kamidana, lo «scaffale delle divinità», è dedicato a un kami tutelare, che può essere Amaterasu oppure un’altra divinità; l’altro è un altare buddhista (butsudan), in onore degli antenati, del Buddha oppure dei bodhisattva. Alcune famiglie, tuttavia, celebrano tutti i loro riti esclusivamente secondo le modalità dello Shintò.

Accanto ai riti domestici, alcune feste religiose shintòiste sono legate alla vita professionale o profana. Possiamo ricordare, per esempio, le cerimonie celebrate per purificare il terreno su cui verrà costruito un nuovo edificio oppure le attrezzature di una nuova fabbrica, quelle collegate al varo di una nave e quelle in onore delle divinità protettrici delle diverse categorie di lavoratori.

I vari tipi di feste religiose. Le feste celebrate nei santuari shintòisti possono avere cadenza annuale oppure occasionale e possono essere suddivise, in base alle loro dimensioni, in grandi, medie e piccole. Fra le grandi feste religiose ci sono quelle primaverili (con preghiere per un buon raccolto o per il felice esito delle attività lavorative), quelle autunnali (di ringraziamento per il raccolto), quelle annuali e infine le processioni. Nelle processioni, che di solito si svolgono in occasione di qualche festa religiosa annuale, viene portata in giro per il quartiere, sulle spalle dei fedeli, una sorta di palanchino sacro (mikoshi) e si celebrano cerimonie speciali. Fra le feste religiose occasionali ricordiamo la cerimonia di dedica e la cerimonia di abbattimento di un santuario.

I grandi cicli festivi si svolgono di solito secondo questa sequenza di attività rituali:

1. Purificazione. Si celebra nello spazio che circonda il santuario, prima che i fedeli vi abbiano formalmente accesso, e talvolta all’interno del santuario, prima dell’inizio di un rito.
2. Venerazione. Seguendo il sacerdote principale, tutti i fedeli si inchinano davanti all’altare per onorare i kami all’inizio di una cerimonia.
4. Presentazione delle offerte di cibo. Si offrono riso, sake, dolciumi, alghe, ortaggi, frutta, sale, acqua. In linea di principio, a causa del divieto di contamina- re con il sangue il luogo sacro, la carne animale è esclusa. Anticamente si offrivano cibi cotti, ma oggi
si tratta quasi sempre di cibi crudi, per cui pare mutato anche il significato dell’offerta: da condivisione di un banchetto con i kami a semplice atto di ringraziamento.


6. Musica e danza sacre. Si eseguono gagaku («musica elegante») e forme più moderne di musica ad essa ispirate per celebrare e invocare le divinità.

7. Offerte e preghiere generali. I fedeli offrono all’altare dei kami un dono simbolico, un rametto dell’albero sacro sasakì, e poi pregano.


9. Chiusura della porta del sacramento interno. Questa azione segna il ritiro dei kami dal luogo in cui si è celebrata la festa.


11. Banchetto (naorai). Nel passato si credeva che, condividendo il cibo offerto ai kami, il fedele potesse in qualche modo ingerire il loro misterioso potere e la loro benedizione, per cui il banchetto era inteso come una sorta di comunione con le divinità. Questa tradizione è ancora praticata nella Festa di ringraziamento della casa imperiale e nelle feste religiose di un piccolo numero di antichi santuari. Oggi, invece, la relazione con i kami viene realizzata bevendo semplicemente il sake che è stato deposto sull’altare. A partire dalla seconda guerra mondiale è diventata un’abitudine il breve discorso di un sacerdote prima del banchetto.

In alcuni casi si celebrano riti e si praticano osservanze speciali, del tutto autonomi rispetto ai grandi cicli festivi annuali. Citiamo come esempi l’usanza di ritirarsi in un santuario per offrire preghiere (okonomi), la purificazione con l’acqua (misogi), le processioni della divinità in barca o su un palanchino (mikoshi), i banchetti cerimoniali (toyamatsuri), il sumo, le corse a cavallo, il tiro con l’arco, il tiro alla fune, musica e danza di ispirazione shintoista con purificazioni con l’acqua calda (yu-date kagura), le danze del leone (in cui il danzatore indossa maschera e costume leonini). Alcune di queste usanze cerimoniali sono nate da cerimonie divinatorie.

I luoghi di culto

Gli edifici principali dello Shinto dei santuari sono ovviamente i santuari. Lo Shinto delle sette e le nuove religioni di derivazione shintoista utilizzano invece strutture architettoniche destinate specificamente al culto formale del gruppo, paragonabili alle nostre chiese.

I santuari, con i loro diversi stili architettonici, si confondono in genere con le foreste che li circondano, a cui è riconosciuto lo scopo di realizzare le loro esigenze funzionali e darvi risalto. L’intero spazio del recinto sacro, quindi, deve essere considerato parte del santuario. L’ingresso al recinto è il torii, il classico grande portale shintoista a doppio stipite, che segna il confine fra lo spazio profano e il luogo sacro. Procedendo oltre l’ingresso si trova sempre una vasca per le abluzioni, dove i visitatori si lavano le mani e si sciacquano la bocca. Nelle vicinanze si trovano gli uffici del santuario, la sala per le riunioni, la sala per la purificazione, la tesoreria e altri edifici.

Superato il portale del santuario vero e proprio si giunge direttamente di fronte alla sala per il culto (kōden), davanti alla quale, però, in alcuni santuari si trova la kaguraden («sala per le danze sacre»). Nel sacramento interno, quasi nascosto sul retro, sono conservati i simboli sacri, chiamati shintai («corpi dei kami») oppure mitamashiro («simulacri degli spiriti»). Questi simboli sacri sono quasi sempre specchi, ma in alcuni casi si tratta di gioielli (magatama), spade, statue in legno. Oggetti preziosi che hanno in qualche modo a che fare con la divinità del luogo. Lo shintai è avvolto in un tessuto di seta e viene conservato dentro un contenitore sul seggio della divinità nel sacramento interno; può essere visto soltanto dal sacerdote principale. Il sacramento interno costituisce verosimilmente la prima struttura architettonica, sviluppatisi già nelle fasi più antiche dello Shinto. Dopo il X secolo in alcuni santuari fu aggiunta una sala per le offerte (beiden), collocata in modo da collegare la sala per il culto con il sacramento interno. I devoti in visita ai santuari depongono in genere le loro piccole offerte davanti alla sala per il culto e pregano. In alcuni casi i fedeli chiedono al sacerdote di celebrare per loro particolari riti di passaggio, di recitare preghiere speciali o semplicemente di ringraziare le divinità.

Le organizzazioni dei fedeli

Nello Shinto esistono vari tipi di associazioni di fedeli (sükeishakai) analizzabili da un punto di vista sociologico. Nello Shinto delle sette e delle nuove religioni si tratta, per usare le parole di Joachim Wach, di «gruppi specificamente religiosi». Nello Shinto dei santuari, invece, oltre a gruppi propriamente religiosi, hanno continuato a esistere, almeno nelle zone rurali anche in epoca moderna, varie forme di confraternite, attive principalmente in occasione dell’organizzazione delle feste religiose, formate su base identitaria secondo le appartenenze.
nenze familiari, le classi di età, le provenienze territoriali, le occupazioni professionali.

Dopo la seconda guerra mondiale vennero rifondate, specialmente nelle aree urbane, le associazioni di tipo "parrocchiale" (ujikokai), costituite dai "figli" (ko) della divinità tutelare (ujigami), formate cioè dai fedeli di determinate località geografiche. Nello Shinto dei santuari di epoca antica, in realtà, non esistevano organizzazioni propriamente religiose: esse cominciarono a svilupparsi verso il 1200, e non soltanto presso i grandi santuari shintōisti, dal momento che molte di esse contribuirono notevolmente allo sviluppo del Buddhismo e delle sette. La più importante confraternita del periodo Edo è quella creata per organizzare i pellegrinaggi a Ise, per la visita al Grande Santuario. Per i fedeli dello Shinto non era insolito essere devoti a più di un luogo sacro. Così le organizzazioni dei fedeli erano in origine gruppi di individui devoti a una divinità di un santuario diverso, e in alcuni casi molto distante, da quella della divinità tutelare del luogo della loro residenza. Prima della guerra questi fedeli non costituivano dei veri e propri gruppi organizzati (eccezion fatta per le confraternite), ma nel dopoguerra la tendenza all'associazionismo divenne comune presso i grandi santuari. Il santuario Meiji, per esempio, annovera circa 250.000 membri dell'associazione a Tokyo e dintorni.

Nel dopoguerra si è assistito, come si diceva, alla nascita di associazioni volontarie di vario tipo: gruppi di bambini, di boy scout, di giovani parrocchiani (ujiko), di donne, di portatori di palanchino (mikoshi) alle feste religiose, di cultori della musica del santuario (ohayashi). Bisogna osservare che, rispetto allo Shinto dei santuari, le nuove religioni e le sette shintōiste sono in genere più attive e più efficaci nell'organizzare gruppi giovanili e studenteschi, maschili e femminili.

Nel 1946 la maggior parte dei santuari si riunì nel l'Associazione dei santuari shintōisti (Jinja Honchō), che ha una sede in ogni provincia e sezioni presso tutti i santuari membri. Non si tratta propriamente di una struttura in qualche modo paragonabile alle Chiese cristiane, bensì di una organizzazione che si occupa della catechesi dei credenti e dell'istruzione dei sacerdoti, dello sviluppo dei santuari e di altre ministe necessità. L'Associazione riconosce il Grande Santuario di Ise come il santuario più importante.

Nel caso dello Shinto delle sette e delle nuove religioni il territorio nazionale viene di solito diviso in grandi circoscrizioni in cui sorgono le varie, più o meno grandi, strutture organizzative di appartenenza. All'interno di queste divisioni territoriali sussistono spesso ulteriori divisioni geografiche per provincia, comune, quartiere, villaggio, talora riproducendo in qualche modo il percorso seguito dal proselitismo a partire dal fondatore. Anche su questo punto ogni setta ha le sue specifiche particolarità.

Per quanto riguarda i riferimenti gerarchici, nei santuari dello Shinto ci sono i «sacerdoti», mentre nello Shinto delle sette ci sono i «ministri di culto». Sono per lo più maschi e possono sposarsi. I principali centri di istruzione per sacerdoti sono l'Università Kokugakuin di Tokyo e l'Università Kōgakukan di Ise. Lo Shinto delle sette possiede invece particolari istituzioni preposte all'istruzione nelle sedi principali. Ogni fedele che possegga l'istruzione necessaria può in teoria dirigere un luogo sacro, ma la maggior parte delle cariche sacerdotali sono ereditarie.

**L'arte**

I Giapponesi eccellono da sempre nell'esprimere la loro esperienza religiosa attraverso intuizioni estetiche ed emozionali, piuttosto che mediante sistematiche costruzioni logiche e filosofiche. Abituati a un ambiente naturale clemente e ricco, sono sempre stati inclini a interpretare la bellezza e la forza della natura come l'opera dei kami e a sviluppare su tale premessa la loro poesia religiosa, la loro architettura e le loro arti visive.

**L'architettura dei santuari.** Un santuario è spesso un'opera d'arte. Circondato dal verde degli alberi del recinto, il visitatore trova conforto nell'atmosfera calma e solenne. Un grande santuario collocato in mezzo a fitte foreste e con le montagne sullo sfondo produce una sorta di armonia fra paesaggio naturale e architettura. I sacri interni dei Grandi Santuari di Izumo o di Ise forniscono un buon esempio dell'architettura antica, precedente cioè al IX secolo. A partire da quell'epoca anche i santuari dello Shinto subirono l'influenza delle complesse strutture architettoniche cinesi: furono introdotti, per esempio, i tetti ricurvi (nagare zuuki). Se costruiti secondo lo stile antico, i santuari dovrebbero essere in legno bianco disadorno, ma dove l'influsso del Buddhismo è stato maggiore si adoperano ancora oggi le lacche rosse tipiche dell'architettura cinese.

Il torii, la struttura architettonica più caratteristica dei santuari dello Shinto, non viene utilizzata nei luoghi di culto delle sette, mentre in qualche caso si trova presso templi buddhisti, come il Tennōji di Osaka. L'origine del torii è sconosciuta, ma si ipotizza che possa derivare dal cancello Sāfci indiano (torana), oppure dal cinese huabiao; non è impossibile, peraltro, che provenga da altre culture continentali, quali la mancese, né si può escludere che sia una invenzione stilistica esclusivamente giapponese. Sono stati classificati oltre quindici stili diversi di torii. Davanti al santuario ci può essere una coppia di cani, secondo lo stile coreano del periodo Goguryeo, oppure due leoni, secondo lo stile della Cina.
dei Tang. Si tratta di statue stilisticamente di origine centroasiatica o indiana, considerate sin dall’antichità una protezione contro gli influssi maligni. A partire dalla fine del IX secolo furono utilizzate come decorazione rituale del trono dell’imperatore e in seguito vennero adottate anche nei santuari dello Shintō.

**Pittura e scultura.** In origine i kami non erano venerati in forma dipinta o scolpita. Le immagini divine cominciarono a essere introdotte nei santuari con l’arrivo del Budhismo. La maggior parte dei *mandala* dello Shintō risalgono a non prima del XIII secolo, ma questo genere di rappresentazioni sacre è in pratica scomparso a partire dal periodo Meiji. Alcuni venivano utilizzati nei templi buddhisti, appesi nelle sale di culto, per celebrare la protezione delle divinità dello Shintō. Le immagini dei kami servivano soprattutto a illustrare i misteri e la storia del santuario. In alcuni dipinti antichi si possono vedere gruppi di pellegrini, raccolti nel recinto del santuario, con gli edifici sacri alle spalle. Rotoli di dipinti illustrano talora la fondazione del santuario, la disposizione degli edifici, processioni di particolari feste religiose: perciò risultano importanti strumenti di documentazione storica, oltre che opere d’arte. Nei santuari più frequentati si conservano ancora immagini votive dedicate centinaia di anni fa da semplici fedeli per scopi religiosi; alcune di queste hanno grande valore estetico e sono considerate tesori nazionali.

Le prime sculture di kami risalgono alla seconda metà dell’VIII secolo, ma all’inizio erano custodite nel segreto del sacrario interno e perciò non erano oggetto di culto diretto, come accadeva per le statue buddhiste. Le immagini dello Shintō furono evidentemente la risposta alla sfida iconografica portata dalla cultura buddhista. È interessante notare che in molti santuari la graduale fusione fra Budhismo e Shintō portò spesso a celebrare le statue di una divinità buddhista come forma originaria di qualche singolo kami.

Dopo il XII secolo vennero addirittura prodotte alcune statue di kami che riproducevano l’aspetto dei monaci buddhisti. Anche gli stili di corte influenzarono l’iconografia dello Shintō, cosicché i kami vennero volentieri rappresentati come uomini e donne dell’aristocrazia. La famiglia imperiale, la nobiltà di corte e quella militare presero l’abitudine di donare ai santuari abiti, armi e accessori vari in onore delle divinità, nonché dipinti, calligrafie e sculture, spesso sublimi opere d’arte, oggi salvaguardate come Tesoro nazionale (*kokubō*), oppure come Importante patrimonio culturale (*juyō bunkazai*).

**La musica.** La musica shintōista, più che inneggiare solennemente alla divinità, è sostanzialmente rivolta a placare i kami e a rallegrare l’animo degli uomini. Questa caratteristica probabilmente si spiega con l’antica credenza giapponese sulla necessità di produrre, in occasione delle feste religiose, un’atmosfera piacevole, godendo della quale assieme agli uomini i kami sarebbero stati meno disposti all’ira, causa di disastri, cattivo raccolto, epidemie. L’influsso del Confucianesimo, però, e il mutamento nella concezione della divinità fece che i cantieri e delle danze nati per rallegrare i kami l’accompagnamento delle feste religiose; comparvero anche forme di musica solenne, danze di preghiera e inni.

Il *gagaku* è la forma esemplare di musica dello Shintō. In essa si mescolano elementi Tang ed elementi Go-guryeo. La musica Tang, originaria della Persia e dell’India, arrivò in Giappone dopo gli sviluppi realizzati in Cina; la musica Goguryeo, invece, arrivò dalla penisola coreana e dalla Mancuria. Queste forme musicali di origine straniera si fusero con elementi locali e nella seconda metà del IX secolo diedero vita a una musica e a una danza sacre autenticamente giapponesi. Nel *gagaku* c sono parti vocali e parti strumentali. Era la musica di corte, eseguita presso una apposita istituzione musicale fondata nel 701, e i pezzi giudicati più solenni vennero poi adottati dai templi e dai santuari come musica sacra.

Per intrattenere le divinità, per accompagnare le feste e per pregare i Giapponesi utilizzano anche alcune altre forme musicali, in genere di origine locale. I *kagura* sono canti intonati in occasione della semina del riso per auspicare un raccolto abbondante; i *ta asobi*, invece, sono l’accompagnamento musicale di certe attività di tipo magico-religioso eseguite prima della coltivazione del riso. I *matsuribayashi* (musica per le feste religiose) sono un tipo di musica che varia anche notevolmente da zona a zona, in cui brevi melodie vengono mescolate in sequenza per accompagnare, spesso dai carri, le processioni delle sagre. Il ritmo vivace del flauto e dei tamburi segna tutta l’atmosfera della festa. Probabilmente la musica dello Shintō conserverà anche nel futuro il legame con la propria tradizione perché essa esprime, anche adottando elementi musicali importati dall’Occidente, una religiosità capace di incorporare nuove percezioni. [Vedi MUSICA E RELIGIONE NELL’ESTREMO ORIENTE, articolo Musica e religione in Giappone].

**Funzioni sociali e situazione odierna**

Lo Shintō ha esercitato nella sua storia due principali funzioni sociali. La prima concerne la ricerca del significato dell’esistenza e la soluzione dei problemi fondamentali della vita individuale e familiare. La seconda funzione riguarda, invece, la capacità di coltivare il senso di appartenenza a comunità di varie dimensioni, delle comunità di villaggio all’intera nazione. Questa seconda funzione è particolarmente evidente nello Shintō dei santuari.
Nell'antichità il dovere dell'imperatore e delle altre autorità non era limitato alla politica, ma includeva varie faccende di natura religiosa, come sintetizzato nella più tarda espressione *sasei itchi*, che significa «cerimonie shintōiste e affari politici sono un'unica cosa». A chi deteneva il potere era richiesto di far derivare l'equanimità e l'onestà nel governo da un sincero atteggiamento religioso, con la protezione degli dei ottenuta mediante la preghiera. Dalla medesima tradizione deriva il fatto che, anche nei periodi in cui l'autorità centrale era debole, *shogun* e *daimyō* proteggevano i santuari e rivolgevano frequentemente alle divinità le loro preghiere. La popolazione, rendendo culto alle divinità tutelari dei villaggi, pregando per la pace e il benessere, partecipando ogni anno alle feste religiose tradizionali, rafforzava la solidarietà comunitaria.

Fu sulla falsariga di tale tradizione che il governo Meiji riprese e rivilizzò il sistema dei santuari nazionali del X secolo. La Costituzione del 1889 garanti la libertà religiosa (purché non ostacolasse i doveri patriottici dei sudditi), ma lo Shintō ebbe il privilegio di costituire il fondamento ideologico della nazione. Nelle scuole pubbliche si teneva catechesi shintōista e le feste nazionali coincidevano quasi sempre con le feste religiose dello Shintō. Nel 1945 c'erano 218 santuari nazionali, 14 dei quali all'estero, e 110.000 santuari locali.

Dopo la seconda guerra mondiale, la forza occupante costrinse il governo giapponese a recidere tutti i legami ufficiali con lo Shintō e a cancellare il finanziamento pubblico ai santuari. Le cerimonie fini allora celebrate dall'imperatore come riti dell'intera nazione furono declassate a riti privati della famiglia regnante. Questa rivoluzione, realizzata nel nome della separazione fra Stato e religione e a difesa della libertà di fede, è confermata dalla Costituzione tuttora vigente e continua ad alimentare il dibattito sulla compatibilità fra le tradizioni culturali giapponesi e la democrazia.

Nel dopoguerra il Shintō dei santuari ha attraversato un periodo di difficoltà economiche, sociali e politiche. Soltanto il sostegno privato da parte della popolazione ha reso possibile la ricostruzione di molti santuari caduti in rovina e la ripresa di molte feste religiose e riti di passaggio. Oggi lo Shintō dei santuari deve confrontarsi con due questioni principali: come conservare la sua funzione storica di promotore della solidarietà regionale e nazionale senza infrangere il principio della libertà religiosa; come rispondere ai problemi degli uomini in un'epoca, quale la nostra, di rapido sviluppo e modernizzazione.

Nel 1982, secondo l'Agenzia per gli affari culturali, c'erano 79.700 santuari, in maggioranza appartenenti all'Associazione dei santuari shintōisti. Tra questi, 570 erano indipendenti o appartenenti a piccole organizza-

zioni religiose. Il numero totale dei fedeli dello Shintō dei santuari ammontava a 74.660.000.

Da quando la setta Tenrikyō divenne indipendente, nel 1908, il numero delle sette shintōiste è rimasto limitato a tredici, con il divieto, ancora vigente, di fondarne altre. Durante la guerra venne distruito il 15% dei loro 16.521 luoghi di culto. Le sette shintōiste non furono toccate direttamente dalle direttive sullo Shintō emanate sotto l'occupazione, ma a causa del diminuito interesse generale per lo Shintō e dei numerosi movimenti scismatici anch'esse attraversarono nel dopoguerra anni difficili. Oggi, come altre religioni, devono affrontare i problemi che accompannano l'urbanizzazione di masse sempre più vaste della popolazione. Alla fine del 1982 la setta Tenrikyō vantava 2.620.000 seguaci, la Izumo Ōyashirokyō 1.150.000, la Ontakekyō 735.000, la Konkōkyō 471.000, la Shinshūkyō 300.000, la Shinrikyō 290.000, e la Kurozumikyō 220.000.

Ancora oggi lo Shintō è intimamente legato alla vita culturale e sociale del popolo giapponese e non lo si può ignorare nel trattare l'identità culturale dei Giapponesi. Le relazioni che lo Shintō intrattiene in Giappone con le altre religioni sono generalmente buone, e con il crescere degli scambi internazionali si profilano nuove opportunità per l'associazione fra lo Shintō e le altre religioni dell'Asia. I fedeli dello Shintō sono in larga maggioranza convinti che la comprensione reciproca e la cooperazione tra le religioni possa contribuire alla pace nel mondo. Senza cadere nell'eclettismo e conservando ciascuna l'originalità della propria fede e la purezza del proprio messaggio, le religioni possono condire vedere alcuni scopi fondamentali, quali la coesistenza pacifica fra gli uomini e l'armonia fra uomini e natura.

[Vedi anche SACERDOZIO SHINTŌISTA; PRATICHE RITUALI DOMESTICHE GIAPPONESI; NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE; KAMI. Molti argomenti sono trattati anche in GIAPPONE, RELIGIONE DEL].

**BIBLIOGRAFIA**

Opere occidentali


**Monografie**


Tsuzuku Zen'nosuke et al., *Meiji ishin shinshutsu bunri shibyō* 1-1, Tokyo 1926-1929.


**HIRAI NAOFUSA**

**SHUGENDŌ** è la tradizione tipicamente giapponese che, mescolando sia elementi locali che importati, specialmente buddhisti, è caratterizzata dall'uso di tecniche magiche e rituali che devono essere praticate sulle montagne sacre o nei loro pressi. Il nome *Shugendō* si gMiddlesexer letteralmente «la via (dō) per padroneggiare (shu) poteri religiosi straordinari (gen)»; il rapporto con le montagne sacre non è incluso nel termine, ma è in qualche modo implicito. I suoi praticanti erano chiamati *shugenja*, ossia «le persone (ja) che padroneggiano poteri religiosi straordinari», ma il nome più comune con cui sono conosciuti è *yamabushi*, cioè «colore che dormono (o si sdraiano, *bushi*) sulle montagne (yama)»; in altre parole colore che fanno delle montagne la loro casa. Lo Shugendō proviene in parte dall'antica tradizione giapponese delle montagne sacre, ma nei riti, nelle divinità, nel simbolismo e nella dottrina è caratterizzato anche da influssi daoistici e soprattutto buddhisti.

Anche se alcuni gruppi dello Shugendō sostengono di risalire direttamente alla figura di En no Ozunu, tra la fine del VII secolo e l'inizio dell'VIII, l'organizzazione non assunse forma istituzionale prima del secolo XI. Alla fine oltre un centinaio di montagne erano diventate centri delle tradizioni principali e delle molte varianti locali dello Shugendō, che tuttavia non fu mai unificato su base nazionale da un solo insegnamento o sotto una sola autorità. *Shugendō* è, dunque, il termine generale che si riferisce a tutti gli aspetti di questa particolare via: i centri sulle montagne, l'organizzazione ecclesiastica, gli insegnamenti e le pratiche e il concetto generale secondo il quale è possibile ottenere poteri magico-religiosi attraverso un addestramento speciale sulle montagne sacre.

L'espansione di questo movimento, che si diffuse rapidamente in tutte le aree del Giappone eccetto l'isola di Hokkaidō, cui pervenne solo più tardi, fu uno dei canali principali per la divulgazione fra la gente comune degli insegnamenti religiosi, in particolare di alcuni elementi del Buddhismo. Esso fiorì fino a poco dopo il periodo feudale, quando nel 1872 il governo lo aboli, soprattutto nel tentativo di «purificare» lo Shintō e di separarlo dal Buddhismo. Con la completa libertà religiosa nel 1945, dopo la seconda guerra mondiale, alcuni gruppi dello Shugendō furono in grado di riorganizzarsi, ma non sono minimamente paragonabili, per dimensioni e per importanza, al fiorente movimento diffuso dall'XI secolo al XIX.

**Elementi costitutivi.** I due principali elementi costitutivi dello Shugendō sono l'antichissima tradizione giapponese delle montagne sacre, che pare risalire addirittura all'epoca preistorica, e le tradizioni relative alla realizzazione spirituale importate dalla Cina e dalla Corea. Questi due elementi alla fine vennero a intrecciarsi in modo inestricabile, ma è importante distinguerli per meglio comprendere la nascita dello Shugendō.

Le montagne sacre, assieme alle credenze e alle pratiche particolari ad esse associate, sono state tanto importanti nella storia religiosa del Giappone che gli studiosi hanno coniato il termine *sangaku shinkō* (fedele o culto delle montagne) e *sangaku shūkyō* (religione delle montagne) per riferirsi a questo fenomeno, presente su scala nazionale anche se di fatto non organizzato e fortemente localistico. Pratiche preistoriche connesse con le montagne sacre appaiono, infatti, profondamente legate al carattere fondamentale dei *kami*, che erano associati a un sito particolare, e al tipo di venerazione rivolta loro.

È stata avanzata l'ipotesi che in tempi preistorici, prima dell'introduzione dell'agricoltura, fosse diffusa in Giappone una cultura esclusivamente di cacciatori e che il *kami* della montagna fosse appunto una divinità della caccia, venerata sulle vette. Questa teoria, se provata, indicherebbe in una cultura di cacciatori e in un *kami* legato alla caccia le forme più remote di tutte le successive pratiche religiose celebrate sulle cime dei monti. La documentazione per sostenere questa ipotesi è, ad ogni modo, del tutto insufficiente e probabilmente anche in futuro non sarà possibile raggiungere nessuna conclusione sicura al proposito.

Le forme più antiche di pratica religiosa di cui si abbia prove archeologiche sicure sono, infatti, datate in Giappone al periodo protostorico, più o meno corrispondente all'inizio dell'era volgare, e appaiono strettamente collegate all'agricoltura. Questi reperti archeologici sono stati rinvenuti ai piedi delle montagne (e non sulla loro sommità), spesso in relazione con grandi massi. Alcuni di questi reperti sono rappresentazioni in pie-
tra di gioielli, specchi e spade, le cosiddette insegne imperiali, tradizionalmente così importanti per la famiglia regnante e per lo Shintō. Anche le ciottole rituali e i mortai rinvenuti in loco hanno spinto alcuni studiosi a concludere che i massi, che ancora oggi vengono spesso venerati come dimore temporanee dei kami, avessero la funzione di altari per la presentazione delle offerte. I mortai e le ciottole rituali potrebbero avere avuto lo scopo di preparare e offrire lo speciale sake «per la notte» che viene talora menzionato nel Kojiki e nel Nihongi, le antiche cronache giapponesi. La documentazione protostorica relativa alle montagne sacre mostra, dunque, che si riteneva che i kami risiedessero sui monti e che ricevessero ai loro piedi qualche forma di venerazione, forse in relazione con culti di fertilità (offerte di sake in occasione del raccolto del riso, una venerabile tradizione ancora oggi praticata nello Shintō).

Il secondo insieme di elementi costitutivi dello Shugendō è formato dalla grande varietà di credenze, simbolismi e riti importati in Giappone dal continente asiatico. Tra questi alcune nozioni e tecniche relative alla realizzazione religiosa, in particolare buddhiste (ma alcune anche daoiste), che si erano introdotte con il fenomeno puramente giapponese delle montagne sacre per produrre la particolare miscela di tradizioni che si fuse infine nello Shugendō. Uno dei principali cambiamenti prodotti dalle tradizioni importate dal continente fu lo spostamento dell'interesse dai piedi delle montagne alla loro sommità. A provare questo mutamento sembra essere stato soprattutto il Buddhismo, i cui fedeli consideravano le montagne come i luoghi ideali per praticare gli esercizi ascetici e controllare le tecniche rituali e magiche. Alla mistica delle montagne sacre giapponesi si aggiunsero anche alcune nozioni daoiste, per cui le montagne cominciarono a essere considerate i luoghi in cui risiedevano i «maghi delle montagne» (xian in cinese; sen o seimin in giapponese).

La figura leggendaria di En no Ozunu è considerata dei segui dell'En no Shugendō come il fondatore della pratica, sulle montagne del Giappone, degli esercizi ascetici buddhisti, ammantati di mistica daoista. En no Ozunu viene menzionato per la prima volta nelle cronache dello Shoku nihongi del 699, anno in cui fu bandito con l'accusa di abusare dei suoi poteri magici per controllare la gente. Questa semplice notizia collega la sua pratica magica con una montagna sacra, il Katsuragi. Dal testo del Nihon ryoiki, del IX secolo, si ricava l'informazione che all'epoca i praticanti dello Shugendō celebravano En no Ozunu come loro fondatore leggendario: egli era considerato una figura miracolosa, un campione dell'ascetismo buddhista e del misticismo daoista. Seguendo questi ideali, En no Ozunu si era ritirato in una caverna sulla montagna e aveva praticato la formu-
gendorò era diventato una tradizione fortemente organizzata, con molte varianti locali ben radicate. Anche se ciascun centro possedeva la sua propria particolare mescolanza di insegnamenti e di pratiche, alcuni caratteri erano comuni alla maggior parte dei gruppi. Forme specifiche di abiti e di oggetti rituali venivano preparati in serie di dodici o sedici pezzi: gli specialisti dello Shugendō erano riconosciuti come tali, per esempio, per il piccolo cappello nero, di origine buddhista, per le conchiglie di vario tipo, il bastone del prete e il piccolo altare portatili. La serie di dodici o sedici pezzi aveva il suo particolare simbolismo, così come ciascuna forma e dimensione dei vari apparati liturgici. L’altere portatili, per esempio, che serviva per il culto durante il pellegrinaggio fra i monti e conteneva qualche scrittura buddhista, gli strumenti e talora una statuettta (in genere di Fudo), simboleggiava il cosmo da cui l’iniziato rinasce grazie alla sua pratica fra le montagne.

Ma questo simbolismo complesso poteva applicarsi anche su scala più ampia. La venerazione che si praticava sul monte Kumano, per esempio, prevedeva uno schema formato da tre montagne sacre, viste come tre mondi (mandara, dal sanscrito mandala) cosmici legati tra loro: una montagna rappresentava il mandala del mondo dell’Uter (taizokai), una seconda montagna rappresentava il mandala del mondo del Diamante (gonokai) e la terza rappresentava la somma unione di questi due opposti in un mandala dei mondi dell’Uterò e del Diamante. In termini dottrinali i tre mandala esprimevano l’insegnamento del Buddhismo esotericamente sulla realtà più alta; in termini pratici, invece, i mandala e le montagne sacre divennero strettamente interrelati, al punto che il pellegrino che le visitava, seguendo le regole prefissate di purezza e di addestramento, era sicuro di realizzare il raggiungimento della buddhittà. Paradigmi simili, strutturati sulla relazione di tre montagne sacre, sono presenti, con piccole variazioni locali, anche presso altri centri dello Shugendō sparsi in tutto il Giappone.

Le attività religiose più importanti nello Shugendō erano costituite dai percorsi ascetici seguiti dai pellegrini durante i loro riti periodici sulle montagne. Questi percorsi tracciano lo schema buddhista dei dieci stadi: dall’inferno, con la sua esistenza bestiale, fino allo stato risvegliato della buddhittà. Lo schema dei dieci stadi è comune al Buddhismo in generale, ma i centri dello Shugendō trasformarono radicalmente tali insegnamenti dottrinali. Il primo stadio dell’inferno, per esempio, che implicava la pesatura del karman, ossia della propria condotta (in questo caso malvagia), venne talora dramaticamente messo in scena, presso alcune tradizioni dello Shugendō, calando lo yamabushi, appeso a una corda, da un precipizio: in questa precaria posizione egli doveva confessare i suoi peccati. Questo è un tipico esempio dell’accento posto dallo Shugendō su un ascetismo inteso in senso molto concreto e fondamentalmente esperienziale. Forse l’azione rituale più tipica dello Shugendō è il rito del fuoco chiamato Saitōgama, che in parte potrebbe derivare dai riti del fuoco di antichissima tradizione locale. (La parola goma, peraltro, è linguisticamente collegata ai termini indiani soma o homa). Il precedente immediato di Saitōgama è da ricercare nei riti del fuoco del Buddhismo esotericamente, ma il rito praticato dello Shugendō – una cerimonia notturna, all’aperto, che si svolgeva al culmine di un periodo di realizzazione religiosa – combinava la nozione, più propriamente dottrinale, del raggiungimento della buddhittà con l’idea più comune di ottenere dei poteri concreti attraverso l’associazione rituale con le montagne sacre.

Partecipando a successivi riti fra i monti (spesso chiamati «picchi»), un iniziato allo Shugendō acquisiva la capacità di celebrare riti per i laici, mentre uno yamabushi anziano aumentava di rango nell’organizzazione locale. Ciascun centro aveva le sue complesse regole di addestramento e la sua struttura gerarchica. Quando lo Shugendō divenne più istituzionalizzato, specialmente a partire dal XIII secolo circa, le più antiche tradizioni di specialisti giorvaghi e non organizzati cedettero il passo ai diffondersi di strutture fisse e centralizzate, che addestravano e controllavano i singoli yamabushi. Così gli yamabushi abbandonarono il loro statuto di asceti che vagavano da soli sulle montagne e, pur continuando a essere visti come possessori della mistica e del potere delle montagne, cominciarono a dedicarsi soprattutto a una sorta di servizio sacro itinerante, dispensando amuleti e benedizioni alla gente comune. Si svilupparono complesse reti di relazioni di tipo quasi parrocchiale fra i centri dello Shugendō e le famiglie abitanti nelle aree limitrofe, all’interno delle quali gli yamabushi si incaricavano sia di portare benedizioni dalla montagna sia di guidare i credenti nei loro pellegrinaggi sui monti. Durante questi pellegrinaggi, spesso guidati dai più esperti yamabushi, chiamati sendatsu, e in generale traccianti lungo percorsi impervi e remoti, ci si fermava ognuna notte in edifici appositamente costruiti.

A volte la competizione fra gruppi rivali dello Shugendō esplodeva in dispute aspre e talora anche nella violenza: in questi casi dovevano intervenire le autorità civili. Nello ruolo di ministri di culto itineranti, spesso accompagnati dalle mogli che li assistevano nei riti di possessione e negli esorcismi, gli yamabushi erano molto influenti nel divulgare le loro tradizioni religiose fra la popolazione: essi insegnavano soprattutto versioni pratiche del Buddhismo esotericamente e diffondevano il culto Kōshin (derivato in parte dalla tradizione daoista). Nel loro mescolarsi con la gente, gli yamabushi vennero talora associati con gli antichi spiriti della montagna dai lunghi nasi, chiamati tengu, e furono an-
che sospettati di abusare del loro diritto di viaggiare liberamente, agendo come spie militari. In epoca Tokugawa (1600-1868) la gente vedeva gli *yamabushi* più come esorcistici popolari che come asceti delle montagne e gli *yamabushi* comparivano spesso nelle rappresentazioni teatrali come personaggi pseudoreligiosi o addirittura comici. L’istituzionalizzazione della loro carriera, in altri termini, portò a una forte populareizzazione degli *yamabushi*, a tutto svantaggio del loro autentico carattere ascetico e religioso.

La proscioglizione dello Shugendō da parte del governo Meiji, nel 1872, fu dovuta essenzialmente al desiderio da parte dei nuovi governanti di «ristaurare» lo Shintō nella sua forma più pura, del tutto libera da influenze straniere (in particolare buddhisti), per sostenere il concetto dell’imperatore come capo della nazione e per incorrere lo Shintō come una religione nazionale. Lo Shugendō, essendo evidentemente un amalgama di Shintō e di Buddhismo, era del tutto incompatibile con questo programma. Un altro motivo di critiche e di sospetti fu la corruzione morale e finanziaria che aveva afflitta lo Shugendō a partire dal tardo periodo Tokugawa, provocando lo smembramento di molti centri dello Shugendō e la nascita di realtà indipendenti, più chiaramente buddhiste o shintōiste. Con l’entrata in vigore della piena libertà religiosa, nel 1945, comunque, alcune tradizioni dello Shugendō sopravvissero all’interno del Buddhismo e dello Shintō furono riprese e nacquero alcune nuove organizzazioni.

Lo Shugendō ci fornisce un buon esempio della nascente in Giappone di una religione a partire dall’interazione fra tradizioni nazionali e tradizioni importate. La maggior parte degli elementi che costituiscono lo Shugendō si ritrovano lungo l’intera storia religiosa del Giappone e sono presenti anche ai giorni nostri. Molti dei fondatori delle nuove religioni giapponesi, inoltre, si sono in qualche modo ispirati allo Shugendō, o hanno almeno utilizzato schemi simili di comportamento religioso, come il ritiro sulle montagne per la pratica ascetica e per l’ottenimento di poteri sacri.

[Vedi anche *EN NO GYŌJA*, vol. 10].

**BIBLIOGRAFIA**


H. Byron Earhart

**SIMA CHENGZHEN** (647-775), conosciuto anche come il Maestro della Nuvola Bianca, membro di famiglia Sima che fondò la dinastia Jin e regnò sulla Cina dal 265 al 420. Sima Chengzhen fu uno dei più illustri patriarchi della setta dello Shangqing, una scuola daoista che ebbe origine nel IV secolo con le rivelazioni divine a Yang Xi (nato nel 330). La scuola si diffuse tra la piccola nobiltà cinese durante il V e VI secolo e, sotto la brillante direzione di Sima, divenne il movimento daoista predominante durante la dinastia Tang. Come discepolo di Pan Shicheng (587-684), Sima venne iniziato alla ginnastica e alla dietetica daoiste e, infine, subentrò al suo maestro e divenne il dodicesimo patriarca della setta dello Shangqing. Sebbene dimorasse per molto tempo nelle montagne sulle quali era solito ritirarsi, Sima ricevette il sostegno della corte Tang. Fu convocato a corte la prima volta dall’imperatrice Wu, poi nel 711 dall’imperatore Ruizong, che costruì il Tongbo Guan per lui e, infine, dall’imperatore Xuanzong. Iniziò quest’ultimo ai metodi dello Shangqing di meditazione visiva e lo persuase a costruire santuari dedicati agli spiriti dello Shangqing. Su ordine dell’imperatore scrisse, di suo pugno, il *Daodejing* di Laozi in 5.380 caratteri. Si narra che quando morì una nuvola bianca si alzò al cieco dal suo corpo mentre il suo cadavere rimaneva intatto, come se fosse ancora vivo. Dei suoi settanta discepoli, il più importante fu Li Hanguang (683-769), il trentesimo patriarca della setta dello Shangqing.
Sima Chengzhen fu l’autore di un commentario su una serie di immagini che illustravano le apparizioni di Wangzi Qiao, un famoso immortale daoista (xian). Secondo la leggenda, Wang, dopo la sua morte, visse in una «grotta celeste» sotto la montagna dove era situato il monastero di Sima. Un breve testo sugli specchi cosmici, che rivelano la vera forma interiore ed esteriore degli esseri e sono decorati con gli emblemi del Cielo, della terra e dell’uomo, è anch’esso attribuito a Sima. Inoltre, scrisse due saggi sulla meditazione che sono tuttora esistenti, il T‘ianyinzi (Il maestro che è nascosto nel cielo) e lo Zuowang lun (Saggio sullo stare seduti in oblio), nei quali distingue cinque stadi del progresso meditativo. Durante la prima fase, l’osservanza delle regole religiose e dei digiuni, l’adomo deve imparare a non mangiare cibi solidi e a «nutrirsi del suo stesso respiro». Nella seconda fase, deve ritirarsi in una sala di meditazione dove le influenze yin e yang sono ugualmente bilanciate. Durante la terza fase, medita sulla sua mente con la sua mente e medita sul suo corpo con i suoi occhi; cioè, pratica la meditazione visiva sugli spiriti del suo corpo. Nella quarta fase, o zuowang, ogni cosa – se stesso e gli altri, l’interiore e l’esteriore – viene dimenticata. La pratica dello zuowang fornisce una saggezza che l’adomo non deve adoperare, perché facendolo dissiperebbe il suo corpo e questo gli impedisce di diventare inalterabile e immortale. La fase finale è quella della liberazione e dell’immortalità, dove l’adomo si accorda con il modello di fondo del cambiamento nell’universo come insegnato nello Yijing, con il dao e il de interpretati da Laozi, con l’«identità delle cose» dello Zhuangzi e con il completamente illuminato Tathāgata della tradizione buddhista. Il pensiero di Sima Chengzhen è tipico dell’abitudine daoista a combinare un interesse per l’immortalità corporale con regimi della disciplina mentale ben sviluppatisi e fortemente razionalizzati.

[Vedi DAOISMO, articolo La comunità religiosa daoista].

**BIBLIOGRAFIA**


**ISABELLE ROBINET**


Gli interessi di Snouck Hurgronje come storico delle religioni denunziavano una forte influenza dell’etnografia. Per Snouck Hurgronje, sia le credenze che i movimenti religiosi contemporanei dovevano essere interpretati nei termini del contesto sociale e politico nel quale si trovavano. Quando da Mecca tornò in Europa, continuò a tenere lezioni e a scrivere su temi generali dell’Islam e della giurisprudenza islamica, ma iniziò a crescere il suo interesse verso le Indie Orientali Olandesi (l’attuale Indonesia). Nel 1889, fu mandato a Batavia (l’odierna Giacarta), dove svolse le mansioni di consigliere coloniale pur rimanendo un etnografo e uno studioso delle religioni. Nel 1892 fu inviato ad Aceh, una regione di Sumatra in continua rivolta contro il governo olandese dal 1873. Vivendo come un musulmano, pur tuttavia non nascondendo la sua origine europea, e ri stabilendo i legami con un abitante di Aceh che aveva conosciuto a Mecca, stilò un resoconto esaustivo sui movimenti islamici politici e religiosi che iniziavano a influenzare la politica coloniale. Egli esortò il governo a cooptare i capi tribù laici e a reprimere i leader islamici istigatori della ribellione, in quanto era sua convinzione che la leadership islamica fosse detenuta da agitatori stranieri decisi a imporre norme e valori contrari agli usi locali. Snouck Hurgronje continuò il suo compito di islamista e consigliere coloniale per il governo olandese dal suo ritorno a Leida nel 1906 fino al suo pensionamento nel 1927.

[Vedi ACEH, RELIGIONE DI].

**BIBLIOGRAFIA**


Dale F. Eickelman

**SONG SIYEOL** (1607-1689) fu il leader della fazione Noron e un fiero esponente della cosiddetta scuola ortodossa, come esposta dai seguaci cinesi e coreani dei neoconfucianisti Zhu Xi (1130-1200) della dinastia Song. Nato in un periodo di cambiamento politico che fu testimone dell’avvicendamento della dinastia Ming con la dinastia Qing, la vita di Song fu intimamente correlata con le turbolenze politiche e intellettuali che questo cambiamento causò in Corea.

Da giovane studiò con il famoso studioso dei riti Gim Jangsaeng (1548-1631) e con suo figlio Gim Jip (1574-1656). Nel 1633, passò l’esame preliminare, ottenendo il primo posto e, successivamente, cominciò la sua carriera ufficiale. Nel 1635, fu nominato tutor del principe Bongnim, che in seguito divenne il re Hyojong (regnante dal 1649 al 1659). Ma, negli anni successivi, ebbe luogo un evento che influenzò immensamente una generazione di studiosi coreani: l’invasione della Corea da parte del sovrano mancùi Qing Taizong. Avendo giurato lealtà alla dinastia Ming, la corte coreana fuggì in un castello in montagna. Dopo un mese di resistenza, il re Injo (regnante dal 1623 al 1649) si sottomise ai Mancùi, che presero in ostaggio il principe ereditario Sohyeon (1612-1645) e il principe Bongnim. A dimostrazione della lealtà nei confronti dei Ming, che per gli studiosi coreani simboleggiavano la continuità della civiltà confuciana, Song si ritirò dalla vita pubblica e trascorse i successivi dodici anni dedicandosi privatamente allo studio, un’azione che sembra abbia fatto guadagnarne una reputazione di integrità. Quando il re Hyojong salì al trono nel 1649 Song accettò di far parte del Censorato, che lasciò involontariamente due anni più tardi, poiché per il suo elogio al re Injo usò la datazione Ming invece di quella Qing. Informato di ciò da suoi funzionari, la corte Qing esercitò delle pressioni, tipiche di questo periodo di tensione, per farlo rimuovere dall’incarico. Song tornò a corte nel 1658 e svolse la funzione di confidente stretto di Hyojong, che pianificava un’invasione della Cina governata dalla dinastia Qing per instaurare una dinastia cinese e di conseguenza ripristinare la civiltà confuciana.

Dopo la morte di Hyojong esplode una controversia su come la madre del re dovesse portare il lutto per il figlio. Song guidò la fazione Seoin, che insisteva che, malgrado l’ascesa di Hyojong, la madre dovesse portare il lutto per il figlio in maniera consona alla sua posizione familiare di secondogenito. Questa presa di posizione lo portò in conflitto diretto con Yun Hyu, che insisteva che Hyojong dovesse essere onorato in base al suo ruolo pubblico, indipendentemente dalla sua posizione familiare. Venne adottata la posizione del Seoin e la fazione costituì il potere dominante durante il regno di Hyeonjong (regnante dal 1659 al 1674). La posizione ufficiale di Song fu quella di Ministro della Destra nel 1671 e Ministro della Sinistra nel 1672.

Il re successivo, Sukjong (regnante dal 1674 al 1720), fu un sovrano determinato ad accrescere il potere monarchico. Usò la politica della fazione per minare il potere burocratico, cominciando dalla rimozione della burocrazia del Seoin e dal rovesciamento della decisione sulla controversia dei riti. Song Siyeol, in quanto ideatore della posizione del Seoin, fu bandito nel 1675 e trascorse i successivi cinque anni in esilio in diversi luoghi. Con il ritorno al potere del Seoin nel 1680, Song fu reintegrato in una posizione d’onore, ma si ritirò dalla carica pubblica nel 1683, addivenendo come prestito la sua anzianità. All’incirca in questo periodo, la burocrazia del Seoin si spaccò nelle fazioni Noron e Soron. Questa frattura fu attribuita all’accordo di Song con Yun Jeung (1629-1714), che emerse come leader del Soron. La controversia ebbe origine da una valutazione ambiendale di Song del padre di Yun Jeung, Yun Seongeo (1610-1669). Quest’ultimo era fuggito nell’isola di Ganghwa durante l’invasione mancùi. Quando l’isola cadde sotto i Mancùi egli scappò invece di rifiutare l’obbedienza agli invasori a costo della vita come fece sua moglie. L’elogio di Song per Yun Seongeo conve- neva qualche riserva riguardo a questo evento. In ogni modo, la rivalità tra le fazioni Noron e Soron divenne una caratteristica dominante della politica coreana per molti decenni, con il Noron che alla fine emerse come vincitore.

Se le opinioni politiche di Song furono caratterizzate dalla sua lealtà nei confronti dei Ming, la sua posizione intellettuale può essere riassunta in una rigida devozione verso l’ortodossia di Zhu Xi. Tuttavia, in quanto membro della scuola Giho, la cui filosofia era basata sulla filosofia del *gi* (cinese, *qi*: «energia materiale») di Yi Yulgok, la teoria filosofica di Song differisce da quella di Zhu Xi in molte questioni. Profondamente disturbato da questo, Song trascorse molti anni tentando di dimostrare che Zhu Xi era stato travisato dai redattori successivi della sua opera. Oltre a prendere Zhu Xi come una fonte di ispirazione per il suo comportamento...
personale, Song credeva che la via migliore per sostene- re la civiltà confuciana in Corea fosse di preservare l’ortodossia di Zhu Xi nella forma più autentica possibile. Ogni sfida all’ortodossia di Zhu Xi era vista come una minaccia alla civiltà confuciana, che, dalla scomparsa della dinastia Ming, era in uno stato estremamente pre- cario. Questo spiega la sua disapprovazione per Yun Hyu, che dubitava dell’interpretazione di Zhu Xi dei Quattro Libri. Egli giudicava Yun una reale minaccia al la civiltà confuciana e la sua disperata campagna per screditarlo aveva un indubbio carattere difensivo. Nel 1689, le sue parole contro la nomina del giovane figlio di Sukjong come erede legittimo suscitarono da parte del re una rabbia sufficiente a farlo giustiziare.

[Vedi CONFUCIANESIMO IN COREA e YUN HYU].

BIBLIOGRAFIA


JAHYUN KIM HABOUCH

SUISIN. Il decimo imperatore del Giappone, che secon- do le antiche cronache regnò tra la fine del III secolo e l’inizio del IV. Molti dei predecessori di Suisin sono sol- tanto brevemente menzionati nelle cronache, senza che ai loro regni vengano attribuiti particolari successi. Suisin, invece, è descritto come colui che svolse un ruolo particolarmente importante nel periodo di formazione della nazione giapponese. Per questa ragione alcuni storici lo considerano il vero fondata- tore dello Stato giappone- nese.


se tu farai in modo di farmi venerare da mio figlio Ōta- ta-neko». L’imperatore ne fu lieto e fece ciò che il sogno gli aveva indicato: così la pace tornò nel Paese.

Sujin inviò quattro shōgun, tra i quali Ōbiko, in quatt- ro direzioni diverse contro i capi locali che rifiutavano di sottomettersi a lui. Fino a poco tempo fa gli storici dubitavano della verità storica di questa spedizione, ma recentemente in una tomba nei pressi di Tokyo (Ina- riyama, Kofun) è stata scoperta una spada sulla quale sono incisi il nome Ōbiko e una data corrispondente al 471 d.C.: questo documento pare confermare il raccon- to delle cronache. Nell’iscrizione Ōbiko viene indicato come antenato dei capi locali. Poiché le cronache spes- so raccontano di matrimonii (da cui naturalmente na- scevano figli) tra un funzionario del governo centrale e la famiglia di un capo locale, pare che il contenuto dell’i- scrizione sulla spada riceva conferma. Probabilmente tra la fine del III secolo e l’inizio del IV, dunque, ci fu davvero una spedizione con la quale la regione orienta- le, quella in cui oggi si trova Tokyo, fu annessa sotto il controllo dei governatori Yamato dell’Honshu.

Durante il suo regno, in conclusione, Sujin dapprima consolidò il suo controllo sul territorio che aveva eredi- tato dai suoi predecessori compiacendo le divinità loca- li e poi provvide a espandere il suo regno. Per questa ragione gli venne attribuito il nome di Augusto fonda- tore della nazione.

[Vedi GIAPPONE, RELIGIONE DEL, articolo Temi mitici].

BIBLIOGRAFIA


KAKUBAYASHI FUMIO

SUNDANESI, RELIGIONE DEI. I Sundanesi della parte occidentale di Giava, in Indonesia, si considerano musulmani, ma molte idee preislamiche permeano anco- ra la loro vita religiosa. Un punto chiave per compren- dere i rapporti dei Sundanesi con il soprannatura- le è la relazione che essi istituiscono tra l’anima indivi- duale e la potenza creativa o generativa che infonde la vita all’universo. Questa potenza, anu ngayuga («quella che crea»), è presente in modo variamente limitato e contenuto negli elementi che costituiscono il cosmo. La quantità di potenza di ciascun individuo è determinata
dai suoi antenati e inoltre dal tempo, dal luogo e dalle condizioni della sua nascita. Essa, inoltre, può aumentare o diminuire a seconda dello stato di purità rituale o morale dell’individuo (cfr. Anderson, 1972).

L’anima. I Sundanesi hanno due concezioni dell’anima, il nyawa e il semangat. Talvolta vengono impiegati anche altri termini, come roh e jiwa, ma si tratta di impreziosi linguistici, rispettivamente dall’arabo e dal sanscrito, e il loro significato coincide quasi perfettamente con nyawa e semangat. Il nyawa è semplicemente la vita o il respiro, che sussiste solamente fino a quando la persona è in vita. Il semangat, invece, è quell’aspetto dell’anima che collega una persona ai suoi antenati e le assegna le sue particolari attitudini e capacità. Costituisce, in altri termini, l’insieme della vita spirituale di un individuo. Provencher (1975) mette in relazione questo semangat con il mana della Melanesia e della Polinesia.

Il semangat apparteiene all’individuo, ma può occasionalmente abbandonarlo nel caso in cui egli venga spaventato o spezzi un tabù. In questo caso l’anima della persona deve essere blandita affinché ritorni indietro, per evitare malattie e addirittura il pericolo di morte. Anche durante il sonno il semangat può allontanarsi da una persona, rendendo così pericoloso un risveglio troppo brusco. Esso può anche trasformare ed entrare in certi animali, come per esempio la tigre.

La quantità di semangat presente in un individuo non è costante, ma può essere incrementata grazie allo studio, specialmente dei testi sacri e di quelli magici, oppure grazie all’acquisizione di oggetti sacri e cimeli di famiglia; le azioni impure e mondane, invece, possono provocare una diminuzione. Occorre raggiungere un perfetto equilibrio interno tra il semangat e il ruolo sociale di un individuo. Troppo o troppo poco semangat, a seconda dei casi, rende l’individuo inadeguato e può condurre a inquietudine e a malattia. Questi ultimi due aspetti del semangat caratterizzano anche la potenza cosmica menzionata sopra e perciò si può considerare il semangat come l’espressione negli individui della potenza cosmica e creativa (anu ngayuga).

Il semangat è presente in tutto il corpo, ma la sua sede principale è considerata l’ombelico. I Sundanesi bruciano i capelli caduti e i frammenti delle unghie tagliate perché anch’essi, in quanto parte dell’individuo, contengono la sostanza dell’anima e possono essere utilizzati per nuocere all’individuo stesso mediante operazioni magiche. Intorno alla vita vengono sempre indossati degli amuleti, capaci di proteggere il centro dell’anima.

La placenta (ari ari) è considerata il fratello maggiore del neonato e si ritiene che essa ritorni alla madre ogni volta che ella partorisce un altro figlio, creando in tal modo un profondo legame spirituale tra i fratelli.

Il padre, che dona il seme e crea il corpo, è responsabile anche del suo mantenimento fisico. La madre, invece, dalla quale proviene l’anima, è considerata responsabile della formazione spirituale del bambino. Per questa ragione esiste un profondo tali batin (legame spirituale) tra madre e figlio e, per via della placenta condivisa, tra i fratelli.

Questo legame coinvolge anche gli antenati, alle cui tombe si rende regolarmente visita e i cui spiriti vengono sempre informati quando si sta per celebrare un rito o per intraprendere un lungo viaggio. Essi sono anche consultati nelle situazioni di bisogno. Spesso gli spiriti degli antenati sono associati a una specifica porzione di terreno. Secondo la tradizione, i defunti devono essere inumati in un terreno di proprietà della famiglia, e la terra ereditata non può essere venduta a estranei. Anche le tombe, specialmente quelle delle bambine, vengono spesso seppellite in un terreno di famiglia, al qualeunque viene intimamente connessa l’anima (Mus, 1975).

Quando gli spiriti degli antenati sono invocati in tempi di difficoltà, essi possono apparire in forma di tigre. Si ritiene che sotto tale aspetto i sovrani defunti controllino ancora i loro antichi regni e anche agli sciamani, nel loro ruolo di guaritori, viene attribuita la capacità di assumere questa forma ferina.

Il mondo soprannaturale. Lo sciamano (dukun, kunce) è il mediatore che consente di entrare in contatto con il mondo soprannaturale. La potenza cosmica, oltre che nell’anima umana, risiede anche negli animali. Nelle piante e così via. Particolarmente impregnate ne sono le tombe degli antenati e altri luoghi, come le caverne e le montagne. Poiché tale potenza non ha alcun carattere morale, essa può anche provocare danni alla gente comune. Grazie alle loro capacità, gli sciamani sono invece in grado di interagire con queste forze e perciò di proteggere la comunità.

Dopo che il kunce ha celebrato un rito di introduzione, il fedele può presentare le sue richieste alle potenze cosmiche, che si manifestano spesso sotto forma di spiriti o di animali magici: dopo che si è bruciato del l’in censo e si sono pronunciate alcune formule magiche (jampe), il supplice attende l’arrivo della potenza. Se essa esaudisce la richiesta, può esigere in cambio che il richiedente accetti, dopo la morte, di essere trasformato in maiale, scimmia o serpente, oppure che ogni anno venga sacrificata una vita umana.

Tra le altre forze soprannaturali compaiono gli spiriti dei luoghi (jurig), che costituiscono una sorta di frammento disincarnato della potenza cosmica. Essi dimorano prevalentemente nei luoghi di confine, come bordo dell’acqua, oppure in posti appartenati e tranquilli. A questi spiriti non vengono inoltrate richieste e si pone soltanto attenzione a non disturbarli troppo. Si pensa che essi siano sostanzialmente innocui, tranne che
spesso si divertono a spaventare la gente; un particolare tipo di spirito dell’acqua (lulun samak) talvolta afferra la gente facendola annegare.

Insieme a questi spiriti dei luoghi occorre menzionare anche i siluman, gli spiriti di coloro che sono morti di morte violenta, e le kuintanak, gli spiriti delle donne morte di parto. I siluman dimorano spesso nelle caverne e si ritiene perciò che siano le entità che rendono questi luoghi adati ai presagi. Le kuintanak costituiscono, invece, un pericolo per le donne che stanno per partorire, poiché provocano spesso difficoltà che possono anche rivelarsi mortali per la partoriente, la quale finirebbe così per trasformarsi anch’essa in una kuintanak. Perciò in gravidanza si devono prendere speciali precauzioni: portare sempre con sé uno strumento di metallo affilato e non avvicinarsi all’acqua da sola nell’ultimo mese prima del parto. Anche la paraji, l’ostetrica, deve assumere tutta una serie di precauzioni magiche.

Come i jurig, anche i siluman e le kuintanak possono essere interpretati come forme disincarnate della potenza cosmica. Esse sono dannose soprattutto perché necessitano di qualche cosa che le contenga e, nella loro ricerca di un involucro, possono anche prendere possesso di una persona. Per questo motivo esse abitano normalmente nelle caverne, che costituiscono per loro degli ottimi contenitori.

Persino le piante sono imbevute di potenza cosmica, specialmente il riso, gli alberi e il bambù. Al riso, che è la personificazione della dea Dewi Sri, viene attribuita un’anima. Occorre dunque guardarsi dall’offendere la dea, alla quale vengono presentate offerte sia nelle risaie, sia nei magazzini (goab). Le offerte nei campi vengono fatte dal wali puhun, lo sciarnano che assicura la fertilità agricola. Anche quando si tagliano alberi o grandi bambù, sogna chiedere il permesso allo spirito che dimora in quel luogo o in quell’albero, altrimenti esso potrebbe causare danni o prendere possesso di qualcuno.

Le cerimonie. La maggior parte delle cerimonie viene celebrata all’interno dell’abitazione, che può essere vista come modello ridotto del cosmo stesso. Gli spiriti degli antenati vengono sempre invitati a tali cerimonie, con il duplice intento di rafforzare il rito, grazie al loro potere, e di ottenere la loro benedizione. Tutte le cerimonie culminano nello bahat, il pasto cerimoniale, durante il quale lo sciarnano, parlando a nome del padrone di casa, esprime lo scopo della riunione. Prima di consumare il pasto viene invocata la benedizione di Dio (Allah) e, ricitando formule magiche, viene bruciato dell’incenso.

Ogni anno, nell’anniversario della nascita del profeta Muhammad, si celebra un grande bahat, nel corso del quale si purificano e si ripristinano i cimeli e gli amuleti di famiglia. Si ritiene, infatti, che tali oggetti contengano potenza cosmica, che può essere accresciuta gra-
care persone straordinarie o divinità. Le caratteristiche di Susanoo sono piuttosto complesse, in quanto in lui si mescolano varie divinità regionali e nazionali. Benché personifichi fondamentalmente il male, numerose sue azioni hanno un carattere chiaramente benefico.

Susanoo causa l’evento più drammatico della mitologia giapponese quando provoca l’ira di Amaterasu. Per cominciare defeca nel palazzo della sorella, poi prosegue nei comportamenti scorretti finché provoca il ferimento di lei, che si rinchiusa nella caverna del cielo. Miriadi di divinità si raccolgono per decidere come fare a tirarla fuori dalla caverna, riportando così la luce nel mondo. Viene affidato a Ame no Uzume, una divinità femminile, l’incarico di compiere una danza erotica davanti alla porta della caverna. L'esibizione provoca la risata degli dei e Amaterasu, curiosa per il rumore, socchiude la porta e sbircia fuori. Tajikara no Kami (il dio della forza) la afferra per la mano e la trascina fuori: la radioattività della dea suprema riempie così l’intero universo. A Susanoo le divinità impongono, per purirlo di aver provocato il disastro, una cauzione di mille tavole di doni. Inoltre gli strappano la barba e le unghie e infine lo espellono dal cielo.

Mentre in questo mito Susanoo svolge un ruolo decisamente negativo, le sue attività successive hanno un carattere più positivo. Espulso dal regno degli dei, Susanoo discende a Izumo, provincia occidentale dell’isola principale del Giappone, Honshu. Venuto a sapere che in quei luoghi un serpente a otto teste appare ogni anno per divorare una giovane donna, egli avvelena il mostro con uno speciale liquido e lo uccide. Nel tagliare il corpo del serpente gli si spezza la lama e, trovandosi stranamente incinta, apre le carni dell’animale fino a trovare la spada, chiamata Kusanagi no tsurugi, che sarà destinata a diventare uno dei Tre emblemi imperiali. A seguito di questa impresa, Susanoo diventa la divinità capostipite di Izumo.

Susanoo è anche la divinità più importante del Kyushu settentrionale. Tre sue discendenti femmine erano, infatti, venerate a Munakata, un centro religioso della regione. Esiste insomma uno speciale legame fra i santiari di Munakata e di Izumo, non soltanto perché Susanoo era l’antenato delle tre dee, ma anche perché Okuninushi, figlio di Susanoo, sposò Takiribime, una delle tre dee di Munakata. Ancor più, avevano legami con la parte occidentale dello Honshu, in quanto la divinità venerata a Itsukushima, nei pressi dell’odierna Hiroshima e a sud di Izumo, era Itsukushima, appunto una delle tre dee di Munakata.

Questa complessa schema geografico fa pensare che Susanoo e i suoi figli fossero divinità sia del Kyushu settentrionale che della punta occidentale dello Honshu. Amaterasu, invece, era in origine la divinità di Yamato, provincia del Giappone centrale. Susanoo e Amaterasu potrebbero dunque rappresentare due realtà politiche che, prima dell’imposizione di un regno unificato, erano di fatto separate, l’una nel Kyushu settentrionale, l’altra in Yamato. Con la fusione delle due forze politiche si realizzò anche una ricombinazione dei miti, fino a produrre la versione che oggi conosciamo dalla lettura dei Nihongi e del Kojiki. Il Kojiki afferma che quando Susanoo ascese al cielo si diffuse costernazione e allarme e Amaterasu disse che il fratello era in arrivo per sottrarle il regno. Questa reazione è comprensibile se la de De divinità erano rivali ancor prima di essere presentate come fratello e sorella.

Susanoo era anche il dio del mare. Itsukushima, una delle sue tre figlie, era venerata anche a Okinoshima, un’isola dello stretto di Tsushima a nord del Kyushu. Anticamente era proprio a Okinoshima che, alla partenza delle missioni inviate dal governo in Corea e Cina, si pregava per ottenere un viaggio sicuro. Questa informazione ben si adatta alla descrizione, proposta nel Nihongi, di Susanoo come dio del mare.

[Vedi anche IZANAGI E IZANAMI E AMATERASE, SU ŌMIKAMI. Per un quadro d’insieme, vedi anche GIAPPONE, RELIGIONE DEL, articolo Temi mitici].

BIBLIOGRAFIA

[Aggiornamenti bibliografici:
P. Villani (cur.), Kojiki. Un racconto di antichi eventi, Venezia 2006].

KAKUBAYASHI FUMIHIRO
TAIJI. Nello *Yijing* (Libro delle mutazioni; un testo sapienziale della Cina antica, ritenuto da molti fonte principale di ispirazione tanto del Confucianesimo quanto del Daoismo), il termine *taiji* («Grande Ultimo») sta a indicare l’origine e la causa del Cielo e della terra e di tutti gli esseri. Il Grande Ultimo avrebbe generato o prodotto lo *yin* e lo *yang*, le forze cosmiche gemelle, che a loro volta avrebbero dato vita ai simboli, ai modelli e alle idee, che sono, in effetti, forme dello *yin* e dello *yang*. L’interazione delle due modalità di queste forze cosmiche dà luogo agli otto trigrammi che stanno alla base del *Libro delle mutazioni*. Combinando a due a due gli otto trigrammi, ciascuno dei quali contiene tre linee spezzate (*yin*) e tre linee continue (*yang*), si forma uno dei sessantaquattro esagrammi. Questi esagrammi fungono da codice per tutte le possibili forme di mutazione, trasformazione, esistenza, vita, situazione e istituzione, siano esse naturali o culturali. Il Grande Ultimo, dunque, è la realtà somma e basilare, che genererebbe e fonderebbe tutti i fenomeni.


Fu Zhou Dunyi (Zhou Lianxi, 1017-1073), maestro neoconfuciano di epoca Song, a dare un contributo significativo all’elaborazione filosofica di questa nozione. Nel suo *Taiji tushou* (Spiegazione del diagramma del Grande Ultimo), fortemente influenzato dalla cosmologia del *Libro delle mutazioni*, Zhou esemplifica in tal modo il processo cosmico: il Grande Ultimo genera, mediante il moto e la stasi, le due forze cosmiche primordiali che, a loro volta, si trasformano e si uniscono per dare origine ai Cinque Agenti o Cinque Fasi (*wu xing*: acqua, fuoco, legno, metallo e terra). Quando le cinque energie vitali (*qi*), corrispondenti a ciascuno dei cinque «elementi» (agenti o fasi) interagiscono tra di loro e raggiungono un ordine armonico, le quattro stagioni prendono il loro corso ordinario. Ciò fornisce l’ambiente adatto affinché le Cinque Fasi intraprendano la «misteriosa unione». Tale unione abbraccia le due forze cosmiche primordiali, quella femminile e quella maschile, che interagiscono tra di loro per generare e trasformare tutte le cose. La produzione e riproduzione continua della molteplicità delle cose rende l’universo un processo infinito di trasformazione. È in questo senso, secondo Zhou Dunyi, che «le Cinque Fasi costituiscono una manifestazione dello *yin* e dello *yang*, e lo *yin* e lo *yang* costituiscono una manifestazione del Grande Ultimo». Questo è il fondamento dell’asserzione neoconfuciana, comunemente accettata, secondo la quale il Grande Ultimo è incarnato sia singolarmente in ciascuna cosa, sia collettivamente nel mondo le cose.

È provato che il *Diagramma del Grande Ultimo* di Zhou scaturisca in seno a una lunga tradizione daoista. In effetti, si ritiene che Zhou abbia ricevuto il diagramma stesso da un maestro daoista, e le influenze daoiste
sono evidenti anche nelle note che lo corredano. L’introduzione, da parte di Zhou, del termine «non Ultimo» o «Ultimo del Non Essere» (wuji) ha generato molte controversie tra i pensatori confuciani di epoca Song e di epoca Ming, perché la nozione di «non Ultimo» o «non essere» sembra più affine all’idea daoista del nulla che alla concezione confuciana della realtà del mondo. Tuttavia, nel definire la spiritualità umana secondo la nozione che è «l’uomo soltanto a ricevere le energie cosmiche e le Cinque Fasi nella loro essenza più fine, e dunque è colui che è più sensibile», Zhou si rende chiaramente portavoce di un’antropologia filosofica nella tradizione dell’umanesimo confuciano.

Un simile tentativo di trovare un messaggio umanistico nella dottrina apparentemente naturalistica del Grande Ultimo è presente anche negli scritti di Shao Yong (Shao Kangjie, 1011-1077), forse uno dei maestri confuciani più metafisici della dinastia Song. La cosmoLOGia di Shao si presenta come una progressione numerica dall’uno al molteplice: «Il Grande Ultimo è l’Uno. Esso produce il due (yin e yang) senza l’ausilio dell’azione. I due (nelle loro mirabili mutazioni e trasformazioni) costituiscono lo spirito. Lo spirito genera il numero, il numero genera la forma e la forma genera le cose concrete» (Chan, 1969, pp. 492s.). Shao sostiene inoltre che la mente umana nel suo stato originario è il Grande Ultimo. Se la mente di un individuo potesse riguadagnare la calma, la tranquillità e l’illuminazione originarie, avrebbe la capacità di investigare il principio (li) al suo grado più elevato. Allora la mente potrebbe incarnare il Grande Ultimo non soltanto come caratteristica che ne definisce la natura, ma anche come realtà sperimentata, verità realizzata. Questa concezione paradossale secondo la quale il Grande Ultimo, che pure è parte della struttura profonda della nostra mente, può essere pienamente compreso soltanto come una presenza nella nostra vita quotidiana, è stata ampiamente condivisa dai pensatori neoconfuciani.

Zhu Xi (1130-1200), nel suo tentativo razionalistico di fornire una visione cosmologica e metafisica globale, definisce il Grande Ultimo come «nient’altro che il principio» o, in alternativa, come «sEMPLICEMENTE il principio del Cielo e della terra e della molteplicità delle cose». Forse involontariamente, Zhu Xi limita il Grande Ultimo tanto da riconoscerne una funzione di fondamento di tutti gli esseri, ma non necessariamente un ruolo nella generazione dell’universo. Tuttavia, la posizione di Zhu Xi è utilmente ambigua. In risposta a chi lo sfidava a spiegare se il Grande Ultimo dovesse dividersi in più parti per poter essere posseduto da ciascuna singola cosa, Zhu Xi ricorre alla famosa analogia buddhista della luce lunare scomposta e riflessa dall’acqua dei fiumi e dei laghi. Il fatto che in cielo vi sia una sola luna non impedisce che essa sia vista ovunque, senza per ciò nulla perdere della sua singolarità e della sua interezza. Zhu Xi, inoltre, dice del Grande Ultimo che non ha spazio né forma. Esso, benché simboleggi i principi di moto e di stasi, non è direttamente coinvolto nella trasformazione creativa dell’universo. Non di meno, come Zhu Dunyi e altri pensatori neoconfuciani, anche Zhu Xi insiste nell’affermare che la verità del Grande Ultimo deve essere personalmente compresa attraverso l’autodisciplina morale: la verità del Grande Ultimo non è semplicemente la conoscenza di una qualche realtà esterna, ma è conoscenza personale radicata nell’autoconsapevolezza in senso etico-religioso.

Nella tradizione popolare, il simbolo del Grande Ultimo porta con sé una connotazione di creatività miste- riosa. L’esercizio spirituale e fisico noto come tao ji guan (una forma di preparazione pugilistica tradizionale cinese) è ancora ampiamente praticato. Questo esercizio lento, rigoroso e ritmico disciplina il corpo e purifica la mente mediante la coordinazione dei movimenti e la regolazione del respiro. Esso costituisce un’efficace dimostrazione di quanto il pensiero cosmologico possa essere tradotto in istruzioni fisiche e mentali di vita quotidiana senza perdere la sua sofisticatezza intellettuale. Dopo tutto, nell’ordine cinese delle cose, conoscere la somma verità non significa avere la semplice nozione di una cosa, bensì sapere come farla bene in virtù della propria personale comprensione.

[Vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articolo NeO-confucianesimo; YIN-YANG WUXING; LI; e le biografie di ZHOU DUNYI e ZHU XI].

BIBLIOGRAFIA

Tu Wei-ming, Humanity and Self-Cultivation. Essays in Confucian Thought, Berkeley 1979, cap. 5, pp. 72-76.

TU WEI-MING

TAIPING. Il termine taiping («grande pace» o «grande equità») denota un ideale sociale pancinese e ha rappresentato uno slogan di carattere utopico per ribelli e
per fondatori dinastici. I termini *ping* («divellato, bilanciato, giusto, armonioso»), *daping* («grande pace»), o *taiping* («pace suprema») compaiono per la prima volta nei testi confuciani dell’era pre-Han (prima del 206 a.C.). In questo contesto, tali termini indicano lo stato ideale del mondo, che è esistito in tempi remotissimi e che potrebbe essere ripristinato da un sovrano saggio che eseguisse i riti e la musica appropriati (*Daxue, *Liji*). Il termine non implicava mai uguaglianza sociale in senso moderno, ma si riferiva piuttosto a una società in cui, come scrisse Xunzi, ciascun individuo occupa il posto che gli compete e adempie ai suoi doveri secondo le proprie capacità. La Grande Pace non era circoscritta alla società cosmica, ma atteneva al tempo a un’armonia cosmica, che risultava nell’alternanza delle stagioni, nell’abbondanza dei raccolti e nella longevity di tutti gli esseri viventi (*Chunqiu fanlu, *Yantie lun*). Era uno stato nel quale tutte le sfere concentrate dell’organico universo cinese, che conteneva sia la natura che la società, erano perfettamente armonizzate, comunicavano l’uno l’altro con un ritmo opportunamente equilibrato e recavano le più alte soddisfazioni a ogni essere vivente.

Nel corso della dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), la Grande Pace assurse a ideale sociale della dottrina di Stato confuciana ufficiale (e tale rimane a tutt’oggi). Tuttavia, con il declino degli Han, il motto «Grande Pace» venne adottato anche da movimenti popolari di rivolta che si rifacevano al Daismo. Il Daismo aveva collocato già da tempo il concetto di Grande Pace all’interno del proprio sistema filosofico. Il filosofo daistico Zhuangzi (IV sec. a.C.) aveva fatto appello a un governo che si conformasse all’ordine di natura *taiping*, idea, questa, che non contraddiceva la definizione confuciana del termine. I movimenti daistici popolari si opponevano dunque non già all’ideale di Grande Pace, bensì alla dinastia che l’aveva sottoscritto e che non si era dimostrata in grado di onorarlo. Non si può, dunque, definire il *taiping* un ideale «rivoluzionario», benché due dei più grandi sovvertitori sociali della storia cinese abbiano ricevuto il nome di ribellioni Taiping. Per due volte, nel corso dell’epoca Han, un gruppo di *fangshi* («maestri delle tecniche [esoteriche]») presentò a corte un *Taipingjing* (Libro della Grande Pace), e per due volte esso venne respinto per via del suo tono daistico. Questo, o un analogo *Libro della Grande Pace*, divenne il testo sacro della prima Ribellione Taiping o dei «Turbanti Gialli» (184 d.C.), che portò alla caduta dell’Impero Han. Questo testo, a noi pervenuto in una versione riveduta (forse del VI secolo), elabora l’elemento messianico all’interno della tradizione *taiping*: la Grande Pace, che i principi del lontano passato seppero instaurare grazie a una forma di governo daistico di «non azione» (*wuwei*), costituisce uno stato che potrà essere ricreato in un prossimo futuro in seguito alle rivelazioni di un messaggero divino detto Maestro Celeste (*Tianshi*). L’originalità religiosa di tale dottrina sta nel fatto che essa sostituisce alle virtù e ai riti confuciani gli esercizi spirituali daistici e altri metodi di longevità, presentandoli come mezzi per raggiungere il *taiping*.

La ribellione del 184 venne sedata, ma generò un’ideologia messianica che fiorì nel periodo di disunione o dei Tre Regni (220-581), si riaccese in tutte le seguenti epoche di disordine e formò la base del messianismo e dell’escatologia sia daistici che buddhisti in Cina. Questa ideologia del *taiping* era incentrata sull’attesa di un saggio sovrano, divino o umano che fosse, il Perfetto SIGNORE della Grande Pace (Taiping Zhenjun), emissario dei Cieli, che sarebbe apparso in un tempo rivelato, all’apice di un periodo di caos cosmico e di sofferenza umana. Egli avrebbe salvato gli eletti (*zhongmin*, gli «individui seme») dalle forze demoniche mandate a distruggere tutti i malvagi, e l’avrebbe condotti nel regno della Grande Pace (come riporta il *Dongyuan shenzhou jing*). Anche in questo impianto religioso, il regno messianico non è, né più né meno, che una gloriosa nuova dinastia cinese, benché in qualche tradizione daistica si sia sviluppato in un’utopia paradisiaca.

I fondatori di dinastie, specie quelli delle dinastie Tang (618-906) e Ming (1368-1644), manipolarono questa tradizione messianica rivestendo essi stessi i panni del saggio sovrano del *taiping*. Il termine *taiping* fu scelto per ben dieci volte, nel corso della storia cinese, come il nome di un periodo di regno (*nianbao*). L’imperatore Taifu dei Wei del Nord insinì la propria persona e un periodo del suo regno (440-452) del titolo di *SIGNORE perfetto della Grande Pace*.

La seconda Ribellione Taiping (1850-1864) fu più consistente delle varie sommosse che sconvolsero la fine della dinastia Manchi. Nel 1851, il visionario ribelle Hong Xiuquan (1813-1864) di Canton proclamò il Regno Celeste della Grande Pace (Taiping Tianguo), ed elevò se stesso al titolo di Imperatore della Grande Pace (Taiping Tianzi). La sua dottrina religiosa era un misto di tradizioni cinesi combinate con diversi elementi del Cristianesimo protestante (monoteismo, dieci comandamenti, culto domenicale, iconoclastia, condanna dell’«idolatria cinese»). Hong si dichiarò fratello minore di Gesù Cristo e proclamò che Dio lo aveva investito della legittimità imperiale (in forma di un sigillo), del potere (daistico) di uccidere i demoni (una spada) e delle scritture divine (la rivelazione nella religione cinese è sempre in forma scritta). La teocrazia del *taiping* instaurata a Nanjing (Nanchino) venne abbatteuta nel 1864, ma gli ideali del *taiping* sopravvivono tuttora nel
Daoismo e nella maggior parte delle nuove religioni sincretiche cinesi.

[Vedi MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI e DAOISMO, Panoramica generale].

**BIBLIOGRAFIA**


**ANNA SEIDEL**

**TAIWAN, RELIGIONI DI.** Taiwan (nota anche con il nome portoghese di Formosa) è un’isola a circa 150 chilometri al largo della costa sudorientale della Cina. Attualmente essa è abitata da tre gruppi etnici: gli aborigeni delle montagne, i Taiwanesi nativi (ma anch’essi in origine emigrati dal continente) e i Cinesi del continente. Gli aborigeni delle montagne, i primi abitatori dell’isola, emigrarono dall’Indocina e dalle Filippine in tempi preistorici (benché alcuni reperti archeologici suggeriscano che furono piuttosto le Filippine a essere abitate da popoli emigrati da Taiwan). I Taiwanesi nativi, invece, sono i discendenti dei Cinesi emigrati dalla Cina meridionale prima della fine della seconda guerra mondiale. I Cinesi del continente, infine, sono quei Cinesi che nel 1949 fuggirono davanti alle armi di Mao Ze-dong rifugiandosi sull’isola. A causa di queste differenziazioni etniche e degli eventi storici le religioni di Taiwan sono multiformi e complesse e possono essere più opportunamente descritte sulla base del loro sviluppo storico, che si può suddividere in cinque fasi principali: 1) il periodo preistorico, prima del 1622 d.C.; 2) il periodo della dominazione olandese e spagnola, dal 1622 al 1661; 3) il periodo di Koxinga e dei Mancùi, dal 1661 al 1895; 4) il periodo della sovranità giapponese, dal 1895 al 1945; e 5) il periodo moderno, dal 1945 a oggi.

**Periodo preistorico.** L’isola di Taiwan era in origine unita alla terraferma cinese. Molti documenti archeologi- gici di Taiwan, infatti, possono essere collegati con quegli ritrovati nel continente asiatico. È stato ipotizzato che, nel corso del Neolitico (circa 3000-2000 a.C.), popolazioni negroidi di origine oceanica vi abbiano portato tecniche di orticoltura dall’Asia sudorientale, seguite poi da popoli di stirpe mongola, che avrebbero introdotto il miglio dalla Cina settentrionale, e infine da Indocinesi, portatori di una cultura dell’Età del bronzo. Intorno al 300 a.C. popolazioni provenienti dalle Filippine avrebbero importato a Taiwan una cultura megalitica e dell’Età del ferro. I discendenti di questi gruppi etnici sono sopravvissuti fino ad oggi e ora popolano prevalentemente le regioni montuose. Noti collettivamente come aborigeni delle montagne, essi si suddividono in dieci tribù: Atayal, Saisiat, Banun, Tsin, Rukai, Paiwan, Puyuma, Ami, Yami e Ping-pu, o aborigeni delle pianure.

Ciascuna di queste tribù ha una propria lingua e una propria cultura, per cui è del tutto arbitrario proporre generalizzazioni sulle loro pratiche e sulle loro religioni tradizionali, benché esistano indubbiamente alcuni elementi comuni. Alcuni di questi gruppi sono matrilineari e altri patrilineari, ma tutti conoscono una gerarchia basata sulla sovranità e sul comando. Il capo, scelto di norma tra i membri maschi più anziani della famiglia con la genealogia più antica, ricopre il ruolo di capo tribale e di sommo sacerdote. L’uomo-medicina e la donna-medicina, che celebrano i riti sciamanici di guarigione, divinazione, esorcismo e magia, vengono subito dopo il capo per prestigio. La «Casa degli spiriti degli antenati», che sorge al centro del villaggio del clan, funge da luogo per il culto comune degli antenati della tribù. La «Casa pubblica» o «Casa degli uomini» serve invece ad amministrare gli affari della comunità, mentre la «Casa dei giovani» è il luogo in cui viene impartita l’educazione ai bambini, sotto la supervisione del capo e degli anziani. Tutti i membri della società sono divisi in gruppi, che collaborano nello svolgere varie funzioni comunità come il lavoro nei campi, la caccia, le operazioni militari, la costruzione degli edifici e i preparativi per le cerimonie.

Le tribù delle montagne conservano un patrimonio ricchissimo di miti, leggende e genealogie. I miti della creazione, dell’origine dell’uomo, dei fenomeni celesti, degli dei e degli spiriti, degli eroi e degli animali sacri sono assai popolari in tutte le tribù. Molti miti hanno funzione ecolo-gica, nel senso che narrano le origini sacre dei vari elementi della cultura e delle azioni rituali. Accanto a questi miti si sono conservate moltissime leggende e genealogie legate alla storia tribale e alla geografia. I riti di passaggio sono comuni a tutte le tribù e in generale coinvolgono tutti i membri della società. I riti legati ad attività comunitarie, come il disboscamento di
un nuovo appezzamento di terreno, la semina o la piantagione di alberi, l’estirpazione delle erbacce e la ripulitura di un terreno, il primo raccolto, le messi e le cerimonie di ringraziamento vengono osservati da tutte le tribù. I riti legati alla caccia (di animali oppure di teste) sono invece celebrati soltanto in occasioni speciali. Durante tutti questi riti vengono di solito recitati dei miti o si svolgono delle rappresentazioni drammatiche degli eventi mitici, così da rafforzare il senso di identità comunitaria e l’arnonia con l’ambiente circostante.

Gli aborigeni delle montagne riuscirono a mantenere intatte la loro cultura e la loro religione tradizionali fino all’arrivo degli Olandesi, degli Spagnoli e dei Cinesi, nel XVII secolo. Il loro atteggiamento nei confronti degli stranieri fu talvolta ostile e talvolta conciliante. Le tribù delle pianure, che vivevano presso la costa occidentale, furono piuttosto accomodanti nei confronti degli Olandesi, degli Spagnoli e delle missioni cristiane. Molte di loro accettarono il Cristianesimo, mentre alcune furono influenzate dalla religione cinese. La maggior parte degli aborigeni, tuttavia, si dimostrò ostile nei confronti degli stranieri e cercò di resistere alla loro intrusione praticando contro di loro la caccia alle teste. Le loro armi primitive, però, non potevano competere con le armi da fuoco ed essi dovettero quindi riparare nelle regioni montuose in cerca di scampo. Nel periodo dell’occupazione giapponese (1895-1945) il governo tentò di imporre agli aborigeni la cultura e la religione nipponiche, ma tutto ebbe fine con il ritiro dei Giapponesi da Taiwan, nel 1945. Dalla fine della seconda guerra mondiale cominciò l’attività missionaria cristiana fra le tribù aborigene e, nei tardi anni ’70, quasi il 90% della popolazione era divenuta cristiana, più di metà delle chiese erano state costruite nei villaggi e molti aborigeni erano stati ordinati sacerdoti. Di fronte ai rapidi cambiamenti che oggi investono la società e la cultura, sembra difficile che gli aborigeni delle montagne possano conservare inalterato il loro tradizionale stile di vita.

La dominazione olandese e spagnola. Con l’avvsiarsi dei nuovi commerci con la Cina, i Portoghesi scoprirono Taiwan e la chiamarono Ilha Formosa («isola bella»). Olandesi e Spagnoli seguirono i Portoghesi in Estremo Oriente ma, impossibilitati a stabilire un commercio diretto con la Cina, impiantarono la loro base commerciale proprio sull’isola di Formosa. Così, nel 1622, gli Olandesi fondarono un governo coloniale nella regione meridionale dell’isola e poco dopo, nel 1626, gli Spagnoli installarono il proprio nella regione settentrionale. Nello spirito della loro politica coloniale gli Olandesi introdussero alcune missioni protestanti e gli Spagnoli alcune missioni cattoliche, che riuscirono a convertire gli aborigeni delle pianure.

Per costruire i loro insediamenti e sfruttare il territorio, i colonizzatori europei si servirono di molti lavoratori cinesi provenienti dalla Cina meridionale. Divenuti ormai assai numerosi, costoro cominciarono a formare comunità proprie e a praticare le loro religioni tradizionali, ossia il Confucianesimo, il Daoismo, il Buddhismo e le varie forme di religione popolare. Nel 1641 gli Olandesi riuscirono a sottrarre agli Spagnoli il controllo della regione settentrionale di Formosa, unificando così il loro possedimento. La dominazione olandese su Formosa, però, venne bruscamente interrotta dall’invasione di Koxinga (Zheng Chenggong), che interruppe anche ogni attività missionaria cristiana fino al 1859, quando ritornò sull’isola una missione dominicana seguì, nel 1865, da una missione presbiteriana.

Il periodo di Koxinga e dei Manciù. Nel 1661, cercando scampo di fronte all’invasione dei Manciù in Cina, Koxinga, l’ultimo generale fedele alla dinastia Ming, guidò le sue truppe di terra e di mare a invadere l’isola di Formosa, acciacciandone gli Olandesi. Cambiò il nome dell’isola in Taiwan («baia terrazzata») e fece di Tainan la capitale. Presto ebbe inizio sull’isola una masicchia immigrazione cinese dalle province del Fujian e del Guangdong. Questi immigrati disboccarono nuovi appezzamenti di terreno e spinsero gli aborigeni ancor più all’interno delle regioni montuose. Insieme ai centri abitati e alle città, essi costruirono anche molti santuari, templi e monasteri. Spesso i templi diventavano i centri delle comunità taiwanesi.

Dopo l’improvvisa morte di Koxinga, nel 1662, i suoi successori non seppero continuare la sua missione di restaurare in Cina la dinastia Ming e, nel 1692, la marina mancese prese il controllo di Taiwan. Nel primo periodo di dominio della dinastia Manciù (o Qing), i Taiwanesi ancora fedeli ai Ming diedero inizio a una ribellione. Dalla Cina erano state introdotte diverse società segrete, come la Società del Loto bianco e la Società Tiaodi, che in tempi successivi organizzarono varie forme di resistenza. La ribellione, tuttavia, venne lentamente sedata e infine, quando il benessere della popolazione aumentò grazie all’amministrazione dei Manciù, l’ultimo periodo del loro dominio godette di un tranquillo tempo di pace. Della religione di Taiwan (a partire dal periodo dei Manciù e più o meno fino alla sovranità giapponese) possono essere individuate due distinte tipologie: il culto familiare e il culto comunitario. Il culto familiare, che consisteva nella venerazione degli antenati e del sacramento familiare e nei riti di passaggio, era osservato da quasi tutti i Taiwanesi. I culti comunitari, invece, comprendevano il culto di Stato, le religioni collegate con i templi confuciani, i monasteri buddhisti, i templi daoisti e i luoghi in cui si praticavano i culti popolari, e, infine, i culti delle varie associazioni religiose. Il culto di
Stato venne imposto dal governo per promuovere la stabilità politica e per fornire una collocazione precisa alle cerimonie ufficiali. A Tainan e in altre città, per esempio, vennero eretti templi per commemorare i successi di Koxinga. E molti nuovi templi confuciani furono costruiti con sovvenzioni pubbliche, affinché promuovessero la dottrina confuciana e commemorassero i meriti e le virtù di Confucio. Anche molti dei primi monasteri buddhisti vennero costruiti dal governo, per fornire ai monaci il luogo più opportuno al loro ritiro.

Il Buddhismo a Taiwan presentava due diversi aspetti, uno monastico e l’altro laico (la religione Zhai). Il Buddhismo monastico, praticato da religiosi di sesso maschile e femminile che vivevano nei monasteri, fu sempre favorito dal governo e dalle più alte sfere sociali. Le due scuole principali del Buddhismo monastico a Taiwan furono quelle della Terra Pura e del Chan. Mentre il Buddhismo monastico viveva in una sfera apparente e lontana dalla gente comune, il Buddhismo laico godeva del sostegno di una vasta parte della popolazione. Detto anche religione Zhai (xpurezza), per via del fatto che insisteva particolarmente sulla necessità di purificare la mente e di praticare il vegetarianismo, a Taiwan il Buddhismo laico presentava tre distinte tradizioni: Longhua, Jinzhong e Xiantian. Tutte e tre erano distinte dallo scolare del Chan meridionale del sesto patriarca Huineng (638-713), ma tutte presentavano al loro interno elementi tratti dagli insegnamenti morali confuciani, dai riti daoisti e dalle pratiche religiose popolari. Ogni tradizione era organizzata in forma gerarchica, con patriarchi, ISTRUTTORI, guide laiche e devoti laici. I fedeli credevano nell’imminente fine del mondo e attendevano la prossima venuta del Buddha Maitreya, che li porterà nella nuova era. Per via del loro credo fortemente escatologico, i membri di queste tradizioni religiose si sono rivolti più volte, nel corso della storia, contro la corruzione del governo, guadagnandosi di rimando frequenti censure e severe vessazioni.

Il Daoismo di carattere religioso, fondato in Cina nel II secolo da Zhang Daoling, venne portato a Taiwan dagli immigrati cinesi. Sull’isola esso si sviluppò in cinque sette principali: Lingbao, Laojun, Yujia, Tianshi e Sanhai. Il clero daoista (i daoisti) si suddividono in due gruppi, i Turbanti Neri, che erano abitati a celebrare i riti fondamentali del rinnovamento cosmico (jiao), e i Turbanti Rossi, che celebravano invece per la folla le cerimonie popolari minori. Questi sacerdoti assistivano nelle loro abitazioni degli altari, utilizzati sia per i riti privati, sia per le cerimonie pubbliche. Essi veneravano, tra gli altri, l’Originatore Supremo (Yuanshi Tianzun), Laozi, Zhang Daoling, la Stella Polare, le divinità della terra (she), le divinità dei fossati (chenghuang) e il dio del focolare (Zaogong). In qualità di funzionari religiosi ufficiali della comunità daoista, i sacerdoti erano investiti di compiti diversi, compresi gli esorcismi, i riti pubblici a favore della comunità, l’istruzione religiosa, la fabbricazione di ciondoli e amuleti per uso personale e le pratiche tradizionali di meditazione e di alchimia interiore prescritte in vari testi del canone daoista.

La religione popolare dei nativi di Taiwan era politeista e sincretica, celebrava rituali piuttosto complessi e possedeva templi di varie tipologie. Ogni tempio aveva la sua particolare serie di divinità, di giorni di festa e di cerimonie speciali. Il tempio popolare, che veniva finanziato dai devoti e amministrato da un esponente dei suoi fondatori laici, fungeva spesso anche da centro comunitario, tanto per le questioni religiose quanto per le faccende profane. Esistevano (e ancora esistono) anche molte associazioni religiose di volontari, gestite dagli stessi fedeli e animate da scopi diversi. Alcune di esse erano affiliate a un tempio popolare, mentre altre avevano propri luoghi di incontro. Queste associazioni facevano riferimento ciascuna al culto di una divinità particolare, per la quale celebravano una speciale serie di riti. Benché la maggior parte di esse fosse animata in primo luogo da propositi religiosi, non mancavano alcune associazioni che finirono per assumere il carattere di società segrete impegnate nella lotta politica. Tra di esse una delle più attive fu la Società del Cielo e della Terra (Triad Hui). Per via delle loro attività insurrezionali, le società segrete furono spesso bollate come eretiche dal governo e dunque oggetto di aspre repressioni, senza, peraltro, che ciò abbia mai impedito loro di ritrovare nuovo vigore in tempi di difficoltà.

La sovranità giapponese. Nel 1895, dopo la sconfitta della Cina nella guerra sino-giapponese, Taiwan venne ceduta al Giappone. Il governo giapponese, intendendo far di Taiwan una testa di ponte per la sua avanzata nell’Asia sudorientale, promosse sull’isola l’adozione della cultura giapponese e favorì le installazioni industriali. Per rafforzare il loro dominio culturale sulla regione, i Giapponesi introdussero a Taiwan anche lo Shintō di Stato e sia gli aborigeni delle montagne, sia i nativi Taiwanesi furono costretti a partecipare attivamente ai culti shintoisti. Sessantatré grandi templi e cento sedici templi locali vennero eretti dal governo in tutta l’isola. Oltre allo Shintō di Stato, vennero introdotte anche diverse sette shintoïste, come le sette Tenrikyō, Shinkōkyō e Konkōkyō, e varie scuole buddhiste tra le quali Tendai, Shingon, Jōdo, Zen, Shin e Nichiren. La maggioranza dei fedeli, tuttavia, rimase sempre quella costituita soltanto dagli immigrati giapponesi e tali sette non riuscirono a guadagnarsi un vasto seguito tra la popolazione locale. Sotto il governo imperiale giapponese i leader delle religioni tradizionali cinesi subirono gravi repressioni e molti templi popolari furono...
chiusi dal governo. Dopo la seconda guerra mondiale il Giappone dovette restituire Taiwan alla Cina e anche lo Shintō sull'isola ebbe fine. Sono invece ancora visibili le tracce lasciate dal Buddhismo giapponese.

**Il periodo moderno.** Dopo la seconda guerra mondiale le religioni tradizionali di Taiwan conobbero una forte ripresa. Molti templi ormai in rovina furono ricostruiti e processioni e pellegrinaggi divennero assai popolari. Numerose furono anche le conversioni al Cristianesimo tra gli aborigeni delle montagne. Nel frattempo, in seguito alla fondazione, nel 1949, della Repubblica Popolare Cinese e alle prime repressioni religiose, molti esponenti di diverse confessioni cercarono rifugio dalla Cina a Taiwan. Tra di essi figuravano Kong Dezheng, un discendente di Confucio; Yin Shun, un eminente abate buddhista; il trentasettesimo Maestro Celeste del Daoismo; il lama Kanyurwa Hutukhu, di ciancovesima reincarnazione del Buddha Vivente del monastero del Kagyu; e l'arcivescovo Joseph Kuo e il cardinale Tien della Chiesa cattolica. A Taiwan finirono per rifugiarsi circa ventimila musulmani e innumerevoli buddhisti, cattolici, protestanti, daoisti e confuciani, trasformando l'isola in una ricca vetrina di quasi tutte le religioni del mondo.

Nel 1982 erano attive a Taiwan le seguenti associazioni religiose, tutte con un vasto seguito: l'Accademia confuciana e menciana, l'Associazione nazionale daoista, l'Associazione buddhista della Repubblica Cinese, la Federazione musulmana cinese, l'Arcidiocesi cattolica di Taiwan, la Chiesa presbiteriana di Taiwan e quarantacinque altre associazioni protestanti, e inoltre due nuove religioni costituite in epoca recente, il Li Jiao e lo Xuanyuan Jiao.

[Vedi anche CINA, RELIGIONI DELLA; DAOISMO; CRISTIANESIMO IN ASIA].

**BIBLIOGRAFIA**


Li T'ien-ch'un (cur.), *Taiwan sheng t'ung-chib-kao*, II, Taipei 1956.


Masuda Fukutarō, *Taiwan no shûkyô*, Tokyo 1939.

**MILTON M. CHIU**

**TAO HONGJING** (456-536), studioso daoista della scuola del Maoshan del Daoismo cinese e una delle prime figure autorevoli della farmacologia e dell'alchimia cinesi. Tao Hongjing era anche conosciuto come l'Eremita di Huayang. Tao nacque in una rinomata famiglia di proprietari terrieri nell'attuale provincia del Fujian. Suo padre e suo nonno furono particolarmente esperti nella calligrafia e nelle proprietà delle piante officinali, mentre sia suo nonno che sua madre furono devoti buddhisti. Benché ancora giovane, Tao si guadagnò una crescente reputazione di uomo di lettere ed ebbe molte prestigiose nomine a corte sotto le dinastie del Song del Sud (420-479) e dei Qi del Sud (479-502).

Durante il prescritto periodo di lutto per sua madre (484-486), Tao iniziò lo studio del Daoismo e, alla fine, cercò l'istruzione formale presso il rinomato maestro Sun Yuyue, che l'imperatore Wu della dinastia Qi aveva appena nominato capo dell'abbazia Xingshi nella capitale Jiankang (l'odierna Nanchino). Sotto la tutela di Sun, Tao entrò in contatto con le principali correnti degli scritti del Daoismo del periodo delle Sei Dinastie (222-589). Tra queste si trovavano, per esempio: i testi liturgici del Lingbao del maestro di Sun, Lu Xiujing (406-477); lo Shenzxian Zhubu (Biografie degli immortalati) di Ge Hong (283-343), che, si narra, sia stato studiato da Tao giorno e notte, per le informazioni in esso contenute sugli elisir dell'immortalità; e, inoltre, copie dello Shangqingjing (Scritti della Purità Suprema), le rivelazioni manifeste del Perfetto del Cielo della Purità Suprema dettate a Yang Xi a Maoshan (provincia del Jiangsu) dal 364 al 370.

Colpito sia dal contenuto che dalla bella calligrafia di alcuni frammenti degli originali degli scritti della Purità Suprema, Tao si mise alla ricerca di più testi originali di questo corpus. Nel 492, si ritirò, ancora in età relativamente giovane, in un eremo di sua proprietà nella stessa Maoshan, dove queste scritture erano state rilevate più di cento anni prima. Qui intraprese il dotto lavoro per il quale egli è così importante nella storia del Daoismo, oltre alle ricerche alchemiche per le quali sopravvive la sua reputazione più popolare. Dovuta alla sua stretta relazione con l'Imperatore Wu della dinastia Liang (regnante dal 502 al 549), la ricerca alchemica di Tao e la comunità che crebbe attorno a Maoshan ricevette un sostegno ufficiale e anche l'esenzione dal rigoroso bando imperiale imposto al Daoismo nel 504, anno in cui l'imperatore si convertì ufficialmente al Buddhismo.

L'importanza di Tao nello sviluppo del Daoismo deriva per la maggior parte dalla sua opera di curatore degli scritti della Purità Suprema. Nello *Zhengao* (Dichiarazioni del Perfetto), composto nel 499 circa, Tao fornì la raccolta definitiva di questi scritti (libri 1-6), seguita da un dettagliato racconto sulla loro rivelazione e sulla conseguente diffusione che è un modello di ricerca storica e precisione. Quest'opera intendeva portare le scritture all'attenzione del grande pubblico e appor-
tare dei miglioramenti alla raccolta più antica di copie fatte dai testi originali, il Zhenji (Tracce del Perfetto) di Gu Huan, che non esiste più. In un’opera maggiormente esotica, il Deng in yinju (Istruzioni segrete per ascendere alla perfezione), che probabilmente precede le Dichiarazioni, Tao riunì e trattò le pratiche daoiste specifiche nominate nei testi della Purità Suprema, organizzandole come una guida per gli adepti daoisti esperti. Nel canone daoista (Daozang) è sopravvissuta soltanto una piccola parte di quest’ultima opera. Nella terza opera importante, Tao compose il suo Jizhu (Raccolta di commentari) sul famoso Shennong ben cao jing (Farmacopea di Shennong), completando così il suo contributo nel campo della ricerca in cui suo padre e suo nonno furono famosi.

Una biografia della dinastia Tang data la partecipazione attiva di Tao nella ricerca alchemica a partire al- l’incirca dal 504, quando lui e l’imperatore Wu ebbero entrambi sogni propizi circa un elisir e quest’ultimo of- frì il supporto finanziario per le ricerche sperimentali di Tao. Grazie ai suoi studi sulle scritture, probabilmente Tao arrivò a Maoshan ben consapevole di quanto fosse- ro adatti ai fini della ricerca alchemica la sua storia, l’ubi- cazione, la flora e i depositi minerari.

Gli elisir dell’immortalità costituiscono una compo- nente importante negli scritti del Daoismo meridionale, un ambiente ben rappresentato dalle alchimie interiore ed esteriore di Ge Hong e ulteriormente elaborate nel- le scritture successive della Purità Suprema. Tuttavia, queste ultime operano una distinzione tra gli elisir che semplicemente rendono una persona un immortale (xian) e quelli che conferiscono la «perfezione» (zhen), un grado di progresso spirituale indicativo dei cieli più elevati dai quali derivano questi testi. Sebbene si riten- ga che l’eredità della ricerca alchemica di Tao abbia in- sistito sui metodi interiorizzati molto più che su quelli sperimentali o liturgici, Tao stesso lavorò con un suc- cesso discutibile per preparare un elisir ingeribile se- condo le formule e le istruzioni contenute negli scritti del Perfetto.

Nel 517 si presentò all’imperatore con la sua opera letteraria finale, lo Zhubshu mingtong ji (Registrazione delle comunicazioni del maestro Zhou con il mondo non visto), il racconto della vita e delle esperienze mi- stiche di un giovane discepolo le cui visioni culinarono- no in un «chiamata» a lasciare il mondo per mezzo di un suicidio alchemico. La morte di Tao alla veneranda età di ottantuno anni, simbolica nel Daoismo di un ci- clo rigenerativo di gestazione e «rinascita» come im- mortale, esprime sia l’agiografia sia una fine altrettanto ritualizzata.

L’enorme influenza di Tao sullo sviluppo del Daoi- smo deriva anche dall’organizzazione che egli fondò a Maoshan, che crebbe fino a diventare la scuola del Daoismo più influente durante la dinastia Tang e che era conosciuta per la sua sintesi della pratica meditativa interiore e della liturgia pubblica che vennero sviluppa- te, durante il periodo delle Sei Dinastie, nelle varie tra- dizioni daoiste.

[Vedi ALCHIMIA, articolo Alchimia cinese, vol. 1; e DAOISMO, articoli Panoramica generale, La letteratura daoista e La comunità religiosa daoista].

BIBLIOGRAFIA


CATHERINE M. BELL

TEATRO E DANZA RITUALE NELL’ESTRE- MO ORIENTE. [Questa voce è suddivisa nei seguen- ti articoli: Danza e rappresentazioni danzate a Bali. Wayang di Giava; Teatro e danza dell’Asia orientale].

Danza e rappresentazioni danzate a Bali

subirono delle modifiche. La vicina Bali, in parte isolata da questi sviluppi e dallo stile intensivo del colonialismo olandese, godette di un contesto favorevole alla conservazione di arti scrittorie e drammatiche legate ai riti di commemorazione degli antenati e al culto della regalità, ai cicli di coltivazione del riso e a intricati sistemi di organizzazione del terreno agricolo, delle unità civili, dello spazio domestico e delle aree funerarie sulla base di appartenenze templari. Le divinità induste e gli antenati locali visitano periodicamente questi templi, dove si organizzano per loro fastose accoglienze. Inoltre, l’equilibrio sociale e cosmico viene regolarmente od occasionalmente scosso da agenti demoniaci, che devono essere accettati in luoghi reattivi alla loro influenza, come la terra, il mare e i crocchetta.

Le celebrazioni templari balinesi prevedono sempre l’utilizzo di gong e metallofoni (gamelan, gli strumenti che danno il nome all’orchestra di percussioni) e l’esecuzione di danze per le processioni rituali; inoltre, vi possono comparire il teatro delle ombre (wayang), la rappresentazione danzata in maschera (topeng) e diversi tipi di rappresentazioni danzate non in maschera. Le esibizioni possono servire ad accrescere l’impatto emotionale dei riti fondamentali legati ai vari momenti della vita, come la limatura dei denti, le nozze e la cremazione. Ciascun tipo di danza e di rappresentazione danzata viene accompagnata da una sua propria orchestra. Tra i generi più importanti figurano il gamelub, il topeng, il parwa e il wayang. Nel gamelub, rappresentazioni di corte non in maschera databili almeno a quattrocento anni fa, l’orchestra presenta anche dei flauti ossessivi in aggiunta alle percussioni. I racconti gamelub sono tratti dal ciclo indigeno di amore e intrigo politico detto Malat a Bali e Panji a Giava. Il topeng in maschera, eseguito da un solista o da più danzatori-attori, mette in scena dei racconti tratti dalle cronache dinastiche. Il parwa, nato probabilmente intorno al 1885, è simile al wayang wong, nel quale danzatori in maschera sostituiscano i famosi burattini di pelle del wayang kulit, ma i suoi contenuti riguardano esclusivamente episodi tratti dal Mahabharata. Le versioni balinesi del Ramayana rimangono la fonte principale del wayang, sia nella versione serale rinnovata, in cui si proietta l’ombra dei burattini su uno schermo, sia nella versione diurna senza ombre, la cui portata come messaggio alle ombre degli antenati è considerata maggiore. Un gran numero di generi addizionali testimoniano poi quanto questo genere di rappresentazioni danzate sia qui uno dei più floridi nella storia delle civiltà.

Regole complesse stabiliscono gli episodi e le modalità esecutive per ciascun rituale. Nella storia di Bali queste regole sono mutate al mutare delle corti finanziatrici, dei gruppi di antenati, delle località e, ora, del-le rappresentanze nazionali e commerciali. Diversi tipi di danza prevedono la posizione divina o demoniaca (per esempio, la trance delle danzatrici prepuber del Sangbyang Dedari). La trance è frequente nei riti balinesi, e particolarmente spettacolare tra i partecipanti delle famose battaglie esorcistiche incentrate sul racconto tantrico del Calonarang, nel quale la strega Rangda (le cui terribili maschere appartengono ai templi dell’area del villaggio) sicontra con la più amichevole forza del leonino Barong (i cui costumi appartengono di solito ai piccoli agglomerati). Lo scontro termina inevitabilmente con un nulla di fatto. La maggior parte delle rappresentanze danzate di Bali, tuttavia, non prevede la presenza di dei e demoni in qualità di personaggi, bensì di destinatari. Il concetto balinese tradizionale di «pubblico», infatti, include anche le divinità normalmente lontane, attraete dallo spettacolo a sedersi in «poltrona»; gli antenati del luogo, ai quali i discendenti «promettono in cuore» una particolare esibizione; gli spettatori umani di ogni cetà sociale; e gli estranei, compresi gli stranieri e i turisti. Di fatto, i cittadini comuni, che venivano definiti «estranei» nelle corti dei nobili (puri), sono gli spettatori per eccellenza. Il fatto che i riti e le rappresentanze siano raramente riservati a un pubblico ristretto, nonostante la cultura esclusivistica delle gerarchie, mostra la determinazione delle organizzazioni sempiprofessional balinesi di danza e teatro.

A Bali, ogni rito mobilita un esercito di specialisti, alcuni appartenenti a particolari caste o ceti sociali, altri no. I sacerdoti brahmani (pedanda) sono specializzati in sanscrito e in manuali esoterici che descrivono i riti di purificazione dell’acqua (tirtha) richiesti dai loro clienti per le cerimonie. I burattini (dbalang), che non appartengono a una casta specifica ma che talvolta vantano particolari ascendenze ancestrali, sono dei virtuosi noti in sommo rispetto: un dbalang è al tempo stesso attore, scenografo, sceneggiatore, regista e direttore. Giovani danzatori vengono istruiti a riprodurre con maestria il corpo coreograficamente codificato quale del dbalang illustra con i burattini. Una celebrazione templare, come una creazione, un matrimonio o qualunque altro rito, può trasformarsi in un animato circo in sordina, con tanti crocchettas e spettatori, e magari un sacerdote che intona mantra, un gruppo di lettori che recita testi scelti, un wayang, varie fasi dello stesso rito, attrazioni supplementari e diversi gamelan. I generi di danza e di rappresentazione, che evolvono nelle varie epoche storiche, hanno combinato e ricombinato specifiche modalità espressive raffinate e popolari: il suono (ritmicamente scandito dalle percussioni), la voce (nelle salmodie, nelle preghiere, nel canto corale e solista e nei recitativi), le lingue (sanscrito, giavanese antico o kawi, balinese aulico, balinese popolare, indo-
nesiano), il movimento e la gestualità. Certi artisti, come i burattai, i solisti dei topeng, i buffoni-servitori del wayang wong, devono padroneggiare perfettamente tutti i codici.

La danza e le rappresentazioni di Bali mettono in scena una serie di tipologie di personaggi convenzionali, ordinati secondo antitetici schemi cosmici in destrorsi («montani») e sinistrorsi («marini»). La familiare panoplia del mito e dell’epica indiustri comprende dei eroi, cavalieri avventurosì, dame, primi ministri, ancelli, servitori, orchi, demoni, animali (alcuni antropomorfi), e buffoni, che sono le figure più popolari e incarnano caratteristiche specificamente balinesi. La disposizione del palco, la dislocazione degli spettacoli all’interno dei templi e intorno a essi, e la scuola del rito attraverso la danza e le rappresentazioni servono ad articolare attributi concettualmente opposti, come raffinato e volgare, divino e diabolico, impliciti in ogni localizzazione spaziale, interazione e flusso temporale. Anche le modalità con cui vengono fatte le offerte e officiati i riti mettono in atto un complesso di suoni, movenze, storie e paramenti rituali: dagli esoterici mantra e mudra (posizioni delle mani) dei pedanda (sommì sacrificatori dai poteri destrorsi) o dei sengghu (sommi sacrificatori dai poteri sinistrorsi) agli incantesimi, amuleti e icone casalinghe dei tanti balian («guaritori») che si occupano di stregoneria e magie amorose. I regni della salute e della malattia, l’operazione di incantare e di curare e i valori dell’estetica e dell’esorcismo si interscambiano nell’Induismo balinese, dove ogni separazione analitica tra teatro, politica e religione è difficile da avvalorare.

Gli studi moderni di danza e teatro adottano gli utili, sebbene estremamente razionalizzati, schemi proposti da I.G. Sugiwa, R. Moerdowo e altri esperti indonesiani, i quali distinguono quattro tipi di danza. Vi sono le danze indispensabili al sacrificio rituale, eseguite all’interno del tempio dalle sacerdotesse e dai guardiani delle divinità, di interesse comunitario. Vi sono le rappresentazioni danzate opzionali, che si tengono nelle corti dei templi e che servono per rendere più reale una cerimonia templare o un rito fondamentale, in cui maschere, costumi e artisti stessi, spesso pagati da terzi, vengono ritualmente consacrati. Un terzo tipo di danza annovera le esibizioni «secolari» che accompagnano le cerimonie, ma che si tengono all’esterno delle mura del tempio, insieme con le lotte dei gali e i giochi di fortuna; un esempio di queste danze è quella del civettuolo Joged, che si rifa all’epoca precoloniale in cui i sovrani avevano il monopolio, tra gli altri, della prostituzione. E, infine, le danze commerciali, informalmente eseguite con maschere non consacrate, che hanno avuto grande fioritura negli spettacoli per turisti; l’esempio più abusato è la pitoresca danza della scimmia (il Cak), che è divenuta l’emblema della cultura balinese in Indonesia sotto il regime del presidente Suharto.

La ricca commistione tra danza, teatro e pratica religiosa a Bali suscita molte questioni rilevanti. L’importanza data dall’Induismo balinese alla danza nel rituale popolare fa sì che esso si contrapponga nettamente ai valori islamici delle isole vicine e della nazione indonesiana. Sebbene molti testi teatrali di Bali abbiano origine indiana, le danze, così come i templi, presentano un aspetto assai diverso da quello dell’Asia meridionale. I rituali arricchiti da rappresentazioni danzate balinesi sono equivalenti a quelli praticati da alcune popolazioni indonesiane non indiste, particolarmente dai coltivatori di riso e dalle comunità che vivono in centri rilievi caratterizzati da dimostrazioni competitive nel corso dei riti di morte, inumazione, matrimonio, circoncisione (non praticata a Bali), o in altri riti di passaggio. Il posto che le arti balinesi occupano nelle rivalità tra raja, tra località e tra finanziatori vari è uno dei problemi magiori che incontra lo studioso. La manifestazione di oggetti sacri – gong, maschere, pugnali, testi scritti – e così via – e l’esperienza rituale necessaria a mantenere tali riti puri e a riconsacrarli periodicamente è tuttora un fattore di prestigio sociale importante nella concezione balinese. Inoltre, le rappresentazioni spesso contengono storie delle origini e attribuiscono l’istituzione di varie manifestazioni artistiche a diversi segmenti sociali, a dinastie e ad antenati. D’altro canto, però, tali argomenti sono tuttora vitali nei processi sociali e politici di Bali e complicano ulteriormente la storiorografia della religione, della danza e del teatro balinesi.

Esistono, nell’Induismo di Bali, esplicite filosofie della religione che mettono in relazione l’azione, la parola e il pensiero, orchestrando così i gesti rituali, le silabe pronunciate e le immagini mentali in una teoria che collega tra di loro arti visive, verbali, spaziali e sonore. Alcuni esperti balinesi compiono sottoli distinzioni fra trance e «spirazione» (taksu) e tra altre condizioni di consapevolezza drammatica e religiosa. Sebbene alcune scuole e alcuni istituti moderni per la conservazione e lo sviluppo delle arti balinesi abbiano promosso nuovi esperimenti in ambito formativo e nelle tecniche di documentazione (compresi i sistemi di notazione musicale), le tradizionali tecniche formative di corte o di villaggio sono tuttora impiegate per la musica, la danza, il teatro, la scultura, la pittura e così via. Certi principi della religione balinese sembrano manifestarsi meno nel credo popolare che nel complesso estetico di capacità che vengono tramandati dai maestri ai novizi. Come, per esempio, la coordinazione muscolare musicalmente strutturata tra posture e movimenti degli occhi, degli arti, dei piedi e delle dita. Gli artisti riescono a raggiungere un mirabile grado di concentrazione, di
autocontrollo e di assenza di sé; la loro padronanza sembra esistere in tensione dinamica con il rischio di abbandono demoniaco. A giudicare dalla cultura balinese, una religione si può danzare non meno che professare.

**BIBLIOGRAFIA**


*[Aggiornamenti bibliografici:]*


In italiano segnaliamo:


**James A. Boon**

### Wayang di Giava

Il *wayang kulit*, noto anche come *wayang purwa* («gioco d’ombra»), è un genere di teatro dei burattini originario principalmente di Giava, l’isola più popolosa dell’Indonesia, ma fiorenti anche sulle isole indonesiane di Bali e Lombok e nello Stato del Kelantan sulla penisola malese. Il *wayang kulit* è eseguito da un burattinaio sacro (*dhabalang*) il quale, accompagnato dalla musica ritmata mafluente dell’orchestra di percussioni *gamelan*, muove in maniera complessa delle figure di pelle lavorate davanti a una lampada a olio, così da proiettare le ombre fluttuanti su di uno schermo bianco, accompagnandole con il canto di episodi mitologici in giavanese antico sanscrito o in altre lingue. Tra le varianti del *wayang kulit* vi sono la forma *wayang golek*, con marionette fatte di asticelle di legno, comune tra i Sundanesi di Giava occidentale, e una rappresentazione danzata da esseri umani (*wayang wong*) sul modello dello spettacolo delle marionette.


I personaggi del *wayang kulit* sono suddivisi in categorie in base al loro stato sociale, al loro carattere e alle loro maniere, e le relazioni tra di loro sono stabilite da intricate genealogie che risalgono fino alle origini del mondo. I personaggi positivi sono di solito manovrati dal burattinaio con la mano destra, mentre quelli negativi con la sinistra. I principi, al cui vertice sta Arjuna dei Pandava, hanno occhi allungati a forma di mandorla, nasi camusi, nuche leggermente arrotondate, non portano baffi o barba e sono longilinei. I mostri crudeli, incarnati da Buriswawa, sono grossi, con ciglia irsute e folte, occhi tondi, nasi grossi e volti arrossati. Le battaglie tra eroi positivi e mostri crudeli incarnano significati psicologici, oltre che politici, e simboleggiano la tensione tra desiderio carnale e tranquillità spirituale. Tra i temi a essi collegati figurano la ricerca da parte dell’eroe delle proprie origini e del proprio destino,
una ricerca che lo porta ad affrontare le tentazioni rappresentate dalle ninfe della foresta, e la ricerca di sé, simboleggiata da una copia in miniatura dell’eroe che gli entra nell’orecchio per scoprire l’universo contenuto all’interno dell’individuo. Per i Giavanesi, sperimentare la simbologia espressa da un wayang equivale ad affrontare il ciclo della vita e a sottoporsi a un esercizio mistico: per questa ragione, sono stati composti testi di meditazione e trattati atti a spiegare il significato dei vari spettacoli in relazione alle filosofie e alle teologie giavanesi e anche alle religioni mondiali.

Uno dei ruoli più importanti è quello di Semar, un robusto buffone con le gambe corte, ermafrodito e deforme. Fratello di Batara Guru (Siva), Semar è un personaggio autoctono, di origine giavanese e preindia-sta (circa 600 d.C.), e sostiene il duplice ruolo di umile servo terreno e di detentore dei poteri e della saggezza di una grande divinità. È lui che compie sullo schermo a mezzanotte, quando tutti gli elementi sono scatenati, per riportare l’ordine. La relazione che intercorre tra Semar e i principi somiglia in un certo senso a quella che lega Falstaff di Shakespeare al principe Hal, ed egli ha dunque la funzione di bilanciare la raffinatezza estrema, l’eroismo e la nobiltà con la prosaicità e la buffoneria (una buffoneria che, se necessario, può trasformarsi in forza straordinaria).

Se il buffone-servitore Semar rappresenta, come alcuni hanno suggerito, la prosaicità giavanese appena sotto la vernice di corte induista, il principe Arjuna è il Satriya consumato, il cavalieri nobile e colto. Alla vigilanza di una grande battaglia, Arjuna è angustiato dalla necessità di dover uccidere i suoi cugini e compagni di gioco d’infanzia, i Kurawa. Angosciato, si appella al suo mentore divino e auriga del suo cocchio, Kṛṣṇa, il quale gli spiega che è dovere rispettare il codice della casta cavalleresca e seguire il cammino predeterminato della sua vita: occorre dunque che Arjuna uccida il nemico. Tuttavia, egli dovrebbe compiere il proprio dovere mantenendo il distacco interiore. La tranquillità spirituale in mezzo ai conflitti terreni è un’idea centrale della filosofia giavanese indizuata.

Il wayang kulit è parte della vita di Giava ormai da un millennio, poiché risale almeno ai tempi del re Airlangga, nell’XI secolo d.C., ed è ancora tanto attuale e vivo da influenzare la vita non soltanto religiosa, ma anche politica e secolare dell’Indonesia. L’ex presidente Sukarno, per esempio, scrisse un articolo su di un quotidiano firmandolo con lo pseudonimo Bima, il brusco ed energico fratello Pandawa, e diede a un reggimento il nome della guerriera Srikandi. Sukarno, inoltre, facendo riferimento ai suoi rapporti con l’Indonesia, paragonò se stesso a un dhbalang con le sue marionette, e in molte altre occasioni lui e altri esponenti governativi si sono serviti dell’immaginario del wayang nell’interpretare la vita politica. Le edicole espongono fumetti che narrano le avventure dei figli di Semar, Petruck e Gareng, in abiti e ambientazioni moderni. Sui risciò è dipinta l’immagine di Semar, ed egli è guardiano di un culto mistico contemporaneo. Le esecuzioni classiche del wayang kulit abbondano, non soltanto nei palazzi e nelle scuole, ma anche come parte della vita comunitaria, nei matrimoni e nelle feste di villaggio, tra le risa dei bambini e le chiacchiere o le meditazioni degli adulti.

BIBLIOGRAFIA


JAMES L. PEACOCK
Danza e teatro dell’Asia orientale

Fin dall’antichità, il teatro e la religione in Asia orientale hanno avuto una stretta, e spesso simbiotica, relazione. L’interpretazione teatrale è parte integrante di certi riti animistici, confucianici e buddhisti in Cina, in Corea e in Giappone. Un tempo ne erano interpreti i sa- cerdoti, e ancora oggi templi e santuari hanno luoghi deputati a questi spettacoli. Molti sono i cicli delle opere basate sui miti e sulle leggende religiosi e gli stessi sistemi estetici riflettono visioni del mondo religioso. Sebbene, nel mondo contemporaneo, il teatro vada sempre più secolarizzandosi, i valori e le credenze religiose continuano a essere illustrati al pubblico attraverso recite in maschera (sandae in Corea, satogakura e nō in Giappone), drammi popolari (kabuki in Giappone e jingxi e altre forme di opera in Cina) e spettacoli di marionette (gogdu gagsi in Corea e bunraku in Giappone).

Sciamanismo e animismo. Fin dai tempi preistorici, le popolazioni dell’Asia nordorientale hanno comunicato con gli spiriti animisti, mediante canti e danze, per trarre benefici a favore dei vivi. Un’iscrizione su osso oracolare cinese del IV millennio a.C. menziona una danza di magia simpatetica eseguita per indurre gli spiriti a portare la pioggia. Prima di Confucio (o Kongzi, circa 551-479 a.C.), canti e danze dedicati alle Otto Divinità e supervisionati dal cerimoniere di corte costituivano un importante rito di Stato alla corte cinese. La recita in maschera è un rito popolare tipico della Corea nordoccidentale, inteso ad allontanare gli spiriti maligni all’inizio dell’estate. Danze esorcistiche per contrastare i demoni (namahage ed emburi per esempio) sono elementi centrali delle manifestazioni che si tengono nei villaggi giapponesi per festeggiare il Capodanno lunare. La Danza del Leone, comune in tutta l’Asia orientale, deriva probabilmente da un culto totemico dei tempi preistorici.

La struttura tripartita dei riti shintoisti, che ingloba molti elementi di tipo animistico, svela una delle ragioni che legano, in modo del tutto naturale, le arti dramatiche giapponesi alla pratica dell’animismo: il dio (o kami) viene invitato in questo mondo, intrattenuto con il rito e quindi congedato. Per intrattenere le divinità, si è andato sviluppando un gran numero di danze religiose. In Giappone, molte danze mettono in scena, spesso in forma attenuata e simbolica, i miti degli dei e delle dee fondatrici delle isole. Il dio, o la dea, dimora nel suo santuario nel corso delle danze a corte o nel tempio (mikagura), perciò il danzatore e il dio restano separati. Nelle feste agricole, invece, gli attori di villaggio indossano costumi e maschere di demoni feroci (oni) e, in queste rappresentazioni danzate popolari (satogakura), gli spiriti si muovono liberamente nel mondo umano possedendo il danzatore.

Da queste tradizioni primitive è derivato il concetto di luogo sacro ove tenere questo genere di spettacoli. Questo spazio teatrale consacrato, per lo più a livello del suolo, è circoscritto da rami d’albero posti ai quattro angoli che lo separano dal mondo terreno. Lo stesso concetto, in una forma ormai sviluppata, è riscontrabile nel tipo di palco utilizzato dal teatro nō giapponese, formato da una piattaforma quadrata iscritta tra quattro colonne e coperta da un tetto, a indicare la dimora di un dio. La passerella (bashibagaki), sulla quale entra l’interprete dello spirito protagonista di un’opera nō, rispecchia la passatoria sacra segnata sul terreno del santuario lungo cui il dio compie il suo viaggio dall’altro mondo alla dimora temporanea che lo ospita per la durata dei festeggiamenti.

Nelle tradizioni sciamaniche, lo sciamano è, di professione, un comunicatore con gli spiriti. In tutta l’Asia orientale e da tempi antichissimi, la danza e il canto sono stati attributi essenziali della figura sciamanica. L’opera cinese Li Ji (Libro dei ritui; IV secolo a.C.) narra di sciamani che, rivestiti di pelli animali, scacciavano gli spiriti maligni, mentre Le elegie di Chu, del 1 secolo a.C., descrivono sciamani di sesso maschile e di sesso femminile che, elegantemente abbigliati, eseguivano canti e danze seducenti per allietare le divinità a compiere il viaggio in questo mondo. Anche gli sciamani moderni, secondo le regole della tradizione, sono proventi cantanti e danzatori. Se le danze degli sciamani giapponesi sono relativamente semplici, le sedute spirituali (gut) degli sciamani coreani contemporanei presentano invece danze complesse, destinate a soddisfare gli dei invocati. In Corea, il repertorio dello sciamano può comprendere anche l’arte puramente teatrale dei giochi di destrezzza, mentre in Giappone le manipolazioni e gli esercizi acrobatici sono riservati alle feste agricole shintoiste di epoca medievale dette «musica campestre» (dengaku), e sono tuttora eseguiti in feste shintoiste quali la celebrazione del Capodanno.

Le origini del teatro giapponese sono descritte nel Kojiki (Racconto di antichi eventi; 712) e nel Nihongi (Annali del Giappone; 720) in un mito che ha la forma di un rito sciamanico. La dea del sole, Amaterasu, abbandona le altre divinità e si ritira in una caverna, facendo così piombare il Giappone nelle tenebre. Un’altra dea, Ame no Uzume, cerca di attirarla fuori dalla caverna mostrandole il petto, abbassandosi le sotane, e danzando gioiosamente su di una vasca rovesciata. Gli dei e le dee li riuniti, deliziatisi, cominciano a urlare e ad applaudire. Amaterasu, sentendo le risa, esce dalla caverna per vedere qual è la ragione di tanto buonumore e così la luce viene riportata al mondo. Come uno sciamano, Ame no Uzume convince la dea a lasciare il suo mondo privato e a unirsi alla comunità a
beneficio della quale ha esercitato le sue arti. Come uno sciamano, ella attira la dea grazie al canto e alla danza e, come uno sciamano, si serve di uno specchio e di un rametto d’albero, due attributi tipicamente sciamanici.

Il legame che unisce lo sciamano e l’artista non è difficile da individuare. L’ideogramma cinese per sciamano rappresenta due persone che compiono un’azione che, per inferenza, è l’azione del recitare. Lo stesso ideogramma indica, in Giappone, la sacerdotessa shintōista (miko), che esegue nel tempio le danze kagura. In Corea, i mariti degli sciamani di sesso femminile mettono in scena recite in maschera (santae) e spettacoli di marionette (gogdu gagsi). Uno dei ruoli classici di entrambe queste rappresentazioni è quello dello sciamano di sesso femminile, solitamente caratterizzata come una giovane e attraente prostituta. Si ritiene che anche la narrativa cantata pansori sia stata elevata ad arte nazionale coreana da questi stessi artisti di bassa condizione sociale, nei secoli XVIII e XIX. (Sia il Confucianesimo che il Buddhismo condannano la figura dello sciamano). Un mito giapponese racconta che l’albero di pino, spesso raffigurato sulla parete posteriore dei palchi di no, simboleggi il Pino Yōgō, l’albero mediano il quale il dio discende sulla terra nel corso dello spettacolo. Battere i piedi al termine di uno dramma no o durante le sequenze di danza del kagura popolare sono rievocazioni dei passi di danza di Ameno Uzume descritti più di dodici secoli fa. Le quattro bandiere poste sulla schiena da un attore generico ‘dell’opera cinese sono spiegate come una reminiscenza delle bandiere usate dagli sciamani per gli esorciismi.

Secondo certe teorie, l’atto del recitare ha avuto origine in Asia orientale dai riti di possessione sciamanica, ma questa ipotesi pone qualche difficoltà. L’attore di villaggio che, in Giappone, veste la maschera e i panni di un demone non è detto che ne sia anche posseduto dallo spirito e, in entrambi i casi, non agisce come un vero e proprio sciamano. Al contrario, quando uno sciamano è posseduto da una divinità e parla a nome di essa, raramente mette in scena eventi passati della vita del dio come invece farebbe l’attore. La funzione dello sciamano, così come lo conosciamo oggi, è piuttosto quella di portare la conoscenza e il potere del dio nel mondo terreno, al servizio di bisogni pratici (curare malattie, assicurare la prosperità e così via). L’arte della mimesi (il recitare) e soprattutto il mettere in scena una storia incentrata su di un personaggio (il teatro) non sono elementi essenziali alle funzioni dello sciamano. La stessa cosa si può dire a proposito del dramma no, che è stato paragonato alla seduta scianmana perché, nella sua forma tipica, prevede la presenza di un intermediario, solitamente un sacerdote shintōista, al quale spetta il compito di invitare in questo mondo lo spirito di un defunto o una divinità. Questo parallelismo, tuttavia, non è corretto: lo spirito invitato non possiede l’intermediario, ma si manifesta indipendentemente sul palco. Per concludere, si può affermare, in senso generale, che il teatro possa aiutare nel camminare dallo sciamanesimo ma, così fosse, dobbiamo immaginare che gli uomini primitivi abbian dovuto attendere che uno sciamano professionista creasse i primi canti e le prime danze. Assai più verisimile sarebbe ipotizzare che prima siano venuti canto e danza e che, dopo, gli sciamani si siano serviti di tali arti teatrali a fini religiosi.

**Confucianesimo.** Sebbene abbia esercitato un’influenza minore rispetto a quella delle tradizioni primitive, il Confucianesimo ha interagito con le arti dello spettacolo sotto tre importanti aspetti. Innanzitutto, in base alla dottrina confuciana l’esecuzione di musiche e danze appropriate favoriva l’andamento armonico del l’universo. I sovrani confuciani patrocinavano gli spettacoli di corte come funzioni rituali, associandoli spesso a preesistenti riti animistici. Sotto la dinastia cinese Tang (618-907) e la dinastia coreana Goryeo (a partire dall’XI secolo circa) e in Giappone, all’epoca degli imperatori dei periodi Nara e Heian (710-1191), i sovrani finanziarono un gran numero di artisti di palazzo e fondarono anche scuole ufficiali allo scopo di preservare la corretta forma rituale. La scuola del Giardino del Poro, fondata dall’imperatore Xuanzong (regnante dal 712 al 754), fu la più famosa di queste accademie in Cina. Attualmente, la forma giapponese di danza di corte, il bugaku, continua a essere patrocinata dall’imperatore e rappresenta quindi una tradizione ininterrotta da tredici secoli. In secondo luogo, gli ideali confuciani di proporzione, moderazione e simmetria hanno dettato le regole estetiche delle recite di corte. Il bugaku è spesso privilegiato degli ideali confuciani, con i suoi schemi ripetuti e misurati e la sua geométrica simmetria delle forme.

In terzo luogo, le norme etiche del Confucianesimo ossia gli obblighi sociali espressi dalle «cinque relazioni umane», hanno dettato le convenzioni di moralità dei personaggi, specie nel teatro popolare. La devozione filiale è celebrata in opere cinesi come El canto del liut (circa 1358), i doveri imposti nei confronti di un signore sono ricordati da molte rappresentazioni kabuki e bunraku giapponesi come I quarantasette onesti valletti (1749) e La lista di sottoscrizione (1841). I santae coreani presentano invece l’aspetto più paesano della moralità confuciana, mettendo alla berlina figli irrispettosi e mogli infedeli. Le opere di argomento popolare (seuraemono) del XVIII secolo, kabuki e bunraku, presentano come argomento principe una trama incentrata sul conflitto tra sentimento (nimot) e dovere sociale (giri Chikamatsu Monzaemon (1653-1724) è autore di una
ventina di queste opere, nelle quali giovani amanti, incapaci di soddisfare le pesanti imposizioni delle convenzioni sociali – nei confronti del coniuge, dei genitori, dei figli, del datore di lavoro – preferiscono morire insieme piuttosto che vivere sotto le restrizioni confuciane.

**Buddhismo.** Tra il VII e l’XI secolo, il Buddhismo fu ampiamente propagandato in Asia orientale da forme popolari di teatro in maschera. Il *giak*, la rappresentazione danzata in maschera buddhista della Corea fu importata in Giappone nel 612 dall’immigrato coreano Mimaji (giapponese, Mimashi), che aveva appreso questa arte in Cina. Chiamata *gigaku* («intrattenimento elegante»), in Giappone essa ottenne il patrocinio della corte imperiale come mezzo per diffondere la nuova religione di Stato. Il *gigaku* è descritto in un testo sulla musica del XIV secolo, il *Breve manuale d’istruzione*, come una processione che passa attraverso le strade cittadine, nel coro della quale gli artisti mascherati recitano scenette comiche che mettono in ridicolo gli spiriti dell’ubriachezza, della dissolutezza e della libido. Gli spettacoli finanziani dallo Stato a un certo punto ebbero termine, ma le recite in maschera nei villaggi, come il diffusissimo *sandae* coreano e la Danza del Leone (giapponese, *shibishmai*) che si può vedere ovunque in Asia orientale, sono ritenute loro discendenti. Alcune reminiscenze di questi spettacoli sopravvivono anche nella processione *gyōdō*, che si tiene tuttora a Giappone, nella quale monaci con maschere di *bodhisattva* girano attorno a un statua del Buddha. Certe idee popolari e antichlericali del Buddhismo possono essere poi rintracciate nel contemporaneo *sandae* coreano, in cui i monaci buddhisti sono messi in ridicolo e dipinti come venali e lussuriosi.

L’origine del teatro *nō* giapponese risale al IX secolo, quando gli stregoni (*jushi* o *norari*) impersonavano le divinità guardiana buddhista, come Bishamon nella cerimonia esorcistica di Capodanno, e i sagrestani del tempio ne interpretavano invece gli antagonisti demoniaci (*oni*). Nei secoli XII e XIII, i sacerdoti buddhisti mettevano in scena gli insegnamenti e le leggende del Buddha nell’*enren nō* e nel *sarugaku nō*. Anche quando a essi subentrarono degli attori professionisti, nei secoli XIII e XIV, le compagnie continuarono a vivere al limite dei templi buddhisti. La compagnia di Kan’ami Kiyotsugu (1333-1384), fondatore nominale del teatro *nō*, apparteneva al tempio Kōfukuji di Nara, e Kan’ami trascorse la maggior parte della sua esistenza a girovagare per le feste dei templi buddhisti della regione portando la propria arte. Una dozzina di testi *nō*, all’interno di un repertorio di duecentoquaranta opere, tratta di divinità shintōiste. Il più antico e sacro di questi testi, *Ôkina*, è un’opera cerimoniale che commemorava la serena longevidà. La maggior parte delle opere, tuttavia, è profondamente imbevuta di dottrina buddhista. Al l’epoca del grande attore Zeami Motokiyo (1363-1443), il protagonista (*shite*) di un tipico dramma *nō* era il fantasma di un uomo o di una donna famosi, che stava patendo i tormenti dell’inferno buddhista. Alla fine dello spettacolo, lo spirito abbandonava i peccaminosi legami umani che lo tenevano avvinto a questo mondo e, grazie alla misericordia del Buddha Amida, otteneva la salvezza nel paradiso occidentale. Nei drammi *nō* (così come in quelli *kabuki* e *bunraku*), la dottrina della Terra Pura di Amida è assai preponderante, mentre la filosofia dello *Zen* è affidata soltanto a qualche personaggio.

I primi spettacoli di marionette in Giappone esaltavano i miracoli e le leggende buddhisti. *Il petto spaccato di Amida*, che narra di come il Buddha avesse salvato una ragazza morente donandole il suo cuore, era uno dei pezzi favoriti nel XVI secolo. I fantasmi dei defunti buddhisti e gli spiriti reincarnati, personaggi classici dell’opera cinese, del teatro *nō*, *bunraku* e *kabuki*, sono infine divenuti oggetto di parodia nel XIX secolo. Le trame dei testi scenici sono piene di concetti buddhisti. Le coincidenze tra le opere abbondano non per la negligenza dei drammati, ma per via della credenza nella reincarnazione: le persone i cui cammini si sono incrocianti in vite passate sono destinate a incontrarsi ancora nelle incarnazioni future. L’idea buddhista che il mondo sia transeunte e in costante flusso trova un parallelismo nella struttura episodica delle opere cinesi, del *sandae* coreano e dei drammi *kabuki* e *bunraku* giapponesi. L’importanza relativa data alla *climax*, che tanto colpisce lo spettatore occidentale, riflette l’idea che ogni momento sia uguale all’altro, che la vita sia un fluire costante. I concetti dello Zen di percezione intuitiva, che si oppone alla dichiarazione esplicita, sottolineano l’estetica *nō* del controllo, del suggerimento, e la cura assoluta nell’evitare dettagli realistici nella messa in scena. Esperto di teatro qual era, Zeami formulò una particolare visione buddhista dell’interpretazione *nō* ideale, che avrebbe dovuto esprimere *liyen*, una bellezza quieta sfumata da una grigia malinconia. L’attore e teorico del teatro *nō* Komparu Zenchiku (morto tra il 1468 e il 1471) portò l’estetica dello *Zen* alla sua massima espressione con la teoria delle *sei ruote* attraverso cui passa l’arte del *nō*, immagine, questa, legata al dualismo buddhista di illusione e realtà, che conduce infine all’illuminazione, simboleggiata dalla ruota della vacuità e della spada.

Per comodità, il contributo di ciascuna religione all’arte scenica è stato trattato separatamente in questo articolo. Tuttavia, tale divisione è necessariamente arbittraria e forse fuorviante. Un aspetto della danza o del
teatro può rimandare a diverse religioni dell'Asia orientale. Per non citare che un unico esempio, il ciclo annuale delle feste della luna piena, che viene celebrato con spettacoli in tutta l'Asia orientale, si rifa a tradizioni locali, ma anche al Confucianesimo, al Buddhismo e non di meno al Daoismo.

[Vedi MUSICA E RELIGIONE NELL'ESTREMO ORIENTE].

BIBLIOGRAFIA


[In italiano segnaliamo:

JAMES R. BRANDON

TEMPIO CONFUCIANO. L'architettura confuciana in Cina è pensata in funzione degli uomini. Le costruzioni sono dedicate a Confucio (551-479 a.C.), saggio e segretario di giustizia dell'antico Stato di Lu, oppure ai suoi discepoli e ai loro insegnamenti. I monumenti confuciani si distinguono dalle altre strutture religiose cinesi per la mancanza di immagini, poiché le cerimonie e le visite ai templi sono intese a onorare gli insegnamenti, non l'uomo, che non è venerato come divinità. In Cina, il tempio confuciano è inteso anche come luogo di osservazione per le imprese e le importanti cerimonie del mondo civile (in opposizione a quella dell'ufficiale militare).

Il tempio o il complesso templare costituisce la forma predominante di architettura confuciana. La città di Qufu, nella provincia dello Shandong, antica di tremila anni e luogo natale di Confucio, è stata il sito del più importante tempio confuciano di Cina sin dai tempi del saggio stesso, benché quasi tutte le città principali della Cina antica vantassero un tempio dedicato a Confucio. Diversi importanti templi confuciani sopravvivono tuttora nella Cina continentale e a Taiwan; qui si trovano oggi i centri più attivi, sia nella capitale Taipeh, sia nell'ex capitale di provincia Tainan, sia nella città di Zhanghua, nell'interno dell'isola.

Il primo tempio confuciano venne eretto a Qufu nel 478 a.C.; la tradizione narra che, nel II secolo a.C., un imperatore cinese in viaggio attraverso lo Stato di Lu sostenne al tempio per offrirvi dei sacrifici animali. Nel secolo successivo, a Confucio vennero conferiti dei titoli postumi dall'imperatore e, a partire dalla dinastia Tang (618-907 d.C.), vennero celebrati dei riti imperiali in memoria del saggio. Dalla fine del XIV secolo, le cerimonie in memoria di Confucio si tennero ogni due anni, nel secondo e nell'ottavo mese dell'anno cinese. Per tutti questi secoli, nessun tempio confuciano poté essere eretto senza ordinazione del governo, ma nella seconda metà del XV secolo la legge cambiò e in ogni provincia cinese sorsero templi dedicati alla persona e alle dottrine di Confucio.

I templi confuciani sono aperti tutto l'anno e hanno svolto tradizionalmente la fondamentale funzione di istruire i giovani nella musica e nei riti antichi. Anche oggi vi si possono trovare giovani studenti che dipingono o compongono all'ombra di un vecchio albero nel perimetro del tempio. Varcare il portale centrale del tempio confuciano significava riconoscere simbolicamente l'importanza dell'insegnamento classico, un privilegio tradizionalmente riservato ai promettenti candidati alla carriera civile che provenivano da famiglie di altissimo rango.

L'evento più importante che ha luogo al tempio confuciano, tanto nel passato quanto ai giorni nostri, è la celebrazione dell'anniversario della nascita di Confucio, che cade intorno al ventottesimo di settembre. Abbigliati con i divise dei funzionari civili, i partecipanti si riuniscono per eseguire musiche e danze, portando armi a forma di ascia, ventagli, ombrelli e altri strumenti che ricordano quelli utilizzati ai tempi di Confucio. Lo spirito di Confucio è venerato con inchini di fronte a una tavoletta su cui è scritto il suo nome e con offerte di seta e di vino. Dopo aver reso grazie allo spirito, il testo dell'eulogia e la seta vengono bruciati.

Il numero e la disposizione delle singole strutture del complesso templare confuciano variano, ma lo stile architettonico degli edifici e la planimetria generale seguono sempre le modalità classiche del palazzo imperiale. Il complesso templare è isolato nella sua area delimitata e racchiuso almeno in parte da arcate coperte.
Le sale principali del tempio formano una teoria rivolta a sud. Sull'asse portante, volto da nord a sud, sorgono in genere tre o quattro costruzioni: a sud è posto un portale che funge da accesso centrale all'area del tempio, mentre a nord vi è un portale o una sala attigua alla cinta del tempio; la parte centrale è invece dominata da una o più strutture a cornicioni multipli. Altre costruzioni si irradiano intorno alla struttura centrale, o alle strutture centrali, talvolta studiate secondo uno schema simmetricamente bilaterale, ma sempre con l'intento di dare un'impressione di ordine perfettamente pianificato e proporzionato (vedi figura 1). Questa tipologia di base risale almeno a un millennio fa, come dimostra un disegno del tempio confuciano di Qufu della dinastia Song (960-1279) sopravvissuto nell'importante testo cinese Kongshi zuting guangji (Compendio della sala ancestrale di Confucio).

Il sacramento principale del complesso templare confuciano può essere costituito dalla struttura centrale a più cornicioni oppure dalla costruzione posta a nord. Poiché l'accesso avviene attraverso una serie di portali o di sale poste in posizione leggermente soprelevata lungo l'asse principale del tempio (nord-sud), i fedeli percepiscono nel loro inoltrarsi un aumento della sacralità del luogo. I quattro lati della cinta e le corti formate dalla disposizione da nord a sud e dalle costruzioni sussidarie servono non soltanto a veilolare la direzione al centro, ma costituiscono al contempo un simbolo dell'ordine perfetto e razionale creato dalla moralità confuciana. La forma simbolica del complesso templare confuciano mette al centro il rispetto di un certo stile di vita, che è poi il sistema di valori dell'antico saggio.

La funzione rivestita dal corpo principale del tempio si accorda con l'orientamento umanistico del Confucianesimo: esso ospita infatti le tavolette che portano inscritti i nomi del saggio, dei suoi discepoli (dei quali i quattro più noti sono Mengzi [Mencio], Yan Hui, Zengzi e Zisi), o dei cosiddetti dodici saggi (undici discepoli di Confucio e lo studioo confuciano del dodicesimo secolo Zhu Xi). La semplicità degli interni della costruzione confuciana cinese, che ospita soltanto le tavolette scritte, contrasta fortemente con la molitudine di immagini policrome che invadono le sale dei templi buddhisti o daoisti cinesi. È raro che in essa vi si trovi una statua di Confucio, e in questo caso la sua fattura tradisce sempre l'influenza della religione popolare.

In Cina, il luogo più adatto per ammirare una gran quantità di esempi di architettura confuciana è Qufu. Oltre al tempio confuciano principale, la città dello Shandong ospita anche la dimora avita della famiglia Kong. Adiacente al sacramento confuciano, la dimora dei Kong è stata residenza dei diretti discendenti di Confucio dal I secolo a.C., quando il feudo venne assegnato a questa famiglia. A volte nella storia di Qufu, una buona metà della architettura all'interno delle mura cittadine venne assegnata a Confucio. A partire dal periodo Ming, lo yamen (ufficio del magistrato) della contea venne collocato all'interno della dimora Kong. Prima di allora, l'unica residenza governativa era stata il palazzo dell'imperatore.

[Vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articolo Culto di Stato].

**BIBLIOGRAFIA**

Han Pao-te, Chang-hua K'ung miao ti yen chiu yu hsiao fu chi hua, T'ai-chung/Taiwan 1976. Un resoconto dettagliato del resto del tempio confuciano di Zhanghua, comprendente una trattazione generale dei tempi confuciani e disegni eccellenti degli edifici di Zhanghua.


Pan Guxi (cur.), Qufu Kongmiao jianzhu, Beijing 1987. L'analisi architettonica più completa di tutte le strutture che compongono il tempio confuciano di Qufu.
TEMPIO DAOISTA. È difficile dire come fossero le prime costruzioni daoiste della Cina o dove o quando vennero costruite. Sembra, tuttavia, certo che non siano stati eretti grandi monasteri durante l’epoca dei filosofi Laozi e Zhuangzi nel periodo degli Stati Combatenti (403-221 a.C.) né, pare, sotto la dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.). tempo durante il quale furono costruiti piccoli templi per le divinità popolari. Tuttavia, nel periodo della storia cinese conosciuto come quelle della Dinastie (222-589), il Daoismo si evolvette da sistema filosofico indicato sulle individualità o su raggiungimento dell’immortalità in una religione organizzata. Con questa nuova religione vennero un clero, un numero crescente di divinità e costruzioni per alloggiarli e servirli. Il cambiamento nella religione daoista è dovuto in larga parte all’intensificarsi, a partire dal IV secolo, del fervore dei fedeli di una fede straniera, il Buddhismo. In effetti, a partire da questo periodo, le forme e le funzioni dell’architettura daoista in Cina riflettono direttamente gli stili e gli scopi delle costruzioni buddhiste cinesi, al punto che le immagini daoiste si trovano sugli altari al centro delle sale di culto, il clero daoista maschile e femminile è formato e risiede in ambienti monastici e alcuni complessi templari includono sale sia per il culto buddhista che per quello daoista.

I complessi templari daoisti sono composti da sale dedicate a una varietà di scopi. La maggior parte di queste viene costruita per le divinità daoiste e solitamente per farvi dimorare le loro immagini. Alcune di queste divinità sono puramente leggendarie, mentre si ritiene che altre abbiano avuto esistenze terrene precedenti la loro ascesa al pantheon daoista o siano persone reali del passato, come Laozi. Altre ancora sono divinità popolari o familiari venerate in Cina nei secoli precedenti il Buddhismo, prima del periodo delle Dinastie. L’architettura daoista comprende anche costruzioni situate in luoghi carichi di potenza, quali le cime vetta sacre o altri fenomeni naturali, che sono essi stessi oggetto di culto. I destinatari consueti delle sale daoiste sono i Tre Puri (San Qing), gli otto Immortali, il dio della guerra (Guandi), le divinità delle città, delle montagne e dei corsi d’acqua.

Nella terminologia cinese per le costruzioni e il complessi daoisti, le parole gong, guan e miao ricorrono più sovente, mentre le parole an, ci e ge meno frequentemente. Le prime due, gong (monastero o palazzo) e guan (abbazia), sono limitate all’architettura daoista. Ognuna è sostanzialmente equivalente al termine budhista si (monastero o complesso templare), e indica generalmente un ampio gruppo di costruzioni che si affacciano su cortili e sono cinte da mura e porticati, con le strutture architettoniche principali sistemate lungo l’asse nord-sud e le altre costruzioni meno importanti collocate lungo le linee meno dominanti nord-sud oppure est-ovest. An (convento di monache) è lo stesso termine usato dall’architettura buddhista e miao (tempio), ci (santuario) e ge (padiglione) sono anch’esse parole che non si limitano all’architettura daoista. Miao e ci si riferiscono generalmente a una singola sala o un’unica sala con soltanto un piccolo numero di costruzioni associate, che possono essere parte di un complesso più ampio di costruzioni daoiste, buddhisti o imperiali. Ge si riferisce a una sala a più piani, generalmente dedicata a una sola divinità. Gong, guan e an servono da centri abitativi, formativi e di apprendimento per i monaci e le monache daoisti, che possono essere associati durante la loro vita a più di un monastero.

Le storie classiche dell’architettura cinese citano soltanto pochi complessi templari daoisti, nessuno dei quali comprende edifici anteriori alla dinastia Song (960-1279). Come tutte le strutture cinesi di legno, quelle dedicate alla fede daoista subirono disastri naturali e molti monasteri daoisti vennero distrutti da fazioni imperiali e buddhisti antidaoisti. Tuttavia, testimonianze letterarie riportano che quasi tutti i siti degli edifici daoisti importanti hanno una storia molto più antica delle loro strut-
tura sopravvissute, che nella maggior parte dei casi risale alla dinastia Tang (618-906) e spesso ad ancora prima.

Dei circa quaranta siti della Cina dove i complessi templari daoisti sono sopravvissuti finora, tre sono decisamente ragguardevoli. Il primo è Tai Shan, la Vetta Orientale, la più popolare delle cinque vette sacre del Daoismo. Situato nella provincia dello Shandong, è considerato la dimora delle forze vivificanti oltre che il luogo in cui ritornano le anime dei defunti. A volte, gli dei di Tai Shan erano riferiti come regnanti e, secondo Edouard Chavannes, i poteri di Tai Shan e dell'imperatore erano più o meno uguali, entrambi nominati dai cieli per assicurare la felicità umana. Quando Chavannes studiò Tai Shan all'inizio del XX secolo, vi si trovavano oltre 250 sale templari o santuari daoisti. Uno dei più importanti è il Tai Shan Miao (vedi figura 1). All'interno del santuario principale, il dio di Tai Shan è collocato sul trono negli abiti gialli di un imperatore cinese e sui muri interni è dipinto il viaggio dell'imperatore dalla sua capitale a Tai Shan. Immediate-mente dietro a questa sala principale si trova la camera da letto della moglie di Tai Shan, situata secondo la disposizione stabilita del palazzo imperiale.

Gli altri due grandi depositari dell'architettura templare daoista sono collocati nella regione nordorientale rispetto a Tai Shan, nella provincia dello Shanxi. Più di trenta sale si trovano nei santuari Jin, proprio fuori Taiyuan, il capoluogo di provincia. Il luogo è dedicato al principe Tang Shuyin, figlio del fondatore della dinastia Zhou (1122-255 a.C.), ma il fulcro del culto è la Sala della Sacra Madre (che risale all'XI secolo), costruita per la madre del principe Tang, che durante la dinastia Song era ritenuta capace di dare la pioggia e predire il futuro (vedi figura 2).

Sulla punta meridionale di Shanxi si trova lo Yongle Gong (Monastero della Gioia Eterna), dove rimangono tre sale e una porta del complesso templare risalente al XIII secolo. Le sue sale di culto sono dedicate ai Tre Puri e a Lü Dongbin e Wang Zhe, che furono il santo patrono e il fondatore leggendario della popolare setta sincretica daoista della Cina settentrionale conosciuta come il Quanzhen (vedi figura 3).

I complessi templari daoisti sono attualmente molto attivi, specialmente a Taiwan. Ora come in passato, i principi della costruzione cinese imperiale e buddhista sono evidenti nelle sale del tempio, e il centro del culto comprende ancora eroi locali e nazionali, esseri leggendari, saggi famosi, figure storiche e fenomeni naturali. [Vedi ICONOGRAFIA DAOISTA].

BIBLIOGRAFIA


NANCY SHATZMAN STEINHARDT
Dopo la sua scomparsa il dio parlò attraverso Iburi Izō (1833-1907), il discepolo più fidato di Nakayama. Il testo Osashizu fu compilato basandosi sulle rivelazioni da lui ricevute e promosse l’emergere di un sistema organizzativo strutturato. Nel 1888 il Tenrikyō ottenne l’approvazione del governo e fu ufficialmente classificato come una delle sette dello Shintō. La religione fu quindi costretta a modificare i suoi insegnamenti e le sue attività per conformarsi alle politiche governative. Nonostante ciò, gli insegnamenti di Nakayama rimasero sostanzialmente intatti e a partire dal 1895 cominciarono a diffondersi in tutto il Giappone. Furono anche istituite alcune missioni all’estero: negli Stati Uniti nel 1896, a Taiwan nel 1897, in Corea nel 1898 e in Cina nel 1901. Dopo la seconda guerra mondiale e con la garanzia della libertà religiosa promossa dalla Costituzione del 1947, si formò il movimento Fukugen («restaurazione degli insegnamenti originali»), per purificare gli insegnamenti del Tenrikyō che erano stati distorti dall’influenza dello Shintō di Stato e del nazionalismo. Questo movimento segnò il passaggio verso una redenzione del Tenrikyō come religione del tutto distinta dallo Shintō delle sette. Dagli anni ’80 del secolo scorso il Tenrikyō conta circa 3 milioni di fedeli, con 16.664 luoghi di culto e 20.039 centri missionari sparsi in tutto il mondo. Il Tenrikyō, inoltre, gestisce numerose istituzioni sociali e culturali, tra le quali un’università, una biblioteca, un museo, una casa editrice, un ospedale e un orfanotrofio.

La dottrina. Tenri Ō no Mikoto (il «Signore della ragione celeste») è, nella forma in cui si manifestò attraverso Nakayama, il creatore del mondo, anche definito moto no kami («il dio originale») e jitsu no kami («il vero dio»). Egli ha dieci attributi che si manifestano simbolicamente come toshibira no kami («dieci divinità»): ciascuna rappresenta un particolare aspetto della divinità operante nel mondo della materia. Il dio è inoltre postulato come Tsukibi («sole e luna») e infine come Oyagami («Dio Genitore»), rivelando insieme la sua pantestica e immanente natura così come la sua trascendentale e individuale esistenza. È il dio dell’amore paterno, che ha creato il mondo per apprezzare la visione della vita armoniosa degli uomini. Non credendo nel peccato originale e nella caduta dell’uomo. Il Tenrikyō sostiene che la rivelazione fosse necessaria per rimediare all’egoismo dell’uomo, che contrasta con l’originale intenzione del dio. La rivelazione si manifesta attraverso tre realtà preordinate, l’anima, il luogo e il tempo, che storicamente si manifestarono nell’anima di Nakayama, nel jiba (il luogo della creazione originaria) e nel tempo della rivelazione. Questa triade rappresenta il nucleo centrale della dottrina del Tenrikyō e mette in evidenza l’inevitabilità storica della rivelazione.
Il Tenrikyō definisce l’esistenza fisica dell’uomo come kashimono-karimono («ciò che è dato o ricevuto in prestito», sottinteso da dio) e la morte come denaoshi («ripartenza»). La progressiva purificazione del cuore umano viene riconosciuta attraverso il processo della reincarnazione. L’insegnamento etico si fonda sulla dottrina di yattsu no hokori («le otto polveri»), che comprendono osbii («invidia»), boshii («bramosia»), nikii («odio»), kawaii («amore egoista»), urami («ran-core»), haradachi («ecolleria»), yoku («avidità»), kóman («boria»). Queste «polveri» sono considerate inquinanti e devono essere lavate via al fine di svelare la vera natura di sé e raggiungere lo stato di makoto-shinjitsu («sincera devozione»). La salvezza richiede tre attività. L’accoglimento dell’osazuke («il sacro lascito») è la cerimonia rituale più importante: permette di rinascere nel jiba e così diventare un delegato del dio per aiutare gli altri attraverso le preghiere. Il secondo mezzo per raggiungere la maturità individuale è la pratica dell’hinokishin («servizio giornaliero»), che va realizzata nella propria posizione sociale. Si viene esortati, infine, a compiere numerosi pellegrinaggi al jiba per rinnovare la propria fede e per godere di una vita beata e gioiosa in unione con la divinità.

I testi sacri. I principali testi canonicì del Tenrikyō sono Mikagurauta (Canti per le danze sacre), Ofudesaki (La punta del divino pennello) e Osashizu (Le direttive divine), i primi due scritti personalmente da Nakayama sotto ispirazione divina e il terzo rivelato attraverso Iburi. Scritti tra il 1866 e il 1875, il Mikagurauta consiste di cinque sezioni. Le prime tre comprendono i versi per la danza del Kagura Zutome; la quarta, contenente otto strofe, e la quinta, consistente di 12 stanzette di 10 versi ciascuna, sono i canti per il Teodorì (un’altra danza sacra). Rivelato a Nakayama tra il 1869 e il 1882, l’Ofudesaki è invece composto da 17 parti comprendenti 1711 versi scritti nello stile waka di 5-7-5-7-7 sillabe. Questo testo introduce la dottrina fondamentale del Tenrikyō e spiega la creazione del mondo, la natura di dio, il significato del jiba e del Kanrodai e l’importanza del Kagura Zutome.

L’Osashizu, infine, una vasta raccolta di direttive rivelate a Iburi dopo la morte di Nakayama, tra il 1887 e il 1907, contiene due diversi tipi di testi: kokugen (professioni e indicazioni per andare incontro alle esigenze della salvezza) e ukagai no sashizu (indicazioni in risposta alle richieste individuali). L’Osashizu contiene concrete e dettagliate istruzioni riguardanti l’organizzazione del gruppo religioso e la condotta individuale e fornisce ai membri del Tenrikyō una guida pratica per risolvere i problemi quotidiani.

[Vedi anche GIAPPONE, RELIGIONE DEL e inoltre NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE].

BIBLIOGRAFIA

The Doctrine of Tenrikyō, (sotto il patrocinio dei Tenrikyō Church Headquarters), Tenri 1972.
Mikagura-uta. The Songs for the Tsutome, (tradotto dai Tenrikyō Church Headquarters), Tenri 1972.
Ofudesaki, the Tip of the Divine Writing Brush, (sotto il patrocinio dei Tenrikyō Church Headquarters), Tenri 1971.

[Aggiornamenti bibliografici:]

UEHARA TOYOAKI

THAILANDIA, RELIGIONE DELLA. La Thailandia deve essere annoverata tra le principali nazioni buddhiste al mondo. Le stime ufficiali calcolavano che nel 1980 più del 95% della popolazione (che all’epoca contava quarantasette milioni di individui) fosse di fede buddhista. Pur escludendo i seguaci, per lo più di origine cinese e vietnamita, delle tradizioni del Mahāyāna e confuciana dal novero dei buddhisti, nel quale invece ufficialmente rientrano, resta ancora ben più del 90% della popolazione che può essere annoverata tra i fedeli del Buddhismo Theravāda. A dispetto dell’apparente uniformità religiosa che può suggerire tale stima, la religione thai presenta invece un volto estremamente sfaccettato. Ampi strati della popolazione thai, infatti, hanno cercato risposte significative alle fondamentali domande esistenziali poste dalla malattia e dalla morte, dalle minacce di disordine sociale e da ingiustizie subite o percepite, rivolgendosi a vari tipi di pratiche religiose, ciascuna con una sua particolare storia. Sebbene tali pratiche possano venire inscritte in un certo senso nella più vasta tradizione del Buddhismo Theravāda thai, esse tuttavia presentano talvolta un carattere discordante l’una dall’altra.

La religione tradizionale thai. Nel 1292, Ramkhamhaeng (Rāma Khambaeng), sovrano del principato di Sukhothai nell’attuale Thailandia centrosetentrionale,
eressese una stele che portava il primo testo a noi noto in una lingua tae, ossia in una delle lingue parlate dagli avi degli attuali Lao, Yuan (Thai del Nord) e Siamesi (Thai del Centro). Questa iscrizione deve la sua importanza al fatto di essere la prima prova storica dell’avventata conversione al Buddhismo Theravāda da parte di genti di lingua tae. Prima del XIII secolo, le popolazioni di lingua tae che vivevano nell’Asia continentale sudorientale e nella Cina meridionale professavano religioni animiste, basate sulla fede in un regno degli spiriti (phi) e delle divinità (thāen), e in un’essenza vitale (khwan) che rendeva gli esseri umani, il riso e certi animali più che semplici organismi fisici. Alcune popolazioni di lingua tae, come i Tai Rossi, o Tho, che vivevano nel Vietnam settentrionale e nel Laos nordorientale, continuarono a essere animisti almeno fino a metà del XX secolo. Altri, come i Siamesi, gli Yuan della Thailandia settentrionale, gli Shan birmani e i Lue della Cina meridionale e del Laos nordoccidentale, pur mantenendo le credenze negli spiriti e nell’essenza vitale, finirono per adottare anche la visione del mondo del Buddhismo della tradizione pāli.

Inizialmente, il Buddhismo dei Tai, così come quello di altri popoli dell’Asia sudorientale continentale, si centrava probabilmente in primo luogo sul culto delle reliquie. Queste reliquie, venerate negli stupa, insieme con le immagini o altri segni del Buddha avevano lo scopo di affermare la presenza del Buddha nei domini (muang) dei Tai. Una volta accettato il Buddha, i Tai si mostrarono favorevoli agli insegnamenti dei monaci missionari che appartenevano alla cosiddetta tradizione monastica silvana, monaci che, nei secoli XIV e XV, viaggiavano da regno a regno. Una delle conseguenze più importanti della loro opera missionaria fu l’erezione di wat (templi-monasteri) nei villaggi e nelle corti. I membri del saṅgha (sanscrito, saṃgha), ossia dell’ordine monastico, che vivevano in questi monasteri divulgavano il dharmma (sanscrito, dhamma), le dottrine del Buddhismo, servendosi più di testi scritti in vernacolo che non in pāli, la lingua canonica della tradizione del Theravāda. Tra i testi che conobbero maggior successo, figurano il Sermoni dei tre mondi, scritto da un principe di Sukhōthai intorno alla metà del XIV secolo, e sermoni in forma di sutta, composti probabilmente nel XV secolo nelle regioni settentrionali della Thailandia, che narrano delle «benedizioni» (anāsamsa) acquisite grazie agli atti rituali.

Nella visione del mondo buddhista adottata dai Tai, tutti gli esseri senzienti, che siano umani, animali, demoniaci o divini, si situano in un continuum di relativa sofferenza, e il posto che ciascuno di essi occupa in questo continuum è determinato dalle conseguenze del kamma (sanscrito, karmā; thai, kam), ossia dalle conseguenze delle azioni da essi compiute nelle loro esistenze passate. Anche le differenze tra esseri umani – maschio e femmina, sovran e suddito, ricco e povero, bello e brutto, sano e malato – possono essere interpretate alla luce della teoria del kamma. I Tai continuarono a credere in un’essenza vitale personale (khwan), negli spiriti (phi), negli dei, ormai concepiti in termini indobuddhisti come devatā (thai, thēwādā), e nel «fato» o influenza cosmica, una nozione derivata dal pensiero indiano e indicata con i termini bhog (dal sanscrito, grha, casa astrologica, ossia la posizione di un pianeta nello zodiaco) e chatā (dal sanscrito, jata, «nato»). Queste credenze, tuttavia, riguardavano le cause prossime, e non quelle ultime, della fortuna e della sfortuna. Era il kamma di un individuo che determinava, in ultimo, se costui avrebbe avuto successo nel mettere al sicuro la propria essenza vitale, nel propiziarsi gli spiriti, nel venerare le divinità o nel dissipare le influenze cosmiche.

Un cambiamento significativo della propria posizione all’interno del continuum delle sofferenze può essere compiuto soltanto accumulando il merito (puñña; thai, bun) ed evitando il demerito (pāpa; thai, bāp). Per «produrre merito» (tham bun) un laico deve offrire elemosine (dāna; thai, thān) al saṅgha. Un uomo può anche guadagnarsi a parere merito entrando a far parte del saṅgha e sottomettendosi alla «disciplina» monastica (vinaya; thai, winai). Per evitare il demerito occorre rispettare un codice morale (sila; thai, sin) che consente di trascendere l’ignoranza e di resistere alla tentazione di agire secondo lussuria, avidità o rabbia. Le conseguenze di un comportamento immorale, come la punitione nell’inferno (naraka; thai, narok), e i risultati delle azioni morali e meritevoli, come la rinascita in cielo (sagga; thai, sawan, dal sanscrito, svarga) e l’eventuale rinascita sulla terra al tempo del Buddha futuro. Śri Ariya Maitreya (thai, Phra Si An), vennero minuziosamente descritte in termini geografici da molti sermoni del popolare racconto del viaggio agli inferi e ai cieli del monaco Mālaya.

Queste idee buddhisti, spesso articolate con nozioni derivanti dal passato prebuddhista dei Tai, vennero organizzate in tre grandi tradizioni religiose popolari professate dalle popolazioni di lingua tae dell’attuale Thailandia. Ancora ai giorni nostri, le pratiche rituali dei Siamesi della Thailandia centrale, degli Yuan delle regioni settentrionali, e dei Lao della Thailandia nordorientale seguono tradizioni distinte pur presentando certe affinità di base.

La concezione buddhista del mondo adottata dai Tai incise profondamente sul loro atteggiamento nei confronti della società. Alla base dell’ordine sociale stava la divisione tra i sessi. L’uomo ideale buddhista era colui che entrava a far parte del saṅgha per seguire la Via è pratica, pochissimi Tai dedicarono la propria vita a
sangha, ma divenne norma presso tutti i popoli della Thailandia premoderna che i giovani trascorressero almeno un periodo di tre mesi come novizi o come monaci. Quanto alle donne, esisteva un legame tra il ruolo secolare di madre e il ruolo di nutrice della religione. Inoltre, si riteneva che l’ordine gerarchico della società tradizionale fosse stabilito dalle diversità karmiche ereditarie di cui ciascun individuo sarebbe stato dotato alla nascita.

La maggior parte dei monaci della Thailandia premoderna si dedicò principalmente alla preservazione e alla trasmissione delle tradizioni religiose locali delle comunità di appartenenza. Benché essi facciano risalire le loro origini ai monaci dei «monasteri silvanì» del XV secolo, non vi sono prove a favore dell’esistenza di monaci riti raffinati dal mondo per dedicarsi esclusivamente alla meditazione nel periodo compreso tra il XV e il XIX secolo. Alcuni monaci, tuttavia, vivevano in monasteri che fungevano da centri di studio del dhamma. Furono questi monaci a tener viva sia la tradizione di studi pāli, sia la composizione di testi religiosi in vernacolo. Questi centri erano località dove i principali sovvenzioni dai sovrani dei regni tradizionali e dai signori locali subordinati ai re. I re e i signori locali dei regni e dei feudatari premontenzi dei Tailandesi, secondo il credo popolare, il diritto di esercitare il potere in virtù del fatto che «detenevano merito» (mi bun); in altre parole, avevano ereditato alla nascita una gran quantità di conseguenze positive di kamma accumulate nelle loro incarnazioni precedenti. Ci si attendeva dunque che essi mostrassero questa loro pienezza di meriti sostenendo largamente la religione e assicurando la pace e l’ordine dei mondi sotto la loro giurisdizione. Questo concetto di merito può essere paragonato alla nozione del Mahāyāna di compassione mostrata dai bodhisattva nei confronti del mondo. Vi furono alcuni re che si proclamarono bodhisattva, ma tale rivendicazione fu assai meno comune nei regni taï che non in quelli della Birmania premoderna.

Nel maggiore dei regni taï premontenzi, il regno siamese di Ayutthaya (1350-1767), le tradizioni di corte, specie dopo il XV secolo, mostrano forti influenze brahmaniche, influenze introdotte da Angkor, che i Siamesi avevano conquistato. Quando, nel 1782, venne fondata il nuovo regno siamese con capitale Bangkok, i primi sovrani muniti del culto di Stato brahmanico in favore di attività prettamente buddhiste quali unificare il sangha, restaurare le scritture e incentivare le elezioni pubbliche. Alla fine del XIX secolo, il re Chulalongkorn (circa 1868-1910) riportò in auge molti riti di Stato brahmanici, nello sforzo di migliorare l’immagine della monarchia. L’osservanza di alcuni di questi riti persistette anche dopo il colpo di Stato del 1932, che trasformò il Siam in una monarchia costituzionale, ma dalu la seconda metà del XX secolo essi hanno assunto un carattere più spettacolare che religioso.

La religione nella Thailandia contemporanea. La religione praticata dagli abitanti di quella che stava per diventare la Thailandia moderna, veniva raramente messa in discussione dai fedeli. Soltanto in seguito alla distruzione di Ayutthaya per mano dei Birmani nel 1767, la gente si trovò a porsi interrogativi esistenziali sull’efficacia delle pratiche tradizionali in rapporto al senso della vita. Il periodo compreso tra la caduta di Ayutthaya e la fondazione di Bangkok nel 1782 fu caratterizzato proprio da un diffuso richiamo al fascino esercitato dal millenarismo buddhista. Tuttavia, gli esperimenti millenaristi ebbero termine quando, nel 1782, il generale Cakkri depose l’allora sovrano Taksin, che si era autoproclamato bodhisatta. Cakkri, con il nome di Rama I (1782-1809), fondatore dell’attuale dinastia, pose le basi del nuovo ordine, riportando la pace nel regno ed estendendo il proprio controllo politico anche oltre quello dei suoi predecessori. Intraprese un risanamento della religione attraverso un’epurazione, all’interno del sangha, dei monaci accusati di non osservare il vinaya (codice disciplinare), riunì un concilio buddhista per assicurare che il tipiaka (sanskrito, tripiyaka), le Scritture buddhiste, fosse accessibile in una versione pāli corretta e promosse lo studio sia delle scritture sia dei testi a commento scritti in pāli.

Il nuovo ordine stabilito da Rama I si rivelò un fertile terreno per lo sviluppo di un grande movimento di riforma guidato da colui che sarebbe diventato il re Rama IV, meglio noto come Mongkut. Mongkut, che era stato monaco tra il 1824 e il 1851, venne incoraggiato dalle conversazioni avute con missionari cristiani e con altri occidentali che avevano cominciato a viaggiare in Siam alla ricerca di quelli che avrebbero potuto essere gli elementi essenziali della pratica buddhista. Egli si mise così alla testa di un gruppo ristretto di monaci che rifiutava le aggiunte ritenute «superstiziose» nelle pratiche tradizionali, e si affidava invece alle scritture e ai commentari in pāli per trovare le basi del «vero» Buddhismo. Quando Mongkut divenne re (regnante dal 1851 al 1868), i suoi sostenitori all’interno del sangha divennero l’avanguardia di una nuova forma di comunità, chiamata dhammayuttika-nikāya («la comunità di coloro che aderiscono al dhamma»), in opposizione al più vasto clero, il Mahānīkāya (Mahanikai), che continuava invece a seguire le pratiche tradizionali. [Vedi MONGKUT, vol. 10].

Sotto il re Chulalongkorn, figlio di Mongkut e suo successore, ai monaci alla guida dei dhammayuttika, e specie al principe Wachirayān (Vajirānāvarorasa), altro figlio di Mongkut e capo della comunità dei dhammayuttika, venne data autorità effettiva sull’intero sangha.

Con il re Chulalongkorn, il Siam diede inizio alla propria trasformazione in uno Stato moderno. Per affrontare la minaccia dell’espansione coloniale britannica e francese, Chulalongkorn istituì riforme amministrative che prevedevano la sostituzione dei signori locali con funzionari nominati dall’amministrazione centrale, i quali dovevano agire sulla base di norme burocratiche comuni. Finché il Siam fu governato da sovrani assoluti, tuttavia, esso si caratterizzò fondamentalmente come uno Stato tradizionale, nel quale l’ordine dipende dall’abilità personale del monarca. Questa caratteristica tradizionale fu eliminata dalla «rivoluzione» del 1932, durante la quale un gruppo di antimonarchici costrinse il re Prajadhipok (regnante dal 1925 al 1935) ad accettare una costituzione in cui si proclamava che la sovranità thai risiedeva non nel monarca, bensì nel popolo come nazione.

Benché il nome Siam sia stato mantenuto per un certo periodo dopo il 1932, si può affermare che il Thailandia moderna sia nata quell’anno. La rivoluzione del 1932 mise a fuoco il problema di stabilire quali fossero i componenti della comunità nazionale thai, problema emerso a seguito dell’immigrazione cinese su vasta scala, dell’integrazione di popoli di diversa tradizione in un unico Stato, e della necessità di tracciare chiari confini territoriali intorno allo Stato, per controbattere le pressioni dei vicini poteri coloniali. Dal 1932 in poi, i governi si sono serviti di un saṅgha unificato e di un sistema di educazione obbligatoria su base nazionale per inculcare nella popolazione l’idea che il nazionalismo thai ha le proprie radici in una sorta di eredità buddhista comune.

Sia la riforma del Buddhismo guidata dalla comunità dei dhammadutti, sia l’emergere di un nazionalismo thai buddhista appoggiato dallo Stato, hanno portato molti Thai a riflettere consciamente sulla propria religione. Quest’autocoscienza religiosa, a sua volta, ha generato ulteriori cambiamenti nel mondo religioso thai. Benché la riconfigurazione del pensiero del Theravâda avviata da Mongkut all’inizio del XIX secolo abbia raggiunto l’acme con le opere del principe Wachirayân, opere che ancora oggi formano le basi degli studi religiosi di molti monaci, alcuni di questi monaci hanno continuato a porsi significative domande teologiche. Il più autorevole in assoluto tra i pensatori buddhisti contemporanei è Phutthathât Phikkhu ( Buddhadasa Bhikkhu), che viveva in un centro chiamato Suan Môk («giardino di liberazione»), nella Thailandia meridionale. Phutthathât (1906-1993) ha cercato, nelle sue conferenze e nei suoi scritti, di interpretare il dhâma in riferimento alle teologie di altre religioni, soprattutto del Buddhismo Zen, e in riferimento alle esperienze di vita dei Thai in un mondo assai più secolarizzato di quanto non fosse quello dei loro predecessori. Riservati invece a un pubblico più colto sono gli scritti del monaco Prayut (nato nel 1941), meglio noto con il titolo di Phra Ràtchawaramuni (Rajavaramuni), anch’essi volti a valorizzare il messaggio buddhista nella vita moderna. Il suo Phutthatham (Buddhadhamma), pubblicato nel 1982, è stato salutato come una delle opere più significative che mai siano state scritte sull’etica del Theravâda.

La riformulazione radicale della pratica buddhista, anch’essa inaugurata da Mongkut e dai fondatori della comunità dei dhammadutti, venne ulteriormente approfondita da alcuni monaci. Açân Man Phûrithatha (Bhûriddatto Thera), un monaco dei dhammadutti di lingua lao originario della Thailandia nordorientale e morto nel 1949 all’età di settantotto anni, già da giovane giunse alla conclusione che, per seguire la Via che porta alla salvezza ultima, si dovesse abbandonare il mondo e dedicare tutta la propria vita alla meditazione. La sua vita come dhâtanâ, o asceta errante, divenne il modello per molti altri monaci. Diversi dei suoi discepoli, e dei discepoli dei suoi discepoli, noti in thai e in lao come açàn (sanscrito, âcârya), ossia insegnanti, sono diventati famosi come maestri di meditazione e stretti seguaci dei dhâma. Un rinnovato interesse per il significato assunto dalla meditazione all’interno della pratica buddhista è stato fortemente incoraggiato anche da molti monaci non dhammadutti e da maestri laici. Il centro Phutthathât, Suan Môk, e centri satellite altrove, come : rifugi degli açàn nella foresta, attirano molte persone. Sono laici che monaci, che desiderano imparare a meditare. Negli anni ‘50, Âsthà, meglio noto con il nome ecclesiastico di Phra Phimolatham (Vimaladhama Thera), un monaco di alto rango del famoso monastero Wû Mahâthât di Bangkok, introdusse e rese celebre una forma di meditazione vipassanâ («sintuizione») che egli aveva appreso da un maestro birmano.

Prima della morte del primo ministro Sarit Thanarâ, nel 1963, i governi thai avevano sempre considerato la fiorente popularità dei maestri di meditazione come una potenziale, se non reale, minaccia al Buddhismo costituito. Dalla metà degli anni ‘60, però, ai discepoli di Açân Man in particolare, è stato accordato un crescente supporto ufficiale, e il re e la regina hanno arc-
piamente sostenuto questi monaci, partecipando anche ai funerali dei principali discepoli di Æcán Man. I monasteri nella foresta, oggi giorno, sono rifugi popolari per cittadini laici che cercano di temperare il loro coinvolgimento attivo nel mondo con il distacco che viene dalla pratica della meditazione. Anche a Bangkok e in altre città sono stati fondata dei centri di meditazione, rivolti non soltanto ai monaci, ma anche ai laici. Tra i più famosi maestri laici vi è Æcán Næa, una donna. Dalla fine degli anni ’70, Phimonlatham ha anche intrapreso un programma per far meglio conoscere la meditazione intuitiva sia nelle comunità rurali, sia nei centri urbani.

Benché il cosiddetto “movimento di meditazione” abbia trovato in Thailandia una forma di accomodamento con il Buddhismo costituito, altri movimenti sono emersi in reazione all’ortodossia ufficiale e al nazionalismo buddhista thai propugnato dal governo. Le sollevazioni millenariste nelle regioni nordorientali negli anni 1901 e 1902 e la resistenza, organizzata negli anni ’20 e ’30 dal popolarissimo e riverito monaco Khrúb Siwičhāi (Sirivijoyo Thera) nelle regioni settentrionali, contro l’autorità delle gerarchie del sañgha nominate dal governo costituirono le prime avvisaglie del contemporaneo dissenso religioso nel Paese. Intorno alla metà degli anni ’50, e poi soprattutto negli anni ’70, diversi monaci si isero in luce per le aspri critiche rivolte alle politiche di governo. Benché si possa definire di sinistra la maggior parte di questi “monaci politici”, non mancarono tuttavia anche diversi sostenitori di cause di destra. Merita di essere ricordato come esempio Kittivutthô Phikkhû (Kittivudho Bhikkhu), che divenne famoso a metà degli anni ’70 sostenendo che l’uccidere un comunista non costituiva omicidio secon-
dò i termini buddhisti, e che dunque non produceva demerito.

Sebbene soltanto pochi monaci abbiano preso parte attiva nella politica thai, si possono invece annoverare molti leader buddhisti laici tra coloro che hanno contribuito ad avviare un discorso sull’importanza dei valori religiosi nella vita pubblica. Tra i più noti sostenitori di quello che potrebbe essere definito un “angelo sociale” figura Sulak Sivarksa, i cui numerosi saggi, insieme con le varie organizzazioni che ha contribuito ad avvia-

re, hanno esercitato grande influenza.

I laici hanno anche cominciato a ricoprire ruoli primari in molti culti che sono emersi e che continuano a emergere nella Thailandia contemporanea. Nella mag-

gior parte dei casi, questi culti si incentran o intorno a un medium (normalmente una donna), ritenuto in gra-
do di servirsi dell’assistenza dello spirito di controllo (spirito guida) per aiutare un cliente malato o comun-
que bisognoso. Tra i culti che, in anni recenti, hanno as-

unto un significato più ampio, il più famoso è quello noto con il nome di Samnak Pù Sawan (Centro degli Antichi Celesti). Il fondatore di questo culto sosteneva di essere il tramite degli spiriti di molti uomini famosi della storia thai, compreso un ex patriarca del sañgha. A mano a mano che il sistema dottrinario di questo culto andava sviluppandosi, esso diventava sempre più sincretico e tendeva a unificare elementi cristiani, mu-
sulmani e cinesi con elementi del Buddhismo magico. Alla fine degli anni ’70 questo culto, che aveva ormai attra- 

tto migliaia di seguaci, tra cui molti militari d’altro grado, assunse una colorazione decisamente politica quando il suo leader pensò di servirsì del movimento per promuovere un centro per la pace internazionale del quale sarebbe stato il portavoce. Nel 1981 il governa-

no cercò di arrestarlo, ma egli riuscì a dileguarsi prima che l’arresto fosse effettuato.

La Thailandia ha saputo instaurare negli ultimi anni scambi proficui tra il Buddhismo e le altre religioni, allontanandosi dallo stravagante ecumenismo del movi-

mento Samnak Pù Sawan. Diversi esponenti sia prote-

stanti che cattolici hanno avviato un dialogo con rappresentanti buddhisti in materia religiosa e nella difesa dei diritti umani. L’esiguità della comunità cristiana (circa lo 0,6% della popolazione complessiva) ha forse incoraggiato relazioni relativamente buone tra cristiani e buddhisti. I musulmani (che sono circa il 4%), al con-

trario, hanno avuto difficoltà assai maggiori a relazion-

arsi con i buddhisti. Nondimeno, un dialogo islamobu-

ddhista potrebbe realizzarsi un mezzo primario per un rinnovamento della religione civile thai in termini che non siano strettamente buddhisti.

Nel xx secolo, la Thailandia ha conosciuto una crescente secolarizzazione e razionalizzazione della vita, mano a mano che un numero sempre maggiore di aspetti dell’esperienza umana è stato interpretato sulla base di norme burocratiche, trasazioni di mercato, processi tecnologici e principi medicoscientifici. Se, da un lato, questa evoluzione ha condotto molti Thai ad allontanarsi dalla pratica religiosa tradizionale, ritenuta ormai trascurabile nella vita moderna, dall’altro essa ha portato la gente a prendere coscienza di quelle esperienze che non possono essere spiegate razionalmente. La consapevolezza dell’esistenza di mali che la medicina moderna non può curare, di una crescente disparità della ricchezza e del potere, e di un possibile collaudo dell’ordine costituito, come è accaduto in Kampuchea, ha indotto molti Thai a riconsiderare l’importanza dei riti e delle pratiche etiche. Questa coscienza religiosa è ciò che apporta alla religione thai contemporanea il suo carattere così dinamico.

[Vedi ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL’, articolo Culture del continente, e REGALITÀ NELL’E-
BIBLIOGRAFIA


CHARLES F. KEYES
TIAN. Termine di importanza fondamentale nella visione del mondo e nella vita religiosa cinese dai tempi più remoti a oggi, tian compare in due accezioni principali: nel senso di dio supremo dell’universo e nel senso di natura impersonale. Spesso, in certi contesti risulta difficile comprendere quale dei due significati si intendeva, ed è assai verosimile che la distinzione abbia tormenti sfumati anche per chi adopera il termine.

Tian nel senso di Dio. Il significato della radice del termine tian è cielo, in senso fisico e metaforico, come dimora degli esseri umani. Se impiegato senza ulteriori qualificativi, esso può indicare la divinità suprema. L’uso più antico del segno grafico tian è attestato in scritti del periodo Zhou (circa 1122-256 a.C.), dove sta a indicare la divinità suprema della gente Zhou. All’inizio dell’epoca Zhou, Tian era concetto come un dio probabilmente antropomorfo, onnipotente, risoluto, che inviava benedizioni o calamità a seconda che approvasse o disapprovasse il comportamento umano. Dal punto di vista politico, Tian costituiva la fonte della legittimità regale, poiché conferiva all’uomo più giusto il mandato del Cielo (tianming), o revocava tale mandato ai sovrani corrotti e indegni. A questo concetto di divinità, i primi sovrani Zhou assimilarono con successo Di, o Shangdi, il dio supremo della precedente dinastia Shang (XVIII secolo-1122 a.C.). Tale assimilazione offuscò ogni distinzione storica e culturale tra il dio degli Shang e il dio degli Zhou. Di conseguenza, i termini baotian (cielo del respiro vasto-originario-viale), o huangtian (cielo augusto) e shangdi (sovrano supremo) divennero intercambiabili per indicare il più grande potere dell’universo. Fosse inteso come Tian o come Shangdi, questo potere supremo era comunque concepito come il creatore (zaowuzhu). In certi testi, compreso lo Yi Jing (Libro delle mutazioni), tian e di (Cielo e Terra) assunsero, almeno in senso figurato, un aspetto antropomorfo, divenendo il padre e la madre cosmici, dal cui rapporto sessuale sono originati tutti gli esseri.

Il culto di Tian, così come veniva celebrato negli elaborati riti imperiali, era interdetto a tutti salvo che al sovrano, a ferma dimostrazione che a lui spettava il mandato del Cielo. Ma difficilmente sarebbe stato possibile evitare che il popolo credesse in Tian e gli manifesstasse la propria sottomissione. Nel corso del tempo, si venne così a sviluppare l’idea che la dimensione soprannaturale fosse una contrapparte invisibile del mondo temporale, e Tian venne così personificato come l’imperatore di quel mondo spirituale che, come l’imperatore in questo mondo, dirigeva una burocrazia celeste di divinità. In questo ruolo, Tian era chiamato Yuhuang Shangdi («supremo sovrano dalla maestà di giada»). La gente, che lo chiamava familiardamente Tian-gong («duca celeste») o Laotianye («vecchio signore celeste»), invocava il suo aiuto quando si trovava in gravi difficoltà, ed esistevano templi dei quali egli era la divinità titolare. In molte case si potevano trovare degli oggetti che simboleggiavano la possibilità di comunicare con lui, come, ad esempio, il bracciere per l’incenso. [Vedi YUHUANG e SHANGDI].

L’onnipresenza di Tian e il suo coinvolgimento con il mondo umano costituiscono il tema di molti proverbi. In alcuni di essi, naturalmente, la divinità viene persennificata: «Gli occhi di Tian sono ovunque, vedono tutto e nulla sfugge loro»; «L’uomo lo puoi imbrogliare, ma Tian no»; «Tian punisce il peccatore»; «Le benedizioni provengono da Tian»; «Aiutatevi, ché Tian vi aiuta»; «Tian conosce il bene e il male nascosti nel cuore umano». Vi sono altri detti, tuttavia, che appaiono ambigui, o che si riferiscono in definitiva a un potere impersonale: «Le rivoluzioni cicliche del tian fanno sì che le cose siano come sono»; «Il tian è vuoto, la terra è vasta»; «L’intelligenza è dono del tian»; «Non possono esserci due soli nel tian»; «È difficile andare contro la Via (dao) del tian».

L’arrivo del Buddhismo dall’India e dall’Asia centrale intorno all’inizio della nostra era era introdotto nuove e complicate nozioni riguardanti gli esseri e i regni celesti. I regni buddhisti, per esempio, erano divisi in Regno del Desiderio (kāmādhatu), Regno della Forma (rūpadhātu) e Regno dell’Assenza di Forma (ārūpyadhātu). A questi e ad altri regni buddhisti venne dato il nome di tian. Nei secoli III e IV, quando il Daoismo divenne una religione aggregante, sviluppò anch’esso elaborate nozioni circa i regni superni, che chiamò tian. In genere, i tian del Daoismo, che variano in numero da ventotto a trentadue, o a trentasei, erano derivati dal Buddhismo, benché i daoisti ritenessero, e questa è la sola idea originale, che esistessero delle controparti dei tian nel mondo sotterraneo. I tian daoisti sono di poco degli dei e dei loro subordinati, i perfetti immortali (xian), così come delle anime dei defunti virtuosi, che un giorno raggiungeranno l’immortalità come Esseri Perfetti. Il termine tian figura anche nella cosmologia daoista, dove i termini xiantian («precosmico») e bou tian («cosmico»), osta l’universo fenomenico) indicano stadi di evoluzione che sono rappresentati nelle celebrazioni dei riti liturgici.

Tian nel senso di Natura impersonale. Il termine tian spesso compare negli scritti del periodo classico della filosofia (dal VI al III secolo a.C.) con la connotazione di «natura». I testi daoisti di questo periodo esprimono di frequente l’idea di tian come forza impersonale che produce tutti i fenomeni naturali. In questa accezione, si combinano le idee di volontà di una divinità personale e di legge naturale. Di conseguenza, gli eventi e in parti-
colare i presagi, che venivano solitamente interpretati come segni del "decreto" del tian, sono qui intesi semplicemente come accadimenti spontanei o autoprodotto (tianming ji xiran). L'asserzione più netta della impersonalità del tian fu opera dello studioso ru (confuciano) Xunzi (attivo dal 298 al 238), il quale negò che il tian agisse in risposta alle azioni o alle preghiere umane.

In questa accezione, il tian costituiva semplicemente l'operatore dell'universo fisico. In un'altra accezione dell'uso impersonale di tian, il termine si riferisce invece a qualcosa di simile al fato, come nell'espressione ming-yun di tian ("il destino determinato dal Cielo").

Tanto il concetto antropomorfico di tian, quanto la sua interpretazione naturalistica trovarono la loro più autorevole espressione nel Libro delle mutazioni. Qui, tian è simboleggiato dal trigamma qian, ed è dunque un altro termine che denota il principio o forza positivo, maschile e creativo (yang). Il suo complemento è di, ossia la terra, simboleggiata dal trigamma kun, che rappresenta il principio o forza negativo, femminile e ricettivo (yin). Le interazioni incessanti e sempre mutevoli e le permutazioni di questi principi, o forze, complementari producono l'universo e tutti gli esseri, della cui nascita, crescita, decadimento e morte essi sono causa.

Per quanto impersonale, il tian «naturalistico» mantiene comunque una stretta relazione funzionale con l'uomo. I filosofi classici intesero tale relazione in molti modi, non necessariamente conciliabili:

- La vita umana e il suo corso dipendono dal tian (renzibing zai tian).
- L'uomo è un microcosmo dell'universo, i suoi piedi sono «quadrati», come la terra, e la sua testa è tonda, come il Cielo.
- La natura dell'uomo (xing) è conferita alla nascita dal tian.
- L'uomo dovrebbe prendere a modello il tian (fatian).
- Dal momento che il tian è impersonale, è l'uomo che agisce come la mente (o il cuore) del tian.
- L'uomo e il tian interagiscono continuamente, stimolandosi e rispondendosi a vicenda (tesi negata, come abbiamo visto, da Xunzi).
- La funzione del tian è quella di creare, mentre la funzione dell'uomo è quella di nutrire e portare alla perfezione le cose create.
- Il tian funge da esempio morale per l'uomo, che può raggiungere il suo completo sviluppo umano soltanto attraverso la disciplina della fermezza morale (cheng).

Ancora una volta, il concetto di tian è ambiguo: mentre la perfezione morale sembrerebbe possibile soltanto per una persona, la regolarità infallibile, la benevolenza e l'imparzialità del tian potrebbero anche essere interpretate in termini morali.

Nel movimento neoconfuciano, che ebbe inizio sotto la dinastia Tang (618-907) e raggiunse la sua piena maturità nel periodo Song (960-1279), i filosofi si reimpiegarono del termine tian, impiegandolo in una nutrita serie di nuove accezioni. La finalità dei neoconfuciani può essere esposta in termini religiosi come un'automorfizzazione ultima, intesa a raggiungere la santità o la saggezza (shengren). Di enorme importanza fu il concetto di tianli («principio del tian» o «principio celeste»), che ebbe molteplici interpretazioni. Esso venne inteso come la somma delle virtù della tradizione confuciana enunciate fin dalle origini; come una definizione della sostanza metafisica o dell'incarnazione del dao (xiangshang daozi); fu identificato con la mente; fu identificato con la coscienza, che produce la conoscenza innata del bene e del male, del giusto e dell'errore (liangxi o liangzhi); come perfezione morale, l'aspetto contrario dei desideri umani (renyi), tesi, questa, respinta da certi pensatori neoconfuciani posteriori; o indicò la totalità di tutti i principi, essendo il Princípio cosmico. Questi furono alcuni dei concetti che il neoconfuciani adottarono nel costruire una metafisica di cui l'antico sistema confuciano era sprovvisto. In tal modo, essi tentarono di giungere a una interpretazione della natura della realtà ultima o dell'Assoluto. Nelle loro dottrine filosofiche, il termine tian venne impiegato per indicare questa realtà ultima, e venne anche identificato con altri termini dal medesimo significato, come dao, li, taiji e (nel pensiero di Wang Yangming) xin («cuore e mente»). Sebbene il tian dei neoconfuciani fosse un principio metafisico impersonale, persino in quest'accezione le implicazioni teistiche non erano completamente assenti.

[Vedi DAO E DE; LI; TAIJI; e XIN].

BIBLIOGRAFIA


Per il ruolo del tian nelle tradizioni politica e sociale, la trattazione più accurata è quella di Yang Ch'ing-k'un, Religion in Chinese Society, Berkeley (1961) 1999, rist., cfr. indice alla voce Hes

LAURENCE G. THOMPSON

TIBET, RELIGIONI DEL. [Questa voce è suddivisa in due articoli. Il primo, Panoramica generale, esamina le varie religioni del Tibet e i loro rapporti, mentre il secondo, Storia degli stadi, tratta della crescita degli studi moderni sul popolo tibetano e su le sue religioni. Per ulteriori discussioni sulle tradizioni specifiche, vedi BUDDHISMO, articolo Il Buddhismo in Tibet; SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTI, articolo Il Buddhismo tibetano; e BON, vol. 10. I sistemi tantrici che caratterizzano gran parte del Buddhismo tibetano sono presentati in SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTI, articolo Buddhism esoterico, vol. 10].

Panoramica generale

Il Tibet appare tradizionalmente alle menti occidentali come un Paese lontano ma eccezionalmente affascinante. Profondamente buddhista in tutti gli aspetti della sua vita sociale, culturale e religiosa, il Tibet fu dominato, fino al 1959, da una gerarchia monastica. Nell’immaginazione di alcuni, la cosiddetta Terra della Neve (così i Tibetani definiscono il loro Paese) è stata vista anche come la patria di misteriosi esseri sovrani, i mabatma, che dalle loro dimore segrete nello Himalaya, offrono una guida mistica al resto dell’umanità.

Poiché le fonti sono diventate più abbondanti, ha guadagnato terreno una visione più realistica e più complessa della storia e della religione tibetana. I punti seguenti, che dovrebbero essere tenuti a mente, chiariscono questa affermazione.

Primo, il Buddhismo in Tibet è rappresentato da molte tradizioni, «ordini» monastici, o scuole, che hanno alcuni tratti in comune, ma che differiscono anche sotto importanti aspetti. Bisogna tener conto di questo quando si lavora con le fonti scritte, poiché la storiografia tradizionale tibetana, che è invariabilmente anche storiografia religiosa, tende a riflettere le visioni più o meno di parte degli autori.

Secondo, il Buddhismo non è la sola religione di cui bisogna tenere conto. Il Buddhismo penetrò in Tibet relativamente tardi, forse non prima dell’VIII secolo d.C., e soltanto gradualmente soppianò la religione indigena che tuttora è conosciuta in modo frammentario. Inoltre, dal X o XI secolo in poi, i diversi ordini buddhisti hanno vissuto accanto a una religione conosciuta come Bon, che, benché rivendicasse la continuità, sicuramente non senza alcune giustificazioni, con la religione prebuddhista, è comunque quasi indistinguibile dal Buddhismo sotto molti aspetti. Tuttavia, il Bon ha conservato la sua propria identità fino ai giorni nostri. Per di più, rimane una vasta area di riti e credenze che non è specificamente nel buddhismo né bon, ma può essere definita «religioni popolari» o «religioni senza nome». Esiste anche una piccola minoranza di musulmani tibetani, dei quali, tuttavia, non si tratterà in questo articolo.

Terzo, bisogna riconoscere che Tibet è un termine piuttosto ambiguo. In questo contesto può essere utilizzato in maniera significativa per riferirsi a un’area etnicamente definita, che comprende alcune parti dell’India e del Nepal, che condivide una cultura e una lingua comuni, delle tradizioni religiose comuni e, in larga misura, una storia comune. La cosiddetta Regione Tibetana Autonoma della Cina comprende soltanto le parti centrali e occidentali del Tibet, inclusa la capitale Lhasa. Le grandi distese del Tibet orientale e nordorientale (Kham e Amdo) furono incorporate a partire dagli anni ’50 del XX secolo nella Cina vera e propria, ma sono etnicamente e storicamente interamente tibetane. Oltre che del Tibet così definito, il Buddhismo tibetano è la religione ufficiale del Bhutan, ha regnato supremo in Mongolia fino ai primi anni del XX secolo ed esiste ancora in Russia tra i Buriati e i Tuvin. La sua recente diffusione in Occidente verrà trattata alla fine di questo articolo.

Il termine Lamaismo è frequentemente usato in riferimento alla religione tibetana, anche se i Tibetani stesso disapprovano l’uso di questo termine, perché potrebbe implicare che il Buddhismo in Tibet sia in qualche modo essenzialmente differente dal Buddhismo delle altre parti dell’Asia. In misura in cui il termine Lamaismo mette in evidenza il ruolo importante del lama (tibetano, bla ma), guida religiosa ed esperto della religione tibetana, si può dire che esso si riferisce ugualmente sia al Buddhismo che al Bon e, in questo modo, mantiene una certa utilità. Tuttavia, poiché un termine dovrebbe descrivere la religione tibetana nel suo insieme, esso rimane unilaterale e, quindi, fuorviante.

La religione prebuddhista. Il Buddhismo, quando è stato introdotto in Tibet nell’VIII secolo, non andò a colmare un vuoto religioso. Tuttavia, attualmente non è possibile arrivare a una comprensione adeguata della religione prebuddhista a causa dell’incompletezza delle fonti.
Le fonti possono essere suddivise in due categorie: antiche e tarde. Le fonti antiche sono quelle che precedono la caduta della dinastia reale avvenuta alla metà del IX secolo. Le fonti archeologiche sono praticamente inesistenti, poiché fino a oggi sono stati intrapresi soltanto scavi sporadici. Le tombe regali di 'Phyong rgyas nel Tibet centrale sono ancora ben visibili ma furono depredate in tempi remoti. La gran parte delle fonti scritte è più tarda rispetto all'introduzione del Buddhismo e quindi spesso mostra tracce di credenze sincretiche. Queste fonti comprendono iscrizioni su colonne e campane, manoscritti contenenti frammenti dei rituali e dei miti oppure delle pratiche divinatorie, testi buddhisti che confutano la religione antica e cronache cinesi della dinastia Tang (618-907). Tuttavia, la lingua di questi testi tibetani è arcaica e troppo spesso oscura e i manoscritti stessi frequentemente sono costituiti soltanto da frammenti.

Le fonti tarde sono databili a partire dal XII secolo e si trovano principalmente negli scritti storici del Budhismo e della religione Bon, che ebbe in questo periodo un successo completo in senso istituzionale, almeno nel rimpiazzare la religione antica. Molte credenze e pratiche indigene sono sopravvissute fino a oggi nella religione popolare non monastica, ma poiché esse si sono spesso fortemente mescolate con gli elementi del Budhismo o del Bon, è un compito estremamente delicato quello di usare la religione popolare come base per ricostruire la religione prebuddhista.

Quindi, l'immagine della religione prebuddhista che emerge sulla base delle fonti antiche è, sfortunatamente, frammentaria: alcuni rituali, credenze e miti possono essere identificati, ma questo complesso di elementi manca di coerenza. Gli elementi che sono conosciuti si concentrano prevalentemente sulla persona del re. Si può affermare con sicurezza che i Tibetani, almeno a partire dal VI secolo, se non prima, ebbero una regalità sacra. Il benessere del Paese dipendeva dal benessere del re. Di conseguenza, i riti di divinazione e sacrificio erano eseguiti per proteggere la sua vita, garantire la sua vittoria in battaglia e la sua supremazia su tutte le cose. Si dice nelle fonti antiche che «il suo elmo è potent» e che il suo governo è «grande, risoluto, supremo» ed «eterno». Il re «non cambia», è dotato di «lun- ga vita».

Il re era visto non solo come un personaggio di vitale importanza, ma soprattutto come un essere sacro. Secondo un mito che si incontra frequentemente, il primo re del Tibet discese dal cielo, si posò sulla cima di una montagna (secondo le fonti successive, discese per mezzo di una corda o di una scala soprannaturale) e, ai piedi della montagna, fu accolto dai suoi sudditi. I primi re erano ritenuti essere ascesi al cielo in carne e ossa, quindi senza lasciare il cadavere, tramite gli stessi mezzi. Inoltre, il re era assimilato alla montagna sacra stessa, proprio come nella religione popolare successiva la distinzione tra la montagna sacra e la divinità ad essa associata era spesso oscura.

Il mito narra che quando il settimo re fu ucciso, i riti funerari dovettero essere eseguiti per la prima volta. Inoltre, a partire dal VI secolo d.C. vennero eretti enormi tumuli funerari, assimilati sia alle montagne sacre che ai re, e alle tombe vennero dati nomi che consistevano degli stessi elementi trovati nei nomi dei re. La morte di un re era contornata da riti elaborati: processioni, sacrifici e la deposizione di ogni sorta di oggetti preziosi nella camera sepolcrale. I sacerdoti officianti erano conosciuti genericamente come bon po (bonpo), ma probabilmente ci furono numerosi sottogruppi specializzati. Inoltre, venivano sacrificati degli animali, in particolare pecore, cavalli e yak. Sembra che le pecore sacrificali avessero un ruolo importante come guide per il defunto lungo la difficile via che porta alla terra dei morti, una terra immaginata in termini analoghi a quella dei vivi. Servitori e funzionari, forse membri stessi della famiglia, erano assegnati al re morto quali suoi «compagni».

Tuttavia, non è certo se lo accompagnassero realmente nella tomba o se, come suggeriscono alcune fonti più tarde, vivessero solamente nelle vicinanze della tomba per un determinato periodo.

Un antico testo superstite abbozza una cosmologia escatologica che incarna una visione ciclica del tempo. In una «età dell’oro», piane e animali sono trascorsi dalla loro dimora celeste sulla terra per il bene dell’umanità. La virtù e la «buona religione» regnano sovrane. Ma, un demone scappa dalla sua dimora sotterranea e causa un declino generale nei principi morali e nel mondo fisico. Coloro che seguono ciononostante la via della virtù e onorano gli dei sono condotti dopo la morte nella terra della beatitudine. Nel mondo rapidamente tutte le cose vengono distrutte, dopo di che inizia una nuova età dell’oro nella quale i morti virtuosi rinascano. Presumibilmente in questo modo, il testo non è esplicito, il ciclo si ripete.

Si conosce poco del pantheon della religione prebuddhista. L’universo era immaginato su tre livelli: il mondo superiore (il cielo), abitato dagli dei (lba); il mondo di mezzo (la terra), dimora degli esseri umani; e il mondo inferiore (il mondo sotterraneo, immaginato come un mondo acquatico), abitato da una classe di esseri conosciuta come klu (e più tardi assimilata ai nāga indiani). [Vedi NĀGA E YAKSA, vol. 9].

Secondo alcune fonti, il mondo celeste aveva tredici livelli, abitati da una gerarchia di divinità maschili e femminili. Sia le fonti cinesi che le prove epigrafiche di loro che il sole, la luna e le stelle erano invocati come
guardiani e garanti dei trattati. Infatti, sacrifici di vari animali vennero fatti alla conclusione del trattato del l’822 tra la Cina e il Tibet. Tuttavia, in quel periodo il Buddhismo era già entrato in scena e vennero invocati anche i Tre Gioielli del Buddhismo (cioè Buddha, dharma e sangha). Un monaco buddhista con il grado di ministro fu a capo della delegazione tibetana.

Gli esseri sotterranei, i klu, costituivano un pericolo costante per l’umanità, poiché erano particolarmente soggetti a essere infastiditi dalle attività che interferivano con la superficie della terra quali l’arare e lo scavo. I klu potevano causare lo scoppio di malattie, soprattutto la lebbra e l’idropisia, che potevano essere curate soltanto con riti di espiazione e propiziazione. Tuttavia, nel determinare i dettagli di questi riti e nell’ottenere informazioni specifiche circa la schiera dei demoni che popolavano il mondo soprannaturale degli antichi Tibetani, siamo in larga misura ridotti alla speculazione sulla base di pratiche religiose popolari più tarde. Allo stesso modo, incontriamo dei nomi di vari tipi di divinità che saranno di grande importanza nella religione popolare: il dio guerriero (dgra bla), il dio del focolare (thab lha), il dio della vita (srog lha), il dio della terra (yul lha) e così via.


È stata proposta un’ipotesi secondo la quale nel VII secolo la religione prebuddhista si trasformò in un’ideologia politica coerente, modellata sul culto cinese dell’imperatore. Secondo questo punto di vista, ci si riferiva alla religione regale come gtsug oppure gtsug lag, che significava «la legge degli dei». Tuttavia, le fonti più tarde, sia buddhiste che bonpo, si riferiscono unanime-mente alla religione antica usando il termine Bon, affermazione sostenuta da ricerche recenti. In ogni caso, il culto dei re divini scompare con il clero organizzato.

Il Buddhismo. Il Buddhismo si stabilì in Tibet sotto il patroncino regale nell’VIII secolo. Nel secolo precedente, il Tibet era diventato uno Stato unificato e aveva intrapreso una politica di conquiste militari che ha avuto come esito la breve comparsa del potente Impero dell’Asia centrale. L’introduzione del Buddhismo fu certamente dovuta al bisogno di dotare l’Impero di una religione che godesse di grande prestigio, in virtù della sua affermazione nei potenti Paesi confinanti di India e Cina. Il primo tempio buddhista venne costruito a Bsam yas (Samye) nel 779 circa; poco dopo venne ordinato il primo monaco. Sin dall’inizio, ai monaci buddhisti furono concessi privilegi economici e sociali.

Quando venne introdotto il Buddhismo, i Tibetani poterono scegliere se la nuova religione dovesse essere importata dall’India o dalla Cina. Gli studi moderni hanno stabilito il ruolo importante che la Cina svolse come fonte del Buddhismo nelle prime fasi della sua storia in Tibet, anche se fu la forma indiana di Buddhismo che alla fine predominò. Secondo le fonti più tarde, i re tibetani furono guidati da considerazioni spirituali e gli esponenti del Buddhismo indiano emersero vittoriosi da un dibattito dottrinale con i monaci cinesi che rappresentavano una forma di Buddhismo Chan. Tuttavia, i forti motivi politici furono sicuramente di uguale importanza: in termini militari e politici la Cina era il centro principale del Tibet e l’influenza cinese alla corte tibetana sarebbe sicuramente cresciuta se avesse preso il controllo della potente gerarchia buddhista.

In ogni caso, il Tibet si rivolse all’India per i testi sacri, le idee filosofiche e i rituali, così come aveva fatto quando nel VII secolo aveva adottato un alfabeto indiano. Il Buddhismo divenne rapidamente la religione dominante, subendo soltanto un contrattacco momentaneo dopo la caduta della dinastia reale nell’842. Sotto molti importanti aspetti, il Buddhismo in Tibet rimase fedele al suo prototipo indiano. Si deve però tenere a mente che questo prototipo era, nei secoli VII e VIII, una forma di Buddhismo Mahāyāna, da una parte, sempre più dipendente dalle grandi istituzioni monastiche, dall’altra, intriso di riti e concezioni tantriche. Entrambi questi aspetti, i grandi monasteri e la pervasiva influenza tantrica, sono rimasti caratteristici del Buddhismo in Tibet. Allo stesso modo, ci sono stati piccoli sviluppi nell’ambito delle idee filosofiche. I Tibetani, nel complesso, si sono accontentati di svolgere il ruolo di esegeti, commentatori e compilatori. Al contrario, il controllo politico che i monasteri gradualmente ottennero fu senza precedenti. Una caratteristica unicamente tibetana della regola monastica è la successione per incarna-
zione: il capo di un ordine o di un monastero viene considerato la reincarnazione (motivata dalla compassione per tutti gli esseri) del suo predecessore. In altri casi, una figura religiosa può essere considerata la manifestazione di una divinità (o di un particolare aspetto di una divinità). Nella persona del quinto Dalai Lama (1617-1682) eranocombine entrambe queste figure. Ogni Dalai Lama fu considerato anche la reincarnazione del suo predecessore. Il quinto, che si autoproclamò capo dello Stato tibetano, venne inoltre considerato l'emanazione o la manifestazione del grande bodhisattva Avalokiteshvara (tibetano, Spyan ras gzigs) e così tutti i Dalai Lama successivi fino a quello attuale, il quattordicesimo. [Vedi DALAI LAMA, vol. 10 e AVALOKITESVARA, vol. 10].

La scelta di Avalokitesvvara non fu fatta a caso. Fin dal XII o dal XIII secolo, Avalokitesvvara venne considerato il protettore divino del Tibet in un duplice aspetto. Nei tempi antichi, sotto le sembianze di una scimmia, egli assunse il ruolo di progenitore del popolo tibetano, affinché gli insegnamenti del Buddha potessero fiorire in Tibet a tempo debito. Inoltre, secondo questa visione retrospettiva, sotto le sembianze del grande re tibetano Songt stsan sgam po, che fondò l'Impero tibetano nel VII secolo, Avalokitesvvara istituì il Buddhismo nella Terra della Neve. Il Palazzo Potala a Lhasa, l'antica capitale, fu costruito nella sua forma attuale dal quinto Dalai Lama che ne fece la sua residenza. Situato su una collina, ristabiliva simbolicamente la connessione prebuddhista tra il re divino e la montagna sacra.

La religione popolare. Sarebbe illusorio voler tracciare una linea precisa di demarcazione tra la religione popolare e quella monastica. Comunque, mentre lo studio dei sistemi filosofici del Mahayana e l'esecuzione degli elaborati riti tantrici hanno luogo entro i confini dei monasteri, i monaci partecipano attivamente a una vasta gamma di attività rituali al di fuori dei monasteri e credenze che non derivano dal Buddhismo sono condizionate allo stesso tempo sia dai monaci che dai laici.

Questi riti e queste credenze possono essere definiti «religione popolare»: ciò significa soltanto che questa religione non ha dimensione monastica, è parte della tradizione e si occupa delle preoccupazioni della vita quotidiana della comunità laica. Essa non contiene un sistema alternativo al Buddhismo (o alla religione Bon). Durante gli ultimi mille anni, le concezioni buddhiste hanno fornito l'intellaiatura cosmologica e metafisica della religione popolare. In molti casi si può anche sopperire una continuità con la religione prebuddhista, ma spesso è un compito delicato determinare questa continuità in termini precisi.

Volgendosi agli elementi della religione popolare che provengono dal Buddhismo, il più importante ed evi-
nivano praticati tradizionalmente a Lhasa, il glud era in realtà un capro espiatorio umano che veniva cacciato dalla città e che, nei tempi più antichi, veniva ucciso simbolicamente.

Come in altri Paesi buddhisti, le divinità regionali e locali sono rimaste oggetto di culto da parte della popolazione, soprattutto laica. In particolare, le divinità connesse (oppure identificate) con le montagne sacre, le potenti divinità della terra (yal lha), sono adorate durante le feste stagionali in molti modi: bruciando dei rami di ginestro dai quali si leva una profumata nuvola di fumo; con corse di cavalli; con gare di tiro con l’arco; facendo gare a chi beve di più; e con canzoni che esaltano la forza della divinità, la bellezza della terra, l’agilità dei suoi cavalli e il valore dei suoi eroi. Questi dei hanno natura marziale e di conseguenza sono noti come divinità nemiche (dgra bla). Inoltre essi sono noti anche come re (rgyal po). Vengono solitamente rappresentati come guerrieri a cavallo, vestiti con corte di maglia e armature arcaiche e con testa elmi piumati.

La casa riproduce idealmente il mondo esterno e ha le sue divinità guardiane, quali il dio del focolare (thab lha). Bisogna prestare attenzione a evitare in ogni modo di contaminare il focolare, poiché questo manderebbe in collera il dio. Sui tetti piatti ci sono altari dedicati alla «divinità maschile» (pho lha) e alla «divinità femminile» (mo lha) e uno stendardo rappresentante la divinità nema. La divinità «maschile» e quella «femminile» sono divinità tutelari della famiglia, che supervisionano le attività dei suoi membri, rispettivamente dei maschi e delle femmine. La «divinità nema» è, di spetto del suo nome, una divinità che protegge la casa o, come un membro del seguito della locale «divinità della terra», tutto il circondario. Il culto sui tetti di queste divinità corrisponde a quello eseguito in loro onore sulla cima delle montagne e nei passi: lance e frecce a loro consacrate vengono ammucchiate accanto all’albero e ramoscelli di ginestro vengono bruciati in mezzo a violenta gridata invocanti vittoria e buona fortuna.

Anche le persone possiedono molte divinità tutelari che risiedono nelle diverse parti del corpo. Ogni persona è inoltre accompagnata dal momento della nascita da un dio «bianco» e da un demone «nero», il compito dei quali è di mettere, dopo la morte, i guai e i problemi che rappresentano le azioni buone e cattive che ognuno ha compiuto in questa vita, sulla bilancia del giudice dei morti. L’opposizione basilare tra «bianco» e «nero», buono e cattivo, è un concetto fondamentale nella religione popolare tibetana e ha un posto preminente anche nelle tradizioni prebuddhiste. Sono state ipotizzate influenze iraniche, ma la più probabile ispirazione resta la dicotomia concettuale cinese di yin e yang. [Vedi YIN-YANG WUXING].

L’antico schema cosmologico del cielo, della terra e dell’oltretomba resta fondamentale nella religione popolare. In particolare, un culto che rimane diffuso e stabilisce un legame diretto con la religione prebuddhista è quello dei klu, esseri sotterranei o acquatici facilmente irritabili da attività quali la costruzione della casa o l’aratura. Queste attività spingono tali creature ad affliggere persone e animali con diverse malattie.

Un aspetto importante della religione popolare (e, in effetti, della religione prebuddhista) è l’emfasi di conoscere le origini, non solo del mondo, ma di tutti gli aspetti del paesaggio, così come degli elementi della cultura e della società che sono importanti per l’uomo. I Tibetani hanno un ampio numero di miti centrati su questa tema delle origini. Benché alcuni di essi abbiano una funzione puramente narrativa, altri servono a legittimare un particolare rito e devono essere recitati affinché il rituale possa diventare effettivo.

I riti di divinazione e di guarigione, durante i quali le divinità «discendono» in un medium sia maschio che femmina (lha pa, «posseduto dal dio», o dpa’ bo, «eroe») e parlano attraverso di lui, sono una parte importante della vita religiosa. Tali medium sono consultati frequentemente; inoltre anche altri mezzi di divinazione più semplici sono estremamente diffusi.

Un tipo speciale di medium è lo sgrung pa, che in stato di trance può cantare per giorni senza interruzione le gesta del grande eroe Ge sar (Gesar). Considerato un’emanazione del bodhisattva Avalokitesvara, Gesar è stato approvato dalla gerarchia buddhista, ma egli è essenzialmente un eroe epico popolare, un re e un guerriero potente. La sua epica è un deposito di miti, folclore e motivi narrativi panauroasiatici ed è diffusa al di fuori del Tibet, nell’Hindu Kush e, soprattutto, tra i Mongoli. [Vedi GESAR, vol. 12]. Altri visionari (’das log) viaggiano in trance verso i purgatori buddhisti: i loro corpi giacciono come morti e, al loro risveglio, forniscono racconti dettagliati delle punizioni che spettano oltre la tomba ai peccatori. Altri ancora trovano «tesori» nascosti (gter ma) che consistono in testi o in oggetti sacri. In verità, questi sono rimasti fino a oggi un importante modo per aumentare il corpus dei testi autorevoli tratti dal sanscrito (e, in misura minore, dal cinese), poiché gli «scopritori di tesori» (gter ston) affermano di portare alla luce testi che sono stati nascosti (specialmente dal maestro tantrico dell’VIII secolo Padmasambhava) durante i periodi di persecuzione del Budhismo, per essere risconcipiti, generalmente con l’aiuto di esseri soprannaturali, per il bene dell’umanità quando i tempi sono maturi. Infine, estatici e visionari indicano la via per i paradisi terrestri come il regno mitico di Shambhala, o per le valli nascoste, inviolate dall’uomo, nei recessi segreti dello Himalaya.
Riassumendo, la religione popolare tibetana può forse essere definita come un tentativo infinitamente vario di eludere, o almeno mitigare, il meccanismo della legge della causalità morale. Secondo la dottrina buddhista ortodossa, questa legge è ineribile e la sua giustizia non può essere evitata. Tuttavia, poiché non si può conoscere quali azioni si sono commesse nel passato per le quali è possibile soffrire in futuro, il rigore intolerabile della legge di causa ed effetto è in pratica modificato da una visione religiosa del mondo nella quale il destino dell’individuo dipende anche dagli atti rituali e dagli esseri spirituali, sia benefici che malevoli, che possono essere perlomeno avvicinati e, nel migliore dei casi, manipolati.

Il Bon. È già stato osservato che una classe di esperti dei riti nella religione prebuddhista era conosciuta come bonpo e che alcune fonti antiche indicano che la loro religione era conosciuta come Bon. In ogni caso, le fonti più tarde concordano tutte nell’affermare che la religione prebuddhista era, in effetti, conosciuta come Bon e queste fonti tendono a descrivere la lotta tra il Bon e il Buddhismo in termini drammatici. Questo è vero non solo per le fonti buddhiste più tarde ma anche per i testi di una tradizione religiosa che emerse nell’XI secolo, se non prima, che si fa chiamare esplicitamente Bon.

Sebbene sia praticamente indistinguibile dal Buddhismo in aspetti quali la filosofia, la vita monastica, il rituale e le convenzioni iconografiche, questo Bon «più tardo» ha sempre insistito sul fatto di rappresentare la religione che prevaleva in Tibet prima della venuta del Buddhismo. Malgrado sforzi sincretici occasionali da entrambe le parti, i buddhisti tendevano a guardare il Bon come eretico e, non di rado, il termine bonpo è stato usato nel senso di «eretico», «stregone nero» e così via.

Vanno comunque considerate due questioni riguardo al Bon. Per prima cosa, il contesto storico della religione Bon che emerse nell’XI secolo è lungi dall’essere chiaro. Esiste un significativo elemento di continuità con la religione prebuddhista, ma nulla che faccia pensare ad una identità tra le due religioni. In secondo luogo, è decisamente fuorviente identificare il Bon con la religione popolare in generale. Al livello della religione popolare, i seguaci del Bon e quelli del Buddhismo condividono le stesse credenze ed eseguono, in misura molto larga, gli stessi riti, sebbene alcuni dettagli possano essere differenti (per esempio, i bonpo fanno girare le loro ruote di preghiera ed eseguono le circumambulazioni nella direzione opposta a quella dei buddhisti, cioè in senso antiorario; inoltre, venerano divinità differenti, usano altri mantra e così via). Queste corrispondenze non rappresentano un caso di «perversione», di «contraddizione» o simili (come è stato troppo affrettatamente insinuato), poiché il Bon e il Buddhismo condividono gli stessi ideali e gli stessi obiettivi religiosi e li avvicinano con mezzi essenzialmente simili.

La religione tibetana oggi. Un’introduzione alla religione tibetana può risultare incompleta senza un tentativo di fare il punto della situazione attuale. Il fatto più significativo è la caduta della religione monastica. Cominciando negli anni ’50 per culminare nel periodo della Rivoluzione Culturale degli anni ’60 e ’70, i Cinesi lanciarono una violente campagna antireligiosa in Tibet, che sfocò nella totale distruzione della vita monastica. Un vasto numero di monaci fu ucciso e i rimanenti furono, senza eccezione, costretti a tornare allo stato laicale. La maggior parte dei monasteri fu rasa al suolo e gli altri furono convertiti in edifici secolari quali gnam o caserme militari. Grandi biblioteche furono distrutte e gli oggetti rituali, le immagini del Buddha e le reliquie furono sistematicamente profanati. Al culmine di questa campagna, anche le espressioni di fede più insignificanti erano severamente punite dai soldati cinesi o dalle Guardie Rosse.

Una nuova e più pragmatica politica della Cina cominciò a entrare in vigore in Tibet attorno al 1980: molti edifici, considerati ufficialmente monumenti storici, sono stati accuratamente restaurati; un numero limitato di monaci è stato collocato in alcuni dei più grandi monasteri: il ’Bras spungs (Drepung) vicino a Lhasa, lo Bkra shis lhun po (Tashilhunpo) fuori Gzhis ka rtsé (Shigatse), nel Tibet orientale, il Bla brang (La-brang) e lo Sku ’bum (Kumbum); alcuni templi sono stati riaperti al culto e centinaia di altri monasteri sono stati ricostruiti spontaneamente dai Tibetani stessi. Nel complesso, l’attività religiosa sembra essere toltare, sempre che non interferisca con la politica economica. Gli anni ’80 hanno visto, infatti, una notevole rinascita del fervore religioso che trova uno sbocco, tra le altre cose, nella ricostruzione di monasteri e nelle pratiche tradizionali della religione popolare, tra le quali grandi pellegrinaggi alle montagne sacre e ad altri luoghi in tutto il Tibet. È chiaro che la fede e la pratica religiosa rimangono, entro i limiti fissati dalle condizioni politiche ed economiche imposte al Tibet, un elemento fondamentale della situazione complessiva della Terra della Neve.

Tra i rifugiati tibetani in India e Nepal la vita religiosa è fiorente, in larga misura lungo le linee tradizionali: C’è una tendenza a enfatizzare la vita monastica oltre a quegli aspetti del Buddhismo che sono comuni a tutti i buddhisti. In Occidente, alcuni lama tibetani sono diventati «guru» di grande successo e hanno fondato numerosi centri buddhisti tibetani, concentrandosi generalmente sugli insegnamenti di un particolare ordine e mettendo in risalto la meditazione e il rito piuttosto che...
il tradizionale studio erudito. In esilio, il quattordicesimo Dalai Lama, Bstan 'dzin rgya mtsho (Tenzin Gyatso, nato nel 1935) è diventato una figura buddhista rispettata a livello internazionale, mostrando a un mondo inquieto la via buddhista, che passa attraverso lo sviluppo dell’intuizione e della compassione, per raggiungere la felicità umana e la pace nel mondo.

BIBLIOGRAFIA

La religione tibetana è un campo nel quale abbonda una letteratura pressoché esotERICA. Tuttavia, ci sono anche molti studi se- rii fruibili dal lettore comune.


PER KVÆRNE
Storia degli studi

La motivazione storica dello studio delle religioni tibetane è duplice: da una parte l'uso di materiale tibetano per integrare i dati indiani sulle origini del Buddhismo, dall'altra, il fascino del Buddhismo tibetano stesso. La prima parte di questo saggio si occuperà proprio di questa duplicità, mentre le sezioni successive tratteranno della ricerca sul Bon, l'altra principale tradizione religiosa del Tibet, della ricerca sulla religione «popolare» e degli attuali motivi di interesse dovuti ai recenti sviluppi.


**Il Bon.** La religione Bon è stata molto meno studiata rispetto al Buddhismo. Ovviamente, oltre al fatto di essere un fenomeno esclusivamente tibetano e non una religione mondiale, la relativa mancanza di interesse per essa può essere attribuita alla persecuzione dei suoi seguaci in epoca recente da parte delle autorità di Lhasa. Tale persecuzione ha reso la sua letteratura di difficile accesso e i suoi maestri difficilmente raggiungibili, inoltre alcuni buddhisti tibetani sono riusciti nell’intento di dare ai primi visitatori occidentali una visione altamente imprecisa delle origini e delle pratiche del Bon.


La scoperta delle fonti. Nel XX secolo sono avvenuti due eventi di importanza fondamentale per la ricerca sulla vita religiosa del Tibet. Questi eventi hanno indotto alcuni Tibetani a uno studio della loro stessa religione rivolta a occidente, hanno portato studiosi occidentali in stretto contatto con i lama eruditi e hanno attirato l'attenzione degli studiosi su un periodo molto antico del Bon e del Buddhismo in Tibet. Quasi simultaneamente hanno fatto conoscere le pratiche contemporanee con una precisione e una diffusione fino a quel momento inimmaginabili per varie ragioni politiche e geografiche.


Il secondo evento fu la conquista cinese del Tibet, portata a termine nel 1959. Centinaia di migliaia di rifugiati tibetani, di cui il governo in esilio del Dalai Lama è simbolo nella mente della maggior parte degli occidentali, ricominciarono la loro vita in Nepal, nell'India settentrionale, in Europa e altrove. Parte della loro vasta letteratura e cultura fisica è venuta con loro e continua a essere accessibile agli studiosi occidentali.

Questi fatti hanno ampliato e cambiato per sempre la ricerca sulle religioni religiosi del Tibet. La quantità di letteratura scrivita e il numero di informatori eruditi provenienti da tutte le tradizioni sono aumentati repentinamente. Oggi, la maggior parte dei Tibetani sente un forte slancio a favorire la ricerca occidentale sulle proprie tradizioni e molti lavorano ora in istituti di ricerca in Europa, Giappone e America settentrionale. Infatti, si può dire che gli studi tibetani sono ora inondati dalle fonti e ne sono state esaminate appena a sufficienza per mettere in dubbio molte delle più importanti posizioni che erano ritenute, soltanto fino a poco tempo fa, provate in modo definitivo.

**BIBLIOGRAFIA**


**MICHAEL L. WALTER**

**TORAJA, RELIGIONE DEI.** I Sa’dan Toraja, una popolazione che conta poco più di 300.000 persone, vivono nel Tana Toraja, una zona montagnosa che si trova nella parte sudoccidentale dell’isola indonesiana di Sulawesi (ex Celebes). Il nome *Sa’dan* deriva da quello del fiume Sa’dan, principale corso d’acqua della regione, mentre Toraja è una contrazione di To-ri-aja («uomini della montagna»), appellativo dato loro dal vicino popolo dei Bugi. Conformandoci all’uso locale, anche noi faremo riferimento a questo popolo chiamandolo Toraja. [Vedi la cartina geografica alla voce *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL’*, articolo *Culture insulari*].

La regione, che ricopre un’area di circa 3.180 chilometri quadrati, in origine quasi completamente coperti da foresta, ha ormai cambiato volto per lasciare posto alle coltivazioni. Le poche foreste rimaste coprono i pendii impossibili da coltivare. Il principale mezzo di sostenimento è l’agricoltura. Riso, manioca e mais sono i prodotti di base, mentre il caffè e i chicchi di garofano costituiscono i principali prodotti di scambio. L’allevamento di animali è praticato su larga scala, ma soltanto quello dei maiali riveste qualche importanza economica. Il bufalo, che rappresenta uno *status symbol*, è raramente usato per i lavori nei campi. Questo animale, infatti, ha soprattutto funzioni rituali, dal momento che i grandi riti per i defunti richiedono il sacrificio di circa un centinaio di bufali.

I cambiamenti sociali ebbero inizio con l’introduzione della coltivazione e del commercio del caffè alla fine del XIX secolo. La colonizzazione della regione dei Toraja da parte degli Olandesi (1906), seguita dal periodo di occupazione giapponese (1942-1945) e infine dall’indipendenza dell’Indonesia (1945) accelerarono questo processo. Il turismo, sviluppatisi in tempi recenti, ha poi introdotto ulteriori cambiamenti. Il sistema scolastico, imposto dapprima dai missionari e poi dal governo olandese, aprì un nuovo mondo a una popolazione che, essendo priva di scrittura, conosceva soltanto la tradizione orale. Il Tana Toraja divenne terreno di missione per l’Alleanza riformata della Chiesa riformata olandese e metà della popolazione locale si convertì al Cristianesimo.

**La «fede nell’antico»**. La religione locale dei Toraja si chiama Aluk To Dolo (to dolo letteralmente significa «gente del passato»), ossia «fede nell’antico», o «culto degli antenati». In questa religione si intrecciano profondamente il culto degli antenati, il mito e il rito. Nel corso della celebrazione dei rituali più importanti, detti to minaas, un sacerdote, esperto di storia e di costumi tribali, recita la lunga litania che racconta le origini della tribù. Egli narra di come ebbero inizio il cosmo e gli dei, di come l’uomo, le piante e gli animali abbiano avuto origine nei cieli e da li siano stati portati sulla terra quando vi discese il primo uomo, di nobile lignaggio, che atterrò infine su una montagna. Il to manurun, questo primo uomo disceso dai cieli, portò con sé l’intero ordine sociale e tutto quanto il suo seguito celeste, con tanto di casa, schiavi, animali e piante. Insieme all *to manurun* vennero anche i sacerdoti: il to minaa, il to bu-rake (la più alta carica religiosa), il sacerdote del riso e l’uomo-medicina. Manca, invece, un sacerdote che si occupi delle morte e dei riti funerari. Questa discesa sulla terra di un nobile proveniente dal cielo ricorre più volte nel corso della storia dei Toraja. Questi temi fondamentali compaiono, con qualche semplice variante regionale, in tutta la regione del Tana Toraja.

**La tripartizione del cosmo**. Nel sistema dei Toraja il cosmo si divide in tre parti: il mondo superiore, il mondo degli uomini (la terra) e il mondo sottostante. In principio, tuttavia, cielo e terra erano uniti in matrimonio e costituivano un’unica distesa di tenebra: dalla loro separazione venne la luce. Da questo matrimonio mitico nacquero, inoltre, diverse divinità. Puang Matua («l’antico signore») è la divinità principale e il dio dei cieli. Pong Banggai di Rante («il maestro delle pianure») è il dio della terra. Gaun ki Kembong («la nuvola gonfia») dimora tra il cielo e la terra. Indra’ Belo Tumbang («la signora dalla danza leggiadra») è la dea della medicina, che cura i malati mediante il rito Maro. Pong Tulak Padang è l’Atlante dei Toraja, che sostiene la terra non sulle spalle, bensì sul palmo delle mani. Insieme a Puang Matua nel mondo superiore, egli mantiene in equilibrio la terra, il mondo degli uomini, separando il giorno dalla notte. La sua irascibile sposa Ind’ Ongon-ongon, tuttavia, turba questo equilibrio causando terremoti con i suoi malumori. Ella, insieme a Pong Lalon-dong («il signore che è un gallo»), è molto temuta. Puaya («la terra delle anime») si trova, invece, nella parte sudoccidentale, sotto la superficie della terra. Il mondo sottostante e il mondo superiore ospitano anche altre...
divinità e infine ci sono i deata («divinità, fantasmi»), che risiedono sulla terra e nei fiumi, nei canali, nei pozzi, negli alberi e nelle pietre. Le anguille vengono onorate come simboli di fertilità.

La bipartizione rituale. L'uomo, osservando le norme dette dalle divinità e dagli antenati, compie il suo dovere se mantiene l'equilibrio tra il mondo superiore e quello sotterraneo. Per realizzare tale compito egli deve ricorrere ai rituali, che si dividono in due sfere: i riti dell'Est, detti del Sole nascente o del Fumo ascendente (Rambu Tuka), e i riti dell'Ovest, detti del Sole calante o del Fumo discendente (Rambu Solo'). Il Nord viene associato con l'Est, il Sud con l'Ovest. I riti del Sole nascente sono quelli che celebrano la gioia e la vita. In questa categoria sono compresi la nascita, il matrimonio, le cerimonie del riso e le feste per la prosperità della famiglia, della casa e della comunità. Anche le cerimonie di guarigione fanno parte dei riti del Sole nascente ma, poiché la malattia reca un danno alla comunità, questi riti di guarigione condividono qualche tratto anche con quelli del Sole calante. I riti del Sole calante, invece, sono associati alla tenebra, alla notte e, naturalmente, alla morte. Con l'eccezione dei riti di guarigione, la sfera rituale dell'Est e quella dell'Ovest vengono accuratamente tenute distinte.

Il rito più importante della sfera dell'Est è la festa Bua', una grande cerimonia che riguarda tutto il territorio abitato dalla comunità. Nel corso di questi festeggiamenti il burake – che in certi distretti è una sacerdotessa, in altri un sacerdote considerato ermafrodito – invoca gli dei del cielo affinché accordino la loro benevolenza alla comunità. Un'altra festa importante è il Merok, che si celebra a vantaggio di un gruppo familiare allargato. Il Merok ruota intorno al tongkeon, l'abitazione costruita dal primo antenato della famiglia. Tra queste antiche case, particolarmente considerate sono quelle che si ritiene siano state fondate da un to manu-run, un nobile disceso dal cielo. Questi grandi riti del L'Est hanno la loro contraparte rituale nelle feste dedicate ai defunti di alto rango. La ritualizzazione della morte è uno dei temi principali della cultura dei Toraja. I riti funerari rispettano un ordinamento di classe che corrisponde allo stato sociale del defunto. La società dei Toraja, infatti, è altamente stratificata e in essa l'ostentazione delle ricchezze ha grande rilievo. Grazie agli sforzi e alla devozione della famiglia, nonché grazie alle grandi spese affrontate per procurare i bufali da sacrificare e alle cure e attenzioni del sacerdote che celebra i riti della morte, il defunto di alto rango potrà infine raggiungere Puya. Dopo essere stato giudicato da Pong Lalondong, egli potrà ascendere su una montagna e raggiungere il cielo, dove troverà posto tra gli antenati divinizzati, che formano una costellazione posta a salvaguardia dell'umanità e della coltivazione del riso. Così le sfere della morte e della vita, apparentemente in contrasto, alla fine si incontrano.

BIBLIOGRAFIA

H. van der Veen, Tae’ (Zuid-Toradjasch) Nederlandsch Woordenboek, The Hague 1940.
[Aggiornamenti bibliografici:]

Hetty Nooy-Palm
UCHIMURA KANZŌ (1861-1930), saggista giapponese, studioso della Bibbia e leader cristiano. La posizione singolare di Uchimura nel pensiero del Giappone moderno si può riasumere nel suo insistere sull'indipendenza umana di fronte al Dio biblico e cristiano. Quattro atti in qualche modo profetici di Uchimura drammatizzano e rappresentano opportunamente i temi principali dei suoi scritti. In due di queste occasioni Uchimura si interrogò sul crescente autoritarismo del governo. La sua esitazione piena di scrupoli, nel 1891, a inchinarsi di fronte al sigillo imperiale e la sua aperta adesione al pacifismo, nel 1903, immediatamente prima dello scoppio della guerra russo-giapponese, sollevarono il problema della lealtà dei cristiani verso lo Stato. Nel 1918, invece, annunciò pubblicamente il ritorno imminente di Cristo e, infine, in un documento pubblicato postumo sembrò rinunciare al movimento cristiano associato al suo nome.

Questi atti derivavano da un elevato senso del valore e della responsabilità individuali, che rimase sempre ben evidente lungo l'intera storia personale di Uchimura. Suo padre, un abile samurai impiegato statale, dovette rinunciare alla sua condizione, alla sua carica e al rispetto per se stesso a causa dei cambiamenti politici che seguiro la rivoluzione del 1867-1868. Egli allora trasferì l'autorità familiare al figlio sedicenne, dopo che questi aveva ricevuto una borsa di studio del governo, sufficiente a sostenere l'intera famiglia. Uchimura studiò presso un Collegio agrario di Stato, dove, sotto l'influsso di insegnanti calvinisti evangelici americani, divenne cristiano.

Dopo la laurea nel 1881, l'insoddisfazione per il lavoro nella pubblica amministrazione come scienziato addetto alle zone di pesca e un disastroso matrimonio lo spinsero a recarsi negli Stati Uniti. Qui trovò ottimi maestri allo Amherst College e ottenne una seconda laurea nel 1887. Di ritorno in Giappone, Uchimura dresse una scuola con personale per lo più composto da missionari americani. Alcuni dissenso sui metodi degli evangelici – prima di insegnare il Cristianesimo, egli volle sempre che fossero nominati esempi giapponesi di integrità – lo portarono a dare le dimissioni e a interrompere la collaborazione con i missionari. La sua esitazione di fronte al sigillo imperiale mentre era insegnante in una scuola statale gli costò la possibilità di un altro impiego pubblico. Di conseguenza decise di guadagnarsi da vivere scrivendo. Dopo diversi anni difficili, divenne direttore di un giornale che finì per trasformare nel più diffuso quotidiano del Giappone, ma la sua dichiarazione di pacifismo gli costò il posto. Nel 1900 Uchimura aveva già cominciato la pubblicazione di un periodico mensile chiamato Seisho no kenkyū (Studi biblici). Questa pubblicazione realizzò la sua ambizione, covata da tempo, di scrivere commenti popolari sulla Bibbia e gli fornì di che vivere fino alla morte. Attraverso il suo periodico numerosi individui giunsero a guardare a Uchimura come alla loro guida spirituale. I suoi molti e frequentissimi incontri-conferenze, dopo che aveva aderito al Movimento per il Secondo Avvento, nel 1917, lo riportarono al centro dell'attenzione nazionale. Questi incontri si svilupparono in commenti di oltre due ore sulla Bibbia, per un uditorio settimanale che contava dalle cinquecento alle settencento persone. Uchimura continuò la sua pubblicazione e le sue conferenze fino alla morte.

Ogni cosa nei suoi scritti riflette la preoccupazione
per un Giappone entrato un po’ troppo all’improvviso nel mondo moderno. All’epoca «il mondo moderno» significava le nazioni europee e nordamericane, dove la gente credeva in una gerarchia di Stati fra cui quelli cristiani occupavano il gradino più alto. Nei suoi lavori in lingua inglese Uchimura interpretò le preoccupazioni dei Giapponesi nei confronti degli Occidentali, sottolineando la rettitudine delle virtù tradizionali del Giappone. I suoi primi lavori in giapponese, invece, commentavano la società del Giappone contemporaneo, mentre i suoi scritti più tardi introducsero in Giappone la Bibbia e i frutti della cultura cristiana. Questi saggi erano spesso basati sugli appunti che aveva scritto per le sue conferenze settimanali. I commenti sulla Bibbia, che costituiscono la maggior parte dei suoi scritti, rappresentano il più ampio corpus di studi biblici prodotto da un singolo autore in lingua giapponese.

Il concetto principale associato al nome di Uchimura è mukyōkai o mukyōkai shugi, di solito tradotto con «senza Chiesa» o «non Chiesa», oppure, nella traduzione di Uchimura, «il principio di una Cristianità della non Chiesa». Questa nozione annuncia una fede che unisce gli uomini a Dio attraverso l’uso devoto della sola Bibbia. La Chiesa, quale si è realizzata nelle nazioni cristiane, pareva a Uchimura così carica di implicazioni con la storia e con le tradizioni dell’Occidente da mancare di significato per i Giapponesi. D’altro canto i Giapponesi, attraverso una lettura piena di fede della Bibbia, potevano sviluppare un Cristianesimo adatto ai loro bisogni e compatibile con le loro tradizioni. La negazione finale di Uchimura, in un articolo pubblicato dopo la sua morte, di «ciò che oggi comunemente è chiamato mukyōkai non rifletteva in realtà alcun cambiamento nel suo credo. Al contrario, essa esprimeva la sua costernazione di fronte all’uso sviluppato imminente fra i suoi seguaci di una Chiesa basata sulla loro interpretazione del mukyōkai shugi.

I seguaci di Uchimura, più preoccupati di lui per il fatto di non riuscire a costituire una Chiesa, continuarono a riunirsi in piccoli gruppi di studio sulla Bibbia, chiamati ancora mukyōkai. Essi non avevano altro legame organizzativo che il loro rispetto per la Bibbia e per le opere di Uchimura. Tra gli aderenti figurano alcune delle personalità più importanti nella formazione delle istituzioni giapponesi dopo il 1945: Tānaka Kōtarō, Yama- nihara Tadao, Nanbara Shigeru, Takagi Yasaka e Matsumoto Shigeharu.

**BIBLIOGRAFIA**

L’edizione completa (Uchimura Kanzō zenbū, 1-XX, 1932-1933, rist. Tokyo 1961-1966) è stata rimpiazzata da un’altra edi-
Eppure, in una popolazione che era per oltre il 90% rurale, l’ideologia concerneva in forma diretta un numero relativamente piccolo di persone, coloro che esercitavano il potere e detenevano il prestigio. I loro ideali e le loro fedi non toccavano che superficialmente la massa, che restava legata invece a una serie di regole trasmesse oralmente e comprovate dall’osservanza quotidiana. Il fatto che i Vietnamiti parlassero una lingua appartenente a una famiglia diversa (austrasiatica) da quella del cinese (sino-tibetano) costituiva un considerevole vantaggio per la conservazione di queste regole. Inoltre, lo sviluppo, nel X secolo, del chư nôm, un sistema demotico di scrittura basato sulla grafia cinese, aveva permesso un più stretto contatto tra la cultura popolare e la classe colta. Questo atteggiamento di apertura nei confronti delle credenze e delle pratiche nazionali fu poi rafforzato, nel XVII secolo, dalla diffusione del quóc ngu, il sistema di scrittura latinizzata introdotto da Alexandre de Rhodes, benché tale sistema non sia stato pienamente accettato che nel XIX secolo e non sia diventato universale fino al XX.

Nella sfera religiosa, questa situazione creò la coesistenza di modello cinese da un lato, cui si conformavano gli esponenti più eruditi o più versati in materia di fede, e culti popolari dall’altro, osservati dalla grande maggioranza del popolo. Tra i due poli si venne a creare un fenomeno di osmosi che portò a un sincretismo dalle molteplici sfaccettature.

L’espansione verso l’estremità meridionale del territorio vietnamita accolse ulteriormente la diversificazione religiosa, con l’assorbimento, a livello costiero, dei Cham, la cui affiliazione religiosa si divideva tra Brahmanesimo e Islam e, sul delta del Mekong, dei Khmer, seguaci del Buddhismo Theravāda. Queste tre religioni, insieme con quella dei Protoindocinesi sulla quale si erano innestate, diedero origine a un sincretismo forse più intimamente amalgamato di quanto non fosse la Tri
tipice Religione (Buddhismo, Confucianesimo e Daoismo) dei Vietnamiti dalle medesime origini protoindocinesi. Proprio alla fonte, sul limitare del delta del Fiume Rosso, occorre poi almeno accennare all’influenza esercitata dai Tai sulle credenze e sulle pratiche non soltanto dei Muong, che adoperavano una forma arcaica di vietnamita, ma anche su quelle dei Vietnamiti a tutti gli effetti, che abitavano nei villaggi ai piedi delle alture.

Infine, è ancora troppo presto per valutare appieno l’effetto delle campagne governative di ispirazione marxista-leninista contro tutte le forme di religione. La ver
tennale separazione tra la parte meridionale e la parte settentrionale del Paese ha introdotto ulteriori varianti religiose. Un gran numero di cattolici del Nord cercò rifugio nel Sud nel 1954, dove il loro peso politico permise loro di estendere la propria influenza. Non bignogna dimenticare che, a parte le Filippine, a maggioranza cattolica, il Vietnam conta la più forte minoranza cristiana dell’Asia.

In ogni caso, la descrizione della religione vietnamita presentata in queste pagine riflette la situazione antecedente all’adozione della politica marxista del Paese. Inoltre, non verra riservato molto spazio al modello cinese, già trattato altrove, in favore di quegli aspetti che riguardano direttamente la religione vietnamita.

A livello individuale, uno dei concetti fondamentali è quello delle «anime» o «principi vitali». Questo concetto regola molti aspetti della vita quotidiana e dei rituali fondamentali, come i riti funerari o il culto degli antenati. In questo campo, le influenze cinesi sono prevalenti. Ci si imbatte nella tradizione colta degli Han delle tre anime spirituali e delle sette anime corporali, che infatti presentano anche nomi si-no-vietnamiti: hồn (cinese, bun) e phach (cinese, po). Tuttavia, stando a Leopold Cadière, autore di un profondo studio sull’argomento, tra il sistema della gente colta e il vocabolario e le concezioni della gente comune compaiono notevoli differenze. Per esempio, a proposito del phach, i «principi vitali inferiori» trovano il loro corrispondente vietnamita, voc, confinato all’aspetto fisico del «corpo» (specie all’aspetto fisico esteriore). Inoltre, il termine più spesso utilizzato in vietnamita è, di fatto, vía, che ha la stessa gamma semantica di phach (da «forma del corpo» a «anime animale»). Le qualità del via variano sia a seconda degli individui, sia all’interno dello stesso individuo. Una persona dotata di un via «pesante» esercita sugli altri un influsso dannoso, mentre colui che ha un via «leggiero» apporta influenze benefiche.

Appropriati riti funerari sono assolutamente necessari alla buona riuscita della dipartita da questo mondo. Gli spiriti malevoli appartengono a due categorie: i ma (cinese, ma) e i gui (cinese, gui), le anime dei morti insepolti. Al contrario, si può trarre beneficio dall’aiuto dei thät (cinese, shen), le anime degli antenati. Queste tre entità, espressi da nomi si-no-vietnamiti, attestano la sopravvivenza dello hồn.

Dalla stessa famiglia lessicale proviene anche il termine vietnamita bôi, con il suo corrispondente sino-vietnamita khh (cinese, qī), la cui gamma di significati va da sp尉o, inalazione, emanazioni da corpi vivi o morti fino a «influenze soprannaturali» sulla vita e il destino dell’uomo. Questa influenza può provenire non soltanto da un altro uomo, ma anche da un animale, dalla terra, da piante, e così via. Tale concetto fornisce anche le basi essenziali per la formazione del culto popolare.

Il modello cinese si fonda su un complesso religioso chiamato tam giau (cinese, sanjiao, «triplice dottrina» o «triplice religione»), ossia Buddhismo (Phât giao; cinese, Fojiao), Confucianesimo (Không giao; cinese, Kong-
La situazione geografica del Vietnam ai tempi dell’occupazione cinese lo poneva in una posizione privilegiata, percorso com'era dai mercanti indiani e dai missionari che dall’India si recaano in Cina e, in direzione opposta, dai pellegrini Han e vietnamiti. Dal I secolo d.C., i monaci indiani cominciarono a diffondere in prima persona le dottrine buddhiste in tutto il Regno di Mezzo, compresa la Cina meridionale. Fu così che anche alcuni Vietnamiti parteciparono alle prime traduzioni dei testi canonic. Dal V secolo, e in particolare nel VII, il Buddhismo Theravāda in Vietnam cedette il posto alle dottrine del Mahāyāna che prevalevano anche in Cina. E nelle pagode i tre Budha (tam thê phât; cinese, sanshī fo) del presente, del passato e del futuro occuparono l’altezza maggiore, mentre gli altri altari furono invasi dalle statue di innumerevoli bodhisattva. Sette dhyāna (thiên; cinese, chan) distintamente autocome emerse nel corso dei secoli e un numero sempre maggiore di Vietnamiti prese a recarsi in pellegrinaggio in India. L’assistenza prestata da eminenti monaci buddhisti a coloro che avevano liberato il Paese dai Cinesi, procurò al Buddhismo una salda presa sulle prime dinastie, tanto che accadeva che i re abdicassero per termine i propri giorni in monastero. [Vedi BUDDHISMO, articolo Il Buddhismo nell’Asia sudorientale, vol. 10].

Il Confucianesimo, che regolava gli esami per l’accesso dei letterati alle cariche pubbliche (in altre parole, i quadri mandarini) fu, dall’epoca Ly (1009-1225) l’ideologia dominante ufficiale. Inoltre, a partire dal periodo Lê (1428-1788), il Confucianesimo provvide il codice morale e rituale, a livello statale e familiare, del Vietnam ancora una volta indipendente, che in seguito si sarebbe comportato come una replica meridionale del Celeste Impero. Prima ancora che all’immagine del Figlio del Cielo, suo «signore feudale», l’imperatore del Dai Viet doveva rendere conto delle proprie azioni a Dio onnipotente. Se non avesse rispettato le leggi, il mandato a governare ricevuto dal Cielo gli sarebbe stato revocato in diverse maniere, per esempio mediante guerre, rivoluzioni, mancanza di eredi maschi e così via. [Vedi CONFUCIANO, PENSIERO].

In materia di ministero dei culti, le posizioni di assoluta preminenza occupate dal Cielo e dalla terra trovavano espressione nei sacrifici offerti loro dal sovrano che officiava di persona. Queste cerimonie, che venivano ascritte al nam giao (cinese, nanjiao, tumulo sacrificale), erano prerogativa del potere imperiale e da sempre venivano investite di eccezionale maestà e pompa. Anche il lê tich dien (cinese, jitian, «cerimonia di aper- tura delle risaie») apparteneva a questa branca del culto, e anch’esso veniva celebrato in origine dal sovrano in persona, che però lo delegò presto a un mandarino di alto rango. Tracciando nove solchi sul campo reale, il
sovrano o il suo rappresentante segnavano l’apertura della stagione dell’aratura.

Il culto degli antenati occupava il posto d’onore nel culto familiare. Esso rappresentava l’espressione rituale di una virtù cardinale, la devozione filiale (biéu; cinese, xiao), il perno delle relazioni interpersonali. I Vietnamiti seguivano devotamente il precetto di Mengzi, «il dovere nei confronti dei genitori è il fondamento di tutti gli altri», che permeava tutte le norme di condotta. La necessità di perfezionare se stessi moralmente e intellettualmente, la fedeltà ai propri amici, il rispetto nei confronti dei superiori, la lealtà al sovrano, tutto era ritenuto una conseguenza prodotta dalla sfera della devozione filiale. [Vedi ANTENATI, CULTO DEGLI, vol. 2].

L’impatto economico del culto degli antenati su di una famiglia dipendeva dalla ricchezza di quella famiglia. Riservati esclusivamente al mantenimento di tale culto e alla celebrazione delle cerimonie a esso inerenti erano i redditi derivanti dalle proprietà (campi di riso, case, eccetera) che costituivano lo huong hoa (cinese, xiangbuxio), ossia la porzione «di incenso e di fuoco» trasmesa ereditariamente dal padre al figlio maggiore. Occorre notare che il Confucianesimo, in Vietnam, non si riuscì a relegare le donne al rango inferiore occupato da quelle cinesi. Anche nelle famiglie ricche, la moglie ricopriva un ruolo pari a quello del marito nelle cerimonie di famiglia, incluse quelle attinenti al culto degli antenati in senso stretto. In quanto ideologia di governo di tipo mandarino, il Confucianesimo, per sua natura, divenne bersaglio dei regimi marxisti-leninisti. In Vietnam l’offensiva fu meno virulenta e di più breve durata che nella Repubblica Popolare Cinese, anche grazie al fatto che il Vietnam non registrò un fenomeno estremista paragonabile a quello della Rivoluzione Culturale cinese.

Tanto i letterati erano sensibili all’ordine universale astratto proposto dal Confucianesimo, ossia la trasposizione idealizzata della gerarchia burocratica, quanto lo erano all’ordine universale concreto concepito dalla dottrina daoista, con le sue corrispondenze (il corpo umano, replica in microcosmo del macrocosmo) e le sue contraddizioni complementari (âm e duong, gli equivalenti vietnamiti di yin e yang). [Vedi YIN-YANG WUXING]. I contadini, al contrario, conoscevano del Daoismo soprattutto le raffigurazioni presenti nei templi (đền) in varie forme. Al sommo di tutta la gerarchia stava l’Augusto Imperatore di Giada, Ngọc Hoàng (cinese, Yuhuang), assistito dai suoi due primi ministri, Nam Tao (cinese, Nancao, la Costellazione meridionale) e Bác Đâu (cinese, Beidou, la Costellazione settentrionale), incaricati l’uno di tenere il conto delle nascite e delle morti degli esseri umani, e l’altro di presiedere alla moltitudine di divinità irreggimentate in un’orga-

nizzazione che era la copia speculare della burocrazia imperiale. [Vedi YUHUANG]. Tra queste divinità, un posto speciale deve essere attribuito a Tao quan (cinese, Zaojun), il dio del focolare, che alla fine di ogni anno riferiva opere e azioni compiute dagli uomini; i giorni a ridicosso di quest’evento costituivano un periodo di transizione, che dava l’occasione ai Vietnamiti di celebrare la più spettacolare festa collettiva, il Têt Nguyên Dan (cinese, Yuanadan), la celebrazione del Capodanno. Nella coscienza popolare vietnamita, Tao quan è costituito in realtà da tre figure, una donna e i suoi due mariti, i cui sfortunati matrimoni erano oggetto di leggenda. L’altra fondamentale categoria di pratiche vietnamite è rappresentata dagli immortali, il cui nucleo cinese composto da otto elementi è stato accresciuto dall’inserzio-

ne di divinità locali. [Vedi DÃOISMO, PANORAMICA GENERALE, e ANNO RELIGIOSO CINESE].

Il ricorso a medium e a elementi di decorazione rituale rappresentanti il pantheon dominato dall’Imperatore di Giada rese possibile l’assimilazione di elementi daoisti in un certo numero di culti popolari vietnamiti. Il più vicino per forma a un culto daoista era la celebrazione tributata a Trần Hưng Đạo, uno spirito servito da un medium di sesso maschile (ông dòng). Trần Hưng Đạo è un eroe nazionale vietnamita del XIII secolo, conquistatore delle armate degli Han della dinastia mongola. Il medium esegue un violento rituale, nel corso del quale si autoinfligge ordalie sanguinosse e cura i malati, esorcizzando da essi il traditore o il generale vinto che li possiede.

Il culto dei chu vi, «dignitari» serviti da un medium di sesso femminile (ba dòng), attinse invece dal Daoismo alcuni elementi decorativi e, almeno nelle regioni settentrionali, la possessione dei medium a opera di alcuni immortali (laddove, nelle regioni meridionali, erano gli spiriti e non gli immortali a «discendere»). In questi riti, il medium viene «montato» non da un dio, ma in successione, nel corso dello stesso rito, da diversi spiriti di ambo i sessi e di diverse età.

A livello collettivo, un posto di rilievo nella religione popolare vietnamita è tenuto dal culto delle divinità tutelari (thanh hoang; cinese, shenghuang), protettori della comunità. In effetti, la costruzione pubblica più importante dei villaggi era il đinh, al tempo stesso sede comunaria e luogo di culto, dove era ospitato l’altare della divinità tutelare e si riunivano i maggiorenti per dirimere le questioni di amministrazione e di giustizia interna. Il đinh costituiva il centro della vita collettiva a livello sociale e a livello religioso. Esso costituiva il nucleo del sistema delle relazioni del villaggio con il mondo dell’al-dìlà (mediante l’intervento del thanh hoang) e con lo Stato (la divinità tutelare veniva confermata da un’autorizzazione imperiale concessa su richiesta dei maggiorenti).
Il *thanh hoang* poteva essere una divinità celeste, un personaggio leggendario o storico divinizzato, o persino un personaggio di pessima reputazione, come un ladro o uno spazzino, la cui morte violenta nell’era sakra l’aveva dotato di occulti poteri. Poteva anche accadere, seppur raramente, che un influente mandarino che aveva reso un servizio importante al villaggio divenisse uno spirito guardiano quando ancora era in vita. Una divinità che non riuscisse a proteggere il suo villaggio in un momento critico, o la cui perfidia fosse stata denunciata da una rivelazione soprannaturale, veniva cacciata e sostituita con un’altra.

Un servizio dedicato al mantenimento del fuoco e dell’incenso veniva celebrato tutto l’anno e le cerimonie avevano luogo al *đình* il primo e il quindicesimo giorno di ciascun mese, oltre che in certe festività particolari. La più importante festa dell’anno era il Vao Dam, o Vao Hôi («essere in festeggiamenti»), che si teneva in primavera o in autunno, oppure nel giorno anniversario della nascita o della morte della divinità tutelare. Questi festeggiamenti duravano due settimane, durante le quali era proibito tenere cerimonie funebri. Veniva celebrata in grande sfarzo con una serie di processioni, offerte e preghiere. Molti villaggi si prendevano carico di organizzare anche vari generi di intrattenimenti, come recite teatrali, combattimenti di galli e di tori, e partite di scacchi viventi. Caratteristico di questa festa era il rito chiamato Hem, spesso celebrato segretamente, che ripercorreva le tappe salienti della vita della divinità. Se si trattava di commemorare qualche azione di sonorevole, come per esempio una scena di furto per un dio ladro, o una raccolta di erbe medicinali da banane sbucciate per un dio spazzino, allora il rito veniva celebrato nottetempo.

Certi alberi, certe rocce e altri luoghi di confine naturali erano oggetto di culti che potevano richiedere la costruzione di piccoli altari. Questa venerazione, detta spesso da paure, poteva derivare da diverse motivazioni. L’albero, per esempio, poteva influenzare con la semplice forza del proprio essere, ma poteva anche ospitare uno spirito maligno, come ad esempio un *ma*, l’anima di un defunto insepolto, o un *con tinh*, l’anima di una ragazza o di una donna morta prima di aver conosciuto le gioie del matrimonio. L’uomo che questo spirito fosse riuscito a sedurre avrebbe perso la ragione e sarebbe morto, a meno che non lo si fosse esorcizzato tempestivamente. Talvolta accadeva però che gli alberi non fossero semplicemente l’abitacolo di uno spirito, ma che fossero divinità essi stessi, dei-albero o dei-pietre, come quelli attestati presso i Protoindocinesi dell’entroterra.

I tratti dominanti della religione vietnamita erano la sua apertura a ogni forma di spiritualità e il carattere generoso che da quest’apertura risultava. Tali tratti si manifestavano sia a livello colto, dove i più eruditi cercavano di attenersi ai testi della Triplice Religione o almeno a una delle tre religioni, sia a livello popolare, dove veniva osservato il culto delle divinità tutelari, nel quale ci si rivolgeva ai diversi spiriti che popolano l’ambiente sia direttamente che tramite specialisti. Un villaggio poteva avere un tempio dedicato ad una delle Tre Vie e abitato dai santi delle altre due. Al contempo, poteva esistere un tempio presso il mare dedicato alla divinità balena che, portata dalle onde, si era arenata sulla costa. Bisogna rilevare come l’intrinseca del Cristianesimo abbia eliminato, dai territori dei villaggi convertiti, tutti i monumenti consacrati ad altri culti. Ciò non avvenne, tuttavia, che la maggioranza dei convertiti abbia mantenuto un minimo rispetto per gli spiriti che infestavano questi luoghi.

Questa tendenza generale al sincretismo rese possibile un forte radicamento del Cattolicesimo (ma non dell’Islam), e incoraggiò i Vietnamiti, che emigravano in gran numero in Paesi stranieri, a venerare le divinità locali fino ad assimilarle. Similmente, questa tendenza ebbe come risultato la creazione di nuove forme di sincretismo, come lo Hoa hao e il Cao Dai, il primo di spirito buddhista e il secondo daoista.

[Vedi ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL’, articolo Culture del continente; e CINA, RELIGIONI DELLA, articolo Religione popolare].

**BIBLIOGRAFIA**


[Aggiornamenti bibliografici]


GEORGES CONDOMINAS
WANG BI (226-249), una delle principali figure del movimento filosofico cinese noto come xuanxue («dottrina oscura» o «scuola del mistero»). I discepoli di questa scuola diedero origine a un rinnovamento filosofico che mutò radicalmente l'interpretazione di alcuni classici, la cui esegesi era stata dominata, nel corso del periodo precedente, da speculazioni cosmologiche e divinatorie. Essi peroravano il ritorno alla semplicità dei testi canonici e rifuggivano dall'elaborato scolastismo della letteratura dei commentari. Non di meno, anche questi pensatori si servivano dei testi base del loro movimento, ossia lo Yijing, il Laozi (Daodejing), e lo Zhuangzi (noti collettivamente come i «tre misteri»), come punto di partenza per tutta una serie di speculazioni ontologiche e metafisiche. Sebbene fossero scaturite da differenti correnti di pensiero, queste tre opere erano considerate dai pensatori xuanxue come complementari e reciprocamente esplicative.

Le opere di Wang Bi sono tutte dei commentari: l'uno, da molti studiosi ritenuto insuperato, al Laozi, e l'altro allo Yijing, rimasto incompiuto alla morte dell'autore ad appena ventitré anni. Le sue interpretazioni esercitarono un'influenza profonda sulle successive analisi di questi testi, e divennero il modello di un nuovo tipo di esegesi, tesa ad afferrare il significato delle scritture canoniche, anziché indulgere a scolasticismi interpretativi. Il punto di partenza del pensiero di Wang Bi è il wu, la «non esistenza», l'assenza di ogni determinazione o qualità, la non esistenza di qualsivoglia cosa o fenomeno particolari e, in quanto tale, la «radice» (ben) di ogni esistenza. Wang Bi considerava centrale il concetto espresso dal Laozi secondo cui «la molteplicità delle cose viene in essere dall'essere (you); l'essere viene in essere dal non essere (wu)» (cap. 40). La sfera degli «esistenti» (you) è caratterizzata dalla limitatezza, dal l'imperfezione, dalla molteplicità, dal mutamento e dal movimento; il wu, al contrario, è oltre ogni limite o definizione stabilita. Esso è permanenza, unicità e stasi. Ogni essere ha una causa, è generato e dipendente, e ha la sua origine, la sua vita e la sua fine nel wu. Ciascun fenomeno e ciascun istante vengono prodotti, manifestati e sostenuti da questo silente e oscuro Mistero (xuan) fondamentale, il supremo wu, che si trova in uno stato di inazione e non è limitato da alcuna qualità o «nome». Lo you, la sfera dei fenomeni che portano nomi e che sono collocati nel tempo e nello spazio, è la «funzione» (yong) del wu. Il wu manifesta se stesso come you.

Ne consegue che le semplici parole e i simboli sono inadeguati a trasmettere questa realtà fondamentale. Poiché tutti i termini necessariamente definiscono, mentre il Mistero è indefinibile e indiscutibile. Esso può venire indicato dalle parole soltanto in via provvisoria. L'inadeguatezza di ogni espressione verbale, la discrepanza tra le parole e la realtà fondamentale, il fatto che le parole non esprimono corpiamente le idee, costituiscono il nucleo delle varie tesi dibattute dai pensatori xuanxue e dai loro rivali dell'epoca, i mingjiao («scuola dei nomi»), i quali sottolineavano invece l'importanza dei doveri sociali e politici e il bisogno di armonizzare i «nomi» (ossia i titoli e le funzioni) con la «realtà» (ossa, le capacità individuali).

Nei suoi commentari allo Yijing e al Laozi, Wang Bi diede al termine wu un nuovo significato e un nuovo potere, poiché nella sua interpretazione il wu diventava la fonte ontologica soggiacente a tutte le cose create.
Col tempo, il termine divenne simbolo di rifiuto del mondo e, cosa che Wang Bi non avrebbe potuto prevedere, mezzo di fuga per le speculazioni gnostiche dei pensatori suanxue più tardi. La rivalutazione del wu inaugurata da Wang preparò anche la via all'introduzione della nozione buddhista di «vacuità» (sanscritto, śūnyatā; cinese, kong) nel vocabolario filosofico dell'intelligenza nobiliare dei secoli III e IV. Anche il suo concetto di you come «funzione» del wu prefigura la nozione neoconfuciana della complementarità di ti (sostanza) e yong (funzione).

Infine, Wang Bi svolse un ruolo fondamentale anche nella ridefinizione della natura e delle qualità del saggio, tema costante nella storia intellettuale e religiosa della Cina. Wang sosteneva che Confucio era stato un saggio poiché, sebbene avesse trattato esclusivamente dello you, aveva potuto farlo grazie a una essenziale stima interiore del wu e a una fondamentale identificazione con esso. Laozi e Zhuangzi, al contrario, avevano discusso interminabilmente del wu proprio a motivo della loro inadeguatezza a comprenderlo appieno. Come dice il Laozi, «Colui che parla non sa, e colui che sa non parla». In tal modo Wang Bi si servì del pensiero e della terminologia daoisti per reinterpretare il concetto del saggio e affermarne come epotome la posizione di Confucio.

[Vedi LAOZI e GUO XIANG].

BIBLIOGRAFIA


Ariane Rump e Wing-tsit Chan (trad.), *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*, Honolulu 1979 (Society for Asian and Comparative Philosophy, 6).


ISABELLE ROBINET

WANG CHONG (27-100? d.C.), critico e scettico che propone spiegazioni naturalistiche per la relazione tra il Cielo e l'uomo. Nato in una povera famiglia del Guiji (nell'attuale Zhejiang), Wang studiò nell'Accademia Imperiale, ma poi occupò una carica pubblica per pochi anni soltanto. Trascorse in solitudine la maggior parte della sua vita, dedicandosi a comporre le sue tre opere: Zhengwu (La condotta di governo), Lunbeng (Saggi critici) e Yangseng (Sul perfezionamento della vita). Di esse, soltanto i Saggi critici ci sono pervenuti.

Stando a quel che affermava lo stesso Wang, lo spirito dei suoi Saggi critici può essere riassunto in una frase: egli detesta tutto ciò che è fitizio e falso. La finzione che Wang detestava maggiormente era la teoria della «scambievole risposta tra il Cielo e l'umane», che dominava le menti della Cina Han da ben centocinquanta anni, ossia dal tempo in cui Dong Zhongshu l'aveva per primo proposta. Secondo questa teoria, i fenomeni naturali aberranti (come le inondazioni o la commozione di esseri anomali) costituivano dei presagi, dei commenti del Cielo sul comportamento umano. Wang respinse in toto questa cosmologia teleologica, sostenendo, al contrario, che la Via del Cielo è una via di spontaneità (ziran) e di non azione (wuwei). Il Cielo, scriveva, «non desidera produrre le cose, anzi, le cose si producono da sé e il Cielo non desidera creare le cose, anzi, le cose si creano da sè». Poiché Wang definiva il Cielo in termini di spontaneità e non azione, in epoca moderna la sua filosofia è stata di solito etichettata come naturalista, sebbene il suo autore venga tradizionalmente annoverato tra gli eclettici (za jia).

La definizione del Cielo che Wang diede lo portò alla totale denuncia di tutte quelle teorie che affermavano chiaramente l'esistenza di interazioni tra Cielo e uomo. Egli paragonò il posto dell'uomo nell'universo a un pidocchio nelle pieghe di un vestito: se un pidocchio non può, con le sue azioni, influenzare i movimenti del corpo che indossa il vestito, come può un uomo che vive sulla superficie della terra influenzare, e ancor meno causare, con le sue azioni, i movimenti e le variazioni del Cielo? Per questa ragione, è semplicemente falso supporre che possa esistere una relazione causale tra eventi naturali benigni o calamitosi da un lato e governano buono o cattivo dall'altro. Tutte le apparenti coincidenze tra fenomeni naturali e azioni umane devono essere interpretate come pura casualità.

La filosofia di Wang esercitò inoltre un notevole influsso anche su un'altra tematica, ossia la concezione della vita e della morte. Diversi suoi saggi sono appunto dedicati a una recisa confutazione della credenza, popolare ai suoi tempi, che l'anima possa sopravvivere al corpo. Egli sosteneva, invece, che l'anima dell'uomo esiste all'interno del suo corpo e che al momento della morte, quando il corpo si decompone e diventa polvere e terra, anche l'anima si disintegra. Per illustrare tale relazione corpo-anima si serviva di una famosa metafora: la morte
umana è come un fuoco che si spegne; quando un fuoco è spento, la sua luce cessa di brillare, e quando un uomo muore, anche la sua coscienza cessa di esistere. Affermare che l’anima sopravvive al corpo è come dire che la luce sopravvive al fuoco. Wang argentò anche contro l’esistenza dei fantasmi, un’altra forma in cui si credeva che lo spirito umano potesse sopravvivere al corpo. Secondo Wang, dal momento che tutti i racconti di fantasmi riferiscono che essi indossano vestiti, come persone viventi, e dal momento che questi vestiti di certo non possiedono un’anima che sopravviva alla decomposizione, allora com’è possibile che i fantasmi siano visti con dei vestiti addosso? Assumendo questa posizione ateistica, tuttavia, Wang segue la tradizione confuciana piuttosto che quella daoista. Nel pensiero daoista di epoca Han, le anime lasciano il corpo al momento della morte e ritornano alla loro «vera casa», dove continuano a condurre un’esistenza ultraterrena.


Wang rimase relativamente oscuro in vita, ma i suoi Saggi critici furono riscoperti all’inizio del III secolo e spianarono la via alla nascita del naturalismo neodaoista del periodo Wei-Jin (220-420).

[Per ulteriori trattazioni delle nozioni cinesi di vita oltre la morte, vedi ALDILÀ (Concezioni cinesi), e ANIME (Concezioni cinesi). Vedi anche YIN-YANG WUXING].

BIBLIOGRAFIA


YU YING-SHIIH

WANG FUZHI (zi, Ernong; hao, Chuanshan; 1619-1692), filosofo neoconfuciano. Riconosciuto oggi, insieme con Huang Zongxi e Gu Yanwu, come uno dei maggiori pensatori della Cina del XVII secolo, Wang fu quasi sconosciuto in vita al di fuori di una piccola cerchia di seguaci della sua provincia natale, lo Hunan. Egli dedicò la propria esistenza a ridar vita e a recuperare l’eredità storica e l’autonomia politica di una Cina confuciana il cui declino e la cui caduta, culminati con la capitolazione della dinastia dei Ming e con la conquista dei Manzi, l’avevano trasformato in un vero e proprio profugo nella sua stessa terra. Nel 1650, a soli trentun anni, il suo tentativo patriottico di affermarsi nell’arena politica della corte di Yongli, pretendente al trono Ming, lo portò per qualche tempo in prigione a seguito delle lotte tra fazioni. Da quel momento, dovette contentarsi di presentare le proprie idee in un numero prodigioso di opere, nessuna delle quali pubblicata quand’era in vita, soprattutto per via dei fieri sentimenti anti-Manzi e delle teorie politicamente sovversive che in esse erano espressi. Nondimeno, come ebbe modo di dichiarare lo stesso Wang, «Pur nella rovina della mia patria e nella distruzione della mia casa, io manifesto le mie opinioni ai posteri... In futuro verrà chi porterà a termine il compito». Alla fine del XIX secolo e al l’inizio del XX, i suoi scritti storici e politici, come Du Tongjian lun (Sulla lettura dello Specchio esauriente), Song lun (Sulla storia della dinastia Song), Huangsha (Libro giallo) ed Emeng (Strano sogno), pubblicati tutti per la prima volta nel 1865, accresceranno l’immaginazione dei riformatori patriottici e dei rivoluzionari, che consi-


Wang sostenne che nulla era intrinsecamente male: il male scaturisce semplicemente da un’attività eccessiva o incongrua degli scontri naturali nell’ambito del movimento del tutto organico. Il ruolo vitale dell’uomo come parte integrante di questo universo dinamico serviva a assicurare il funzionamento armonico mediante l’autodisciplina e il mantenimento dell’ordine sociale. Per adempiere a questo ruolo occorreva comprendere i processi universali; questi processi li si poteva vedere all’opera nel corso della storia e, in forma codificata, nel testo classico di divinazione, lo Yijing (Libro delle mutazioni). Anche Zhang Zai aveva tenuto in gran conto questo testo, ma la sua trattazione degli archetipi e dei simboli delle Mutazioni era stata di carattere mistico, l’espressione delle sue idee di natura poetica, come testimoniava la sua autorevole opera Ximing (Iscrizione occidentale), ed egli aveva dedicato ben poca attenzione alla storia. L’approccio di Wang fu invece più analitico, razionale e pragmatico, persino utilitaristico. L’importanza attribuita da Wang alle variabili di tempo e spazio e alle condizioni generali nel determinare ciò che è appropriato e, di conseguenza, nel determinare un universo moralmente ordinato, lo indussero a dare una valutazione critica delle istituzioni politiche di tutta la storia cinese e a formulare una propria proposta di riforma basata su radicali cambiamenti nel sistema fiscale e di possesso delle terre. Nella Cina contemporanea, Wang è stato ammirato, patriottismo a partire, per il contributo fondamentale da lui dato alla filosofia materialistica autoctona e per la critica da lui avanzata, in quanto storico, alla società del passato.

BIBLIOGRAFIA

La più completa edizione delle opere di Wang è il Ch’uan-shan t’shu, Shanghai 1933 (T’ai-p’ing-ya ng bookstore), di cui esiste anche una versione in facsimile pubblicata a Taipei nel 1965. Per una bibliografia completa delle fonti secondarie in cinese, giapponese e in lingue occidentali, cfr. I. McMorran, Wang Fuzib and his Political Thought, Diss. Oxford 1968. L’appendice di Liu Zhijisheng a Wang Chuanshan yanju can kao liao, Changsha 1982, comprende una lista completa di studi recenti su Wang, sia in Cina che fuori. Per ulteriori studi, cfr. T’ang Chun-

IAN McMORRAN

WANG YANGMING (1472-1529), pseudonimo letterario Wang Shouren; il più autorevole pensatore confuciano cinese di epoca Ming e uno dei più importanti letterati-funzionari della storia cinese. L’impatto intellettuale di Wang sulla cultura dell’Asia orientale, e la trasformazione che egli seppe imporre all’orientamento spirituale della tradizione confuciana in Cina, fecero di lui uno dei più grandi filosofi della relazione tra conoscenza e azione che si possono annoverare in qualunque epoca e in ogni cultura.

Nato in una famiglia di spicco della piccola nobiltà nel delta del fiume Yangtze, Wang fin da giovane fu soggetto a grande pressione sociale affinché eccellesse nella dottrina confuciana. Racconti agiografici narrano che Wang, appena adolescente, avesse sgomentato il suo insegnante, il quale l’esortava dicendo che la cosa più importante nella vita era studiare duramente per distinguersi agli esami, ribattendo: «Apprendere a diventare saggio è la cosa più importante». La competizione col padre, che si era guadagnato i massimi onori agli esami triennali metropolitani (jinsbi), e la contestazione delle convenzioni del tempo lo portarono a seguire un percorso spirituale caratterizzato da pratiche daoiste e Chan. Boccato per tre volte agli esami metropolitani prima di riuscire a ottenere finalmente un incarico ufficiale e scontento per la volgarità degli altri funzionari, Wang si dedicò con sempre maggiore determinazione a cercare una forma di vita alternativa.

Wang è noto per i suoi costanti tentativi di comprendere la mente e la natura. La sua biografia riporta che il giorno del suo matrimonio venne così assorbito dalla conversazione con un sacerdote daoista sul modo di prolungare la vita nutrendo l’energia vitale del corpo che non tornò a casa fino al giorno dopo. Da giovane aveva intrapreso un percorso di formazione tradizionale fondato sui classici confuciani, ma aveva studiato anche le questioni militari, lo stile letterario, la filosofia buddhista e le tecniche daoiste di longevità. Nel 1492, risoluto a mettere in pratica la dottrina di Zhu Xi (1130-1200) sull’«investigazione delle cose» (gewu), si dedicò allo studio del «principio» (*li*) inerente alle cose meditando per sette giorni di fronte a un boschetto di bambù. Avendo fallito il tentativo di comprendere l’as-
di creatività morale. Essa si basa su una visione che abbraccia sia la realtà ontologica del Cielo, sia la realtà sociale delle relazioni umane. Nella sua filosofia, che è religiosa ed etica al contempo, l’autodisciplina è il processo olistico dell’apprendere a essere pienamente umani. Wang sostenne che l’autodisciplina comincia con una comprensione critica della propria individualità, ma non si discosta dalla tradizione confuciana nel porre il sé al centro delle relazioni. Per Wang, dunque, la ricerca della conoscenza del sé richiede necessariamente la partecipazione attiva alla comunità umana.

L’idea confuciana dell’umano non è antropocentrica. L’umanità, nella sua piena attuazione, sta ad indicare piuttosto una realtà antropocosmica spesso simbologgiata dalla nozione di «unità di uomo e Cielo» (tiantao). La seconda dottrina fondamentale di Wang è dunque la «preservazione del principio celeste e l’eliminazione dei desideri umani». I desideri umani sono richiesti egoistici e idee private, interessate. Il vero sé, che è di non soltanto la fonte più profonda della creatività morale ma anche il «principio celeste» (tianli) intrinseco nella nostra natura, è un sistema aperto. Esso si estende orizzontalmente alla comunità umana nel suo insieme e, simultaneamente, raggirante verticalmente il Cielo. Perciò, l’unità di uomo e Cielo non è semplicemente un’idea, bensì una realtà etico-religiosa sperimentata.


Wang formulò la sua interpretazione della via confuciana in opposizione all’equilibrata impostazione di Zhu Xi nei confronti della dottrina di Confucio. In breve, Zhu Xi sostenne che lo sviluppo morale non può essere raggiunto se non con una interazione simultanea di spirito di reverenza (jing) e investigazione del principio intrinseco in tutte le cose. Wang, invece, sostenne che il vertice dell’autodisciplina morale deve consistere nel voler essere buono, poiché l’acquisizione di conoscenza empirica in sé per sé, né l’imperativo psicologico di essere serio e rispettoso portano automaticamente a una buona vita morale.

Sostenendo che lo scopo primario dell’educazione morale consiste nello stabilire in noi stessi ciò che rende grandi tutti gli esseri umani, Wang si avvicinò al rivale intelleltuale di Zhu Xi, Lu Xiangshan (Lu Jiuyuan, 1139-1193). Il concetto che la ricerca di creatività morale inizi dall’autoconsapevolezza fu criticato come buddhista dai confuciani, ma Wang non dubitò mai dell’autenticità del proprio messaggio confuciano. Egli difese coscienziosamente il contenuto e il metodo del proprio insegnamento basandosi proprio sui testi scelti da Zhu Xi come rappresentativi del nucleo della tradizione confuciana. Fin dal XIII secolo, infatti, i Quattro Libri — ossia il Lunyu (Dialoghi), il Mengzi (Mencio), lo Zhongyong (Dottrina del giusto mezzo) e il Daxue (Grande scienza) — avevano svolto il ruolo di vere e proprie scritture per le classi colte dell’Asia orientale. La sfida di Wang all’autorità interpretativa di Zhu Xi conobbe soltanto un successo parziale, ma lasciò un segno indelebile sulla concezione generale dell’educazione confuciana. La sua celebre opera Daxue wen (Inchiiesta sulla Grande scienza), che ricapitola i temi principali della sua filosofia, è divenuta uno dei più citati trattati di umanesimo confuciano.

L’Inchiiesta sulla Grande scienza venne scritta nel 1527, all’incirca un anno prima della morte di Wang. Essa affronta con grande sensibilità la questione ultima confuciana del «formare un solo corpo con il Cielo, la terra e la molteplicità delle cose»:

Che l’uomo grande possa considerare il Cielo, la terra e la molteplicità delle cose come un solo corpo non dipende dal fatto che egli deliberatamente voglia farlo, ma dal fatto che è naturale per la natura umana della sua mente che egli faccia così. Formare un solo corpo con il Cielo, la terra e la molteplicità delle cose non è una verità del solo uomo grande. La mente dell’uomo piccolo non è diversa. È soltanto lui a farsi piccolo.

(Chan, 1969, p. 659).

Wang impiega una scala descendente di sensibilità umana per dipingere le nostre abitudini risposte a una serie di situazioni che facilmente evocano in noi senti-
menti compassionevoli: imbattersi in un bimbo che sta per cadere in un pozzo; udire versi di sofferenza e imbattersi in uccelli e animali spaventati; vedere piante spezzate e distrutte; vedere mattoni e pietre franumati e sbriociati. I sentimenti di allarme, commiserazione, pietà e rimpianto susciti in noi si manifestano con vari gradi di intensità emotiva, ma indicano che esseri umani, animali, piante e pietre, formano tutti un solo corpo nella nostra consapevolezza primordiale.

Quest’asserzione, apparentemente romantica, dell’unità di tutte le cose si basa in realtà su una visione ontologica radicata nell’umanesimo confuciano classico. Quel che Wang propugnava era una ri-formulazione della tesi menciana secondo cui se noi attuiamo pienamente i «garmogli (duan) di umanità» che sono nelle nostre menti e nei nostri cuori, allora riusciamo a comprendere in forma esperienziale la nostra natura umana; e se comprendiamo la nostra natura, allora conosciamo il Cielo. Conoscere il Cielo, nella prospettiva dell’Inchiesta sulla Grande scienza di Wang, significa considerare Cielo, terra e molteplicità delle cose come un solo corpo, il mondo come una sola famiglia, e la propria terra come una sola persona.

Questa esplicita enfasi posta sulla comunanza e sulla comunione, tuttavia, non era astratto universalismo. Al contrario, uno dei maggiori contributi della filosofia di Wang è proprio il suo sottile apprezzamento dell’esperienza personale concreta nell’autodisciplina morale. L’insistenza con cui Wang sosteneva che soltanto «affinandosi e disciplinandosi negli effettivi casi della vita» si può imparare l’arte di essere uomo, mostra il forte carattere esistenziale della sua dottrina. Wang stesso, a testimonia del proprio insegnamento, seppe acquisire vaste conoscenze pratiche, occupandosi di amministrazione locale, di casi legali e di tattica militare. In effetti, fu l’unico funzionario civile a essere insignito di un grado militare in virtù dei risultati straordinariamente encomiabili ottenuti nel reprimere una ribellione che avrebbe potuto sovvertire la storia della dinastia Ming.

La scuola Yangming, che in Giappone è nota con il nome di Yômeikaku, ha influenzato profondamente l’Asia orientale moderna. Lo spirito del samurai, che enfatizza la fermezza di propositi, l’autocontrollo e la fedeltà, e la supremazia dinamica della restaurazione Meiji nel 1868 furono in parte doni di Wang al Giappone. In Cina, riformatori come Liang Qichao (1873-1929) e Tan Sitong (1865-1898), rivoluzionari come Sun Yat-sen (1866-1925) e filosofi come Xiong Shili (1885-1968) e Liang Souming (1893-1988) sono stati tutti ispirati dall’eredità di Wang, il Chuanxi lu (Istruzioni di vita pratica), che raccolge dialoghi con gli studenti, lettere accademiche ad amici e diversi brevi saggi.

[Vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articolo Neocionism; XIN; LI; MENGZI; ZHU XI; e LU XIANG-SHAN].

**BIBLIOGRAFIA**

Le opere di Wang Yangming sono state raccolte nel volume Yangming quanshu, edizione Sibu Beiyao. Tra i principali studi interpretativi, cfr.:


Wing-tsit Chan (trad.), Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-Ming, New York 1963.


Okada Tochiko, Oyômei to minmatsu no jugaku, Tokyo 1970.

Shimada Kenji, Shusshigaku to Yômeikaku, Tokyo 1967.


[Aggiornamenti bibliografici:


**TU WEI-MING**

WANG ZHE (1112-1170), noto anche con il nome monastico di Chongyangzi; maestro dasista del periodo Jin (1115-1234) e fondatore della setta Quanzhen. Terzo figlio di un grande proprietario terriero di Xianyang nella provincia dello Shaanxi, Wang ricevette un’educazione confuciana ed entrò nella scuola del distretto a Xianyang all’età di vent’anni. In seguito a incomprensioni con il suo insegnante, tuttavia, non venne ammesso agli esami per le cariche civili e dovette ripiegare su meno prestigiosi esami militari. Benché fosse in un primo tempo entusiasta della carriera militare, Wang finì...
per scoraggiarsi per il suo mancato avanzamento di grado e decidere di abbandonare l’esercito per una vita ascetica sul monte Zhongnan. Praticò per un certo tempo il Buddhismo ma, nel sesto mese del 1159, ricevette degli insegnamenti segreti dalla bocca di Lü Chunyang e Zhong Liquan, dopodiché si convertì al Daoismo e venne ordinato sacerdote (daoshi).

Le narrazioni riguardanti la carriera daoista di Wang enfatizzano il carattere ascetico della sua pratica. Si narra che una volta dormì sul ghiaccio e che un’altra volta si scavò un buco profondo due metri dove raccogliersi a meditare, e chiamò questa austera cella «la tomba di un cadavere vivo». Nel 1163, però, riempì questo buco e si costruì un piccolo eremo nel villaggio di Liujiang, dove cominciò a predicare la sua fede religiosa recentemente raggiunta. Tuttavia, i suoi sforzi gli guadagnarono inizialmente pochi seguaci, per via della reputazione di quasi folle di cui godeva. Nel 1167 bruciò l’eremo e si trasferì da solo nella provincia dello Shandong, dove Ma Danyang di Ninghai divenne suo discepolo. In seguito, diversamente da quanto accaduto nello Shaanxi, si fecero avanti molti potenziali discepoli. Tra di essi, Wang ne scelse sei ai quali trasmettere il proprio insegnamento. Insieme con Ma, essi vennero detti i Sette Perfetti del Daoismo Quanzhen. Wang riuscì a organizzare cinque società daoiste nell’area costiera settentrionale dello Shandong, tra le quali figuravano il Sanjiao Jinlian Hui (Società del loto d’oro dei tre insegnamenti) e il Sanzi Hui (Società egualitaria dei tre insegnamenti). A seguito del suo successo nello Shandong, decise di tornare nella provincia natale dello Shaanxi. Si mise in viaggio con Ma Danyang e quattro altri discepoli, ma morì lungo il cammino a Kaifeng, nella provincia dello Henan.

Le dottrine e le pratiche della scuola del Quanzhen si fondavano sul Confucianesimo, sul Daoismo e sul Buddhaismo, i cosiddetti Tre Insegnamenti. Assai vicina alle pratiche del Chan, la scuola del Quanzhen perorava l’importanza della meditazione e del clero itinerante e sosteneva l’indipendenza dalle scritture. Le dottrine di questa scuola sono riassunte nel volume Lijiao shiwulun, ma Wang fu anche poeta inspirato e le antologie delle sue opere, specie il Chongyang quanzhen ji e il Chongyang jiaohua ji godono tuttora di grande prestigio.

[Vedi anche DAOISMO, articolo Comunità religiosa daoista].

**BIBLIOGRAFIA**


[Aggiornamenti bibliografici:

KUBO NORITADA
XIAN, termine solitamente tradotto con «immortale», «santo» o «genio» e riferito, nella storia delle religioni cinesi, all’ideale di perfezione umana che caratterizza la tradizione daoista. Uno xian è un essere umano (uomo, donna o bambino di qualsiasi ceto sociale) che, conformandosi assiduamente a varie pratiche spirituali (cioè, meditazione, concentrazione, visione interiore, unione mistica) e fisiche (mimo e danza liturgici, pratiche alimentari, respiratorie, ginniche, sessuali, alchemiche) o, talvolta, in modo del tutto fortuito, raggiunge una particolare modalità di esistenza sacra che è perennemente in armonia con il ritmo di vita ultimo del Dao. Grazie a questa integrazione con la vita universale, lo xian continua, a vivere per diversi cicli di tempo cosmico, che equivalgono a centinaia e migliaia di normali anni umani, vagabondando per il mondo in luoghi marginali, specie sui monti e in grotte profonde (etimologicamente, il termine xian allude all’immagine di un uomo sopra o dentro una montagna), oppure nelle dimore astrali dei cieli. Avendo un corpo sottile o etereo che collega le dimensioni fisica e spirituale del suo essere, lo xian realizza l’«immortalità materiale» (il concetto cinese indigeno di immortalità comprende sempre tanto lo spirito quanto il corpo) e incarna nella sua forma eccentrica e nella sua azione gioiosa i più importanti valori daoisti di libertà spontanea, efficienza senza sforzo e impegno indiscriminato verso gli altri.

La tradizione dello xian è specificamente collegata ai movimenti settari daoisti di scrittura rivelata e liturgia comunitaria che nacquero dopo la disgregazione della dinastia degli Han posteriori (II secolo d.C.), ma l’idea che xian affonda in certo qual modo le sue radici nei primitivi, mitici ritratti del santo o dell’adepto daoista, detto daoren («uomo del dao»), zhenren («uomo vero»), shenren («uomo dello spirito»), e così via. Tali ritratti si trovano in antichi testi daoisti quali il Laozi (Daodejing) e lo Zhuangzi (dal IV al II secolo a.C.), nei quali la curativa unione di corpo e spirito e i concomitanti mantenimento e prolungamento della vita umana (se non l’«immortalità materiale» nel senso stretto del termine) sono associati con le arti mistiche di ritorno al Dao.

Un’altra componente fondamentale, suggerita dal tema mistico della peregrinazione o del volo spirituali che compare nei primi testi daoisti, è data dalla tradizione della guarigione sciamanica e della divinazione mediante la comunicazione con gli antenati e gli spiriti. Questo rapporto è indicato da un’antico segno grafico diverso per xian che significa «sollevarsi» o «alzarsi in volo come un uccello» e che suggerisce chiaramente una tradizione sciamanica che comprendeva una danza saltellante, simile all’incendio degli uccelli, l’uso magico di erbe e minerali (alcuni di natura probabilmente allucinogena) e una identificazione estatica con un uccello divino.

Queste tensioni dottrinarie e pratiche creano il contesto per l’emergere di un culto indistinto dell’immortalità dello xian dopo il IV secolo a.C., ma è soltanto nel primo periodo degli Han (secoli II e I a.C.) che troviamo espliciti riferimenti testuali e iconografici allo xian. Le prime raffigurazioni Han degli xian come esseri alati simili ad angeli che possiedono i segreti dell’immortalità – cenano a base di giada, dormono nelle nuvole, o su isole paradisiache dei mari orientali o sul Kunlun Shan, la sacra montagna occidentale – mostrano l’esistenza di salvezze aneliti all’immortalità di matrice po-
polare e non esclusivamente daoista. Tali rappresentazioni anticipano senz’altro gran parte dell’immaginario che caratterizzerà le prime raccolte biografiche degli immortali daoisti, come il Lie xian zuan (Vite di famosi immortali) attribuito a Liu Xiang del primo periodo Han, ma risalente in realtà alla formazione del Daoismo religioso successivamente al II secolo d.C.

I racconti agiografici di xian leggendari e semileggendari, che cominciano a comparire sempre più spesso nel corso della fioritura del Daoismo religioso nel periodo delle Sei Dinastie (dal II al IV secolo d.C.), mostrano una struttura dottrinale non del tutto coerente e traggono di volta in volta ispirazione da nozioni etico-filosofiche confuciane, da tratti collegabili all’idea buddhista del bodhisattva, e da sentimenti associati con la tradizione religiosa popolare dei villaggi. È possibile, tuttavia, trattenere alcune caratteristiche fondamentali di questi esseri capricciosi.

1. Gli xian venivano generalmente immaginati come esseri sovrumanì, dotati di incredibili poteri (volo, ubiquità, capacità di cambiare forma, invincibilità, invisibilità, chiaroveggenza) e dall’aspetto fuori dal comune (caratteristiche ermafrodite, carnagione giovanile, corpo luminoso, ossa simili a giada, pupille quadrate, orecchie allungate, testa oblunga). La manifestazione di questi poteri occulti e di queste caratteristiche fisiche, però, veniva di solito tenuta celata da una identità pubblica completamente nella norma. Uno xian di solito non veniva riconosciuto come un individuo straordinario e, secondo quanto predicava il comune detto daoista, «restava nascosto tra la gente».

2. Solitamente, gli xian venivano suddivisi in tre categorie: gli «xian celesti», che vivevano in prevalenza tra gli astri e facevano parte della burocrazia celeste; gli «xian terrestri», che peregrinavano sulla terra tra monti e caverne nascoste; e gli sbijie xian, o «xian liberi dalle spoglie». Questi ultimi, a differenza degli altri che si comparivano semplicemente in pieno giorno per diventare xian, raggiungevano il traguardo di un corpo sottile e immortalità soltanto dopo una morte normale. Lo xian celeste è teoricamente il più elevato, ma i testi daoisti e lo spirito popolare spesso accordano la loro preferenza a xian più terreni, i quali, a causa del loro comportamento nascosto, sono chiamati nella tradizione xian in lingua occidentale sono il prodotto di studi francesi moderni; alcuni racconti agiografici sono stati tradotti in inglese da L. Giles (trad.), A Gallery of Chinese Immortals, London 1948, mentre per una traduzione dei capitolii interni del Baopu zhi, cfr. J.R. Ware, Alchemy, Medicine, and Religion in the China of A.D. 320. The Nei Pien of Ko Hung (Pao-p’u-tzu), Cambridge/Mass. 1967.

N.J. Girardot

In senso lato, gli xian erano esseri in una posizione perennemente intermedia tra il mondo divino e il mondo umano, tra i quali fungevano da mediatori volontari. In qualità di campioni sacri della religione daoista e di modelli del traguardo umano finale, essi intervenivano in modo bizzarro nelle sventure della gente comune, procurando rivelazioni scritturali, talismani, elirsi alchimici o altri segni di grazia liberamente accordata. Infine, occorre sottolineare come la popolarità dell’idea xian abbia oltrepassato i circoli daoisti e abbia ampiamente influenzato in varie forme (per esempio, le leggende e l’iconografia degli «Otto Immortali») le espressioni popolari, letterarie e artistiche nel corso di tutta la storia tradizionale cinese.

[Vedi DAOISMO, Panoramica generale].

BIBLIOGRAFIA


N.J. Girardot
e Zhou – e ha mantenuto essenzialmente inalterato il proprio significato fino ai giorni nostri.

Lo xiao è definito dallo Xiaojing (Libro della devozione filiale) come «il dovere che spetta a un figlio nei confronti dei genitori», ossia il rispetto, l’obbedienza e lo sforzo di compiacerli. Sebbene non faccia parte delle «cinque virtù» confuciane (umanità, rettitudine, correttezza, saggezza e fedeltà), è considerato la base e la somma di tutte. Esso è implicito nella risposta data da Confucio al quesito su come il mondo possa diventare armonioso: «Che i padri siano padri e i figli siano figli» (Dialoghi 12,11). Per analogia, la devozione filiale sta alla base di tutte le relazioni gerarchiche all’interno della società: quella del ministro con il sovrano, della moglie con il marito, del fratello minore con il fratello maggiore, e così via. L’onore tradizionalmente tributato alle vedove caste deriva in parte da questa idea che alla moglie spetti una gerarchia di doveri e obblighi nei confronti del marito. L’insegnamento dei precetti di devozione filiale era centrale nell’educazione confuciana. Il curriculum elementare classico comprendeva libri di aneddoti illustrati riguardanti modelli di devozione filiale tra i quali figurava, per esempio, uno studio che ormai di mezza età giocava con i giocattoli per far sentire ancora giovani i propri anziani genitori.

La devozione filiale implica la reciprocità: il figlio è reverente e obbediente nei confronti del padre e il padre nutre, guida e corregge il figlio. Tuttavia, i doveri del figlio sono costanti: anche se la condotta dei genitori non è esemplare, ciò non lo esime dagli obblighi filiali. I doveri poi permangono nel tempo: la devozione filiale è dovuta non solo nei confronti dei genitori e dei nonni in vita, ma anche di tutti gli antenati defunti, fino al fondatore del clan. Perpetuare la linea familiare mettendo al mondo figli maschi è dunque un obbligo sacro, affinché il tempio degli antenati e le tombe di famiglia non siano trascurati e gli spiriti ancestrali non siano privati dei loro sacrifici.

È proprio nel culto degli antenati che la devozione filiale esprime il proprio contenuto religioso. I doveri religiosi associati alla devozione filiale comprendono la manutenzione delle tombe di famiglia e il mantenimento di un tempio familiare, presso il quale vengono celebrati i sacrifici e gli obblighi in occasione delle festività annuali e di certe altre ricorrenze (per esempio, l’annuncio formale agli antenati della nascita di un bambino, di un matrimonio o di un decesso in famiglia). Il più importante dovere filiale, tuttavia, è il lutto. I canoni rituali confuciani, come il Li Ji, lo Yi Li e lo Zhou li contengono norme precise che regolano le cerimonie, i paramenti e la durata del lutto, che varia notevolmente a seconda del grado di parentela. Alla fine del periodo im-

BIBLIOGRAFIA


JOHN S. MAJOR

XIAO BAOZHEN (morte nel 1166 d.C.), maestro daoista del periodo Jin e fondatore della setta daoista Taiji. Nato nella prefettura di Ji (l’attuale provincia dello Henan), portava anche il nome di Yuan Sheng. Nulla si sa della sua occupazione prima di diventare maestro daoista, né quale fu il suo apprendistato a tale fine. Durante il periodo Tianjuan (1138-1140), all’epoca del regno dell’imperatore Xizong, Xiao fondò la setta del Taiji nella prefettura di Ji. Delle tre nuove sette daoiste fondate ai confini settentrionali del regno Jin (Quanzhen, Zhenda e Taiji), il Taiji presentava un carattere più conforme a quelli che sono gli insegna-

menti daoisti tuttora esistenti. Le sue pratiche si centravano intorno a un talismano chiamato Taiji Sanyuan, che la tradizione vuole sia stato trasmesso a Xiao da un immortale. Benché i contenuti di tale talismano siano sconosciuti, è chiaro che la setta dava grande importanza a talismani e incantesimi. Grazie alla sua abilità nell’alleviare le sofferenze della gente.
nello scacciare gli spiriti maligni e nel curare le malattie, Xiao finì per attirare a sé molti discepoli e riuscì infine a fondare la setta del Taiji. A mano a mano che gli insegnamenti di Xiao divenivano una fonte di salvezza per gli individui portati alla deriva dalle agitazioni sociali dell’epoca, il potere della sua setta rapidamente aumentava. Venuto a conoscenza della sua crescente reputazione, l’imperatore Xizong lo invitò a corte nell’ottavo anno del suo regno (1148). A corte, Xiao dimostrò le sue capacità spirituali curando un infermo. Profondamente colpito, l’imperatore lo onorò con una targa in cui si leggeva «Taiji wanshou gong», nome che egli conferì al tempio daoista di Xiao nella prefettura di Ji, stabilendo in tal modo il riconoscimento e il patrocinio ufficiali della setta di Xiao. Si narra persino che lo stesso Xizong venne convertito al Daoismo Taiji da Xiao.

Benché parte delle sue dottrine riguardasse l’uso di talismani, Xiao non adottò elisir o altri elementi del culto dell’immortalità, ma aderì anzi alla «via media», vietando l’uso di bevande inebrianti e la consumazione delle cinque sostanze piccanti, e interdizi anche il matrimonio ai sacerdoti. Risulta chiaro quanto le regole di condotta che egli insegnava fossero severe e mirassero a trasformare le teorie speculative daoiste in una pratica monastica disciplinata. Sappiamo anche che impose ai suoi successori alla direzione della scuola di assumere il suo stesso nome. Sfortunatamente, molti elementi della sua vita permangono tuttora oscuri.

[Vedi DAOISMO, articoli PANORAMICA GESERALE e COMUNITÀ RELIGIOSA DAOISTA].

**BIBLIOGRAFIA**

Ch’en Yüan, *Nan Sung ch’u Ho-pei hsìn tao-chiao k’ao*, Beijing 1958.


**KUBO NORITADA**

**XIN.** I segni grafici *xin* e *xin*, rispettivamente il quarto e il primo tono, rappresentano due concetti distinti nella filosofia cinese. Nella loro pronuncia antica, il primo *xin* terminava con un suono consonantico *n*, mentre il secondo terminava con un suono consonantico *m*. Benché scritti nello stesso modo nella traslitterazione in alfabeto latino, i due termini non sono collegati e vanno presi in esame separatamente in questa voce.


Nello *Zuo zhuan* (Zhuang 10,1), il termine *xin* viene impiegato per descrivere la relazione tra un fedele e uno spirito; in questo caso, tuttavia, il significato non è «fede», ma sembra invece che si riferisca piuttosto alla «federà» del fedele, il quale non cerca di corrompere lo spirito con un profluvio di offerte, ma mantiene i suoi impegni, inducendo così lo spirito ad aver «fiducia» in lui e a elargirgli le sue benedizioni. Negli antichi testi cinesi non compaiono altri segni di fede personale di un devoto in una divinità. I Cinesi antichi, a eccezione di certi filosofi di tendenze più scettiche come Xunzi, davano di solito per scontata l’esistenza degli spiriti e non si ponevano problemi esistenziali a riguardo della fede. Il filosofo Mozi (secoli V-IV a.C.), mostrò un certo qual interesse per la fede, ma la scuola di pensiero basata sulle sue idee, e che scomparve nel III secolo a.C., fu anomala per altri versi: nel suo insistere sui canoni ortodossi della dottrina, si divisì in sette e prese a contestare l’incredulità nel Cielo e negli spiriti. Quel che in realtà sostiene il Mozi, però, è che la gente doveva avere fiducia nel fatto che gli spiriti siano davvero in grado di ricompensare le buone azioni e di punire la malvagità. Mozi sostiene dunque l’utilità sociale della fede e non una trasformazione del sé (*Mozi*, cap. 31, «Far chiarezza sugli spiriti»). D’altro canto, Wang Yangming, moralista confuciano della dinastia
Ming, per il quale il cuore-mente era di fatto un «dio dentro», ritiene che dobbiamo aver fiducia (xin) nella nostra intuizione morale (liangzi). Per Wang, un tale atteggiamento assume in un certo senso il carattere di un «atto di fede».

**Xin nel senso di cuore.** Il segno grafico di *xin* (primo tono) in questa accezione rappresenta l’organo fisico del cuore. Dal momento che i primi Cinesi ritenevano che questo organo fosse deputato al pensiero e all’emozione, il termine venne a significare sia «mente», sia «inclinazione». Nel pensiero religioso cinese, questo «cuore-mente» si pone al centro di ogni sforzo di miglioramento e perfezionamento individuale. In alcune iscrizioni bronzee della dinastia Zhou, i termini *de* (virtù) e *xin* figurano quasi intercambiabili, e in alcuni testi letterari così come nelle iscrizioni il *de* di un re indica qualcosa che il sovrano ha in se stesso e che ha il dovere religioso di «difendere» (gong) o di «riverire» (jing). [Vedi DAO E DE]. Lo *xin* è oggetto di due diversi culti religiosi rivolti alla perfezione morale e all’onniscienza o saggezza. Secondo la tradizione confuciana derivante dal pensiero di Mengzi, lo *xin* è la sede in cui principiano i «gusti» o «germogli» morali (*duan*), che devono essere incoraggiati a crescere. Nel Mengzi (2A,6; 6A,6), le quattro inclinazioni iniziali sono quelle verso la benevolenza (*ren*), la rettitudine (*yi*), la correttezza (*li*) e la conoscenza (*zhi*, intesa come l’inclinazione a distinguere il bene dal male). Mengzi si serve anche del termine *xing* («natura umana»), identificando lo *xing* con la sede dell’innata bontà umana; questo portò alla controversia circa la relazione tra *xin* e *xing* negli ulteriori sviluppi della filosofia morale mcnicana. In buona parte della tradizione daoista derivante dal pensiero di Zhuangzi, invece, occorre «mettere a digiuno» lo *xin* (Zhuangzi, cap. 4) per sgombrarlo dai preconcetti che bloccherebbero l’intuizione diretta del Dao e per renderlo idealmente uno «specchio» (Zhuangzi, cap. 7).

Nell’etica mcnicana, le caratteristiche fondamentali e positive dello *xin* sono quelle che rendono gli uomini sostanzialmente uguali. Nella concezione daoista, che è simile al primo pensiero di Xunzi e che confluisce nelle idee buddhiste e poi neoconfuciane, gli aspetti caratterizzanti dello *xin* sono proprio quelle tracce di pregiudizio o, in termini neoconfuciani, di «pensiero egoista», che disturbano la capacità specchiante della mente di riflettere la realtà esattamente così come è, e che devono essere eliminate perché lo *xin* non ne sia «oscurato» (*bi*). Privo di queste contaminazioni, lo *xin* diventa la «mente di Buddha» (o «natura di Buddha»). In alternativa possiamo dire, sull’esempio di Lu Jiuyuan (1139-1193), neoconfuciano di epoca Song, che «la mia mente è l’universo» o, sull’esempio di Wang Wangming, che «questa mente» (*ci xin*) è l’«intelligenza» dell’universo e mi consente di «formare un solo corpo con tutte le cose». L’idea di Wang sembra dunque quella di ritenere che lo *xin* sia uno (e infatti talvolta afferma che «la mente è il Cielo»), benché sia individuato nella mente di ciascuna persona.

La cultura tradizionale identifica il Confucianesimo di Wang con la scuola della Mente (*xin-xue*), in opposizione a Zhu Xi e alla sua scuola del Principio (*lixue*). Per Wang, lo *xin* privato delle ombre rivela, come un perfetto specchio naturale, quel che è moralmente giusto in ogni situazione e ci rende inclini a esso. Wang combina in tal modo il concetto daoista e buddhista Chan di *xin* inteso come «specchio» con il concetto mcnicano di moralità. In seguito, l’idea neoconfuciana dello *xin* come oggetto di autoperfezionamento prenderà la forma di un impegno personale all’autocritica e all’autodisciplina (*gongfu* costanti, intese a percorrere le tappe di autosviluppo illustrate dal Daxue (Grande scienza). Il compito principale nel «coltivare la persona» (*xin shen*, intrapreso per «far risplendere la propria virtù [de]») è «rendere corretto il proprio xin» (*zeng xin*). I moralisti delle epoche Song, Yuan e Ming elevavano questa «scienza dello *xin*» a dovere primario del sovrano e la presentavano come una via alla «saggezza» morale facilmente percorribile persino da chi non possedeva grande cultura.

Due problemi importanti vengono a galla nelle discussioni neoconfuciane sullo *xin* (e hanno la loro contrapposte nelle analisi buddhiste sui tipi di coscienza e sulle modalità di perfezionamento religioso). Il primo è costituito dalla relazione che intercorre tra *xin*, passioni e malvagità umana. Cheng Yi (1033-1107) identifica lo *xin* («mente») con lo *xing* («natura»), come sede nel l’essere umano del *li* («principio» morale). [Vedi LI]. Zhu Xi (1130-1200) propone lo *xin* come sede delle passioni e lo assegna alla componente fisica dell’essere umano, la quale (tanto per Cheng quanto per Zhu) è responsabile della tendenza dell’uomo verso il male. Molti moralisti risolsero il problema distinguendo tra la «mente-Via» (*dao xin*) e la «mente umana» (*ren xin*) sulla base di un testo del III secolo tratto dal capitolo spurio «Da Yu mou» dello *Shang shu*.

Il secondo problema riguarda il modo corretto di intendere lo *xin*, nell’ambito dell’autodisciplina, come fonte di «conoscenza» più elevata. È necessario placare le emozioni mediante la meditazione o lo «star seduti in silenzio», o «illustare lo specchio» così da isolare la sostanza (*ti*) della mente «prima che nascano i sentimenti» (*Zhongyong* 1)? Oppure la sostanza della mente si identifica o si rivela soltanto nel suo funzionamento (yong), nell’attività di emozione e di pensiero qui e ora, quando ci si distacca dal flusso progressivo dell’attività? Questi due metodi, che possono essere ascritti rispettivamente...
ai Autori del «raggiungimento graduale» e dell’illuminazione improvvisa», caratterizzarono l’uno la scuola settecentionale e l’altro la scuola meridionale di Buddhismo Chan a partire dalla dinastia Tang e, in seguito, anche la scuola «destra» e la scuola «sinistra» del Confucianesimo post-Wang Yangming nel XVI secolo.

[Vedi anche CINA, FILOSOFIA DELLA la biografia di MENGZI].

BIBLIOGRAFIA

A.C. Graham, Two Chinese Philosophers. Ch’êng Ming-tao and Ch’êng Yi-ch’u’an, London 1958, La Salle/III. 1992 (ed. riv.).
Wang Tch’ang-tche, La philosophie morale de Wang Yang-ming, Shanghai-Paris 1936.

DAVID S. NIVISON

XI WANG MU, il cui nome viene solitamente tradotto con «Regina Madre dell’Occidente», risale ai primordi della mitologia cinese e fu oggetto di intensa devozione religiosa nei primissimi secoli della nostra era. Probabilmente menzionata anche nelle iscrizioni sulle ossa oracolari del 1500 a.C. circa, compare tuttavia con certezza nello Zhuangzi (IV secolo a.C.) e negli scritti posteriori. Xi Wang Mu viene descritta come un essere che ha «raggiunto il Dao», ma nulla si sa delle sue origini o della sua fine. Si ritiene che dimorì nella terra dei sogni dell’estremo Occidente e, secondo alcune fonti, è un essere di forma ibrida. Il suo regno viene di solito identificato con la sommità di una montagna chiamata Kunlun, ma vi sono anche riferimenti a una residenza in una grotta. Si ritiene che possesse certi poteri magici e che viva nel lusso, circondata da gioielli straordinari. Può essere accompagnata da spiriti, anch’essi di forma ibrida, e della montagna Kunlun si narra talvolta che sia circondata da acque che la proteggono e che sia impossibile per gli uomini raggiungerla.

Alla Regina vengono attribuiti anche diversi poteri cosmici, come la capacità di controllare certe costellazioni e il potere di mantenere o infrangere i ritmi che regolano i movimenti dell’universo. Si ritiene poi che custodisca il segreto dell’elisir dell’immortalità, che può elargire a chi la supplica in forma di pozione.

Queste caratteristiche compaiono in varie versioni di un mito cinese che narra di un incontro di coppie. Secondo una di queste versioni, per tenere in movimento i ritmi cosmici era necessario che due stelle (altriumenti separate dalla Via Lattea) si incontrassero ogni anno in un determinato momento dell’estate. Lo stesso tema lo si ritrova in racconti che narrano di incontri avvenuti durante l’estate tra la Regina Madre dell’Occidente e vari monarchi terrestri. Talvolta si racconta che la regina riceve un re nella propria dimora; talvolta, invece, la regina viene sulla terra in tutta la sua gloria per incontrare un re o un imperatore nel regno di lui. Lo scopo di tali incontri cerimoniali era di permettere al partner umano di ottenere il farmaco dell’immortalità. In un’altra versione del mito, la regina si accoppia con un consorte mitico, noto come il Re Padre dell’Est.

Stando ad alcune narrazioni, nel 3 a.C. conobbe ampia diffusione nella Cina settentrionale un movimento soteriologico incentrato sull’invocazione della regina. Le descrizioni di questo movimento parlano di pratiche come lo scambio di pegni o talismani, la celebrazione di cerimonie religiose, il canto e la danza e una serie di comportamenti permissivi o lassisti. Lo scopo di queste assemblee consisteva nel prepararsi all’arrivo della regina e nel comunicare o nell’ottenere la promessa della immortalità. Ma fu soltanto intorno alla metà del I secolo d.C. che la regina cominciò a essere sempre più associata all’immortalità.

Le prime nozioni cinesi di un aldilà prevedevano un «paradiso orientale» situato in isole come Penglai. Oltre a cercare di guidare mediante talismani le anime dei trapassati al paradiso attraverso queste isole, venivano compiuti considerevoli sforzi stimolati da una nozione completamente diversa, derivata da motivi intellettuali piuttosto che religiosi. Ci si augurava infatti che, grazie alla presenza di oggetti simbolici di diversa natura, soprattutto un certo tipo di specchi in bronzo, il defunto si sarebbe trovato nelle circostanze cosmiche più favorevoli. In tal modo si sarebbe instaurata una corrispondenza tra le personali circostanze della vita e della morte di un individuo e gli eterni movimenti ciclici del cielo e terra. Ma già fin dalla metà del II secolo a.C. circa l’accento cominciò a essere posto sull’acquisizione dell’immortalità tramite gli uffici della Regina Madre dell’Occidente, o riuscendo a indurla a fornire l’elisir che avrebbe assicurato la continuità della vita sulla terra, oppure facendo migrare l’anima alla terra della regina, un reame popolato da esseri mitici che prendevano parte a un’esistenza sovrumanha.

L’uso di seppellire talismani che assicurassero la felicità del defunto è ampiamente attestato in Cina assai prima del I secolo d.C., ma da quel periodo in poi la Regina Madre dell’Occidente compare spesso nell’iconografia funeraria. I suoi attributi, raffigurati su rilievi litieli, (rari) affreschi e specchi di bronzo comprendono una caratteristica accostituzione o una corona e talvolta un trono, composto in parte da un drago e in parte da una tigre, sul quale siede in maestà. È protetta da un guardiano armato e accompagnata da una o più lepri impregnate a
preparare gli elisir, un uccello a tre zampe (talora tre uccelli distinti), e una volpe a nove code, ciascuna delle quali ha particolari compiti e proprietà. Talvolta compaiono dei supplici accanto a lei, impegnati a implorare il farmaco o a bere una dose da una tazza. In qualche caso, la dea è raffigurata sulla cima di una colonna che la rende inaccessibile all’uomo e, seppur raramente, compare accanto a lei il suo sposo, anch’egli in trono.

Col tempo, il potere simbolico di questo genere di iconografia si andò indebolendo, al punto che i dettagli, che in origine possedevano valenza talismanica, vennero ridotti a motivi decorativi e riprodotti senza accuratezza. Allo stesso tempo è verosimile che anche l’importanza religiosa della regina e la sua popolarità comincissero a declinare di fronte al sorgere dell’influenza buddhista in Cina, a partire forse dal III secolo d.C. Nelle versioni del mito della regina compare da questo periodo in poi si possono infatti rintracciare certe caratteristiche buddhiste. L’apice del mito è costituito dal famoso racconto di un banchetto offerto dalla regina, durante il quale la Scimmia ruba dalla tavola le pesce dell’immortalità. Il conseguente castigo inferto alla Scimmia e le sue avventure rientrano ormai in un contesto completamente buddhista.

[Vedi ALDILÀ (Concezioni cinesi) e CINA, RELIGIONI DELLA, articolo Temi mitici].

BIBLIOGRAFIA


MICHAEL. LOEWE

XUNZI (306-212? a.C.), uno dei più importanti pensatori confuciani del periodo classico della cultura cinese. Le fonti più antiche ricordano talvolta anche il cognome Sun e il nome Kuang o, altrove, Qing. In segno di rispetto, ci si riferisce di solito a questo eminente maestro con l’appellativo Xunzi («Maestro Xun»).

Benché nativo dello Stato di Zhao, Xunzi trascorse la maggior parte della sua vita negli Stati di Qi e di Chu, che all’epoca godevano anch’essi di prestigio. A Qi, Xunzi divenne membro del famoso gruppo Jixia, una sorta di accademia reale composta da dotti consiglieri, del quale infine fu posto a capo. Più tardi si spostò da Qi a Chu, dove il principe regnante lo nominò magistrato di Lanling. Quando il suo mecenate venne ucciso, Xunzi si dimise dalla carica ma rimase a Lanling, dedicandosi a comporre la sua opera e a insegnare. Le date di Xunzi sono estremamente incerte, ma si è in grado di affermare che visse abbastanza da assistere all’eliminazione degli Stati rivali e all’unificazione dell’Impero da parte dello Stato di Qin. La sua costernazione di fronte alle politiche autoritarie del nuovo Impero e al ruolo avuto da due suoi ex studenti, Li Si e Han Fei, nella formulazione di tali politiche, può essere inferito da una fonte che riporta: «Quando Xunzi udi che Li Si aveva accettato la carica di primo ministro di Qin, se ne andò in tutta fretta».

La carriera di Xunzi si svolve verso la fine della cosiddetta età dei cento filosofi, un periodo di considerevole fermento intellettuale e sociale nella Cina antica. Xunzi poté dunque trarre profitto dalle teorie di una gran varietà di pensatori, confuciani, daoisti, moisti, legalisti, logici e altri ancora. Benché sostenesse di essere un seguace di Confucio, la tradizione confuciana, soprattutto dal periodo Song, ha teso a considerarlo un pensatore eterodosso. Questo giudizio riflette in parte il credito che gettarono su di lui le azioni dei suoi discendenti nel corso delle loro attività alla corte Qin. Le spietate politiche legaliste del nuovo Impero, che comprendevano la soppressione delle rivali scuole di pensiero e gli infami eventi del 212 a.C., quando si narra che quattrocento sessanta dotti confuciani vennero sepolti vivi su consiglio di Li Si, non poterono fare a meno di gettare il sospetto anche su Xunzi. Assai più pertinente, tuttavia, è il netto allontanamento di Xunzi dalla posizione normativa. Mancava garanzia che l’innata bontà della natura umana. Xunzi parla invece principalmente della modifi- cabilità della natura malvagia insita nell’uomo. Per Xunzi, la bontà è acquisita. Il suo paradigma di educazione morale è l’attività dell’artigiano, che reca a materiali fondamentalmente imperfetti un senso di ordine, di proporzione e di funzionalità. Xunzi dimostra una medesima indipendenza dalla tradizione confuciana anch’essa nella sua teoria della relazione morale tra uomo e mondo, microcosmo e macrocosmo: «Il Cielo persegue un corso costante», afferma, «non toccato da un sovrano virtuoso né da un sovrano malvagio».

Le dottrine di Xunzi ci sono pervenute in un’opera in trentadue capitoli nota semplicemente come Xunzi. Contrariamente allo stile aforistico dei primi testi filosofici, come i Dialoghi e il Dowajing, i capitoli dello Xunzi sono per la maggior parte saggi ben organizzati e coerenti incentrati su argomenti specifici. Il testo, relativamente immune da corruzione e falsificazioni, affronta un’ampia serie di soggetti: l’etica e la politica, ovviamente, ma anche educazione, psicologia, linguistica, logica ed estetica, con freschezza di stile e acuta sensitività.

Uno dei contributi più distintivi e duraturi al pensiero e alla cultura cinese è dato dall’importanza attribuita da Xunzi al li, ossia i riti o il cerimoniale. Il li è una nozione
estremamente ampia, che connota sia le sensazioni interio- ri di decoro e di correttezza, sia l’osservanza esteriore del rituale e della convenzione. Già centrale nella dottri- na di Confucio, il *li* venne considerato da Xunzi come la forza che sta alla base tanto dell’educazione dell’individuo quanto della stabilità della società. Il *li* adempie alle funzioni di disciplina e di controllo, così necessarie in un tempo di caos completo, ma le adempie senza la severità e le sanzioni della legge. In effetti, il *li* apporta una di- mensione estetica e spirituale alla vita dell’individuo e della società. Abbellisce e commemora le occasioni im- portanti e promuove un sentimento di partecipazione e lealtà all’interno della comunità.

Per finire, Xunzi concorda completamente con Confucio e con Mengzi nel considerare una società ordinata composta di individui educati come lo stadio ultimo della beatitudine umana. Nonostante tutto quel che ha mostrato la politica dell’epoca di Xunzi, la sua fede ra- dicale nel supremo potenziale dell’uomo non venne mai scossa. «L’uomo della strada ha tutto il potenziale per diventare come il re-saggio Yu», affermò Xunzi.

[Vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articolo Fondamen- -ti della tradizione].

**BIBLIOGRAFIA**


Y.P. MAY
YAMAGA SOKÔ (1622-1685), confuciano giapponese della scuola del Sapere Antico (Kogaku). Sokô nacque ad Aizu, figlio di un guerriero senza padrone chiamato Yamaga Sadamochi (1585-1664) e della sua compagna Myôchi (morta nel 1677). Egli cominciò a studiare i classici confuciani all’età di cinque o sei anni e a otto anni era già iscritto alla scuola Hayashi di Edo (l’attuale Tokyo). Da giovane studiò anche letteratura giapponese, Shintô e scienza militare, quest’ultima con Oba-ta Kagenori (1572-1663) e Hôjô Ujinaga (1609-1670).

Sokô raggiunse per la prima volta la fama nel 1642, quando pubblicò Heibô yûbishû (Raccolta di scritti sui metodi e la preparazione militari), un’opera in cinquanta volumi sulla scienza militare che trattava l’intero campo dei temi legati alla pratica delle armi: dalle difese delle fortezze all’organizzazione dei guerrieri. Nei due decenni successivi le sue lezioni sugli affari militari e sui classici cinesi attrassero un numero sempre crescente di guerrieri locali e di signori. Nel 1652 Sokô entrò al servizio di Asano Naganao (1610-1672), signore dei domini di Akô, e lo servì fino al 1660, quando si dimise per dedicarsi interamente all’insegnamento. Nonostante il suo servizio presso Asano e il suo successo come insegnante, Sokô sperava di diventare un vassallo diretto dello shôgun. Sebbene stesse per realizzare questa ambizione in diverse occasioni, le sue speranze vennero deluse nel 1666, quando il consigliere anziano Hoshina Masayuki (1611-1672) ottenne il suo esilio nei territori di Akô. La ragione apparente di ciò fu la pubblicazione di Seikyô yôroku (Elementi essenziali dell’insegnamento dei Saggi), in cui Sokô criticava il Neoconfucianesimo ufficialmente approvato. Durante il suo esilio Sokô fu trattato bene dalla famiglia Asano, godendo di un interminabile flusso di visitatori da Edo e scrisse più di diciassette libri, i più importanti dei quali sono Takkyô dômon (Domande di un bambino durante l’esilio), Chûchô jijitsu (La verità sul Giappone) e Haishô zanpitsu (L’ultimo testamento in esilio). Quando fu perdonato, nel 1675, ritornò a Edo, dove ricominciò a fare l’insegnante, riprendendo nuovamente le sue lezioni sulle scienze militari e sul Confucianesimo. Morì di ittero nel 1685.

Sokô è famoso soprattutto come teorico di arte militare, studioso confuciano e nazionalista. Fin da giovane si concentrò sulla formalizzazione e sistematizzazione degli usi, dei costumi e delle istituzioni della classe guerriera. Intorno al 1650 sviluppò la nozione di ciò che chiamò bushidô (la «via del guerriero»), che divenne una base filosofica alla scienza militare mutuandola pesantemente dal Neoconfucianesimo, e descrisse il comportamento ideale di una classe la cui funzione principale non era più il combattimento, ma il governo.

Sokô è anche conosciuto come difensore e propagatore del Sapere Antico. Mentre un tempo aveva sostenuto il Neoconfucianesimo, giunse poi a opporvisi, invocando un ritorno agli insegnamenti degli antichi saggi cinesi e a Confucio. In Seikyô yôroku, per esempio, attaccò le preoccupazioni troppo intraprese del Neoconfucianesimo e al loro posto propose un nuovo utilitarismo, sottolineando l’importanza delle relazioni sociali e raccomandando il recupero delle antiche regole e dei rituali cinesi. Sokô cominciò il lavoro che Ito Jinsai (1627-1705) e Ogyû Sorai (1666-1728), suoi successori alla scuola del Sapere Antico, avrebbero completato. Durante l’esilio Sokô divenne un fervente nazionalista. In Chûchô jijitsu e in Takkyô dômon egli so-
stesse che la religione nazionale giapponese, lo Shintō («da via degli dei»), era superiore al Confucianesimo e che il Giappone stesso era superiore alla Cina e a tutti gli altri Paesi del mondo. [Vedi ITŌ JINSAI; OGYŪ SORAI].

Gli scritti di Sokō rivelano in primo luogo un impressionante eclettismo, che riflette i suoi studi, in tempi diversi, sul Neoconfucianesimo, sullo Shintō, sulla scienza militare, sul Buddhismo e perfino sul Daoismo. Essi riflettono anche il suo interesse, associato al suo utilitarismo, per gli affari concreti della vita quotidiana e per il più ampio problema di come governare il Paese. Gli scritti di Sokō, infine, mostrano con evidenza la sua fiera lealtà allo shōgun, e al governo che questi capeggiava. Anche se non divenne mai un diretto vassallo dello shōgun, Sokō insegnò a centinaia, forse migliaia, di vassalli Tokugawa e formulò dei principi politici che miravano a rafforzare lo shōgunato. [Vedi anche CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE; BUSHIDŌ].

BIBLIOGRAFIA


SAMUEL HIDEO YAMASHITA

YAMATO TAKERU, leggendario generale dell'esercito giapponese del periodo di fondazione dell'antico Stato del Giappone. Figlio del dodicesimo imperatore, Keiko, Yamato Takeru, ovvero Yamato il coraggioso, venne dapprima inviato nel Giappone sudoccidentale per sottomettere i Kumasu, una popolazione non giapponese. Portato a termine con successo questa spedizione, gli venne ordinato di guidarne un'altra, questa volta per conquistare le regioni orientali, inclusa l'odierna Tokyo, dove vivevano i barbari Emishi. Quando il suo esercito, procedendo verso nord-est, si avvicinò alla terra di Michinoku, la sola vista in lontananza di un grande specchio appeso all'albero della nave di Yamato Takeru gettò nel panico il capo degli Emishi, che si erano accampati sulla costa pronti alla battaglia. I nemici deplosero gli archi e le frecce e si inchinarono al cospetto degli invasori. L'episodio suggerisce che lo specchio, uno degli oggetti religiosi più sacri e importanti nel Giappone antico, avesse il potere di intimidire gli avversari sul campo di battaglia.

Naturalmente è impossibile stabilire quale fondamento storico abbia questo racconto delle conquiste di Yamato Takeru. Probabilmente esisteva una narrazione molto antica sulle imprese dell'eroe, che in seguito venne ampliata ed elaborata fino a diventare la storia che conosciamo.

Dopo avere conquistato le regioni orientali, Yamato Takeru morì sulla via del ritorno alla capitale, Yamato, e fu sepolto a Nobono, nella provincia di Ise. Ecco il seguito del racconto:

Yamato Takeru venne fuori della sua tomba sotto la forma di un uccello bianco e volò via verso la terra di Yamato. Quando i funzionari aprirono la bara constatarono che il corpo non c'era più e che erano rimaste soltanto le vesti. Per seguire l'uccello bianco vennero inviati dei messaggeri. L'uccello si fermò nella pianura di Kotobiki e in quel luogo fu eretto il tumulo funerario. L'uccello volò ancora fino a Kawachi e si fermò per riposare nel villaggio di Furuiichi, dove pure venne eretto un tumulo... Alla fine volgeò sempre più in alto verso il cielo e nulla venne sepolto se non le sue vesti e il suo copricapo.

(Aston 1896, pp. 210s.).

Morris propone di vedere in questa leggenda dell'uccello bianco un riflesso di idee daoiste cinesi sugli spiriti immortali (1975, p. 10). Ma anche i Giapponesi antichi credevano che lo spirito del defunto si possa trasferire in un uccello (Aston 1896, p. 66). Fu verosimilmente in base a questa credenza che la morte di Yamato Takeru si trasformò in un mito.

BIBLIOGRAFIA


Hayashi Razan, esaltavano l’erudizione e presentavano il sapere confuciano come una componente fondamentale dell’attività dello studioso. Ansai criticò la ricerca dell’erudizione, che per lui incoraggiava il dilettantismo ed era in ultima analisi controproducente per lo sviluppo di un solido senso delle priorità morali. Molti studiosi confuciani delle altre scuole criticarono come angusta e troppo rigida la sua posizione, che tuttavia ebbe l’importante funzione di offrire a un largo pubblico una semplice via d’accesso all’insieme, per la verità proibitiva nella sua difficoltà, della letteratura cinese confuciana.

Ansai sosteneva che la sua selezione degli insegnamenti fondamentali di Zhu Xi costituiva la tradizione ortodossa. Egli, comunque, modificò di fatto molte delle idee di Zhu Xi su numerose aspetti importanti. Questo, per esempio, attribuiva particolare risalto all’importanza morale della relazione fra signore e vassallo, descrivendo l’obbligo del vassallo nei confronti del signore in termini assoluti, paragonabili a quelli che devono intercorrere fra genitore e figlio. La posizione della scuola di Ansai su questo argomento, invece, contribuì a rafforzare l’idea, ampiamente diffusa nel tardo periodo Tokugawa, della natura eterna e assoluta dell’obbligo della lealtà alla famiglia imperiale.

Un altro argomento su cui Ansai si allontanò in modo significativo da Zhu Xi fu la sua enfasi sull’importanza della «deferenza» – rispetto all’«investigazione del principio delle cose» – nel processo di educazione, da parte dell’individuo, della propria natura morale innata. Il conseguente accento posto sull’adesione alle norme del Confucianesimo e sulla rigorosa introspezione per assicurarsi che il proprio comportamento si conformasse a quelle norme contribuì al tono rigido e dogmatico che appare tipico della scuola di Ansai.

Il rapporto tra Confucianesimo e Shintō fu un altro dei temi caratteristici dell’insegnamento di Ansai. A differenza di altri studiosi confuciani, come Hayashi Razan, che cercavano di accostare la via dello Shintō e quella confuciana, Ansai le presentò come due distinte manifestazioni di un’unica verità universale, ciascuna legata al Paese in cui aveva avuto origine. Così facendo, aggiunse al Confucianesimo qualche tratto di mistero e una forte autorità religiosa, che favorirono la sua accettazione nella società Tokugawa, mentre la sua insistenza sul carattere tipicamente «giapponese» dello Shintō attribui alla sua scuola un sapore nazionalistico, che con il tempo andò sempre aumentando. In ogni caso, molti dei legami che Ansai istituì fra Shintō e Confucianesimo erano di fatto forzati e innaturali e i suoi discepoli più autorevoli, pur dichiarandosi fedeli all’essenza degli insegnamenti di Ansai, ruppero con lui proprio su questa questione. Si realizzò così, negli anni più tardi.
una divisione della scuola di Ansai in due rami principali, l'uno propriamente confuciano e l'altro shintoista.

BIBLIOGRAFIA


KATE WILDMAN NAKAI

YAO E SHUN furono leggendari re-saggi dell'antichità cinese. Secondo la storiografia tradizionale cinese, Tang Yao (Yao del clan, o dello Stato di Tang; nome proprio, Fang Xun), o Tang Tao, regnò dal 2356 al 2256 a.C. Sognavano di grande virtù; giudicò suo figlio Dan Zhu (o, secondo alcune versioni, i suoi dieci figli) indegno di governare l'Impero, ed elesse dunque Shun a proprio successore, dopo avergli dato come sposo le sue due figlie. Yu Shun (il cui nome proprio era Chong Hua) dapprima servì Yao come suo ministro, poi come reggente quando Yao fu anziano, e infine gli succedette sul trono, che resse per cinquanta anni. Anche Shun, a sua volta, giudicò il proprio figlio Shang Jun (o in certe versioni, i suoi nove figli) indegno di regnare e scelse dunque Yu come successore. Yu divenne il fondatore degli Xia, tradizionalmente considerati la prima dinastia ereditaria in Cina.

Nei testi della dinastia Zhou (XI-III secolo a.C.), la storia comincia convenzionalmente al tempo di Yao. Tutti i grandi eventi cosmologici hanno luogo all'epoca del suo regno. Apparvero i dieci soli, nove dei quali furono abbatuti dall'arciere Yi; il monte Bu Zhou, la colonna nordoccidentale, venne abbattuto da Gong Gong; ed ebbe luogo la grande inondazione che verrà poi arginata da Yu. Nel periodo degli Stati combattenti (403-221), tuttavia, si cominciò ad anteporre a Yao altri sovrani, alcuni dei quali erano in origine gli antenati mitici di altre casate, e nello Shibî, la storia universale compilata da Sima Qian nel II secolo a.C., Yao e Shun non sono che gli ultimi due di una serie di cinque imperatori.

Yao aveva abdicato in favore di Shun per via della virtù di quest'ultimo. Esempio di devozione filiale fin dal periodo Zhou, Shun appare spesso negli affreschi dei templi, seguito di solito da un aratro tirato da un elefante. La sua devozione filiale è esemplare perché il suo malvago padre, Gu Sou («il cieco»), e suo fratello minore Xiang («elefante») avevano tentato entrambi di ucciderlo, prima tollerandogli la scala e appiccando il fuoco al granaio del quale era inteso a riparare il tetto, e poi ostruendo un pozzo che era stato mandato a dragare. La versione più antica di questa storia è contenuta nel Mengzi. Nella più elaborata versione del periodo Han presentata nel Lienü zhuân (Biografie di donne esemplari), furono le figlie di Yao a suggerire a Shun il modo per sfuggire ai malvagi piani di suo padre. Shun continuò a servire suo padre come dovrebbe fare un figlio, senza risentimento e, secondo il Mengzi, suo padre alla fine ne fu compiaciuto.

Sebbene Shun sia un simbolo di devozione filiale, accettando di succedere a Yao e di sposare le figlie, egli tuttavia contravvenne al volere di suo padre e privò della successione il figlio di Yao. Il suo ruolo dunque è paradossale, e la sua storia costituisce un paradigma del conflitto che si instaura tra i principi della sovranità per virtù e della sovranità per diritto ereditario, che è un tema comune nelle leggende di successione riportate dai testi di epoca Zhou. I motivi che caratterizzano la storia della successione di Shun, come il riconoscimento da parte del sovrano della virtù del suo successore a dispetto della sua infima condizione sociale, e la sua deliberazione di fare affidamento su di un uomo di bassa estrazione, compongono anche nelle leggende che avvolgono la fondazione delle dinastie ereditarie.

Alcuni elementi delle storie di Yao e Shun presenti nei testi più antichi indicano l’esistenza di leggende ancor più remote circa le origini dei clan. La prima menzione della storia di Yao e Shun è contenuta nel capitolo «Yao dian» dello Shangshu, un testo di epoca Zhou. In questo testo, Yao viene detto di «signore», un titolo che richiama il nome di Shangdi, il supremo signore della dinastia Shang (circa XVI-XI secolo a.C.), più tardi equiparato a Tian (Cielo). La storia della successione di Yao e Shun contiene forse i resti di un mito cosmogonico precedente, nel quale il Sommo Signore affidava prima il governo a Shun, il progenitore degli Shang. Shun è stato identificato con Di Ku (che diede origine al primo antenato degli Shang, Xie, mediante l’uovo di un uccello nero) e con Jun, il marito di Xihe (che originò i dieci soli) e probabilmente con il più augusto antenato nominato dai re Shang nelle loro iscrizioni sulle ossa oracolari.

Shun è anche strettamente legato alla tribù degli Yi dell’Est e le sue due mogli vengono talvolta identificate con le dee del fiume Xiang nelle «Nove Canzoni» del Chuci.
[Vedi REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE e CINA, RELIGIONI DELLA, articolo Temi mitici].

BIBLIOGRAFIA


SARAH ALLAN

YI. Vedi REN E YI.

YIN-YANG WUXING. Yin e yang («ombroso» e «luminoso») e wuxing («Cinque Fasi», ossia legno, fuoco, terra, metallo e acqua) sono concetti d’ordine chiave nell’organica visione del mondo della filosofia cinese tradizionale. I pensatori cinesi, dall’epoca dei primi filosofi (circa 500-200 a.C.) in poi, hanno generalmente condiviso l’idea che il cosmo fosse «organico», che ogni cosa fosse connessa a ogni altra cosa e da essa venisse influenzata, senza considerazione alcuna per una qualche relazione di causa ed effetto matematicamente o meccanicamente dimostrabile. Nessuna distinzione veniva fatta tra fenomeni fisici e mentali, o tra mondo «umano» e mondo «naturale».

Per mettere ordine intellettuale in questo universo infinitamente interconnesso, la filosofia cinese ricorse al «pensiero categoriale», un sistema di raggruppamento dei fenomeni in categorie euristiche o analogiche. All’interno di queste categorie e tra di esse, si riteneva che le relazioni fossero relativamente regolari e prevedibili. A un dato fenomeno si poteva assegnare una certa posizione all’interno di ciascuna di queste serie di categorie, che erano lo yin e lo yang, le Cinque Fasi, gli Otto Trigrammi, i Dodici Gambi Celesti, i Dodici Rami Terrestri e altre ancora. Si sviluppò così un elaborato sistema di classificazione che raggruppava insieme tutti i fenomeni situati nell’area di intersezione delle varie serie.

Si può già distinguere nella cultura cinese una certa tendenza al pensiero categoriale fin dal II millennio a.C. con l’elaborazione, per esempio, del calendario della dinastia Shang, costituito da cicli di sessanta giorni basati sulla combinazione dei Dieci Gambi Celesti e dei Dodici Rami Terrestri. Altrettanto antica è la tendenza a vedere i fenomeni in termini dualistici. Tuttavia, sembra che yin e yang siano stati i primi termini a essere usati per creare una categoria d’ordine in senso filosofico astratto.

Yin e yang compaiono per la prima volta nei testi del periodo della Primavera e dell’Autunno (722-481) con i loro significati originari di «pendio in ombra» e «pendio soleggiato» o, per estensione, di «freddo» e «caldo». Già nell’ultima parte di questo periodo, una grande varietà di fenomeni dualistici veniva ormai caratterizzata in termini di yin e yang: il femminile e il maschile, il basso e l’alto, la terra e il cielo, l’umido e il secco, il passivo e l’attivo, il buio e la luce e così via. L’uso dei termini yin e yang, con la loro connotazione di alternanza tra luce e ombra sul pendio di un’altura nel corso della giornata, si accordava bene al concetto cinese di dualismo, che non fu mai assoluto o antagonistico ma, anzi, relativistico e complementare. Il freddo esiste soltanto in relazione al proprio complemento, il caldo. Un ministro è yin in rapporto al suo sovrano, ma è yang in rapporto a sua moglie. Lo yin dell’inverno muove inevitabilmente verso lo yang dell’estate e viceversa: entrambi contengono il germe dell’altro.

Le categorie delle Cinque Fasi si stabilizzarono come principio d’ordine della filosofia organica cinese probabilmente alla fine del periodo della Primavera e dell’Autunno. Anche questa volta, però, il concetto aveva radici più antiche. Le radici che portarono allo sviluppo delle categorie in numero di cinque, piuttosto che di qualche altro numero, non sono chiare, e dipese forse da considerazioni astrologiche sui cinque pianeti visibili o dalla numerologia del quadrato magico del tre (una griglia di tre per tre caselle in cui sono disposti i numeri interi da 1 a 9 con il 5 al centro e in cui ciascuna riga, colonna e diagonale dà come somma 15).

Il termine wuxing viene spesso tradotto con «cinque elementi», ma questa traduzione è fuori luogo, poiché implica che legno, fuoco, terra, metallo e acqua siano gli elementi costitutivi della materia fisica. I cinque, invece, non sono «elementi», ma paradigmi o analogie per specifici modi di essere o attività, e dunque oggi si tende a preferire la traduzione «Cinque Fasi». Le cinque categorie denotano una relazione tra i fenomeni e dunque i wuxing vennero utilizzati per distribuire e classificare in cinque categorie i fenomeni che presentano un attributo in comune, com’è mostrato nella tabella 1. L’uso di categorie di cinque si diffuse largamente nell’ambito di tutte le scuole di pensiero cinesi. I confuciani, per esempio, parlavano delle Cinque Virtù (umanità, rettitudine, correttezza, lealtà e fedeltà), i medici descrivevano i Cinque Visceri, i teorici della musica e dell’armonia utilizzavano una scala di Cinque Toni.

I due diversi sistemi di categorie, lo yin-yang e il wuxing, vennero combinati, adattati e ampliati nel periodo degli Stati combattenti (403-221), in particolare
sotto l'influenza di Zou Yan (III secolo a.C.). Zou Yan è considerato il fondatore della scuola dei naturalisti, o scuola dello Yin-yang e delle Cinque Fasi (Yin-yang Wuxingjia), che incentrava la propria attenzione proprio su queste categorie di relazione e sulla loro interazione tramite il concetto di «risonanza», o qi. L'accento era posto sulle serie di classificazioni che venivano a intersecarsi; per esempio, i fenomeni Legno e Fuoco erano entrambi yang, la Terra era in equilibrio tra i due, il Metallo e l'Acqua erano yin. Il Legno, tuttavia, era yin in rapporto con il Fuoco.

La scuola dei naturalisti tendeva a occuparsi dei fenomeni naturali più che delle relazioni politiche o sociali, mentre i loro successori del primo periodo degli Han anteriore (206 a.C.-7 d.C.), la scuola dello Huang-giao, si dedicò invece all'integrazione dei fenomeni umani e non umani.

Zou Yan e i suoi successori postulavano le Cinque Fasi in movimento attraverso regolari e prevedibili cicli di successione; varie permutazioni delle cinque formavano ordinari cicli che potevano essere applicati in determinanti circostanze. I due ordini più comuni e più utilizzati furono l'ordine della «mutua produzione» e l'ordine della «mutua sopraffazione». Nel primo, il Legno produce Fuoco (bruciando), il Fuoco produce Terra (la cenere), la Terra produce Metallo (i minerali), il Metallo produce Acqua (mediante la fusione) e l'Acqua produce Legno (attraverso l'irrigazione). Nel secondo, la Terra sopraffà l'Acqua (arginandola), l'Acqua sopraffà il Fuoco (estinguendolo), il Fuoco sopraffà il Metallo (fondendolo), il Metallo sopraffà il Legno (spaccandolo), il Legno sopraffà la Terra (mediante la crescita). L'ordine di mutua produzione veniva applicato, per esempio, all'avvicendamento delle stagioni, mentre l'ordine di mutua sopraffazione era applicato ai cicli della semina e del raccolto nel corso dell'anno.

Questi ordini venivano applicati allo stesso modo anche all'ambito umano. I pensatori di certe scuole, come i legalisti (o amministratori), la scuola dello Huanggiao e gli strateghi, descrivevano infatti il ciclo dinastico in termini di ordine di mutua sopraffazione: una dinastia che regnava «in virtù» della fase del Legno, per esempio, sarebbe stata sopraffatta da un nuovo casato legato al Metallo. Le idee yin-yang e wuxing potevano essere messe a frutto anche per determinare il momento proprio per attaccare un altro Stato, o le circostanze adattate per celebrare un rito. I vari governi si servivano di specialisti, chiamati fangshi («maestri dei metodi»), per assicurarsi che tutti i fenomeni classificabili fossero propriamente assegnati alle categorie dello yin e dello yang, delle Cinque Fasi o altre, poiché ciò era considerato essenziale al benessere e al corretto funzionamento dello Stato.

Con la formulazione di una filosofia confuciana sintetica a opera di Dong Zhongshu (179-104) nel periodo degli Han anteriori, lo Yin yang, le Cinque Fasi, e altri sistemi di «pensiero categorico» vennero completamente integrati nella filosofia ortodossa cinese. Da quel momento, tali sistemi non poterono essere più associati a una determinata scuola, confuciana o daoista che fosse, ma furono invece proprietà comune di tutta la filosofia, la religione e la scienza cinesi.

[Vedi ZOU YAN e DONG ZHONGSHU; per una trattazione della scuola dello Yin-yang in Giappone, vedi ONMYÔDÔ].

**BIBLIOGRAFIA**


**John S. Major**


Yi Toegye nacque a Yeon, nella provincia del Gyeongsang, nella Corea sudorientale. Dopo aver intrapreso gli studi sotto la guida dello zio, Yi U, nel 1523 entrò...
al collegio Reale di Seul dove, nel 1528, superò gli esami preliminari per l’ammissione alle cariche pubbliche e, nel 1534, l’esame finale, in seguito al quale entrò nella piccola élite di governo, intraprendendo così una lunga carriera pubblica. Durante la sua carriera ricoprì, come voleva lo schema tipico dell’élite del tempo, diversi incarichi presso gli uffici delle città più importanti, tra cui l’Ufficio di Corrispondenza Diplomatica, il Censorato, l’Ufficio del Principe Ereditario e il Collegio Reale. Inoltre prestò servizio come magistrato presso l’amministrazione locale. Nonostante l’atmosfera politica piuttosto volubile dell’epoca, la sua carriera proseguì senza intoppi. Tra le cariche più alte che ricoprì, figurano gli incarichi di Ministro dei Riti, Quinto Consigliere di Stato, Direttore dell’Ufficio dei Decreti Reali e Direttore dei Consigliere Speciali. Nel 1569 si ritirò dalla vita pubblica e tornò al suo paese di origine. I re che servì, ossia Jungjong (regnante dal 1506 al 1544), Myeongjong (regnante dal 1545 al 1567) e Seonjo (regnante dal 1567 al 1608), lo trattarono tutti con grande rispetto. Vi è anche una leggenda secondo la quale il re Myeongjong, al quale Toegye aveva presentato il suo famoso testo dal titolo I dieci diagrammi della saggia scienza (Seongbak sipdo), sarebbe stato un suo discepolo.

Nonostante la lunga e illustre carriera pubblica, Toegye viene ricordato per aver mantenuto, o forse perso iniziato, la tradizione di indipendenza intellettuale dallo Stato. Pur non rifuggendo mai dalla vita pubblica, Toegye sembrava costantemente attirato dallo studio e dall’insegnamento indipendenti. Spesso, anzi, confessò il suo desiderio di vivere dedicandosi in privato allo studio e all’insegnamento e, non appena poté, sia tra una carica ufficiale e l’altra sia in servizio, tentò di portare avanti questo suo ideale. Durante il suo incarico di magistrato della contea di Punggi, Toegye promosse con successo il supporto governativo a una accademia privata di quella zona, determinando così un precedente che venne spesso ripetuto. Alla fine, egli stesso fondò nella sua regione natia l’Accademia Dosan, che per generazioni attrasse un gran numero di studenti. Fu in questa accademia che Toegye si ritirò periodicamente per proseguire i propri studi. Il suo dichiarato anelito a una vita di studi influenzò l’atteggiamento degli intellettuali posteriori, tanto che la maggior parte degli studiosi della scuola Yeongnam (Scuola del Principio) non intraprese una carriera pubblica. Ciò era dovuto naturalmente anche ad una realtà politica fatta di violenti scontri tra fazioni e feroci competizioni per le cariche pubbliche. Questi intellettuali conservarono un certo orgoglio per questa loro indipendenza dallo Stato e per la loro esclusiva devozione al saper. Ritenevano infatti di essere i veri eredi di Yi Toegye non solo in campo intellettuale, ma anche nella loro scelta di vita.

Toegye basò la propria filosofia soprattutto su quella di Zhu Xi, appoggiandone la teoria dualistica di li (coreano, ri; «principio») e qi (coreano, gi; «energia materiale»), ma approfondì il problema di stabilire se la priorità data da Zhu Xi al principio sull’energia materiale fosse di carattere valutativo o esistenziale. La sua conclusione fu che tale priorità del principio afferva al campo del valore. La sua fede nella superiorità del principio, che egli identificava con la natura originale e la mente morale, definì la sua posizione sui sadan (cinese, siduan; «quattro inizi») e sui chifeong (cinese, qiqing; «sette emozioni») nel famoso dibattito con Gi Daeseung (1527-1572), nel corso del quale Toegye ne difese le loro origini separate, postulando che i Quattro Inizi avessero avuto origine dal principio e le Sette Emozioni dall’energia materiale. Per sostenere questa posizione, tuttavia, Toegye dovette postulare che il principio possiede un potere generativo. Questa posizione divenne centrale nel sistema dottrinario della scuola Yeongnam.

Un aspetto dottrinario forse ancor più significativo è la posizione tenuta da Toegye sull’argomento del perfezionamento morale. Egli rifiutò la teoria di Wang Yangming (1472-1529) sull’unità tra conoscenza e azione, giudicandola irresponsabile nel suo disinteresse per la razionalità umana, sostenendo la necessità di una pratica quotidiana di perfezionamento morale, un processo lento e accurato. Considerava sincerità e reverenza come atteggiamenti imprescindibili per l’acquisizione della conoscenza, la quale può essere perseguita soltanto mediante laboriose e metodiche ricerche e meditazioni. Tale propensione alla stasi e alla meditazione, che caratterizzò il suo profilo intellettuale, venne ereditata anche dai suoi segui e fu sempre un segno distintivo della scuola Yeongnam.

[Vedi CONFCUCIANESIMO IN COREA; e CONFCUCIANO, PENSIERO, articolo Neoconfucianesimo].

BIBLIOGRAFIA

sentante della tradizione attivista degli intellettuali di Stato confuciani. Sotto questo aspetto, Yulgok è considerato l’antagonista di Toegye, noto invece per la preferenza che accordò alla vita privata. Questa reputazione si fonda probabilmente sui tanti interessi coltivati da Yulgok, il quale, a differenza di Toegye, i cui studi si limitavano per la maggior parte ad argomenti filosofici, si dedicò con passione agli aspetti pratici del governo. Scrisse copiosamente di materie quali la riforma fiscale, i problemi di reindirizzamento dei contadini senza terra, l’organizzazione e le finanze militari, i mezzi per divulgare tra la popolazione gli usi confuciani, le relazioni tra monarca e burocracia e i loro rispettivi ruoli, i potenziali attributi all’interno dell’apparato burocratico e il regolamento e i programmi di studio delle accademie private. La sua proposta di creare un esercito forte di centomila uomini, che pur rimase insoddisfatta, è tuttavia spesso definita profetica alla luce delle disastrosi inversioni giapponesi che avvennero nel periodo 1590-1600. A Yulgok viene persino attribuita la redazione di un memoriale sulle condizioni del vii regno nel quale ribadiva la necessità di politiche di governo più efficaci. I suoi successori, gli intellettuali della scuola Giho, ne ereditarono l’attivismo, e non fu certo una semplice coincidenza se poterono conservare nelle proprie mani il potere per tutta l’epoca della dinastia Yi.

Pur non discostandosi dell’ortodossia della scuola Cheng-Zhu (dal nome dei pensatori cinesi Cheng Yi e Zhu Xi), Yulgok respingeva la teoria dualistica di i (cinese, li; «principio») e gi (cinese, qi; «energia materiale»), avanzata da Zhu Xi e Toegye. Pur accettando una distinzione concettuale tra i due, infatti, egli sosteneva la loro inseparabilità sia nell’ambito della funzione che della manifestazione. Anziché considerare il principio come unico, immutabile e immanente in tutte le cose, egli lo postulava distinto in ciascuna cosa, condizionato dall’energia materiale e dunque perennemente mutevole. La sua fede nella superiorità dell’energia materiale quale determinante di ogni entità, lo portò a elaborare una teoria dei sadan (cinese, sidun; «quattro inizi») e dei chiljeong (cinese, qiqing; «sette emozioni») che andava in quella direzione. Partendo dalla posizione di Toegye, secondo il quale i Quattro Inizi e le Sette Emozioni avevano origini distinte, Yulgok insisteva sul fatto che essi erano entrambi manifestazioni dell’energia materiale che contenevano il principio, e affermava, inoltre, che i Quattro erano manifestazioni «buone» dell’energia materiale. La differenza tra i Quattro e le Sette sta nel modo in cui essi si manifestano, ossia, nel fatto che i Quattro Inizi sono le Sette Emozioni manifestate come bene. In tal modo, Yulgok si distaccò nettamente dall’idea che il principio e l’energia materiale fossero rispettivamente la fonte del bene e la fonte del male. Gli
studiosi della scuola Giho continuarono a sviluppare tale supremazia dell’energia materiale, proponendo così un’alternativa intellettuale e politica alla scuola Yeongnam di Yi Toegye.

[Vedi CONFUCIANESIMO IN COREA e la biografia di Yi TOEGYE].

BIBLIOGRAFIA


JAHYUN KIM HABOUSH

YU, noto anche come Yu il Grande; demigdio che salvò la Cina da una grande inondazione, fondatore leggendario della dinastia Xia e il più antico eroe culturale panchinese. (Huangdi, Yao e Shun sono, in effetti, di origine più tarda). Secondo i racconti tradizionali, Yu contrastò l’inondazione servendosi degli esempi che gli forniva la natura. Drenando i campi, dragando i fiumi e scavando passi tra i monti, egli riuscì ad avere la meglio laddove suo padre Kun aveva fallito servendosi di dighe che contenessero le acque e ne bloccassero il corso (Shuijing, Yu gong, Shiji). A lui venne dunque attribuita la creazione dei sistemi di canalizzazione e di irrigazione in Cina ed egli divenne il santo patrono di tutta l’ingegneria idraulica (Shizi, Huainanzi). Ma Yu fu anche minatore ed esperto di metalli. Inventò le armi di bronzo e forgiò i Nove Calderoni di Xia, simbolo della sovranità, sui quali erano raffigurate le regioni del suo Impero (Zuo zhuben). Queste immagini si dicevano corrispondessero veramente nella famosa opera Shanhajing (Libro dei monti e dei mari). Fondatore delle confraternite dei metallurghi, Yu è il santo patrono delle arti esoteriche e magiche che stanno alla base dell’alchimia e delle tecniche di longevità daoiste.

Yu è uno dei leggendari sovrani modello ai quali le divinità del Fiume Giallo e del fiume Lo conferirono i mistici diagrammi Hetu («carta del fiume») e Loshu («scritto di Lo»). Nelle tradizioni daoiste, questi emblemi sacri vennero reinterpretati nei lingbao wufu («cinque talismani di lingbao»), che Yu ricevette da un dio come fonte di aiuto magico nelle sue fatiche erucce. Secondo la leggenda, egli li nascose su un monte sacro, dove essi furono riscontrati per diventare il nucleo di un corpus di scritture sacre daoiste (Wuyue chunqiu, Lingbao wufu xu).

Uno dei riti più antichi della cultura cinese, tuttora praticato dai sacerdoti daoisti, è lo Yubu, o «passo di Yu». Essa per parlone gli sforzi compiuti, si narra infatti che Yu venisse colpito da empegia, che gli causò un’andatura zoppicante (Shizi). Secondo altre fonti, invece, gli spiriti gli avevano donato il controllo degli uomini e della natura insegnandogli una danza saltellante nella quale doveva trascinare un piede dietro l’altro. Gli antichi sovrani si servivano della danza per sottomettere i ribelli (Huainanzhi), e gli stregoni l’eseguivano per entrare in trance. I daoisti adottarono il passo di Yu sia per avere accesso a poteri soprannaturali, come quelli apportati dalle piante che assicuravano l’immortalità, sia per sopraffare le forze demoniache (Baozu). Per essi, l’importanza non risiedeva esclusivamente nell’andatura, ma anche nel labirintico gioco di linee tracciato dai piedi dell’ofticante, traccia di un esagramma o, più spesso, dell’andamento serpentina dell’Orsa Maggiore. Si ritiene che il passo di Yu, o «passo dello sciamano» (wuibu) abbia il ritmo magico atto a creare l’ordine cosmico e a evocare e sottomettere dei demoni. Esso divenne l’andatura favorita della processione liturgica del daoshi attraverso i cieli (Daozang 987; Taishang zongzhen biyao 8, 1116 d.C.) Il passo di Yu è tuttora eseguito come parte dei riti daoisti di Taiwan.

[Vedi CINA, RELIGIONI DELLA, articolo Temi mitici].

BIBLIOGRAFIA


ANNA SEIDEL
YUHUANG, l'Imperatore di Giada, è stato la suprema divinità del pantheon popolare cinese a partire almeno dal X secolo d.C.

Un elemento essenziale e profondamente radicato nella cultura cinese è il concetto di un Impero unico e centralizzato, sottoposto alla sovranità di un imperatore che è al contempo monarca religioso e secolare. Questo concetto ha esercitato varie influenze sulla religione. Sia il pantheon daoista che quello popolare sono modellati sull'apparato burocratico dello Stato cinese. Le comunicazioni tra gli dei e i rapporti tra divinità e mortali spesso richiedono un rituale simile a quello tra vassallo e sovrano o tra un funzionario e il proprio superiore.

Già la somma divinità della religione antica, l'Imperatore Supremo (Shangdi), era il sovrano di una corte celeste, ma a riguardo di questa divinità superma della religione popolare non abbiamo informazioni fino al IX secolo d.C. Il credo e il culto dell'Imperatore di Giada presero forma al tempo della più perfetta realizzazione dell'Impero burocratico universale, la dinastia Tang (618-906). Poemi e raffigurazioni del X secolo attestano un mito ormai pienamente sviluppato, nel quale il Grande Imperatore di Giada (Yuhuang Dadi) presiede alla sua corte celeste composta da tutte le divinità che governano sopra e sotto la terra, gli dei delle stelle, del vento, della pioggia e del tuono, delle montagne e dei laghi, e altri ancora. L'imperatore della dinastia Song, Zhenzong (regnante dal 998 al 1022), rafforzò la propria autorità rivendicando la sua discendenza dagli eroi culturali mitici, una genealogia che gli era stata rivelata da un(emissario dell'Imperatore di Giada. Nel 1017 venne istituito un culto di Stato per l'Imperatore di Giada, che fu canonizzato con il titolo di Grande Imperatore Celeste, Maestà del Cielo della Purezza di Giada (Yuqinghuang Da tiandi).

«Imperatore di Giada» non è un nome, bensi il titolo di un sovrano con una funzione particolare. Modellato a immagine dell'imperatore terreno, l'Imperatore di Giada è il sovrano soprannaturale dell'universo, compreso il pantheon divino. Il suo compito principale è conferire tutti gli avanzamenti di carriera nella burocrazia soprannaturale e nelle gerarchie religiose di questo mondo, e di sovrintendere all'investitura degli imperatori e degli dei, come si narra nel romanzo popolare Fengshen yanyi (L'investitura degli dei). Arbitro supremo, giudice e sovrano dell'universo, egli è tuttavia semplice esecutore degli ordini emanati dalla somma triade celeste, i Tre Puri (San Qing) daoisti, che sono divinità troppo remote e straordinarie per il culto popolare.

La sua festa cade il nono giorno del primo mese lunare. Il suo nome popolare è Maestro del Cielo (Tiaong), ed egli è rappresentato con un abito su cui è ricamato un drago e con il copricapo ornato di perle tipico dell'imperatore cinese, assiso in trono e circondato dai cortigiani. La sua scrittura canonica, lo Yuhuang benxing jing (XII-XIII secolo; Daozang 10, 11, 12), rive-sta un ruolo importante nel rituale daoista.

[Vedi REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE e CINA, RELIGIONI DELLA, articolo Temi mitici].

BIBLIOGRAFIA


ANNA SEIDEL

YUN HYU (1617-1680), funzionario e letterato coreano, leader della fazione Namin e rivale politico e intellettuale di Song Siyeol (1607-1689). Yun Hyu è noto soprattutto per la sua posizione nella controversia dei riti e per aver osato sfidare l'ortodossia di Zhu Xi, prevalente nel Neoconfucianesimo coreano.

Figlio di un ispettore generale, Yun Hyojeon, nel 1656 gli venne proposto di intraprendere la carriera pubblica in virtù della sua reputazione intellettuale. Benché l'offerta venisse reiterata più volte, Yun scelse di continuare i suoi studi in privato fino al 1674. Come molti intellettuali coreani del periodo, anch'egli venne profondamente toccato dalla caduta della dinastia cinese Ming per mano della dinastia Qing. La dinastia Qing era considerata, dai Cinesi e dai Coreani, la legittima erede della civiltà confuciana, vertice del mondo civile e fonte dei valori della civiltà. Per questa ragione, la disfatta dei Ming turbò nel profondo i confuciani dell'epoca, che l'interpretarono come una violazione dei principi fondamentali dell'idea confuciana di ordine mondiale e una sfida alla posizione che la Corea occupava in esso. La decisione di Yun di restare uno studioso privato si fondò proprio sul desiderio di esaminare le cause della caduta dei Ming, così che la dinastia Yi in Corea non subisse il medesimo destino, e di definire un nuovo ruolo per la Corea nella mutata situazione internazionale.

Gli sforzi intellettuali di Yun possono essere in buona parte classificati nell'ambito di due distinte categorie. La prima comprendeva l'analisi delle istituzioni politiche nelle dinastie storiche e le conseguenti conclusioni riguardanti il governo ideale. La seconda consiste-
va invece di pensiero puramente speculativo e filosofico. Lo studio delle dinastie storiche lo portò a concludere che l'erosione dell'autorità monarchica avesse causato la debolezza e infine la caduta del regime. Propose, dunque, che il sovrano, in qualità di capo di Stato, regnasse come istituzione, anziché come individuo soggetto agli obblighi familiari. Yun intervenne nella controversia dei riti propri per difendere questa sua idea di rigida separazione tra Stato e famiglia reale. Determinando la posizione della fazione Namin, egli sosteneva che il lutto per il defunto re Hyojong (regnante dal 1649 al 1659) dovesse essere osservato in maniera conforme al suo status pubblico da tutti, inclusa la madre che, dopo tutto, era sua suddita. Song Siyeol, che capeggiava la fazione Seoin, sosteneva invece che la madre di Hyojong dovesse osservare il lutto sulla base della posizione familiare del defunto re, che era il suo secondo figlio. Yun riteneva che ciò offendesse la legittimità di Hyojong come erede al trono e che avrebbe finito per compromettere la legittimità e l'autorità stessa del trono.

Quando Sukjong (regnante dal 1674 al 1720) espulse gli affiliati al Seoin, adirato per le implicazioni irrispettose della loro posizione, e affidò l'apparato burocratico alla fazione Namin, Yun Hyu decise di entrare a far parte del governo, convinto di avere l'opportunità di mettere in pratica alcune delle sue idee di riforma. Rivestendo molte cariche, tra cui ministro del personale, ministro ai lavori pubblici e consigliere di Stato, egli riuscì a mettere in atto alcune riforme, in particolare in materia fiscale e militare. Lavorò anche a stretto contatto con Sukjong, del quale finì per divenire il custode morale. Dal momento che la versione di Yun della supremazia monarchica si basava sull'istituzionalizzazione dello status pubblico del sovrano, e dal momento che egli riteneva che l'autorità del trono sarebbe stata conservata grazie soprattutto alla purezza morale di chi l'occupava, Yun Hyu non si dimostrò particolarmente flessibile nei confronti del comportamento morale di Sukjong, e le relazioni tra i due finirono per logorarsi. Alla fine, Sukjong intraprese un altro cambiamento al vertice, restaurando il Seoin ed epurando il Namin e, come risultato, Yun Hyu venne condannato a morte nel 1680.

Come molti dei suoi contemporanei, anche Yun prese molto sul serio il nuovo ruolo della Corea come ultimo bastione della civiltà confuciana dopo la caduta della dinastia Ming. Nel definire la civiltà confuciana e il modo migliore per preservarla, Yun mantenne come al solito un atteggiamento indipendente. Egli definiva la civiltà confuciana come l'insieme dei contributi culturali che la storia dell'umanità ci ha fatto conoscere, e non semplicemente come il pensiero della scuola Cheng-Zhu, cosiddetta dal nome dei neoconfuciani cinesi Cheng Yi (1033-1107) e Zhu Xi (1130-1200). La caratteristica della civiltà è la sua continua evoluzione e, dunque, il compito imposto alla Corea come portatrice di civiltà era di trovare un nuovo corso, consono ai tempi. Yun considerava Zhu Xi uno dei più grandi pensatori di tutti i tempi, ma comunque uno tra i pensatori di una tradizione in evoluzione. Limitarsi al suo pensiero, o al l'ortodossia Cheng-Zhu, secondo Yun andava contro allo spirito creativo dimostrato dallo stesso Zhu Xi e dalla tradizione neoconfuciana. Con questo spirito, Yun scrisse di suo pugno commentari allo Zhongyong (Dottina del giusto mezzo) e al Daxue (Grande scienza). All'epoca, tale impresa venne giudicata come una sfida diretta all'ortodossia Cheng-Zhu. Di conseguenza Song Siyeol arrivò a definirlo un traditore della cultura confuciana, ma Yun dichiarò di non sentirsi minimamente toccato da questo attacco.

[Vedi CONFCUCIANESIMO IN COREA e la biografia di SONG SIYEOL].

BIBLIOGRAFIA


JAHYUN KIM HABOUSH
ZHANG DAOLING, figura semileggendaria del II secolo d.C., presentata dalle agiografie come un maestro di lunga vita (chanshen) che mise alla prova i suoi discepoli, sconfisse i demoni e preparò l’elisir dell’immortalità. Secondo la tradizione, nel 142 d.C. Zhang Daoling ricevette una rivelazione da Taishang Laojun, il Laozi divinizzato, che gli conferì il titolo di Maestro Celeste (tianshi) e gli trasmise la «Dottrina dell’Ortodossa (fondata su l’autorità dell’Alleanza» (zhengyi mengwei dao), rivelandogli che i demoniaci Sei Cieli erano stati aboliti e che il loro regno era stato sostituito da un’età aurea governata dai Tre Cieli. Il popolo, dunque, non avrebbe più dovuto onorare altri dei all’infuori di quelli dell’Alleanza, i maestri dovevano astenersi dal farsi remunerare e i sacrifici cruenti dovevano essere banditi.

Zhang Daoling riunì allora molti discepoli nel Sichuan e promosse una campagna per la riforma delle pratiche religiose del popolo, descritto come in preda ormai alla degenerazione. Il maestro diede inizio a un culto risanatore e scrisse diversi libri ma, dal momento che le sue opere sono andate perdute, quasi nulla ci è dato di sapere delle sue dottrine. La tradizione vuole che Zhang Daoling abbia anche posto le basi di uno Stato teocratico suddiviso dapprima in ventiquattro comunità, corrispondenti ai ventiquattro respiri dell’anno (uno ogni quindici giorni), e poi in ventotto, in corrispondenza delle suddivisioni dello zodico cinese. I segui della setta erano obbligati a pagare una tassa di cinque stai di riso, e da questo fatto la setta prese la denominazione di Via dei Cinque Stai di Riso (Wudoumi Dao).

Zhang Daoling è considerato il fondatore della setta daoista dei Maestri Celesti (Tianshi Dao). Suo figlio maggiore, Zhang Heng, fu il suo successore e il figlio di questi, Zhang Lu, succedette a sua volta al padre. Sotto la guida di Zhang Lu, il movimento guidò una rivolta contro gli Han. La Via dei Maestri Celesti divenne il primo movimento daoista organizzato, ed è tuttora attivo a Taiwan attraverso una successione di maestri daoisti che rivendicano la loro discendenza da Zhang Daoling. Molti testi del Daozang (il canone daoista) derivano da questo movimento religioso, il cui carattere è di tipo liturgico, demonologico e più o meno sciamanico.

[Vedi DAOISMO, articoli Panoramica generale e Comunità religiose daoiste; e la biografia di LAOZI].

BIBLIOGRAFIA


ISABELLE ROBINET


Zhang divenne gran sacerdote della setta dei Maestri Celesti ad appena nove anni e, nel 1103, si recò al-
la corte dell’imperatore Huizong, dove la sua abilità nel rispondere alle domande del sovrano suscitò grande ammirazione. Nel dodicesimo mese del 1103, si servì di un talismano per invocare il leggendario generale Guanyu affinché uccidesse un drago e tenesse un’inondazione sotto controllo. L’anno seguente servì ancora a corte e, dopo aver risposto a un quesito dell’imperatore a proposito delle dottrine daoiste, costrui un’impalcatura per le iniziazioni, tenne lezioni sul Daoismo e presentò scritture e talismani all’approvazione imperiale. Celebrò inoltre molte cerimonie daoiste a corte. L’imperatore, compiaciuto dei risultati raggiunti da Zhang, lo insignì del titolo di Xujing Xiansheng («maestro della tranquillità e del vuoto») e gli rivolse il permesso di tornare alla sua dimora sul monte Longhu, permesso che infine fu costretto ad accordargli in seguito alle sue infinite suppliche. Nello stesso periodo, un tempio daoista vene eretto nella sua provincia natale.

Nel 1107, obbedendo a un’ingiunzione dell’imperatore, Zhang celebrò sul monte Longhu un rituale daoista, e si servì di talismani per scacciare gli spiriti maligni e per curare moltissimi malati alla corte imperiale. Grazie a queste sue capacità, venne insignito della carica di daxu dafu («ministro del grande vuoto»), ma egli rifiutò tale nomina e l’anno seguente fece ritorno a casa. Nel 1112, quando venne nuovamente convocato dall’imperatore, Zhang mandò un discepolo in sua vece e, in segreto, mise in guardia il sovrano sulla prossima caduta della dinastia dei Song del Nord, senza riuscire però a convincerlo. Quando le armate dei Jin avanzarono sulla capitale, l’imperatore tornò finalmente in sé e, memore delle parole di Zhang, mandò un messaggero a chiamarlo. Tuttavia, quando il messaggero raggiunse la sua meta, trovò Zhang ormai sul letto di morte intento a scrivere il suo poema; poco dopo il maestro morì, e la tradizione vuole che la capitale dei Song del Nord cadesse proprio quel giorno. L’imperatore Song, Wu-zong, per assistere il suo spirito, innalzò Zhang al titolo postumo di Xujing Xuantong Hongwu Zhenju («perfetto signore della tranquillità e del vuoto», grande nel’illuminazione e solutore dei misteri»).

[Vedi DAOISMO, articolo Comunità religiosa daoista].

**BIBLIOGRAFIA**


KUBO NORITADA

**ZHANG JUE** (morte nel 184 d.C.), fondatore della setta dei Turbanti Gialli. Zhang Jue ereditò le dottrine di Yu Ji, un mago e guaritore che predicò e operò nello Shandong e che fu probabilmente l’autore dell’ormai perduto Taiping qingling shu (Libro della grande pace, o Libro della grande uguaglianza). In seguito alla rivelazione che il «cielo blu» della dinastia Han sarebbe stato rimpiattato da un «cielo giallo» (il giallo è il colore del Centro) nel primo (jiazi) anno del futuro nuovo ciclo di sessanta anni (ossia nel 184 d.C.), Zhang Jue, intorno all’anno 175, invitò otto discepoli a convertire le popolazioni delle province centrali e orientali della Cina. Costoro predicavano delle dottrine strettamente legate a quelle della setta dei Cinque Stai di Riso del Sichuan.

Così come avrebbe fatto poi Zhang Lu, capo carismatico di quest’ultima setta, anche Zhang Jue guarriva i malati mediante confessioni di gruppo (poiché si ritenne che i peccati fossero la causa delle malattie), organizzava cerimonie collettive regolate da una gerarchia ecclesiastica semimilitare, e si serviva di tecniche sessuali per raggiungere la sanità. [Vedi ZHANG LU].

Ai seguaci di Zhang Jue venne dato il nome di Turbanti Gialli (Huangjin) per via dei fazzoletti gialli che portavano in capo in segno della loro attesa del «cielo giallo». Essi veneravano Huanglao e si adoperavano per inaugurare un’età d’oro, l’età della Grande Pace, e uno Stato utopico basato su idee egualitarie, del tutto opposto alle idee confuciane di gerarchia sociale. Si riuscirono con regolarità nei loro oratori (jingshi, «camere pure») dove guarrivano i malati mediante la confessione dei peccati e la recitazione delle sacre scritture. I seguaci della setta dovevano conformarsi a determinati codici morali e si suddividevano in trentasei jang (un termine che significa sia «regione», sia «ricetta magica»), ossia comunità locali guidate da «generalì». I tre Zhang, ossia Zhang Jue e i suoi due fratelli Liang e Bao, erano rispettivamente i generali del Cielo, della Terra e dell’Uomo, a simboleggiare la loro incarnazione della triade onnicomprensiva.

Per più di un decennio, Zhang Jue riscosse grande successo. Nel 184, quando ebbe inizio la ribellione dei Turbanti Gialli, la setta contava diverse centinaia di migliaia di seguaci in otto diverse province. Zhang Jue e i suoi fratelli vennero catturati e giustiziati quello stesso anno, ma si lasciarono appresso un gran numero di comunità di credenti che, ancora nel 205, costituivano per il governo un problema militare. Le sollevazioni dei Turbanti Gialli nella Cina orientale e settentrionale, insieme con quelle di Zhang Lu nelle province occidentali, finirono per indebolire la dinastia Han e contribuirono alla sua caduta.

[Vedi TAIPING; HUANGLAO JUN; DAOISMO.
artcoli Panoramica generale e Comunità religiose daoiste; e MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI].

BIBLIOGRAFIA


ISABELLE ROBINET

ZANGH LU (attivo tra il 184 e il 220 d.C.), nipote di Zhang Daoling, fondatore della setta dei Maestri Celesti, e terzo Maestro Celeste della setta. Nel 184 d.C., Zhang Lu guidò la setta nella ribellione contro la dinastia Han e fondò uno Stato indipendente nello Hanzhong, nella Cina occidentale, dove governò per trenta anni. Nel 219 si arrese al generale degli Han, Cao Cao, e ne venne ricompensato con vari onori, tra cui un feudo. Dopo la nascita della dinastia Wei nel 220 per mano del figlio di Cao Cao, Zhang Lu visse per qualche anno alla corte dei Wei. Possiamo certo affermare che sia l'esistenza della setta come Chiesa organizzata, sia il riconoscimento ufficiale da parte del governo siano frutto dei suoi sforzi. La setta dei Maestri Celesti divenne infatti il primo movimento daoista istituzionalizzato, a differenza di altri credi popolari e movimenti messianici dell'epoca, specie gli adepti della lunga vita daoisti, che erano invece disorganizzati e dispersi. Il movimento dei Maestri Celesti raggiunse la Cina settentrionale verso la fine del III secolo e alla fine del IV era ormai diffuso in tutto il Paese e annoverava tra i suoi fedeli molte famiglie importanti.

La Chiesa si divideva in ventiquattro diocesi (poi ventotto), corrispondenti ai ventiquattro respiro dell'anno (uno ogni quindici giorni), e, in seguito, alle ventotto suddivisioni dello zodiaco cinese. La gerarchia della Chiesa e la sua verticalizzazione del potere erano modellate sugli usi imperiali e burocratici. La Chiesa eresse dapprima locande per i viaggiatori, dove cibo e alloggio venivano offerti gratuitamente e, poiché ogni famiglia di seguaci contribuiva con una tassa di cinque stai di riso, la setta prese il nome appunto di Via dei Cinque Stai di Riso (Wudoumi Dao).

Il centro nodale di ogni diocesi era l'oratorio, presieduto dai «capì delle librazioni» (jiji), una classe eredita-}

ria di sacerdoti sposati. Costoro fungevano da mediatori tra i fedeli e il divino e sapevano anche come scaccia re i demoni. Le richieste dei fedeli, inoltrate tramite il fumo dell'incenso e gli spiriti esternati dal corpo del sacerdote, venivano indirizzate ai Tre Cieli. I Tre Funziona nari (San Guan) del Cielo, della Terra e dell'Acqua po tevano anche essere interpellati tramite lettera: una co pia veniva posta su un monte, perché raggiungesse il Cielo, un'altra copia era sepolta nel suolo, per il Funzionario della Terra, e una terza era gettata in un fiume per il Funzionario dell'Acqua. Altri rituali prevedevano invece l'utilizzo di talismani realizzati dai sacerdoti: i ta li smani venivano brucianti, le loro ceneri mescolate con acqua e quest'acqua magica consacrata veniva infine bevuta dai fedeli. Le liturgie cantate si basavano su testi religiosi, specie sul Daodejing. Lo Xiang, un commentario al Daodejing attribuito a Zhang Lu, veniva utilizzato come una sorta di catechismo per istruire i fedeli. La morale e la legge erano unificate, le malattie venivano ritenute conseguenze delle cattive azioni, e dunque il ma late era curato con riti di espiazione, cerimonie, confessioni e castighi. Anche le trasgressioni dei fedeli, come il furto e l'ubriachezza, rientravano nella giurisdizione della setta, che le puniva di solito imprigionando il colpevole o imponendogli lavori di manutenzione stradale.

L'anno veniva suddiviso secondo un calendario religioso. Agli equinozi si compivano offerte al dio della terra e al dio del suolo, e si distribuivano talismani benefici agli seguaci della setta. Ai solstizi, si compivano invece sacrifici per la salvezza delle anime dei defunti. Banchetti comunitari (chù) venivano offerti il primo, il settimo e il decimo mese, oltre che in occasione di particolari eventi religiosi come un'iniziazione o la consacrazione di un oratorio. A ogni luna nuova si celebrava un rito comunitario di carattere sessuale, l'Unione dei Respiri (heqi), che le fonti buddhiste descrivono come un'orgia licenziosa, ma che alcuni testi tuttora esistenti mostrano invece come una cerimonia di significato religioso e cosmico dalla coreografia erotica estremamente stilizzata.

La setta dei Maestri Celesti esiste tuttora: i suoi leader sostengono di essere i diretti discendenti di Zhang Daoling e Zhang Lu, e molti dei riti, dei sacrifici e delle feste attuali derivano dai riti dei Maestri Celesti del III secolo.

[Vedi DAOISMO, Panoramica generale e Comunità religiose daoiste].

BIBLIOGRAFIA

ZHANG XUECHENG (1738-1801), storico e filosofo cinese. Nativo di Shaoxing (distretto di Kuaiji), nella provincia dello Zhejiang, e figlio di un magistrato di distretto, nel 1762 Zhang intraprese gli studi a Pechino e, nel decennio successivo, ebbe modo di frequentare molti degli scrittori più noti dell'epoca. Tra i suoi mentori e le personalità da lui frequentate spiccavano Zhu Yun (1729-1781), che gli era stato maestro, e il filosofo e filologo Dai Zhen (1724-1777), che Zhang da un lato ammirava per i suoi saggi filosofici, e dall'altro criticava fermamente per la sua opposizione alle idee del moralista confuciano di epoca Song, Zhu Xi (1130-1200). Fin da giovane, Zhang dimostrò un appassionato interesse per lo stile e la tlera della storiografia, e una profonda ammirazione per lo storiografo di epoca Tang, Liu Zhiji (661-721). A partire dal 1777, cominciò a formulare una teoria dello sviluppo della civiltà basata sulle speculazioni di Liu Xin, bibliotecario alla corte degli Han, a proposito della storia delle forme di scrittura. Nel 1778, superò gli esami di ammissione al più alto grado del servizio pubblico (jinshi), ma non ottenne mai alcuna carica e si guadagnò a vivere solitamente con incarichi di insegnamento nelle accademie locali, redazioni di storie locali e di famiglia, e ricerche e scritti commissionati da mecenate privati (specie da Bi Yuan, 1730-1797).

Zhang espone la propria visione del passato umano nel suo studio sulla storia di Hezhou (1775), pervenuti soltanto in modo frammentario, nel "Jiaochou tongyi" (Filosofia della bibliografia, 1779), e soprattutto nel lungo saggio monografico "Yuandao" (L'analisi della Via, 1789). Secondo Zhang, tutte le convenzioni morali, le istituzioni, le tradizioni scientifiche e i generi letterari avevano preso forma in primo piano sotto la condizione umana, nel quale non vi era distinzione tra aspetti pubblici (ufficiali) e aspetti privati della vita, e in cui tutti i generi letterari erano naturalmente belli o utili a seconda delle loro funzioni, anonymi e scervi di vanità personali. Questa situazione ideale ebbe termine qualche secolo prima di Confucio. Da quel momento, «i funzionari non furono più insigniti», e non vi fu più una «unità di governo (zhì) e dottrina (jiào)», espressione, questa, che Zhang (sulla scorta dello spirito eclettico di epoca Song, Ouyang Xiu, 1007-1072) impiega a significare che l'unità primordiale dello spirito umano era stata scissa per sempre, in una alienazione dell'intelletto dall'azione. Da quel momento in poi, la storia intellettuale è stata un processo dialettico di visione perennemente incompleta della verità, una serie infinita di epoche filosofiche, di cultura e di arte letteraria che si avvicendano l'une all'altra, ciascuna cieca ai valori che non riesce a realizzare. Zhang condensa il proprio pensiero nella celebre e lapidaria valutazione che diede dei Classici confuciani, in apertura alla sua raccolta di saggi "Wenshi tongyi" (Principi generali di critica storico-letteraria): «I Sei Classici sono tutti storri». Con queste parole, intende va affermare che essi costituiscono non testi personali che formulano il dao della società umana, bensì esemplificazioni del dao, poiché si tratta di documenti, di resti del funzionamento dell'anta società e dello Stato antico, di un età in cui il dao e le sue incarnazioni erano una cosa sola ("dao qi heyi"). Questo dao non può essere ridotto a un termine ("gong yan") e a formule, ma deve essere afferrato intuitivamente median te lo studio delle istituzioni e delle azioni umane, che lo storico ha il compito di presentare così come sono, senza pregiudizi.

In questo aspetto del suo pensiero, Zhang si rifa al moralista confuciano di epoca Ming, Wang Shouren (Wang Yangming, 1472-1529), ma, a differenza di Wang, egli non ebbe mai una spinta religiosa verso l'autodisciplina. [Vedi WANG YANGMING]. Zhang ebbe diversi amici buddhisti, che stuzzicavano bonariamente, ma fu sempre disposto ad ammettere che il Buddhismo aveva in sé del vero e che costituiva a suo modo un valore. Quanto a Zhang stesso, se pure non lo si può definire daoista, tuttavia mutò da Zhuangzi non poco della sua visione della storia intellettuale. Mantenne forti pregiudizi conservatori sul ruolo delle donne, pregiudizi che esprime in diversi saggi dai toni accesi diretti contro il poeta Yuan Mei (1716-1798). Fu insofferente nei confronti della cultura filologica dei suoi tempi e il suo pensiero fu più affine a quello del cosiddetto circolo letterario Tongcheng. Nutri grande ammirazione per lo storico del primo periodo Qing, Huang Zongxi (1610-1695), e per altri autori dello Zhejiang, ed è talvolta annoverato tra i «membri» di una scuola di storia «dello Zhejiang orientale».

**BIBLIOGRAFIA**


D.S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüe-ch' eng*,

Quel che aveva spinto Zhang Zai a tornare alle dottrine coniocuciane era principalmente l’interesse che egli riponeva in due di questi classici, lo Yijing (Libro delle mutazioni) e lo Zhongyang, opere che stanno infatti alla base del suo pensiero filosofico e religioso. La posizione di rilievo che Zhang Zai occupa tra i maestri neonoconocuciani, dovuta in parte alla linea genealogica di maestri neonoconocuciani tracciata dal grande sintetizzatore del Neoconocucianesimo, Zhu Xi (1130-1200), deriva proprio dalla particolare interpretazione che egli sviluppò nei confronti di queste opere e dalla posizione che ricopriva in qualità di maestro sia di Cheng Hao (1032-1085), sia di Cheng Yi (1033-1107), due delle figure più significative nello sviluppo del pensiero neoconocuciano.

Come Zhou Dunyi (1017-1073), primo grande maestro neoconocuciano, anche Zhang Zai fondò gran parte della propria filosofia sulla Yijing. Secondo Zhang Zai, il taiji, o Grande Ultimo, si riferisce alla fonte di tutta l’esistenza, che egli ritiene essere il qi, l’energia materiale o vitale dell’esistenza stessa. Così il taiji viene a identificarsi con il qi, con lo yin e lo yang, i simboli dei due poli opposti nel pensiero cinese, e anche con le Cinque Fasi (wu xing), fondamento di una prima teoria cosmologica sulla natura del mutamento. Benché altri pensatori l’abbiano poi modificato, questo monismo fondato sul qi ha continuato a svolgere un ruolo importante nel l’ambito della metafisica neoconocuciana.

Il pensiero di Zhang Zai ebbe anche implicazioni religiose di grande portata. Sebbene il Neoconocucianesimo sia stato spesso considerato un sistema essenzialmente razionalistico e di portata prevalentemente intellettuale, una rilettura più recente della tradizione suggerisce invece che esso abbia racchiuso anche una dimensione profondamente religiosa. L’essenza di tale prospettiva religiosa è data dal ruolo centrale assegnato alla figura del saggio (sheng) e al raggiungimento della saggezza. Diventare saggio venne a essere sempre più lo scopo predominante dell’insegnamento e dell’autodisciplina neoconocuciani.

Se si considera il Neoconocucianesimo in questo contesto, allora il sistema filosofico di Zhang Zai è completamente religioso. Nella sua opera più celebre, lo Xi ming (L’iscrizione occidentale), la struttura metafisica monistica del qi si allarga a includere una visione poetica dell’unità e dell’interdipendenza dell’universo e dei suoi multiromfomi fenomeni:

Il cielo è mio padre e la terra mia madre, e persino una creatura piccola come me trova un cantuccio tra loro.
E dunque quel che si estende nell’universo lo considero il mio corpo, e quel che dirige l’universo lo considero la mia natura.
Ogni persona è mio fratello o mia sorella, e ogni cosa è mia compagna.

(de Barry et al., 1964, p. 469).

Alcuni hanno definito questo passo come il fondamento dell’etica neoconocuciana. Altri invece ne hanno ampiato il significato fino a includervi non soltanto l’etica, ma anche una dimensione religiosa che comprende in ultima analisi il fine religioso del raggiungimento della salvezza.

I neoconocuciani posteriori diedero risalto soprattutto alla dottrina di Zhang Zai del saggio «che forma un solo corpo con l’universo». Questa dottrina rappresenta...
sia la continuità del Neoconflucianesimo in rapporto alla propria eredità confucianistica, sia un ampliamento del sistema neoconfluciano. Al centro della dottrina di Zhang Zai sta l’idea di ren, ossia di umanità o benevolenza umana, dottrina per molti versi saliente nella tradizione confucianistica classica. Questa qualità fondamentale, per Confucio e Mengzi costituiva il legame tra la società umana e le vie del Cielo (tian), ed era dunque basilare in quanto soggiacente alla struttura morale dell’universo, viene ampliata da Zhang Zai fino a comprendere l’universo stesso, dal momento che per il saggio formare «un solo corpo con l’universo» suggerisce la complementarità e la fondamentale identità di microcosmo e macrocosmo. Questa dottrina, inoltre, illustra bene quale fosse la fede di Zhang Zai nella bontà essenziale e nel fine dell’universo, nonché nella potenziale capacità di ciascun individuo di realizzare l’ideale del saggio.

Con la dottrina del «formare un solo corpo con l’universo», Zhang Zai rivendica anche una netta distinzione del Confucianesimo dal Buddhaismo e dal Daoismo. Per lui, l’universo e i suoi processi hanno un’esistenza reale e la vita umana, a sua volta, è vista come intrinsecamente preziosa e fondamento ultimo per la realizzazione della saggezza. Secondo Zhang Zai, una tale visione differisce nettamente da quelle del Daoismo e del Buddhaismo, le cui ricerche soteriologiche richiedono per entrambi un allontanamento radicale dall’universo così com’è. Per dirla con Zhang Zai, sia il Buddhaismo che il Daoismo enfatizzano la fuga dal mondo, mentre il Confucianesimo trova il proprio compimento e la propria identità ultima appunto nei mutamenti che avvengono in questo mondo, un mondo di qi e non di vacuità. Il saggio, che accetta la realtà ultima del qi e la bontà insita in esso, che comprende come il ren pervade da ogni parte dell’universo stesso, può dunque realizzare in tal modo l’ideale del saggio, quello di «formare un solo corpo con l’universo».

[Vedi REN E YI; CONFUCIANO, PENSIERO, articolo NEOCONFUCIANESIMO; QI; e TAIJI].

**BIBLIOGRAFIA**


**RODNEY L. TAYLOR**

**ZHENREN.** Il termine *zhenren* ("persona reale") compare per la prima volta nei brani dello Zhuangzi che la critica fa risalire al III secolo a.C. Questa espressione può essere tradotta anche con "persona perfetta" o "persona vera". La persona reale, secondo Zhuangzi, è chi non contrappone l’uomo al naturale, chi sa come accettare la sconfitta e la vittoria, la gioia e il dolore, la vita e la morte senza venirne toccato. La gente comune, secondo Zhuangzi, «è immersa nelle passioni perché non è in contatto con i meccanismi del Cielo. La persona reale dei tempi antichi non sapeva amare la vita o odiare la morte... Giova di ciò che riceveva, e dimenticava quel che restituiva. Questo significa non gettar via il Dao con il cuore, non servirsi dell’uomo per aiutare il divino. Costui è quel che si dice una “persona reale”» (cap. 6). La «persona reale» è dunque colui che possiede quello che per Zhuangzi è la più alta forma di conoscenza, la conoscenza che ci permette di rendere uguali tutte le cose e che ci rende dunque invulnerabili alle vicissitudini della vita umana.

Per riferirsi a questa persona ideale, Zhuangzi si serve di un’ampia terminologia, tra cui figurano le espressioni «persona divina» (shenren), «persona compiuta» (zbiren) e «persona santa» (shengren). Quest’ultima espressione, in particolare, comunemente adoperata nel Laozi, compare assai più di frequente che non quella di «persona reale». Tuttavia, l’espressione «persona santa» ebbe lo svantaggio, quando la battaglia tra le diverse scuole filosofiche raggiunse l’apice, di essere riferita anche alla persona ideale confuciana. Nel Laozi, in effetti, questa espressione viene riferita indistintamente tanto al sovrano quanto alla persona che, pur non regnando, sarebbe degna di ricoprire tale carica. Al tem-
po di Zhuangzi, il sistema feudale della dinastia Zhou era ormai giunto allo stremo, e le relazioni tra gli Stati erano caratterizzate da inganni e violenze. Questo contesto politico costrinse i filosofi a operare una scelta tra «uomo» e «natura», tra politica e integrità, e l'espressione «persona santa» finì per designare esclusivamente l'ideale confucianistico, ossia politico. Al suo posto, i daoisti si servirono allora di «persona reale». Per definizione, questa persona non deve respingere ogni contatto con la società umana e la politica, e tuttavia, quando le accade di «essere coinvolta», non deve permettere a se stessa di «sentirsi coinvolta».

Nel ventunesimo capitolo dello Zhuangzi, si legge a proposito di Sun Shuao che egli «era stato per tre volte eletto primo ministro, senza per questo gloriosamente, e per tre volte esonerato dalla carica, senza per questo angustiarsi». Quando gli venne chiesto se possedeva un sistema particolare per «controllare il suo cuore», egli rispose: «Perché io dovrei essere meglio di qualcun altro? Quando ho ricevuto [la nomina], non avrei potuto rifiutarla; quando l'ho persa, non avrei potuto mantenerla. Prenderla o perderla non aveva niente a che fare con me». Un tal uomo, commenta Zhuangzi per bocca addirittura di Confucio, è una «persona reale di una volta».

Questa frase, «una persona reale di una volta», dimostra quanto il concetto di «persona reale» fosse associato fin dall'inizio con la nozione di un'epoca aurea del passato, di un paradiso perduto. A livello individuale, essa fa riferimento alla conservazione della propria purezza e della propria integrità originarie: «La via del candore e della purezza consiste esclusivamente nel conservare il proprio spirito. Se conservi il tuo spirito senza perderlo, allora diventerai una sola cosa con esso» (Zhuangzi, cap. 15).


Una lunga trattazione dell’ideale daoista nel settimo capitolo dello Huainanzi di Li An (180?-122 a.C.) non aggiunge molto al concetto di «persona reale» di Zhuangzi, ma il linguaggio dell’autore si rivela più esplicitamente fisiologico e cosmologico: «l’essenza della “persona santa”, o “persona reale” – i due termini sono ancora intercambiabili – è “una sola cosa con la radice della Grande Purezza, ed essa vaga nel regno della non forma... Essa fa ciò che fantasmi e dei eseguono i suoi ordini». Nel quattordicesimo capitolo si legge che la «persona reale» ha tali poteri cosmici perché «non si è mai separata dal Grande Uno». «Chiudendo le quattro porte – ossia occhi, orecchi, bocca e cuore – e mantenendo indenni le sue forze vitali dalle dispersioni esterne, «regola quel che è dentro e non sa nulla di quel che è fuori» (cap. 7). [Vedi LIU AN].

Lo Huainanzi non si dimostra più specifico dello Zhuangzi nello spiegare come si diventi una «persona reale». Ma la sua “persona reale” è chiaramente assai meno interessata alla sfera politica e sociale di quanto non lo fosse la “persona reale” di Zhuangzi, e tanto più preoccupata invece della propria intima sfera spirituale, dell’anima e dell’unità. E inoltre, tra ciò che si può avere in questa sfera, ha ottenuto quello che si possono definire soltanto come poteri soprannaturali. Questi poteri sono esattamente quelli che verranno attribuiti in seguito a esorcisti e sacerdoti daoisti.

Il Liexian zhu (Biografie degli immortali; II secolo d.C.) riporta un’ampia serie di tecniche, volte non esattamente a ottenere poteri soprannaturali, ma a raggiungere l’immortalità. La “via degli immortali” comprenderebbe una dieta a base di semi o linfa di pino, di funghi, o semplicemente di nube; ciò potrebbe significare l’ingestione di una serie di elisir o di sostanze minerali, la “circolazione di energia e la trasmutazione del corpo”, l’eliminazione dei cinque cereali dalla dieta, o il “nutrire la propria energia”. Con “nutrire la propria energia” ci si riferisce solitamente a una forma di rapporto sessuale nella quale si impedisce al liquido seminale di fluire al-esterno del corpo, e lo si “riconduce” invece, attraverso la colonna vertebrale, a “riparare il cervello”. Nel Liexian zhu questa tecnica viene espressamente attribuita a Laozi, uno dei tre immortali che il testo definisce “persone reali”.

Il secondo di questi tre immortali, il maestro Fuji, si guadagnava da vivere facendo il molatore di spezie erante nella regione di Wu (Cina sudorientale). Inoltre, guariva i clienti malati con “pillole porporine e farmaci rossi”, e la popolazione locale riconobbe in lui per la prima volta una “persona reale” quando riuscì a salvarle da un’epidemia migliaia di persone grazie ai suoi rimedi. Più tardi, prima di partire per una delle “isole degli immortali” situate nel Mare Orientale, fece sgorgare una fonte con miracolose proprietà terapeutiche per la popolazione locale che, dopo la sua partenza, inalzò in suo onore dozzine di santuari. La terza di queste “per-
sonreali», Zhu Huang, fu egli stesso dapprima paziente di un «diaoista» (daoshi) che viveva su una montagna, il quale gli diede poi un libro intitolato Laojun huangtong jing (Il libro della corte gialla del signore Lao). Quando infine tornò a casa ottanta anni dopo, «i suoi capelli bianchi erano tornati tutti neri». [Vedi XIAN].

Nel suo Lunbeng (Disquisizioni critiche), Wang Chong (27-100? d.C.) riporta la credenza secondo la quale Laozi era divenuto una «persona reale» «nutrendo la sua essenza spermatica e conservando la propria energia» (cap. 7). [Vedi WANG CHONG]. Un commentario al Laozi del II secolo d.C., lo Heshang gong, conferma che la «persona reale» è colui che «coltiva il Dao nel proprio corpo, conservando le energie e nutrendo lo spirito» (cap. 54). Un primo barlume del significato di queste pratiche ci viene dalla più antica versione esistente de Il libro della corte gialla, che allude a un «olìsir del fanciullo reale» all’interno del corpo.

Il Laojun zhong jing (Libro sul centro della persona, 1-III secolo d.C.) identifica questo «olìsir del fanciullo reale» con «il padre e la madre del Dao, [coloro che] danno vita al fanciullo» (1,6b). Egli (o ella) è detto anche il «maestro dell’io reale, che costantemente mi istruiisce nelle tecniche di vita eterna, la via degli dei e degli immortali» (1,7b). Questa «persona reale» interiore compare anche nel Taisbang lingbao wufu xu (Preazione ai cinque simboli del tesoro potente dell’Altissimo), un’opera del IV secolo. La tecnica principale per ottenere l’immortalità descritta in questo testo consiste nell’assorbire le energie delle cinque direzioni dei cieli. Le energie del centro vengono impiegate per nutrire la «persona reale» il cui nome è appunto Elisir del Fanciullo, il quale dimora nella Corte Gialla.

Ciascun adepto racchiude dunque dentro il proprio corpo una «persona reale» in embrione che costituisce il «sé reale» dell’adepto e che, opportunamente nutrita e istruita, crescerà fino a prendere completamente il posto del «vecchio sé». Per assicurarsi nutrimento e istruzione, essa fa affidamento su quella che Zhuangzi chiama la «persona reale del passato»: nei Cinque simboli, per esempio, è la Persona Reale del monte della Campana che rivela al leggendario imperatore Yu le «istruzioni oralì per la via della vita eterna» (1,6a). Quando, più tardi, un eremita esplorò la caverna nella quale Yu aveva sepolto una serie di cinque simboli, detti «mandati reali», scopri che si trattava di una «dimora piena di persone reali» (1,9a). Il più importante fra tutti questa moltitudine di «personae reali» che vennero in tal modo a popolare le cave r e i cieli daoisti fu lo stesso Laozi, il quale in effetti è già il sé reale che l’adепto diventerà.

In generale, il contenuto religioso del termine «persona reale», già implicito nello Zhuangzi, diventa del tutto esplicito a partire dai secoli IV e V, quando comincia a essere riferito al maestro, o maestra, daoista, l’unico che, nel corpo e nello spirito, trasmetta i sacri segreti. Le rivelerazioni sul monte Mao (Maoshan), per esempio, che risalgono agli anni 364-370 e che formano la base scritturale della tradizione Maoshan, sono attribuite quasi tutte a zhenren, molti dei quali erano donne. Dal V secolo, e fino ai giorni nostri, nei riti della scuola Lingbao (Tesoro Potente), gli stessi sacerdoti daoisti ancora in vita vengono chiamati «uomini reali».

[Vedi DAOISMO; SACERDOZIO DAOISTA: ALCHIMIA, articolo Alchimia cinese, vol. 1; e le biografie di ZHUANGZI e LAOZI].

BIBLIOGRAFIA

Traduzioni

Ch. Le Blanc, R. Mathieu, et al. (tradd.), Hwa'inan zi, Paris 2003
Traduzione completa, corredata da eccellenti introduzioni a ciascun capitolo.
R. Wilhelm (trad.), Frübling und Herbst des Lü Bu We, Jena 1928, Düsseldorf 1971 (rist.). Traduzione del Lusbi chungiu.

Traduzioni e studi


I cambiamenti dei Tang


JOHN LAGERWEY
ZHOU DUNYI (1017-1073), noto anche con il nome di Zhou Lianxi, primo grande pensatore neoconfuciano a formulare una cosmologia e una metafisica confuciana. Zhou Dunyi nacque a Daozhou, nell’attuale Hunan. Nel corso della sua carriera ricoprì la posizione di tutoria sia di Cheng Hao (1032-1085), sia di Cheng Yi (1033-1107), i due fratelli che diventeranno i principali esponenti delle due maggiori scuole neoconfuciane. Per il ruolo svolto nello sviluppo della cosmologia e della metafisica confuciane, Zhou Dunyi venne annoverato da Zhu Xi quale primo maestro della tradizione neoconfuciana. Zhou Dunyi espose il proprio pensiero cosmologico e metafisico, argomenti del tutto nuovi nell’ambito della scuola confuciana, nelle sue due opere principali, il Taiji tushuo (Spiegazione del Diagramma del Grande Ultimo) e il Tongsbu (Analisi del Libro delle mutazioni).

Al centro del sistema di pensiero di Zhou Dunyi sta il cosiddetto Diagramma del Grande Ultimo (vedi figura 1), che gli venne forse trasmesso da un sacerdote daoista. Per Zhou, il Grande Ultimo (taiji) è la fonte di tutte le cose dell’universo, ciò che sta sia all’interno sia all’esterno di tutto. Nella sua potenzialità statica, esso origina lo yin, il simbolo del misterioso e del femminile nel pensiero cinese. Nella sua potenzialità attiva, esso origina invece lo yang, il simbolo del razionale e del maschile. Esso è l’origine degli schemi, o fasi, che stanno alla base del mutamento, noti come le Cinque Fasi (wu-xing), e costituisce il fondamento dei due maggiori simboli dello Yijing (Libro delle mutazioni), il qian, o principio celeste, e il kun, o principio terrestre, essi stessi a loro volta simboli del maschile e del femminile. L’uomo, nel sistema di Zhou Dunyi, riveste la forma più alta e più rarefatta delle Cinque Fasi, ed è dunque considerato capace di svolgere un ruolo critico nella vita dell’universo. È a questo punto che il sistema di Zhou si caratterizza in senso strettamente confuciano, poiché nell’uomo sta il fondamento per comprendere l’universo nella sua totalità. Nella sua forma ideale di saggio, in particolare, l’uomo è la figura centrale dell’universo. In tal modo, viene a stabilirsi una cornice metafisica che incorpora l’enfasi confuciana sulla relazione unica tra umanità e Cielo (tian), la quale forma la struttura morale alla base dell’universo.


![Diagramma del Grande Ultimo](attachment:diagrama.png)

**FIGURA 1. Diagramma del Grande Ultimo.**
poiché, postulando che il Grande Ultimo includa anche il Non Ultimo, Zhou Dunyi mette in evidenza a quale grado ormai il Confucianesimo includa i simboli buddhisti e daoisti. E dunque, quel che i buddhisti chiamano vacuità (*kong*) e i daoisti vuoto (*wu*) secondo Zhou è già sussunto nel Grande Ultimo. Questo processo non lo si deve intendere come una sorta di sincrétismo, ma come una riaffermazione della dottrina confuciana della priorità ontologica del Grande Ultimo, e dunque dell’asserzione confuciana della vita stessa come terreno ultimo per l’acquisizione della saggezza.

Il pensiero di Zhou non è esente da altre influenze daoiste, oltre a quella che si evince dalla sua interpretazione del Grande Ultimo. Al centro delle sue pratiche e dei suoi insegnamenti stanno infatti le idee di quiete o stasi (*jing*) e di mancanza di desiderio (*wu-yu*). Il saggio viene definito da Zhou Dunyi come colui che può raggiungere uno stato di quiete profonda e di mancanza di desideri. Zhu Xi si era reso ben conto che queste idee, se portate all’eccesso, avrebbero potuto condurre pericolosamente vicino alle forme buddhiste e daoiste. Fu proprio a causa di questa riserva che Zhu Xi scelse di mettere in evidenza la struttura metafisica del pensiero di Zhou Dunyi e di illustrarne le dottrine insistentemente sulla necessità di uno studio serio, anziché sulla coltivazione degli stadi di quiete e di mancanza di desiderio.

L’importanza religiosa del pensiero di Zhou Dunyi per lo sviluppo del Neoconfucianesimo è da ricercarsi in parte nel livello al quale egli colloca il Grande Ultimo come simbolo del significato ultimo. L’importanza di questo simbolo perdura in tutto il corso della tradizione neoconfuciana e riafferma l’idea centrale confuciana dell’importanza ultima della vita. Ma anche la vita dello stesso Zhou Dunyi funge da modello religioso neoconfuciano. Egli è un uomo che spiega ai suoi discipoli come lo scopo totale della scienza sia raggiungere la saggezza, un uomo che, con la propria vita, dimostra una serietà e un’umiltà che testimoniano senza mezzi termini l’autenticità della prospettiva religiosa neoconfuciana. Quando gli venne chiesto a un certo punto perché continuasse a non tagliare l’erba fuori dalla sua finestra, Zhou rispose che i sentimenti dell’erba e i suoi erano gli stessi. Ciò ha portato la maggior parte dei lettori ad ammirare lo straordinario rispetto e l’amore di Zhou Dunyi per ogni forma di vita, non a detrimento del ruolo unico dell’uomo, ma piuttosto come estensione e allargamento delle prospettive proprie dell’uomo, e ha suggerito inoltre quanto fosse religioso, in Zhou Dunyi, il senso della continuità di tutta la vita e della sua radice comune nel Grande Ultimo.

[Vedi CONFCUCIANO, PENSIERO, articolo Neoconfucianesimo].

**BIBLIOGRAFIA**


RODNEY L. TAYLOR


I racconti più antichi descrivono Laozi o Lao Dan, il supposto autore dell’opera daoista nota come *Daodejing*, contemporaneo di Confucio, e per questa ragione egli è stato tradizionalmente considerato il fondatore della scuola filosofica daoista e predecessore di Zhuangzi. La critica moderna, tuttavia, ha messo in dubbio la dataizzazione di Laozi, e perfino la sua esistenza come figura storica, ed è quindi impossibile al presente stabilire quali relazioni intercorressero tra Laozi e Zhuangzi e quali testi si debbano loro attribuire. Potrebbero anche essere stati
contemporanei e aver rappresentato due diversi filoni della scuola daoista.

Il pensiero di Zhuangzi, come quello di Laozi, ha carattere fortemente mistico. Egli affronta lo stesso problema fondamentale già esaminato dagli altri filosofi cinesi antichi: come si può vivere in un mondo assediato dal disordine, dai conflitti e dalla sofferenza? Ma, laddove gli altri filosofi propongono di solito dei programmi di riforma politica, sociale o etica con i quali poter alleviare questi mali, Zhuangzi prende in esame il problema in un modo del tutto diverso. Anziché cercare di rifare il mondo, egli si propone di liberare l’uomo dalla sofferenza, inducendolo a disfarsi del sistema di valori che differenzia il piacere dal dolore, il bene dal male, etichettando l’uno come desiderabile e l’altro come indesiderabile. In effetti, egli vorrebbe liberare l’individuo da tutte le modalità di pensiero dualistiche, e insegnare a raggiungere una specie di identificazione mistica con l’esistenza nel suo insieme.

Questa totalità dell’esistenza, che Zhuangzi chiama il Dao, ossia la Via, abbraccia ogni forma di essere, ogni vita, ed è in costante processo di mutamento. Una volta che l’uomo ha imparato ad accettarla così com’è e ad accompagnare il processo di mutamento senza cercare di resistervi o di emettere un giudizio, non potrà più essere toccato o tormentato dai modi di pensiero convenzionali. Accoglierà la povertà allo stesso modo con cui accoglierà la ricchezza, gioirà della malattia come della salute, della morte come della vita. poiché tutto fa uguale parte del Dao eterno.

Zhuangzi, naturalmente, si rende pienamente conto di quanto sia difficile farze la mente a perdere l’abitudine al pensiero dualistico. Nel suo sforzo di adempiere a questo compito, si serve perciò di tutta l’immaginazione e l’abilità letteraria di cui è dotato, inventando una messe di curiosi aneddoti con i quali illustrare le proprie idee. Per rifiutare le dottrine dei pensatori rivali, lì come i confuciani ad esempio, architetta degli episodi di che maliziosamente satireggiano i loro sforzi di miglioramento morale. In altri aneddoti, illustra invece la superiorità delle proprie dottrine ritraendo la libertà assoluta del saggio daoista, spesso in termini di fantastici voli nell’aria o di una longevità e una impermeabilità al male apparentemente miracolose. Tali passi si dovevano assai probabilmente intendere in modo simbolico, ma molti furono i lettori di epoche successive che li interpretarono alla lettera, credendo che Zhuangzi proponesse la possibilità dell’immortalità.

In altri passi, Zhuangzi cerca di minare alle basi i valori convenzionali esaltando quelle creature che, secondo i modelli ordinari, sono inutili, brutte o deformi, scoprendo in esse qualità di naturalezza e spontaneità che il mondo non è in grado di apprezzare. Talvolta de-scribe il modo intuitivo e irrazionale con quale l’abile artigiano o l’artista svolgono il proprio lavoro, svern-dosene come di un’analoga del modo in cui l’adep-to daoista si muove in istintiva armonia con la Via. In altri passi ancora, compie la parodia del linguaggio filosofico, nello sforzo di distruggere la fede del lettore nell’intelligibilità e nella natura razionale del linguaggio, come nel ben noto passo che segue:

C’è un inizio. C’è un inizio che non ha ancora iniziato a essere. C’è un inizio che non ha ancora iniziato a non essere. C’è l’essere. C’è il non essere. C’è un non essere che non ha ancora iniziato a essere. C’è un non essere che non ha ancora iniziato a non essere. Improvvisamente c’è il non essere. Ma io non so, quando arriva al non essere, quel che è davvero essere e quel che non può essere. Ora ho detto qualcosa. Ma non so se quel che ho detto ha detto davvero qualcosa o non ha detto qualcosa.

(Watson 1968, p. 43).

Inutile a dirsi, l’individuo che ha raggiunto il livello di illuminazione prospettato da Zhuangzi non riuscirà più ad accettare i valori della società umana ordinaria. Le sue promesse di piacere e di guadagno materiale gli sembreranno vuote, ed egli scoccerà soltanto i pericoli che attendono colui che ottiene troppo dal mondo. Nella maggior parte dei casi, dunque, egli si allontanerà in qualche modo dalla società. Talvolta la reclusione prenderà la forma di un ritiro in luoghi selvaggi, dove potrà vivere in amicizia con le creature della natura. Altre volte si terrà celato in mezzo alla società, coltivando l’anonimato e una umile condizione e cancellando tutti i segni esterni della sua comprensione superiore. A qualunque cosa si dedichi, la sua forma di vita incarerà l’ideale daoista del wuwei, o non azione, con il quale si intende non una quiete imposto, bensì la rinun-cia a ogni azione che sia occasionata da concetti convenzionali di intenzionalità o di risultato o che sia finalizzata alla realizzazione di scopi convenzionali.

Questa, dunque, è la visione della libertà spirituale e dell’emancipazione dagli affanni proposta da Zhuangzi al suo lettore. Naturalmente, si tratta di una visione che non potrebbe attrarre che un piccolo gruppo nella società. E una società interamente composta da daoisti degenererebbe ben presto nel caos. Ma come sorta di antidoto al preponderante orientamento politico delle altre scuole filosofiche cinesi e alla loro enfasi sulla conformità, la visione di Zhuangzi e di altri daoisti ha fatto molto per estendere il carattere cinese e instillare in esso il rispetto per l’individualismo e la vita dell’immaginazione.

L’opera nota come Zhuangzi consiste di trentatre sezioni. Sembra che sia stata condensata, a partire da un
più ampio complesso di materiale, da Guo Xiang (morte nel 312 d.C.), un leader del movimento neodaoista, che curò il testo e lo corredò di un commentario, il più antico tuttora esistente. Le trentatré sezioni sono raggruppate nel seguente ordine: sette sezioni dette nei-pian (capitoli interni), quindici dette wai-pian (capitoli esterni) e undici dette zapian (capitoli miscellanei). Si è solitamente concordi nell'affermare che i «capitoli interni» siano i più brillanti e originali in fatto di espressione e che espognano tutte le idee fondamentali dell'opera. Essi sono anche probabilmente i più antichi, sebbene fino ad ora non si sia trovato il modo di provare questa affermazione. I restanti capitoli, sebbene contenano tratti passi altrettanto brillanti, sono generalmente meno sensazionali in fatto di stile e contenuto. Alcuni sembrano avere le caratteristiche di commentari o di spiegazioni dei «capitoli interni», spesso verbosi e ripetitivi, mentre altri, come per esempio l'ultimo, che presenta una panoramica delle varie scuole del pensiero cinese antico, hanno soltanto un tenue legame con Zhuangzi stesso. Senza dubbio sono opera di molte mani diverse, e in alcuni casi non risalirebbero oltre il III o IV secolo, quando Guo Xiang curò il testo.

Come abbiamo visto, il pensiero di Zhuangzi ha un carattere estremamente anticonvenzionale e il suo metodo di argomentazione è contrassegnato da un ampio uso dell'arguzia, della fantasia e del paradossio. Talvolta, egli inventa degli aneddoti incentrati su personaggi storici come Confucio, il filosofo e logico Hui Shi, o certi sovrani feudali dell'epoca, spesso attribuendo loro parole e azioni eccessivamente discordanti da quelli che sono i fatti storici. Altre volte introduce il lettore in un'arcaica assemblea di dei ed eroi mitici, di uccelli e di bestie parlanti, di insetti e di alberi di cui serve per esporre le proprie idee. Di rado ci viene incontro con un passo saldamente e logicamente argomentato. Sembra invece che si diverta a sorprendere e scombussolare di continuo il lettore, attirandolo fuori dai percorsi convenzionali del pensiero con la singolare stranezza e l'imprevedibilità del suo discorso.

Per via di questa presentazione elegante e della combinazione di dettagli strambi e casalinghi che caratterizza gli episodi, gli scritti di Zhuangzi, benché di grande fascino letterario, risultano di difficile lettura, e la difficoltà è stata enormemente aggravata dalle corruzie testuali insinuatesi nell'opera, presumibilmente in conseguenza della confusione dei copisti. Infiniti commentari sono stati scritti nel tentativo di chiarire i passi più oscuri o di suggerire possibili emendamenti, benché molti siano ancora i brani in cui il testo resta praticamente incomprensibile.

Nonostante tali difficoltà, sembra che lo Zhuangzi non sia stato mai privo di lettori. Esso godette di particolare popolarità all'epoca del movimento neodaoista nei secoli III e IV d.C., quando il Confucianesimo soffrì di una temporanea eclissi, le allusioni ai testo abbandonano nella poesia di quegli anni. Quando, all'incirca nello stesso periodo, il Buddhismo cominciò ad attirare l'attenzione dei circoli intellettuali cinesi, venne presto notata un'apparente somiglianza tra il pensiero di Zhuangzi e quello dei filosofi buddhisti, e i termini daoisti vennero spesso presi a prestito nel tentativo di rendere il Buddhismo più velocemente comprensibile alle menti cinesi.

Nel corso delle varie epoche, la visione di libertà spirituale di Zhuangzi ha fatto molto per formare l'ideale cinese dell'anacoreta libero dalle preoccupazioni che vive in completa armonia con la natura, e la sua descrizione del processo di creazione artistica ha grandemente influenzato lo sviluppo della teoria estetica. I suoi scritti hanno incommensurabilmente arricchito l'arte e la letteratura cinesi e, in tempi più recenti, grazie ai diffondersi delle traduzioni, hanno cominciato ad esercitare il loro influsso anche in Occidente, segno che non tarderanno a far parte dei classici della letteratura mondiale. Quello che segue è uno dei suoi aneddoti più famosi e autorevoli:

Una volta Zhuangzhou sogna di essere una farfalla, una farfalla che andava in giro sfrigolandola e svolazzando, contenuto di sé e facendo quel che gli garbava. Non sapeva più di essere Zhuangzhou. D'un tratto si svegliò ed ecco lì, concretamente e inequivocabilmente Zhuangzhou. Ma non sapeva se lui era Zhuangzhou che aveva soviato di essere una farfalla o se era una farfalla che sognava di essere Zhuangzhou.

(Watson 1968, p. 49).

[Per un'ulteriore trattazione del ruolo di Zhuangzi nella storia del pensiero daita, vedi DAOISMO, Panoramica generale].

BIBLIOGRAFIA


**BURTON WATSON**

**ZHU XI** (1130-1200), filosofo, studioso e teorico di quella che per secoli sarà considerata la corrente principale del Neoconfucianesimo. Figlio di un funzionario governativo, Zhu Xi passò l’esame di più alto livello alle cariche pubbliche quando aveva soltanto diciotto anni. Nel 1151 venne nominato cancelliere di distretto nella provincia del Fujian, dove prestò servizio fino al 1158. Non accettò altre cariche ufficiali fino al 1172, quando divenne prefetto di Nankang nel Jiangxi. A eccezione di un periodo di un mese e mezzo nel 1194, quando servi a corte, i suoi incarichi governativi avvennero interamente a livello locale o regionale.

In qualità di funzionario locale, ottenne un vero primato in fatto di coscienziosità, occupandosi sia del benessere economico sia di quello morale della popolazione. Un risultato notevole fu la costruzione di granai communitari come misura per combattere le carestie. Meno successo ottenne il suo tentativo di attuare una misurazione sistematica di campi e terreni. Maggiori risultati sul lungo periodo gli vennero dalle sue attività nel campo dell’educazione, specie dalla riabilitazione di accademie private come l’Accademia della Grotta del Cervo Bianco a Nankang. Queste accademie svolsero un ruolo di primo piano nella diffusione del Neoconfucianesimo.

Tanto nell’attività pubblica quanto in quella privata, Zhu Xi fu sempre membro della condizione della dinastia Song, che aveva dovuto lasciare l’area settentrionale della Cina nelle mani della dinastia non cinese dei Qin appena tre anni prima della sua nascita. Nei suoi memoriali e nelle udienze private Zhu Xi sollecitava una riforma morale del governo a partire dall’imperatore stesso. Tanto le sue idee sulla moralità di governo quanto le sue trattazioni di specifici argomenti politici, tuttavia, esercitarono scarsa influenza sull’apparato governativo. Il breve periodo trascorso da Zhu a corte fu interrotto dall’ascesa al potere di una fazione ostile. Non paghi di aver estromesso dal governo i loro oppositori, gli uomini che avevano esautorato Zhu Xi arrivarono persino a denunciarlo, insieme con altri cinquantotto filosofi, incolpandolo di aver diffuso insegnamenti
ti «spuri» o «falsi» (*weixue*), e la sua caduta in disgrazia perdurò fino alla morte.

Nella sua prolifica attività di scrittore e nelle conversazioni con i discepoli Zhu Xi spaziò in molte aree di ricerca e affrontò una moltitudine di soggetti e di argomenti. Il risultato maggiore l’ottenne nel sistematizzare le varie e diffuse idee dei suoi predecessori dell’XI secolo in una filosofia coerente e organica. Nel far ciò, non soltanto definì il Neoconfucianesimo, ma istituì il programma di studi essenziale confuciano. Fu Zhu Xi a mettere insieme il *Daxue* (Grande scienza) e lo *Zhong-yong* (Dottrina del giusto mezzo), in origine due capitoli del *Li Ji* (Libro dei riti), con il *Lunyu* (Dialoghi) di Confucio e il *Mengzi* per costituire i cosiddetti Quattro Libri, una raccolta che formò la base dell’educazione dell’élite cinese fino al 1905.

Il pensiero di Zhu Xi fu profondamente religioso sotto molti punti di vista. A livello personale, il suo fu un credo volto a guider la condotta e il pensiero degli individui, una ricerca di saggezza e insieme di verità, incentrata su un ideale di autoperfezionamento (la condizione del saggio) da perseguirsi con il più severo impegno. Parte integrante del suo pensiero era la reverenza per Confucio e per altri saggi del passato, così come la strenua attenzione per il comportamento e il rituale corretti. Inoltre, la sua visione del mondo e dell’uomo era fondata su una intuizione di una realtà trascendente e su una visione dell’unità del cosmo e dell’umanità.

Come Cheng Yi prima di lui, anche Zhu Xi interpretò sia il mondo fisico della natura, sia il mondo morale delle relazioni umane, come strutturati dal *li* («principio»), ma andò oltre Cheng Yi nell’identificare il principio con il *Grande Ultimo* (*taiji*) trattato da Zhou Dunyi (1017-1073) nel suo *Taijitu shuo* (Spiegazione del Diagramma del Grande Ultimo). Al di sopra e prima della forma, l’Ultimo è esso stesso senza forma. Esso contiene tutti i principi, proprio mentre è la loro fonte. Genera la stasi e l’attività, le forze cosmiche del *yin* e del *yang*; la sua stasi e la sua attività sono, anzi, *lo yin* e *lo yang*. È trascendente e anche immanente, poiché Zhu Xi sottolinea l’unità di uno e molteplice. Per illustrarla, si serve della metafora della luna che splende e che è riflessa ovunque nei fiumi e nei laghi. Ogni cosa contiene entro di sé il Grande Ultimo, eppure l’Ultimo rimane un intero. Lu Jiuyuan (Lu Xiangshan, 1139-1193), contemporaneo di Zhu, rifiutò la formulazione di Zhou Dunyi, «il Non Ultimo [wunji, o Ultimo del Non Essere] eppure il Grande Ultimo»; come parte costituente dell’entasi daoista sul non essere. Ma Zhu Xi insistette nell’utilizzare tale formula, poiché essa esprimeva chiaramente che non vi è nulla al di là o prima dell’Ultimo e che l’Ultimo non può essere limitato o qualificato in alcun modo. Com’è indicato dal dia-
gramma, il Non Ultimo e il Grande Ultimo non sono due entità. Secondo Zhu Xi, in alcuni contesti il Grande Ultimo non ha alcun bisogno di pensare se stesso come un'entità.

Zhu Xi paragonò la relazione tra Grande Ultimo, che identificava con il principio o lo schema (li), e flusso di attività e stasi, che identificava con l'energia materiale (qi), a quella di un uomo che monta un cavallo e va dove va il cavallo in una unione inseparabile. In completa opposizione con il Buddhismo, Zhu Xi mise in evidenza come tale principio non fosse qualcosa di vuoto e separato, ma insistette invece sul fatto che il principio e le cose concrete non esistono isolati uno dalle altre. Senza l'energia materiale (qi), il principio (li) non avrebbe nulla a cui attaccarsi. Di conseguenza, il qi svolge un ruolo importante nel pensiero di Zhu Xi, tanto che moltissimi testi critici si sono posti la domanda se il suo pensiero possa essere più propriamente definito come monismo o come dualismo. Forse si potrebbe concludere che egli fu in grado di adottare entrambe le prospettive, ma che in termini metafisici egli vide, in ultima analisi, la realtà come una.

Gli esseri umani sono, naturalmente, parte costitutiva di questa realtà. Come tutti i neoconfuciani, Zhu Xi accettava la dottrina di Mengzi secondo cui la natura umana è fondamentalmente buona e contiene dentro di sé gli «inizi» delle virtù. Egli uguagliava questa natura al principio: essa appartiene all'individuo ma è condivisa dal mondo. La natura è buona nel suo stato originale di quiescenza, ma una volta destata all'attività, il bene consiste nel seguirla, mentre il male risulta dall'opposizione. Ciò che rende possibile il male è che è nell'uomo, così come nel cosmo, il principio deve attaccarsi all'energia materiale per divenire attualizzato. Proprio come l'acqua può essere limpida o torbida, la natura fisica che l'essere umano riceve alla nascita può essere più o meno pura o sporca. Più la natura fisica è torbida, più sarà ostacolato il principio, ma gli esseri umani, a differenza degli animali, possono penetrare la loro torbidezza per recuperarvi al fondo i principi.

Elemento essenziale nella visione dell'uomo di Zhu Xi e nel processo di autoperfezionamento da lui tracciato è l'attività della «mente e cuore» (xin, che definiremo semplicemente come «mente»). Traendo spunto da Zhang Zai, Zhu Xi sosteneva che la mente unisce e controlla la natura e i sentimenti. Dunque, a differenza di Lu Jiuyuan e della «scuola delle Mente» (xinxue), Zhu Xi non identifica la mente con il principio. Secondo lui, i principi sono contenuti nella mente, la quale, tuttavia, è costituita di qi estremamente rarefatto. Mentre la natura, identificata con la sostanza (ti), è buona, i sentimenti, identificati con la funzione (yong) debbono essere mantenuti nel giusto equilibrio. Alcuni, come il sentimento della commiserazione, sono buoni, ma vi è sempre il pericolo rappresentato dai desideri egoistici. Ne risulta quindi che la mente umana (renxin) è perennemente in una posizione precaria, soggetta a errori che le impediscono di tornare all'originaria «mente della Via» (daxin, mente morale). La natura, come principio generale, è inerte. Di conseguenza, Zhu Xi dedica una particolare attenzione alla mente, considerandola il maestro attivo il cui ruolo è di impegnarsi nello strenuo sforzo di discriminare tra errore morale e via corretta, e poi di mantenerne una costante correttezza. L'autodisciplina richiede la massima applicazione e il massimo impegno.

Nella sua metodologia di autosviluppo, Zhu Xi sottolineò l'importanza dell'apprendimento intellettuale, ma, in sintonia con la sua struttura mentale generalmente onnicomprensiva e sintetica, non respinse affatto la meditatione o lo «star seduti in silenzio» (jingzuo), come la chiamavano i neoconfuciani. Una volta, consigliò anzi uno studente di impiegare metà della sua giornata a star seduto in silenzio e l'altra metà a leggere. Da giovane, Zhu Xi venne estremamente influenzato dal concetto di quietismo, ma mutò avviso grazie al suo amico Zhang Shi (1133-1180) e alle idee del filosofo Hu Hong (1106-1162). Fu soltanto a partire dal 1169 che Zhu Xi cominciò a elaborare una dottrina dell'autodisciplina che prevedeva la sorveglianza delle proprie emozioni e dei propri sentimenti sia prima che si manifestassero, sia dopo che si erano manifestati. Fondamentalmente in questa dottrina era la coltivazione e la pratica della «serietà» (jing, resa anche con «reverenza, attenzione»). Il locus classicus del concetto di serietà, altrettanto preminente anche nel pensiero di Cheng Yi, è un passo dello Yijing (Libro delle mutazioni) che abbinava la «serietà per raddoppiare la vita interiore» con «la rettitudine per regolare la vita esteriore».

Zhu Xi è noto soprattutto per l'importanza da lui attribuita all'«investigazione delle cose» (gewu, termine tratto da La grande scienza), con cui intende l'investigazione dei principi di tutte le cose e di tutti gli avvenimenti. Fu proprio su questo argomento che sostenne nel 1175 il famoso dibattito con Lu Jiuyuan al Tempio del Lago dell'Oca nel Jiangxi. Al contrario di Lu, la cui filosofia introversiva minimizzava l'apprendimento esteriore o la conoscenza libresca, Zhu Xi sostenne che il principio doveva essere investigato tanto nel mondo esterno quanto all'interno di se stessi. Secondo Zhu, l'estensione della conoscenza (zhizhi, altro termine derivato da La grande scienza) è un processo graduale che consiste nell'investigare i principi di una cosa dopo l'altra, fino a che si compie una grande svolta e si ottiene la perfezione della conoscenza. Come altri confuciani, egli riteneva che tale conoscenza dovesse necessariamente manifestarsi nell'azione, ma a differenza del filosofo di
epoca Ming, Wang Yangming (1472-1529), Zhu Xi insegnava che la conoscenza deve precedere l’azione.

La virtù prima, fonte di tutte le altre virtù e dunque oggetto di tutti gli sforzi, è l’umanità (ren, reso anche con «benevolenza»). In armonia con la centralità di questo concetto nel pensiero confucian, Zhu Xi prestò molta attenzione allo sviluppo di una propria teoria di umanità. Respingendo sia l’interpretazione data da un discepolo di Cheng Yi, secondo il quale l’umanità era da identificarsi con la coscienza, sia quella di un altro discepolo che l’accomunava invece all’unità con tutte le cose, Zhu Xi caratterizzò il ren come il principio dell’amore e il carattere proprio della mente. Vitale e creativo, il ren è lo spirito della vita che si trova nella mente del Cielo e della terra. Dunque attraverso l’umanità gli esseri umani possono prendere parte al processo creativo dell’universo.

Questo processo creativo è naturale e infinito. Poiché l’universo gira costantemente, l’energia materiale più pesante si concentra al centro per formare la terra, mentre più il qi è rarefatto più se ne allontana per formare il cielo, il sole, la luna e i corpi celesti. Benché Zhu Xi tratti della «mente del cielo e della terra», il termine tradotto con «cielo» è tian, che, a seconda del contesto, può venir inteso anche come «voluta celeste» o «natura». Interrogato a proposito del significato di questo termine nei classici, Zhu Xi rispose che in certi casi esso significava «il signore» e in cert’altre «principio». La questione del deismo di Zhu Xi venne assai dibattuta dai Gesuiti e da studiosi occidentali di filosofia cinese e costituisce un capitolo più importante nella storia della sinologia occidentale che in quella del Neoconfucianesimo in Cina o in Asia orientale.

Tanto in veste ufficiale quanto nella vita privata, Zhu Xi fu assiduo alle cerimonie religiose, comprese per esempio le preghiere per la pioggia in caso di siccità, i sacrifici a saggi del passato e il culto degli antenati. Come uomo del suo tempo, credeva nell’esistenza dei fantasmi ma tentò di spiegare i fenomeni naturali in termini di li. Respinti in modo significativo sia l’idea buddhista di reincarnazione, sia le credenze daoiste nella longe-vità. Nei suoi ultimi anni, trascorsi in disgrazia, scrisse un memoriale di condanna degli uomini al potere, con grande allarme dei suoi discepoli che temevano per la sua vita. Infine, lo persuasero a lasciare che fosse la divinazione a decidere se fosse il caso di arrischiarci a mandare questo memoriale, e Zhu Xi accettò il verdetto negativo degli steli di achillea, a drammatica e commovente riprova della sua fede nell’unità dell’universo e dell’uomo.

Un breve sunto delle idee di un pensatore sottile e prolifico come Zhu Xi inevitabilmente corre il pericolo di una semplificazione eccessiva e tende a dissimulare la portata dell’impegno con il quale lo studioso moderno deve misurarsi nel compito di interpretazione e ricostruzione, dal momento che Zhu Xi, come altri pensatori cinesi, non illustrò le proprie idee in un magnum opus sistematico. Sebbene esistano alcuni suoi saggi su argomenti specifici, per lo più egli sviluppò le sue idee in commentari sui classici, in lettere ad amici, in prefazioni e così via, oltre che in conversazioni registrate dai suoi discepoli. Le sue opere rappresentano per gli studiosi moderni una ricca fonte di informazioni circa molti aspetti della Cina del XII secolo, e continuano a fornire agli specialisti della sua tradizione numerosi spunti di riflessione e dibattito. In anni recenti lo studio di Zhu Xi ha compiuto grandi passi avanti, ma il lavoro non può dirsi concluso.

[Vedi CONFUCIANO, PENSIERO, articolo Neoconfucianesimo; li; REN; QI; TAIJII; XIN; e TIAN. Per la canonizzazione di Zhu Xi dei Quattro Libri, vedi CI-NÁ, RELIGIONI DELLA, articolo Testi religiosi e filosofici. Vedi anche MENGZI; ZHOU DUNYI; ZANG ZAI; CHENG YI e LU XIANGSHAN].

BIBLIOGRAFIA


CONRAD SCHROKAUER
ZOU YAN (III secolo a.C.), tradizionalmente considerato il fondatore della scuola dei naturalisti, o Scuola dello Yin-yang e delle Cinque Fasi (Yin-yang Wuxingjia) della filosofia classica cinese. Nativo dello Stato di Qi, noto per la sua tradizione di studi legati alla cosmologia e alle materie correlate, quasi certamente non fu Zou Yan a inventare i termini e i concetti che caratterizzarono la scuola dei naturalisti. Nessuno scritto di Zou Yan è giunto fino a noi, eccezion fatta per qualche frammento sotto forma di citazione in altre opere, e dunque il suo contributo allo sviluppo della scuola dei naturalisti deve essere detto, o accettato sulla base dei racconti tradizionali. Egli tuttavia potrebbe aver svolto un ruolo di primo piano nel sintetizzare certi concetti più antichi, come dao, qi, yin-yang e wuxing in una cornice globale esplicativa dei processi naturali e dei fenomeni dell’universo.

Per gli antichi Cinesi, l’universo era organico e non meccanico: ogni fenomeno poteva influire su ogni altro fenomeno. Secondo i naturalisti, i fenomeni che potevano essere classificati in categorie – lo yin o lo yang, per esempio, o una delle Cinque Fasi – interagivano all’interno della loro categoria assai più fortemente che non con i fenomeni di altre categorie. La relazione, o «riso-nanza», tra fenomeni può essere descritta e fondata facendo riferimento al tramite interattivo noto come qi.

Il nome di Zou Yan è strettamente legato a questa scuola di pensiero, in particolare per ciò che concerne la teoria cosmografica dei «nove continenti», secondo la quale l’intero universo consisteva di nove continenti, separati da oceani. Ciascun continente era divisò in nove subcontinenti, ciascuno dei quali a sua volta ulteriormente suddiviso in nove province. La Cina, con le sue nove province di tradizione classica, era dunque ritenuta essere il subcontinente sudorientale di uno dei nove grandi continenti dell’universo. Questa teoria derivava chiaramente dal capitolo «Yu gong» (Tributo di Yu) dello Shuijing (Libro dei documenti) ma, a differenza delle nove province menzionate in quell’opera, la mappa dell’universo di Zou Yan era puramente schematica, non legata alla geografia terrestre. La raffigurazione dei nove continenti in forma di una griglia di tre caselle per tre caratterizzò anche altre speculazioni della scuola dei naturalisti, come il quadrato magico del tre e altre simili manipolazioni numerologiche delle Cinque Fasi.

Per Zou Yan e per i naturalisti, la filosofia naturale poteva essere considerata come un insieme di argomenti scientifici relativamente indipendenti dai fattori umani politici ed etici. La filosofia naturale acquisì una dimensione più antropocentrica soltanto con l’integrazione delle teorie della scuola dello Yin-yang Wuxing nella filosofia della scuola dello Huanglao, all’inizio della dinastia Han, e quindi nella filosofia confuciana sincretica di Dong Zhongshu (179-104 a.C.) e nella visione del mondo del Daoismo religioso post-Han. Le idee attribuite a Zou Yan diedero, dunque, un grande contributo allo sviluppo della filosofia cinese antica nel suo insieme, ma mutarono forma nel corso della loro integrazione con le dottrine prevalenti.

[Vedi YIN-YANG WUXING E DONG ZHONGSHU].

**BIBLIOGRAFIA**


JOHN S. MAJOR
INDICE DELLE VOCI DEL PRESENTE VOLUME

Le voci che nel presente volume hanno una loro trattazione autonoma compaiono qui di seguito tutte in maiuscolo; le altre rinviano di volta in volta alle rispettive voci trattate nel presente o in altri volumi della Encyclopedia delle Religioni.

Buddhismo nell’Estremo Oriente, vedi BUDDHISMO, vol. 10, articoli: Il Buddhismo nell’Asia sudorientale; Il Buddhismo in Tibet; Il Buddhismo in Cina; Il Buddhismo in Corea; Il Buddhismo in Giappone

BUGI, RELIGIONE DEI

BUSHIDÔ
Buston, vedi vol. 10

CALLIGRAFIA
Cambogia, vedi KHMER, RELIGIONE DEI

CAODAISMO
Chan, vedi vol. 10

CHENG HAO

CHENG YI

CHEONDogyo

CHIESA DELL’UNIFICAZIONE

CINA, FILOSOFIA DELLA

CINA, RELIGIONI DELLA

Cingalesi, religione dei, vedi vol. 9

Concili buddhisti, vedi vol. 10

CONFUCIANESIMO IN COREA

CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE

CONFUCIANO, PENSIERO

CONFUCIO

COREA, RELIGIONE DELLA

Cosmologia buddhist, vedi vol. 10

CRISTIANESIMO IN ASIA

Culto e pratiche di culto buddhist, vedi vol. 10

CULTO E PRATICHE DI CULTO DAOISTE

DAI ZHEN
Dalai Lama, vedi vol. 10

ACEH, RELIGIONE DI

AINU, RELIGIONE DEGLI

Alchimia cinese, vedi ALCHEMIA, vol. 1

ALDILÀ (Concezioni cinesi)

AMATERASU ÔMIKAMI

AME NO KOYANE
Amida, vedi AMITÀBHA, vol. 10

ANESAKI MASAHARU

ANIMA (Concezioni cinesi)

Anno religioso buddhista, vedi vol. 10

ANNO RELIGIOSO CINESE

ARTI MARZIALI
Arti marziali buddhisti, vedi vol. 10

ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL’

Avalokiteśvara, vedi vol. 10

BALI, RELIGIONE DI

BATAK, RELIGIONE DEI

Benchô, vedi vol. 10

BIRMANIA, RELIGIONE DELLA

Bodhisattva (la Via del), vedi vol. 10

BON

BORNEO, RELIGIONI DEL

Buddha, vedi vol. 10
Dao'an, vedi vol. 10
Daochuo, vedi vol. 10
DAO E DE
DAOISMO
Daosheng, vedi vol. 10
De, vedi DAO E DE
Demiéville, Paul, vedi vol. 10
Dharma buddhista, vedi vol. 10
DIRITTO E RELIGIONE IN CINA
Dōgen, vedi vol. 10
DONG ZHONGSHU
DU GUANGTING
Dushun, vedi vol. 10

Eisai, vedi vol. 10
Enchin, vedi vol. 10
Ennin, vedi vol. 10
En no Gyōja, vedi vol. 10

FANGSHI
Faxian, vedi vol. 10
Fazang, vedi vol. 10
Filosofia buddhista, vedi vol. 10
FUJITARASA SEIKA

Ganjin, vedi vol. 10
GE HONG
Gelugpa, vedi vol. 10
Genshin, vedi vol. 10
GIAPPONE, RELIGIONE DEL
GIAVA, RELIGIONE DI
Gozan Zen, vedi vol. 10
GROOT, J.J.M. DE
GUO XUAN
GU YANWU
Gyōgi, vedi vol. 10
Gyōnen, vedi vol. 10

Hakuin, vedi vol. 10
HAN FEIZI
HAYASHI RAZAN
HIJIRI
HIMALAYANE, RELIGIONI
HIMIKO
HIRATA ATSUTANE
Hōnen, vedi vol. 10
Honjisuijaku, vedi vol. 10
HUANGDI
HUANGLAO JUN
Huayan, vedi vol. 10
Huineng, vedi vol. 10
Huiyuan, vedi vol. 10

ICONOGRAFIA DAOISTA
Ikkyū Sōjun, vedi vol. 10
INAW
Ingen, vedi vol. 10
Ippe, vedi vol. 10
IRESU HUCHI
ISHIDA BAIGAN
ITÔ JINSAI
IZANAGI E IZANAMI

JEONG YAGYONG
JIAO
Jien, vedi vol. 10
Jingtu, vedi vol. 10
Jinul, vedi vol. 10
Jizang, vedi vol. 10
JIMMU
JINGŌ
Jōdo Shinshū, vedi vol. 10
Jōdoshū, vedi vol. 10

KAGAWA TOYOHIKO
KAIBARA EKKEN
KAMI
KAMO NO MABUCHI
Kampuchea, vedi KHMER, RELIGIONE DEI
KAMUY
KANG YOUWEI
Keizan, vedi vol. 10
KHMER, RELIGIONE DEI
Kōben, vedi vol. 10
KOKUGAKU
KONKÖKYÖ
KOU QIANZHI
Koya, vedi vol. 10
Kuiji, vedi vol. 10
Kūkai, vedi vol. 10
Kumārajīva, vedi vol. 10
KUMAZAWA BANZAN
KUNITOKODACHI
KUROZUMIKYÖ

LAO, RELIGIONE DEI
LAOZI
LEGALISMO CINESE
LI
Liang Wudi, vedi vol. 10
LIEZI
Linji, vedi vol. 10
LI SHAOJUN
LIU AN
LIU DEREN
LIU HAICHAN
LÜ BUWEI
LU XIANGSHAN
LU XIJING

Mādhyamika, vedi vol. 10
MAGIA NELL'ESTREMO ORIENTE
Mandala buddhista, vedi vol. 10
Mandala induista, vedi vol. 9
Mappō, vedi vol. 10
Marpa, vedi vol. 10
MEGALITICA, RELIGIONE, NELL'ESTREMO ORIENTE E IN OCEANIA
MENGZI
Milarepa, vedi vol. 10
Missioni buddhiste, vedi vol. 10
MOISMO
Monachesimo buddhista, vedi vol. 10
Mongkut, vedi vol. 10
Moon, Sun Myung, vedi CHIESA DELL'UNIFICA-ZIONE
MOTOORI NORINAGA
MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI
MOZI
Mudrā, vedi vol. 9
MURO KYUSÓ
MUSICA E RELIGIONE NELL'ESTREMO ORIENTE
Musō Soseki, vedi vol. 10
Myanmar, vedi BIRMANIA, RELIGIONE DELLA

NAKAE TÔJU
Nanjō Bunyū, vedi vol. 10
NAT
NEGritos, RELIGIONI DEI
Nianfo, vedi vol. 10
Nichiren, vedi vol. 10
Nichirenshū, vedi vol. 10
Nikkō, vedi vol. 10
Nishida Kitarō, vedi vol. 10
NORITO
NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE

OGYÛ SORAI
OKINAWA, RELIGIONE DI
ÔKUNINUSHI NO MIKOTO
ÔMOTOKYO
ONMYÔDO

Pellegrinaggio buddhista, vedi vol. 10
PELLEGRINAGGIO TIBETANO

POESIA RELIGIOSA DELLA CINA
POESIA RELIGIOSA DEL GIAPPONE
PRATICHE RITUALI DOMESTICHE CINESI
PRATICHE RITUALI DOMESTICHE GIAPPONESI

QI

REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE
Rei'yukai Kyōdan, vedi vol. 10
REN E YI
Rennyo, vedi vol. 10
Risshō Kōseikai, vedi vol. 10

Sacerdozio buddhista, vedi vol. 10
SACERDOZIO DAOISTA
SACERDOZIO SHINTŌISTA
Saichō, vedi vol. 10
Samgha, vedi vol. 10
Scuole di pensiero buddhiste, vedi vol. 10
Sengzhao, vedi vol. 10
SEO GYEONGDEOK
Shandao, vedi vol. 10
SHANGDI
Shingonshū, vedi vol. 10
Shinran, vedi vol. 10
SHINTŌ
Shōkū, vedi vol. 10
Shōtoku Taishi, vedi vol. 10
SHUGENDŌ
Shun, vedi YAO E SHUN
Śilabhadra, vedi vol. 10
SIMA CHENGZHENG
SNOUCK HURGONJE, CHRISTIAAN
Sōka Gakkai, vedi vol. 10
SONG SIYEOL
SUJIN
SÜNDANESI, RELIGIONE DEI
SUSANOO NO MIKOTO
Suzuki, D.T., vedi vol. 10
Suzuki Shōsan, vedi vol. 10

Tai, vedi THAILANDIA, RELIGIONE DELLA
TAIJI
TAiping
TAIWAN, RELIGIONI DI
Taixu, vedi vol. 10
Takakusu Junjunrō, vedi vol. 10
Täng Yongtong, vedi vol. 10
Tanluan, vedi vol. 10
Tantrismo, vedi vol. 9
Tānyao, vedi vol. 10
TAO HONGJING
TEATRO E DANZA RITUALE NELL'ESTREMO ORIENTE
Tempio buddhista, vedi vol. 10
TEMPIO CONFUCIANO
TEMPIO DAOISTA
Tendaishu, vedi vol. 10
TENRIKYŌ
Terra Pura e Terra Impura, vedi vol. 10
THAILANDIA, RELIGIONE DELLA
Theravāda, vedi vol. 10
TIAN
Tiantai, vedi vol. 10
TIBET, RELIGIONI DEL
Tilopa, vedi vol. 10
TORAJA, RELIGIONE DEI
Tsongkhapa, vedi vol. 10
UCHIMURA KANZŌ
Uicheon, vedi vol. 10
Uisang, vedi vol. 10
Unificazione, vedi CHIESA DELL'UNIFICAZIONE
VIETNAM, RELIGIONE DEL
WANG BI
WANG CHONG
WANG FUZHI
WANG YANGMING
WANG ZHE
Wonhyo, vedi vol. 10
XIAN
XIAO
XIAO BAOZHEN
XIN
Xinxing, vedi vol. 10
XI WANG MU
Xuangzang, vedi vol. 10
XUNZI
YAMAGA SOKŌ
YAMATO TAKERU
YAMAZAKI ANSAI
YAO E SHUN
Yi, vedi REN E YI
Yijing, vedi vol. 10
YIN-YANG WUXING
YI TOEGYE
YI YULGOK
YU
YUHUANG
YUN HYU
Zen, vedi vol. 10
ZHANG DAOLING
ZHANG JIXIAN
ZHANG JUE
ZHANG LU
ZHANG XUECHENG
ZHANG ZAI
ZHENREN
Zhenyan, vedi vol. 10
Zhiyi, vedi vol. 10
Zhiyan, vedi vol. 10
ZHOU DUNYI
ZHUANGZI
Zhubong, vedi vol. 10
ZHU XI
Zongmi, vedi vol. 10
ZOU YAN
Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tuttuno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.

<table>
<thead>
<tr>
<th>ABLUZIONE</th>
<th>2</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>ACQUA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>AGRICOLTURA</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>ALBERO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ALCHIMIA</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>ALDILÀ</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ALFABETO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ALIMENTAZIONE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ALTARE</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>AMORE</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>AMULETI E TALISMANI</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>ANAMNESI</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ANCORA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ANDROCENTRISMO</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>ANDROGINO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ANGELO</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>ANIMA</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>ANIMALI</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ANIMISMO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>ANTENATI, CULTO DEGLI</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>ANTENATO MITICO</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>ANTISEMITISMO</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>ANTROPOLOGIA E RELIGIONE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>ANTROPOMORFISMO</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>ANTROPOSOFIA</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>APOCALISSE</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>APOSTASIA</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AQUILE E FALCHI</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ARCHEOLOGIA E RELIGIONE</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ARCHETIPO</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ARCHITETTURA E RELIGIONE</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ARTI, PROFESSIONI E RELIGIONE</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ASCENSIONE</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ASCETISMO</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ASTROLOGIA</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ATEISMO</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ATTEGGIAMENTO E GESTO</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ATTENZIONE</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ATTRIBUTI DI DIO</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AUREOLA</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AUTOBIOGRAFIA</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AUTORITÀ</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AXIS MUNDI</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BACHOFEN, J.J.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BENE</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BENEDICT, RUTH</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BENEDIZIONE</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BENESERE E RICCHEZZA</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BERDJAEV, NIKOLAJ</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BERGSON, HENRI</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BESANT, ANNIE</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BEVANDE</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BIOGRAFIA</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BIVIO</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BLAVATSKY, H.P.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BLEEKER, C. JOUCO</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BLONDEL, MAURICE</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BOAS, FRANZ</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>BOVINI, USO SACRIFICALE DEI</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>BRANDON, S.G.F.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>BRELICH, ANGELO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>BREUIL, HENRI</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>BUBER, MARTIN</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>BUFFONE SACRO</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>BULL-ROARER</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>BURNOUF, EUGÈNE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>CADUTA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CALENDARIO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CANE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CANNIBALISMO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CANONE</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>CANTI DEL SOLSTIZIO D’INVERNO</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>CANTO E SALMODIA</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>CAOS</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CAPELLI</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CAPRO ESPIATORIO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CARISMA</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>CARITÀ</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>CARNEVALE</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>CASA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CASSIRER, ERNST</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>CASTITÀ</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>CASTRAZIONE</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>CAVALLO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CAVERNA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CELIBATO</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>CENERE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CENTRO DEL MONDO</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>CERCHIO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CERIMONIA</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>CERIMONIE STAGIONALI</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P.D.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>CHIAVE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CIELO (Ierofanie celesti)</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>CIELO (Miti e simboli)</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CIGNO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CINEMA E RELIGIONE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>CIRCONCISIONE</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>CIRCUMAMBULAZIONE</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>CITTÀ</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>CLASSIFICAZIONE DELLE RELIGIONI</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>CLEMEN, CARL</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>CLITORIDECTOMIA</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>CODICI E REGOLE RELIGIOSE</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>CODRINGTON, R.H.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>COLORI</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>COMTE, AUGUSTE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>COMUNITA</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>COMUNITÀ RELIGIOSO</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>CONFESSIONE DEI PECCATI</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>CONIGLIO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>INDICE DELLE VOCI DAL VOLUME 1 AL VOLUME 5</td>
<td>609</td>
</tr>
<tr>
<td>-------------------------------------------</td>
<td>-----</td>
</tr>
<tr>
<td>DUBBIO E CREDENZA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>DIFUSIONE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>DURKHEIM, ÉMILE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>ECOLOGIA E RELIGIONE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ECONOMIA E RELIGIONE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>EDUCAZIONE RELIGIOSA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>EINSTEIN, ALBERT</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>ELEFANTE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ELEMSINA</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>ELEZIONE</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>ELIADE, MIRCEA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>ELISIR</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>EMPRISMO</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>ENIGMI E PARADOSSI</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>ENOTEISMO</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>ENTITÀ METEOROLOGICHE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ENTUSIASMO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>EPOPEA</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>EREMITA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>ERESIA</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>ERMENEUTICA</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>ERMETISMO</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>EROE CULTURALE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>EROE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ESCATOLOGIA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ESISTENZIALISMO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>ESORCISMO</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>ESOTERISMO</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>ESPERIENZA RELIGIOSA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ESPULSIONE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ESSE SUPREMO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ESTASI</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>ESTETICA E RELIGIONE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>ETÀ DEL MONDO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>ETÀ DELL'ORO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>ETERNITÀ</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ETA E RELIGIONE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>EVANS-Pritchard, E.E.</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>EVOLUZIONISMO</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>FALLO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>FAMIGLIA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>FANCIULLO</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>FATA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>FEDE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>FESTA DEL NUOVO ANNO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>FETICCIO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>FEUERBACH, LUDWIG</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>FICHTE, JOHANN GOTTLIB</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>FIGURA UMANA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>FILOSOFIA ANALITICA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>FILOSOFIA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>FIORE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>FIUME</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>FLUSSI DI COSCENZA</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>FOLCLORE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>FONTE</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>FORMULE MAGICHE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>FRANKFURT, HENRI</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>FRAZER, JAMES G.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>FREUD, SIGMUND</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>FROBENIUS, LEO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>FUNZIONALISMO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>FUOCO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>FUSTEL DE COULANGES, N.D.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>GALLO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>GATTO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>GEMELLI</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>GENEALOGIA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>GENNEP, ARNOLD VAN</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>GEOGRAFIA SACRA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>GEMANZIA</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>GEOMETRIA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>GIADA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>GIAGUARO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>GIARDINO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>GILSON, ÉTIENNE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>GINOCCHIA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>GIOCO</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>GIOIELLI</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>GIUDIZIO DEI MORTI</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>GLASENAPP, HELMUT VON</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>GLOSSOLALIA</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>GOBLET D'ALVIELLA, EUGÈNE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>GOLDENWEISER, ALEXANDER A.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>GOODENOUGH, ERWIN R.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>GRAEBNER, FRITZ</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>GRANET, MARCEL</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>GUARIGIONE</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>GUÉNON, RENÉ</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>GUERRA E GUERRIERI</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>GUFIE E CIVETTE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>GUIDA SPIRITUALE</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>GURDJEFF, G.I.</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>HARNACK, ADOLF VON</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>HARRISON, JANE E.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>HASTINGS, JAMES</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>Hegel, G.W.F.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>HEIDEGGER, MARTIN</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>HEILER, FRIEDRICH</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>HERDER, JOHANN GOTTFRIED</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>HOMO RELIGIOSUS</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>HOWITT, A.W.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LEGGE NATURALE</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LEGITTIMAZIONE</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LEHMANN, EDVARD</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LEONE</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LESSING, G.E.</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>LETTERATURA E RELIGIONE</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LETTERATURA MODERNA E RELIGIONE</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>LETTERATURA SAPIENZIALE</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LEUBA, JAMES H.</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LÉVI, SYLVAIN</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LÉVY-BRUHL, LUCIEN</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>LIBAZIONE</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>LIBERO ARBITRO E DETERMINISMO</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>LIBERO ARBITRO E PREDESTINAZIONE</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>LIEVITO</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>LINGUAGGIO SACRO</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>LITURGIA</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LOBECK, CHR.A.</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LOCKE, JOHN</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LOISY, ALFRED</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>LOWIE, ROBERT H.</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>LUCE E TENEBRE</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>LUNA</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>LUPO</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>MAGIA</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>MAIALE</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>MALATTIE E CURE</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>MALE</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>MALEDIZIONE</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>MALINOWSKI, BRONISLAW</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>MANISMO</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>MANNHARDT, WILHELM</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>MANO</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>MARETT, R.R.</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>MARITAIN, JACQUES</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>MARTIRIO</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>MARX, KARL</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>MARXISMO</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>MASCHERE RITUALI</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>MASPERO, HENRI</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>MASSIGNON, LOUIS</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>MASSONERIA</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>MATERIALISMO</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>MATRIMONIO</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>MAUSS, MARCEL</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>MEDICINA E RELIGIONE</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>MEDITAZIONE</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>MEMORIZZAZIONE</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>MENDICITÀ</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>MERITO</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>MESSIANISMO</td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>METAFISICA</td>
</tr>
<tr>
<td>Termo</td>
<td>Volume</td>
</tr>
<tr>
<td>-----------------------------</td>
<td>--------</td>
</tr>
<tr>
<td>METALLI E METALLURGIA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>METAMORFOSI</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>METODO STORICO-COMPARATIVO</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>MIGRAZIONI E RELIGIONE</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>MILLENAIROMO</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>MIRACOLO</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>MISSIONE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>MISTICISMO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>MITO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>MITOLOGIA COMPARATA</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>MODERNITÀ</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>MONACO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>MONISMO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>MONOTEISMO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>MONTAGNA</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>MOORE, GEORGE FOOT</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>MORTE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>MORTIFICAZIONE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>MOSTRO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>MÜLLER, FR. MAX</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>MÜLLER, KARL O.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>MUSICA E RELIGIONE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>MYTH AND RITUAL SCHOOL</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NASCITA VERGINALE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>NASCITA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NATURA E RELIGIONE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NATURA, CULTO DELLA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NATURALISMO</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>NECROMANZIA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NEUMANN, ERICH</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NILSSON, MARTIN P.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NOCK, ARTHUR DARBY</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NODO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NOME</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NONVIOLENZA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NUDITÀ</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NUMEN</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NUMERI</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NUOVE RELIGIONI</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NUVOLA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>NYBERG, H.S.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>OBEDIENZA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>OCCHIO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>OCCULTISMO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>OCEANO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>OLOCAUSTO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>OLTRETOMBA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>OMOSEXUALITÀ</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>ONTOLOGIA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>ORACOLO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>ORDAIA</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>ORDINAZIONE</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>ORIENTAMENTO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ORO E ARGENTO</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>ORSO, CERIMONIA DELL'</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>ORTODOSSIA ED ETERODOSSIA</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>ORTOPRASSI</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>OSPITALITÀ</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>OSSA</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>OTTO, RUDOLF</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>OTTO, WALTER FR.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>PACE</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>PANE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>PANTEISMO E PANENTEISMO</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>PARLAMENTO MONDIALE DELLE</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>RELIGIONI</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>PECCATO E COLPA</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>PECORE E CAPRE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>PELLEGRINAGGIO</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>PENTIMENTO</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>PERCUSSIONI E RUMORE</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>PERFETTIBILITÀ</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>PERIEPEZIE EROICHE DI RICERCA</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>PERLA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>PESCE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>PETTAZZONI, RAFFAEL</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>PIEDE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>PIETRE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>PINARD DE LA BOUILLAYE, HENRI</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>PIOGGIA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>PLURALISMO RELIGIOSO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>POESIA E RELIGIONE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>POLITEISMO</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>POLITICA E RELIGIONE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>PONTE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>PORTALE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>POSITIVISMO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>POSSESSNIONE SPIRITICA</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>POTERE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>POTERI MAGICO-RELIGIOSI</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>POTLATCH</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>POVERTÀ</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>PREANIMISMO</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>PREDICAZIONE</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>PREGHIERA</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>PREUSS, KONRAD T.</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>PROCESSIONE</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>PROFESSIONE DI FEDE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>PROFEZIA</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>PROVE DELL’ESISTENZA DI DIO</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>PRZYLUJSKI, JEAN</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>PSICOLOGIA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>PURIFICAZIONE</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>QUABERTNITÀ</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>Page</td>
<td>Entry</td>
</tr>
<tr>
<td>------</td>
<td>-------</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SCHMIDT, WILHELM</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>SCHOLEM, GERSHOM</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>SCIAMANISMO</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>SCIENZA E RELIGIONE</td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>SCIMMIA</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SCISMA</td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>SCRITTURA SACRA</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SEGNI E ALTERAZIONI CORPOREEE</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SERPENTE</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SÉSSUALITÀ</td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>SETTA</td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>SIGNORA DEGLI ANIMALI</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SIGNORE DEGLI ANIMALI</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>SILENZIO</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SIMBOLISMO</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SINCRETISMO</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>SMEMBRAMENTO</td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>SMITH, W. ROBERTSON</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>SOCIÉTÀ E RELIGIONE</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>SOCIÉTÀ SEGRETE</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>SOCIÉTÀ TEOSOFICA</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SOCIOLOGIA</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SÖDERBLOM, NATHAN</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>SOFFERENZA</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>SOFFIO VITALE</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>SORNO</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>SOPRANNATURALE</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SORTE</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>SOTERIOLOGIA</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SPADE</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>SPAZIO SACRO</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>SPECHIO</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>SPENCER, HERBERT</td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>SPERANZA</td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>SPINOZA, BARUCH</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>SPIRITI</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>SPUTO</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>STARBUCK, E.D.</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>STEINER, R.</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>STELLE</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>STORIA DELLE RELIGIONI</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>STORIOGRAFIA</td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>STREGONERIA</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>STRUTTURALISMO</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>STUDI FEMMINILI</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>STUDI RITUALI</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>STUDIO DELLA RELIGIONE</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>SUICIDIO</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>SUPERSTIZIONE</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>TABU</td>
</tr>
<tr>
<td>TAMBURI SACRI</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>TARTARUGHE E TESTUGGINI</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>TEATRO E RITUALITÀ</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>TEISMO</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>TEMPO SACRO</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>TEMPO, SIMBOLISMO DEL</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>TEOCRAZIA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>TEODICEA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>TEOLOGIA</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>TEOSOFIA</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>TERIANTROPISMO</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>TERRA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>TESSUTI</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>TESTA</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>TOCCO E CONTATTO</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>TOMBA</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>TORRE</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>TOTEM</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>TRADIZIONE ORALE</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>TRADIZIONE</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>TRASCENDENZA E IMMANENZA</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>TRASMIERNAZIONE</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>TRIADI</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>TRICKSTER</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>TUCCI, GIUSEPPE</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>TURNER, VICTOR</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>TYLOR, E.B.</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>UCCELLI</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>UMORISMO E SATIRA</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>UNIONE MISTICA</td>
<td>3</td>
</tr>
</tbody>
</table>