

laNOTTOLAdiMINERVA

The Journal of Philosophy and Culture

i n t e r n a t i o n a l s e c t i o n

Place of academic reflection and speculation
writing on international philosophical, humanistic and scientific scene

laNOTTOLAdiMINERVA
The Journal of Philosophy and Culture
ISSN 1973-3003

Publisher

Cultural Association Center Leone XIII
www.leonexiii.org

Electronic edition

http://www.leonexiii.org/centrocult_nottola.htm

Editor-in-chief

Marco Moschini
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia
P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.moschini@unipg.it

Editor and scientific committee person in charge

Marco Casucci
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia
P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.casucci@unipg.it

Editorial board

María Josefina Ovelar de Benítez (National University of Concepción, Paraguay)
secgral@unc.com.py

Marco Viscomi (University of Perugia, Italy)
marcoviscomi@libero.it

Pavao Žitko (University of Perugia, Italy; University of Zagreb, Croatia)
pavao.zitko@gmail.com

Scientific council

Daniel Arasa (Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Rome, Vatican City)
Concepción Bados Ciria (Autonomous University of Madrid, Spain)
Mariano Bianca (University of Siena, Italy)
Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)
Gianfranco Dalmaso (University of Bergamo, Italy)
Boris Gunjević (Westfield House, College in Cambridge, United Kingdom)
Markus Krienke (University of Lugano, Switzerland)
Massimiliano Marianelli (University of Perugia, Italy)
Letterio Mauro (University of Genoa, Italy)
Juan Manuel Moreno Díaz (University of Seville, Spain)
Giuseppe Nicolaci (University of Palermo, Italy)
Boško Pešić (Università J. J. Strossmayer, Osijek, Croatia)
Paolo Piccari (University of Siena, Italy)
Clarito Rojas Marín (National University of Concepción, Paraguay)
Danijel Tolvajčić (University of Zagreb, Croatia)
Furia Valori (University of Perugia, Italy)
Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)
Silvano Zucal (University of Trento, Italy)
Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) †

Bridges

Table of contents

Introduzione: Ponti sospesi fra imponenti crinali.....1

Ester Bianchi

University of Perugia, Italy

Il sogno di Chuang Tzu. Schopenhauer, Borges e l'estremo oriente.....6

Marco Casucci

University of Perugia, Italy

Il Dio cristiano in lingua cinese: dibattiti e traduzioni.....20

Raissa De Gruttola

University of Perugia, Italy

Pensiero occidentale e inculturazione. Il caso: la traduzione di Ludovico Buglio della Summa Theologiae.....39

Angela Giorgi

University of Perugia, Italy

Impossibili ponti? Una rilettura delle considerazioni hegeliane sulla religione e la filosofia orientale e cinese.....51

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

Lushan Huiyuan 廬山慧遠: Un Ponte tra Dottrine e Comunità nel Primo Medioevo Cinese.....66

Massimiliano Portoghese

University of Perugia, Italy

Il Classico dei mutamenti (Yijing) e la psicologia analitica (fenxi xinlixue): una prospettiva dialogica sulla Cina contemporanea.....82

Matteo Sgorbati

University of Perugia, Italy

Introduzione: *Ponti sospesi fra imponenti crinali*

Ester Bianchi

University of Perugia, Italy

«Marciarono per quindici giorni lungo la catena montuosa e in direzione sud-ovest, su un percorso difficile e accidentato, con precipizi e pendii estremamente pericolosi. ... In basso scorreva il fiume chiamato Indo. Gli antichi avevano scavato un passaggio nella roccia, lungo il quale erano state installate complessivamente settecento scale. Superate le scale, si saliva su corde sospese per attraversare il fiume, le cui sponde distavano 80 passi l'una dall'altra» (Faxian gaoseng zhuan 法顯高僧傳)¹.

Il difficoltoso passaggio su corde sospese tra alti crinali su cui si avventura Faxian 法顯 (m. 422) per attraversare il fiume Indo nel suo cammino verso la terra del Buddha è evocativo dei ponti tra le due civiltà della Cina e dell'India creati durante il primo millennio della nostra era dai pellegrini buddhisti cinesi. Ponti che, al pari di analoghi casi presentati in questo volume, congiungono diversi universi culturali, paradigmi filosofici, credenze e visioni del mondo, creando fruttuosi dialoghi tra discipline e sistemi di pensiero prima ancora che tra le terre che li hanno generati.

Questo speciale de *La Nottola di Minerva* è tra i primi risultati della collaborazione fra studiosi del pensiero e delle religioni della Cina e i colleghi filosofi del Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione (Fissuf) dell'Università degli Studi di Perugia, un progetto di largo respiro, che include percorsi condivisi di didattica, alta formazione e ricerca. Il numero comprende saggi filosofici incentrati sulle "suggestioni cinesi" nei classici del pensiero occidentale e contributi incentrati sulla ricezione in Cina di paradigmi di pensiero altri (il buddhismo, il cristianesimo e le scienze moderne). Per dirla con Marco Moschini, "si tratta di vedere se si possono costruire legami teoretici che aiutino la reciproca comprensione e spingano in avanti la più ampia valorizzazione della differenza e della vicinanza tra diverse proposte di pensiero".

¹ E. Bianchi, *Faxian: un pellegrino cinese nell'India del V secolo. Con traduzione del diario di viaggio Gaoseng Faxian zhuan (New Edition)*, Perugia, Morlacchi 2013, p. 83.

Risulta chiaro sin d'ora che non si sta parlando qui meramente di ponti capaci di colmare presunte distanze fra la Cina e le civiltà collocate al suo occidente; il focus di questa raccolta sono piuttosto, o soprattutto, i canali di comunicazione fra discipline diverse. Discipline spesso arroccate sugli alti crinali del proprio sapere - per tornare alla nostra metafora dei ponti sospesi - poco inclini, in genere, a spostare il proprio sguardo su altri versanti. Si tratta, in ultima istanza, della tanto acclamata ma ancora poco praticata multidisciplinarietà, che qui coinvolge un dialogo tra gli studi religiosi e gli studi filosofici (aprendo la questione se vi sia o meno un divario tra le due discipline) e tra gli stessi nella tradizione occidentale e dell'Asia. Come si può notare, esistono quindi evidenti disparità già in queste premesse, un tema molto attuale e dibattuto nell'ambito della mia disciplina - la buddhologia - su cui desidero soffermarmi in questa breve introduzione.

Nel settembre del 2019 sono stata invitata, in quanto studiosa di buddhismo incardinata in un dipartimento di filosofia, a partecipare a un simposio organizzato dalla ACLS presso la University of New Mexico, dove era da poco stata aperta una cattedra di filosofia buddhista co-finanziata dalla Robert H.N. Ho Family Foundation. Intitolata «The Future of Comparative Philosophy», la tavola rotonda di apertura intendeva esplorare «la potenzialità insita nell'inclusione della prospettiva buddhista nell'ambito degli studi di filosofia». Per un caso fortuito, i due numeri del 2019 di *Asian Philosophy* (la newsletter della American Philosophical Association che, dal 2001, si impegna a «mettere a disposizione della vasta comunità filosofica le risorse della filosofia asiatica e asiatico-americana») erano dedicati alla filosofia buddhista, fornendo al simposio materiale fresco e interessante su cui riflettere². Tra i tanti temi, si è riconosciuto come la stessa filosofia buddhista offra un esempio di filosofia comparata *ante litteram*, per la spiccata multiculturalità e transculturalità frutto della sua capacità di interagire e confrontarsi con altri sistemi di pensiero in Asia e, di recente, in Occidente, favorendo la mutua conoscenza e agevolando trasformazioni e arricchimenti reciproci. Durante il dibattito è emerso che, oltreoceano, l'idea di un dipartimento di filosofia limitato allo studio della filosofia occidentale è diventata obsoleta e semplicemente inaccettabile.

La situazione da questa parte dell'oceano, invece, è ancora in una fase acerba. In Italia, come in altri paesi europei, gli studi sulle religioni e la filosofia asiatiche - mi riferisco qui all'Asia meridionale e orientale - si svolgono principalmente in dipartimenti di studi orientalistici, in un contesto che tende a privilegiare l'approccio filologico in cui lo studio delle lingue antiche è inteso come strumento imprescindibile per avere accesso alle fonti primarie. Alcuni

² R. Stepien (a cura di), *Buddhist Philosophy Worldwide: Perspectives and Programs*, «Asian and Asian-American Philosophers and Philosophies» 2018 (xviii), n. 2., e *Buddhist Philosophy Today: Theories and Forms*. «Asian and Asian-American Philosophers and Philosophies» 2019 (xix) n. 1.

dipartimenti di studi religiosi includono insegnamenti sulle religioni asiatiche, che tuttavia rappresentano un'anomalia (quasi un "esotismo") all'interno di corsi di studio incentrati per la maggior parte sul cristianesimo. La situazione nei dipartimenti di filosofia non è molto diversa, con alcuni corsi che garantiscono una manciata di insegnamenti sul pensiero dell'Asia (spesso privilegiando in modo arbitrario una o poche aree culturali) a fronte di corsi di studio focalizzati sulla filosofia occidentale nelle sue più variegate sfaccettature. A questo si aggiunga che la distinzione tutta occidentale tra religione e filosofia, che si riflette anche nella struttura degli ordinamenti disciplinari delle nostre università, è problematica se riferita all'Asia, per la difficoltà che spesso si incontra nel separare in modo netto un sistema di pensiero dalla rispettiva tradizione religiosa.

In un contesto di questo tipo spiccano tentativi virtuosi di collaborazione multidisciplinare, come il programma "Religion et Société en Asie" del GSRL (Groupe Société Religion et Laïcité) del CNRS-EPHE, di cui sono membro esterno³. Come osservano Daniela Campo e Vincent Goossaert⁴, anche in un caso di eccellenza come il GSRL si notano limiti palesi che rendono il dialogo difficoltoso. Fra questi spicca la quasi totale assenza di una formazione sull'Asia da parte di studiosi provenienti da settori scientifici non areali. Il filosofo o lo storico delle religioni, francese o italiano che sia, salvo rare eccezioni sa poco o nulla della realtà cinese, per cui il sinologo studioso delle religioni cinesi che voglia dialogare con costoro si ritroverà ogni volta a fornire i fondamenti della propria disciplina, con un inevitabile abbassamento del livello del confronto scientifico. D'altro lato, il sinologo dovrebbe imparare a pensare le categorie di "religione" e "filosofia" anche al di fuori del contesto cinese, un'operazione non semplice per chi proviene da studi di area ed è spesso privo di una formazione teorica e metodologica adeguata.

Quest'ultimo aspetto merita una riflessione ulteriore. Significativamente, quasi nessuno degli studiosi di filosofia buddhista che hanno contribuito ai due numeri di *Asian Philosophy* sopra menzionati vanta una formazione disciplinare filosofica. Una situazione che riflette una tendenza generalizzata, almeno nell'accademia occidentale, cui solo pochi centri d'avanguardia stanno cercando di porre rimedio. È come se negli studi sulle religioni e le filosofie dell'Asia non sussistesse la netta distinzione tra filosofia e filologia che si ravvisa invece negli studi sulla classicità occidentale. In genere, la filosofia dell'Asia è indagata da studiosi filologi, in base all'ovvia premessa che nessuno studio

³ In un recente articolo, Vincent Goossaret e Daniela Campo riflettono sui proficui risultati e sui limiti della collaborazione fra sinologi e studiosi delle scienze sociali e umane del GSRL. Vedi V. Goossaert e D. Campo, *Les sciences sociales du religieux et le cas chinois*, in J. Baubérot – P. Portier – J. Willaime (a cura di), *La sécularisation en question. Religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 633-646.

⁴ *Ibidem*.

rispettabile può essere effettuato senza accedere direttamente alle fonti. Come nel caso del greco e del latino per gli studi di filosofia occidentale, la conoscenza delle lingue dei testi (cinese classico, sanscrito, pāli o tibetano) non è negoziabile. Ma può essere ritenuta sufficiente?

Il rischio che corrono i sinologi che si occupano di filosofia senza un'adeguata conoscenza della filosofia occidentale è di avvalersi di concetti e termini ereditati da quest'ultima in modo improprio o superficiale, ignorandone la storia e i significati stratificati. D'altro canto, i filosofi che si interessano della Cina rischiano di prendere degli abbagli, leggendo nel pensiero cinese categorie e contenuti che non gli appartengono e finendo col crearsi un'immagine a proprio uso e consumo e quindi almeno parzialmente fasulla della Cina. Occorrerebbe, a mio avviso, un moto di umiltà da parte di entrambe le discipline coinvolte, verso un onesto riconoscimento del fatto che la mera competenza linguistica non fa del filologo un filosofo e, allo stesso tempo, che una comprensione approfondita e specialistica della filosofia non può prescindere dal contesto storico-culturale di riferimento⁵.

Alla luce di quanto detto, e senza nulla togliere al valore della collaborazione multidisciplinare, cui - come dimostrano in questo volume i contributi di una sinologa "pura" quale Raissa De Gruttola e dei due filosofi Marco Casucci e Marco Moschini - ambiamo anche nel nostro Fissuf, si comprende come i ponti più saldi e promettenti siano quelli costruiti da filosofi e studiosi delle religioni dotati di conoscenze filologiche e areali adeguate. A tale proposito, più ancora che oltreoceano, vale la pena di volgere lo sguardo a oriente. Nella maggior parte delle università della sinosfera (Cina continentale, Hong Kong e Taiwan) gli studi sulle "filosofie orientali" vengono svolti nei dipartimenti di studi religiosi e nei ripartimenti di filosofia, con una crescente insistenza sulla necessità di sviluppare parallelamente studi filosofici e filologici (incluso oltre al cinese le altre lingue buddhiste, quando si tratti di filosofia buddhista)⁶. Proprio in quest'ottica, a Perugia stiamo provando a formare una generazione di giovani sinologi-filosofi o filosofi-sinologi (a seconda dell'aspetto predominante del loro approccio) che - come nel caso di Angela Giorgi, Massimiliano Portoghese e Matteo Sgorbati di cui ospitiamo qui i primi studi - dispongano della formazione necessaria per uno sviluppo proficuo e competente della disciplina della filosofia comparata.

Entrando più nel dettaglio dei contenuti di «Ponti», il contributo di Massimiliano Portoghese ci presenta la figura del monaco buddhista erudito Huiyuan 慧遠 (334-417), che seppe realizzare una sapiente interrelazione fra buddhismo, daoismo e confucianesimo, evidenziando ove possibile i punti di

⁵ Shinya Moriyama, *ibidem*.

⁶ Si vedano i contributi di Huanhuan He e Zhihua Yao, rispettivamente incentrati sul caso della Cina e di Hong Kong, in R. Stepien (a cura di), *Buddhist Philosophy Worldwide*, cit.

convergenza pur nella salvaguardia della superiorità del buddhismo. Se Huiyuan, al pari di Faxian, crea un collegamento di natura intellettuale tra l'Asia orientale e dell'Asia meridionale, gli altri esempi raccolti in questo volume dilatano i nostri ponti nello spazio e nel tempo, espandendosi fino a includere l'intera Eurasia e portandoci a varcare il ventunesimo secolo.

Come il buddhismo, anche il cristianesimo, almeno nelle sue fasi iniziali di penetrazione in Cina, sembra agevolare un dialogo con i sistemi di pensiero locali. Raissa De Gruttola ci introduce alla dibattuta questione del migliore traduce per "Dio". La scelta finirà col ricadere su Tianzhu 天主 ("Signore del Cielo") tra i cattolici e su Shangdi 上帝 (nome della divinità suprema nella Cina arcaica) tra i protestanti, ma il dibattito, protrattosi per secoli, rivela in realtà tensioni trasversali circa l'opportunità di accettare concetti religiosi preesistenti. Sulla stessa linea è anche il contributo di Angela Giorgi, filosofa conoscitrice della tradizione classica della Cina, che tratta la traduzione in cinese della *Summa Theologiae* di San Tommaso d'Aquino a opera del missionario gesuita Ludovico Buglio (1606-1682); il riadattamento di termini cinesi accanto all'uso di neologismi e l'inclusione di passaggi esplicativi originali rendono il testo un caso emblematico del fenomeno dell'"inculturazione".

Sul versante squisitamente filosofico, Marco Moschini si interroga sul "pregiudizio sinofobico" di Hegel (1770-1831), proponendo una lettura critica di alcune pagine delle *Lezioni di storia della filosofia*; in esse, il pensiero cinese emerge come «cerniera tra il religioso e il filosofico» e, per quanto "primitivo", sembra possibile rintracciarvi «elementi essenziali del pensare» forieri di ponti inattesi. A fronte della dichiarata opposizione hegeliana al pensiero cinese, Schopenhauer (1788-1860) è «forse il primo nella quasi bimillennaria storia del pensiero occidentale ad essersi accorto del potenziale sapienziale nascosto ed obliato dell'oriente»; nel suo saggio, Marco Casucci ci parla di ponti da ricercare nel «medesimo interrogare intorno all'essenziale», attraverso l'esempio del "sogno di Chuang Tzu [Zhuangzi 莊子]" nella poetica di Borges (1899-1986), vero erede della prospettiva schopenhaueriana.

Infine, il contributo del filosofo sinologo Matteo Sgorbati sulle connessioni tra il *Classico dei mutamenti* e la psicologia analitica nella Cina di oggi ci porta a chiudere il cerchio, mostrando, in relazione alla teoria della "sincronicità" di Jung e la nozione cinese di unità armoniosa tra Cielo e uomo, un caso di appropriazione di concetti altri (Jung) attraverso i propri paradigmi di pensiero (*Yijing* 易經).

Il sogno di Chuang Tzu Schopenhauer, Borges e l'estremo oriente

Marco Casucci

University of Perugia, Italy

Abstract

The aim of this contribution is to put in connection the interpretation of the “dream of Chuang Tzu” given by Borges and the Schopenhauerian metaphysics. To do that it will be explained for first the metaphysics dimension of dreams in its connection with time, developed by Schopenhauer in his masterpiece *The World as Will and Representation*, intended as a deconstruction of western concept of knowledge. Then it will be exposed the Borges’ confutation of time in his essay *New Refutation of Time*, in which the Argentine writer analyses explicitly the “dream of Chuang Tzu” by putting it in relationship with the philosophy of Berkeley and Schopenhauer. In the end will emerged how eternity in different ways accomplishes the research of truth as a bridge between cultures.

Keywords

Schopenhauer, Borges, Chuang-Tzu, Dream, Time, Being

Nel partecipare a questa call dedicata ai “ponti” tra oriente e occidente da studioso di filosofia non poteva certo mancare il nome di Schopenhauer, forse il primo nella quasi bimillenaria storia del pensiero occidentale ad essersi accorto del potenziale sapienziale nascosto ed obliato dell’oriente anche grazie alla riscoperta, avvenuta proprio in quegli anni, delle grandi tradizioni filosofiche e mistiche soprattutto dell’ambito del buddhismo indiano, ma non solo. Effettivamente Schopenhauer, curioso ed approfondito lettore delle tradizioni extraeuropee, non manca di spingersi oltre raggiungendo anche la sapienza dell’estremo oriente, ricordando nei suoi testi anche l’*Y-King* e Lao-tse¹, includendoli nel suo progetto di decostruzione del pensiero metafisico

¹ Per quanto riguarda l’*Y-King* cfr. in proposito A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di N. Palanga e A. Vigliani, Mondadori, Milano, 1997, pp. 63, 220, 383. Per quanto riguarda invece Lao-Tse e il *Tao Te King* si veda invece i *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 1337. Non ricorderò in questa sede il profondo legame tra Schopenhauer e la filosofia indiana, senz’altro molto più presente nel percorso schopenhaueriano al punto di non necessitare di ulteriori presentazioni.

occidentale. Lo sguardo con cui infatti il filosofo di Danzica si spinge negli ambiti di una sapienza orientale non è infatti guidato da un mero e superficiale gusto per l'esotismo, quanto piuttosto dal profondo bisogno di effettuare un primo gesto di rottura rispetto una sorta di eurocentrismo assolutizzante che con l'idealismo – soprattutto hegeliano – aveva conosciuto il suo apice incontrastato.

Per Hegel, vale la pena di ricordarlo, la concretezza dell'assoluto si offriva esattamente attraverso lo svolgimento progressivo di una storia – la storia dell'Idea o della ragione – che vedeva nell'oriente niente di più che un primo vagito del pensiero ancora astrattamente legato all'alternativa essere-nulla, e proprio per questo ancora incapace di elevarsi alla concretezza di una Ragione in tutta la ricca variabilità di conflitti di cui il mondo occidentale sarà capace grazie allo sviluppo del concetto di soggettività e di libertà². È indubbio, da un certo punto di vista, che la posizione di Schopenhauer sia decisamente provocatoria e di netta opposizione al progetto e alla visione hegeliana della storia. La riscoperta operata da Schopenhauer del mondo orientale risponde esattamente ad una certa angolatura prospettica della sua metafisica, tesa a scardinare la superfetazione storicistica di un certo hegelismo, che aveva finito per vedere proprio nella storia l'unica "realtà" o "verità" del sistema hegeliano, appiattendone il più profondo contenuto ad una sorta di carrellata progressiva di idee culminante da ultimo nello "status quo" dell'Europa liberale della prima metà dell'Ottocento, già pronta ad entrare in una lunga e dolorosa crisi che finirà, in ultimo, nelle grandi catastrofi del XX secolo.

Ecco quindi il motivo di profondo interesse che la presenza delle filosofie e tradizioni sapienziali orientali riveste nell'ordine di pensiero schopenhaueriano: non il mero gusto esotico legato ad un desiderio di "evasione" rispetto ai "grigiori" germanici, quanto piuttosto la necessità di confermare la sua visione "pessimistica" della storia caratterizzata da un ritorno al *nihil sub sole novi* dell'Ecclesiaste e alla sapienza tragica dei greci. Da questo punto di vista l'Oriente spezza l'idea di un "progresso" nella storia delle idee, e anche visione geopolitica profondamente eurocentrica in cui il "liberalismo" europeo finiva per essere l'apice di uno sviluppo progressivo posto a giustificazione delle pretese imperialiste dell'occidente. Per Schopenhauer, piuttosto, la sapienza è trasversale e costituisce un vero e proprio squarcio del velo di ipocrisia e filisteismo che occulta ogni profonda visione della vita e dell'essere in generale.

Il recupero della sapienza orientale costituisce per Schopenhauer motivo di approfondimento di una svalutazione del tempo e della storia che ha radici profonde nel suo pensiero e che influenzerà ampiamente sia il pensiero che la letteratura occidentali. È proprio per questo motivo che in questo testo si vuole

² Cfr. in proposito G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 91-92.

mettere in relazione il nome di Schopenhauer con quello di Borges. Si potrebbe dire, da un certo punto di vista, che l'influenza dello schopenhauerismo sulla letteratura ha generato quella approvazione che, al contrario, l'ambito filosofico tende a negargli, pur essendone questo profondamente debitore, seppur insolvente. Basti pensare a Nietzsche, dapprima appassionato lettore e poi grande misconoscitore di una delle sue principali fonti di ispirazione, che pure permane alla base di molti suoi pensieri fondamentali; per non parlare poi della temperie della *Existenzphilosophie*, i cui temi principali furono già anticipati dal pensiero schopenhaueriano, che pure rimane in quel contesto relegato ad ambiti "metafisici" di scarsa rilevanza.

Tutt'altra cosa per quanto riguarda invece l'ambito della letteratura. Qui la filosofia di Schopenhauer sembra ricevere il giusto riconoscimento dei suoi meriti in uno "spirito" che va ben oltre la sua "lettera". Si pensi a Mann, in proposito, alla temperie schopenhaueriana che attraversa i suoi romanzi e ai suoi saggi, che lo indicano chiaramente tra le sue fonti di ispirazione³. È anche questo il caso di Borges che vede nell'«appassionato e lucido Schopenhauer»⁴ una guida, quasi un Virgilio, in grado di guidarlo, «argentino smarrito nella metafisica»⁵, nel labirinto di specchi di un universo la cui decifrazione richiede la drammatica remissione della propria individualità e l'abbandono ad una eternità che suona, allo stesso tempo, come salvezza e perdizione nell'Opera.

Inutile dire che, già in queste poche parole, risuonano gran parte degli insegnamenti schopenhaueriani: dal tema del mondo come intricato e doloroso sistema di annientamento dell'individuo, all'idea di una invariabilità delle forme e delle metafore essenziali che compongono la nostra capacità di decifrazione dell'universo – archetipi ideali che richiedono un "puro soggetto del conoscere", spersonalizzato ma proprio per questo potenziato fino al livello dell'Opera che sola, oggettiva, rimane oltre il rovinare del tempo.

Borges, in questo senso come Mann, ripercorre l'esperienza del pensare propria di Schopenhauer, allo stesso tempo sottendendola ed esaltandola nella propria poetica, nella consapevolezza che lo "spirito" dello schopenhauerismo consista propriamente in una sapienzialità archetipica di natura essenzialmente platonica, che travalica ogni attribuzione personale di un pensiero al pensatore che lo avrebbe "prodotto". In questo senso, Schopenhauer scompare e riappare nel labirinto borgesiano in un gioco di occultamenti e disvelamenti che lascia intendere il livello di profondissimo radicamento di Borges nella prospettiva

³ Basti pensare, a tale proposito, al bellissimo e partecipatissimo saggio che Mann dedica proprio al pensatore di Danzica. Cfr. in proposito Th. Mann, *Schopenhauer*, in *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano 1997, pp. 1235-1292.

⁴ J.L. Borges, *Storia dell'eternità*, a cura di G. Guadalupi, Adelphi, Milano 1997, p. 19 e anche in Id., *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, in *Finzioni*, a cura di A. Melis, Adelphi, Milano 2003, p. 26.

⁵ J.L. Borges, *Nuova confutazione del tempo*, in *Altre inquisizioni*, a cura di F. Rodriguez Amaya e F. Tentori Montalto, Adelphi, Milano 2000, p. 180.

schopenhaueriana. Questa non è tanto da intendersi come “il pensiero di Arthur Schopenhauer nato a Danzica il...”, quanto piuttosto l’accesso ad una sapienza essenziale in grado di dischiudere le porte del (non)senso del labirintico mondo in cui siamo confinati e a partire da cui siamo in grado di elevarci, con uno sguardo che sovrasta, ad un tutto che ci esalta e ci schiaccia allo stesso tempo.

Ecco perché il rapporto di Borges con Schopenhauer non è riducibile a quella seppur consistente manciata di citazioni che egli stesso ci propone nel *mare magnum* delle sue letture; piuttosto, si tratta di comprendere come, attraverso Schopenhauer, egli sia in grado di entrare in una dimensione metafisica tale da permettergli di decifrare il geroglifico dell’esperienza umana del mondo nella sua varietà e validità universale. Nel labirinto delle letture Borgesiane, così, Schopenhauer emerge non solo nella centralità “ufficiale” attribuitagli dallo scrittore argentino nel suo “detto”, ma anche e soprattutto nella scelta di alcuni temi emblematici in cui lo schopenhauerismo si esempla ben oltre la “lettera” riconoscibile.

Uno di questi temi, che qui prenderemo in particolare considerazione, è proprio quello del “sogno” in cui Schopenhauer e Borges si ritrovano uniti nell’esigenza base di una decostruzione del conoscere e quindi della metafisica, intesa come mero utilizzo di concetti astratti che hanno perso ogni legame con la concretezza dell’esperire. Tanto Schopenhauer che Borges giocano con la relazione tra vita e sogno al fine di evidenziare la perennità di una sapienza che varca i secoli e lo spazio per giungere intatta fino a noi: l’idea di una evanescenza imprescindibile di ogni nostro tentativo di insignorimento e di dominio sul tempo e lo spazio circostante.

Il labile confine che separa la realtà dal sogno ci costringe a prendere atto della fondamentale inconsistenza di ogni nostro tentativo di “dominio del reale”, costringendo la coscienza dell’uomo occidentale a volgersi verso altre, più essenziali, possibilità. In ciò, vedremo, la sapienza unitaria ed universale dell’uomo si riconduce ad un Oriente la cui perennità si farà portatrice di un universale non più imposto, ma assunto come condizione imprescindibile di un’autentica liberazione del proprio sé: non più soggetto dinanzi ad un oggetto, bensì essere mondano in piena relazione con tutte le creature e con la trascendenza.

Uno dei più significativi punti di intersezione tra il pensiero di Schopenhauer e quello di Borges è senz’altro il problema del tempo in cui si innesta a sua volta quello del sogno e quindi della dissoluzione della rappresentazione. Si può senz’altro dire che tutta la gnoseologia schopenhaueriana è finalizzata allo scopo di decostruire il potenziale conoscitivo del concetto di causa – per la cui fondazione Kant nella *Critica della ragion pura* aveva speso gran parte dei suoi

sforzi teoretici. Nel concetto di causa kantianamente inteso, infatti, si viene a generare quell'intreccio di "realtà" e "rappresentazione" in virtù di cui la successione, oggettivata, annulla l'evento, relegandolo nel non senso.

Per Schopenhauer, al contrario, il tempo è la condizione primaria di ogni rappresentazione, in grado di costituire una "radice" autonoma del principio di ragion sufficiente e quindi di inficiare il primato della categoria di causalità come elemento fondante della conoscenza oggettiva.

«Il tempo non è semplicemente una forma *a priori* del nostro conoscere, ma ne è anche la base, ossia il basso fondamentale. Il tempo è la prima battuta del telaio che tesse l'intero universo che ci si presenta, ed è il supporto di tutte le nostre concezioni intuitive. Le altre forme del principio di ragione sono, per così dire, fatte a sua immagine e somiglianza. Proprio per questo motivo, tutte le altre forme dell'intuizione (spazio e causalità) non possono non essere in relazione con la forma fondamentale del tempo, giacché pensando, il tempo non può essere eliminato, ma tutto può essere eliminato dal tempo»⁶.

L'affermazione del tempo come "basso fondamentale" della conoscenza conduce così Schopenhauer alla possibilità di una radicale decostruzione di qualsivoglia atteggiamento conoscitivo. Noi non conosciamo che apparenze proprio perché la nostra conoscenza è intessuta dal tempo – tempo in cui ogni cosa, appena è, subito non è più, perché passata nel vortice che tutto porta via con sé, nonostante essa tenti di opporre una seppur breve durata al suo divenire. Il passato e il futuro difatti non sono: l'uno perché non più essente, l'altro perché non ancora, mentre «il presente non è altro che il limite senza estensione e senza durata che li separa»⁷:

«Come nel tempo nessun istante esiste se non a condizione di annientare il precedente che lo ha generato, per essere a sua volta annientato con la stessa rapidità; come il passato e il futuro, facendo astrazione dalle conseguenze del loro contenuto, sono illusori al pari del più vano dei sogni [...], proprio così allora riconosceremo lo stesso carattere illusorio in tutte le altre forme del principio di ragion sufficiente»⁸.

Da qui, in ultimo, la nota assimilazione schopenhaueriana della vita tutta al sogno, in cui a sognare, per l'appunto, è un "nessuno" vuoto e inconsistente, gettato in un orizzonte senza centro in cui il sogno infine sprofonda per mostrare l'inane vacuità di tutto ciò che lo circonda. Il tempo non è altro che il circolare vorticoso dell'io intorno a questo nulla che è il vivere medesimo, il cui

⁶ A. Schopenhauer, *Supplementi*, cit., Cap. 4 (*Praedicabilia a priori der Zeit*, n. 3), p. 797.

⁷ Id., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., §3, p. 8, [37].

⁸ *Ibidem*.

oggettivarsi in conoscenze certe e sicure non è altro che il vano tentativo di ancorarsi ad un'apparenza sempre fuggevole e inconsistente.

«La vita *reale* e i *sogni* sono entrambi fogli e pagine del medesimo libro. La presunta differenza tra i due sta solo in questo, che quando noi apriamo e leggiamo quei fogli ordinatamente, in successione, allora si parla di *vita reale*: ma se, trascorsa l'ora della lettura quotidiana (il giorno) e arrivato il momento di riposo, apriamo una pagina, ora qui ora là senza un ordine, sfogliando oziosamente, allora sono *sogni*»⁹.

In questo passo dei frammenti giovanili, che poi sarà ripreso nel capolavoro schopenhaueriano¹⁰, emerge con chiarezza il superamento operato dal filosofo di Danzica della netta separazione tra realtà e sogno. La vita e il sogno sussistono separatamente solo per la coscienza rappresentativa che “vuole” mantenere questa distinzione in funzione di un presunto “controllo” che lo stato di veglia sarebbe in grado di esercitare rispetto all'oceano di elementi “alogici” in cui siamo costantemente immersi e rispetto a cui le nostre facoltà conoscitive non sono altro che un'esile imbarcazione su cui fare affidamento.

È interessante notare come per Schopenhauer tutto ciò non sia mero frutto di speculazione razionale, quanto piuttosto parte di un esperire concreto in grado di nutrire la riflessione, spingendola verso quelle zone di confine in cui le distinzioni appaiono meno nette di quanto aprioristicamente si creda. Infatti, in una nota a margine del passo precedentemente citato si afferma: «N.B.: Questo mi è venuto in mente una volta che dopo un sonno pomeridiano pieno di sogni mi sono svegliato in un luogo a me poco noto, ed ero seriamente in dubbio, se questo risveglio faceva parte ancora di quei sogni, oppure del sogno della realtà»¹¹.

A partire da questa esperienza fondamentale Schopenhauer mette in atto un vero e proprio procedimento dialettico in cui si mostra l'intersecarsi della vita e del sogno in una complessa dimensione esistenziale in cui capita a volte che i sogni siano dotati anche di quell'ordine e quella consequenzialità che caratterizzano la cosiddetta “vita reale”, i quali fanno sì che al risveglio sorga il dubbio circa la realtà della nostra esistenza. Sovente quindi è il sogno stesso a far sorgere la coscienza dell'illusorietà del mondo in cui si vive, e “risvegliare”

⁹ A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, vol. I, *I frammenti giovanili (1804-1818)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, fr. 5050, p. 456.

¹⁰ «La vita e i sogni son pagine d'uno stesso libro. La lettura continuata è la vita reale. Ma quando l'ora abituale della lettura (il giorno) è trascorsa, ed arriva il momento del riposo, noi continuiamo lo stesso a sfogliare oziosamente il libro, aprendo a caso questa pagina o quella, senz'ordine e senza séguito, imbattendoci ora in una pagina già letta, ora in una nuova; ma il libro che leggiamo è sempre il medesimo» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, §5, p. 51). Si è preferito riportare qui anche il brano dei frammenti perché testimonia del metodo “sperimentale” che Schopenhauer adottava nello sviluppo delle sue idee metafisiche.

¹¹ A. Schopenhauer, *I frammenti giovanili*, cit., fr. 505, p. 456.

così il soggetto nel vero senso della parola. Oppure, in altri casi, è la cosiddetta “vita reale” ad apparire in tutta la sua assurdità, sino a convincere chi la vive del fatto che, forse, sta sognando. È proprio da questa duplice compenetrazione di vita e sogno che Schopenhauer arriva a sostenere, sulla scia del dramma di Calderón de la Barca, che «*la vida es sueño*»¹², e proprio la sua conoscenza letteraria fornirà un supporto argomentativo alla teoria dell’illusorietà del tempo e della vita in generale.

Così è attraverso la dimensione letteraria che Schopenhauer afferma la sfera onirica come orizzonte onnincludente dell’esperienza umana. Il potere evocativo della parola poetica è infatti in grado di revocare proprio quella monodimensionalità della coscienza esclusivamente orientata ad un mondo “oggettivo”, così importante per l’uomo occidentale.

Oltre alle parole di Calderón, nell’opera di Schopenhauer si sentono risuonare altri grandi poeti e drammaturghi: Pindaro, *Pitica VIII* («σκιᾶς ὄναι ἀνθρώπος»); Shakespeare, *La tempesta*, atto IV, scena I: «*We are such stuff / As dreams are made of, and our little life / Is rounded with a sleep*»; e l’*Aiace* di Sofocle, v. 125: «ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδέν ὄντας ἄλλο πλὴν / εἶδολ’ ὅσοι περ ζῶμεν ἢ κοῦφην σκιά»¹³.

Da tutte queste citazioni emerge il carattere umbratile e illusorio dell’esistenza umana nel suo tentativo di impadronirsi del senso ultimo del mondo e della propria vita. Il sogno diviene così quel “velo di *Maya*” da squarciare affinché la vera essenza delle cose emerga in tutta la sua tragica essenza. La concomitanza di vita e sogno è infatti un velo che obnubila la coscienza attraverso l’illusione di un controllo che non è mai tale. Al fondo della rappresentazione onirica si staglia infatti un abisso di infondatezza che Schopenhauer definirà col ben noto termine di “volontà” – *Wille zu Leben* – con cui solo superficialmente si può identificare il senso ultimo della metafisica schopenhaueriana. La volontà infatti, pur venendo definita da Schopenhauer “l’in sé” del mondo è, piuttosto che una stabile essenza, l’abisso infondato che sottostà al processo conoscitivo e vitale ovvero a quella μηχανη εἰς τὸν βίον, che si assimila al sogno proprio in virtù di quella assenza di fondamento che la caratterizza. Parlare di “vita reale” e di sogno è quindi lo stesso, proprio perché ciò che sta a fondamento è la stessa inconsistenza di un tendere vuoto e insensato di tutte le cose verso la distruzione e l’annientamento.

Rispetto a questa rovina, tuttavia, non tutto è perduto. Restano, iscritti in un cielo che non conosce tramonto, quegli attimi di eternità che, superata la

¹² Il dramma di Calderón è più volte citato nel capolavoro schopenhaueriano. Cfr. in proposito A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 51, 367-68, 499; Id., *Supplementi*, cit., pp. 1301, 1347, 1459, 1526.

¹³ Tutte e tre le citazioni si ritrovano accostate nella medesima pagina in concomitanza con la presentazione de *La vida es sueño* di Calderón tanto nei *Frammenti giovanili* (cit., fr. 505, p. 456) che nel *Mondo* (cit., §5, p. 51).

soglia della morte e del nulla, illuminano la vita e il sogno in una emersione che ritrova nella bellezza il criterio di una redenzione possibile¹⁴.

Sulla stessa lunghezza d'onda dell'eremita di Francoforte si colloca Borges. Suo appassionato lettore sin dagli anni giovanili, lo scrittore argentino riconosce nell'"appassionato e lucido Schopenhauer" una delle letture ricorrenti del suo percorso di riflessione e scrittura. Ma al di là dei riferimenti espliciti, come si è detto, lo schopenhauerismo di Borges si caratterizza per una profonda fedeltà "spirituale" al pensatore tedesco. Questa attraversa e contribuisce ad edificare i suoi intricati labirinti narrativi e poetici, anche grazie alle tensioni e contraddizioni profonde che animano lo stesso pensiero di Schopenhauer che si muove tra un'analisi spietata della temporalità dell'esistenza e la possibilità di accessi e slarghi di eternità verso cui anelare, come ad un cielo di stelle fisse, nell'agitato mare della vita.

È così proprio in quest'ottica che nella complicata e geroglifica scrittura borgesiana andremo ad analizzare il ruolo del cosiddetto "sogno di Chuang Tzu". Borges cita come fonte del racconto il testo dell'orientalista inglese Herbert Allen Giles, *Chuang Tzu, Mystic, Moralist, and Social Reformer* (London 1889) in cui è riportato in questa forma: «Chuang Tzu sognò di essere una farfalla e al risveglio non sapeva se era un uomo che aveva sognato di essere una farfalla o una farfalla che ora sognava di essere un uomo»¹⁵. Il passo ricorre più volte nella scrittura di Borges a testimonianza della sua rilevanza nell'orizzonte dell'ampia riflessione borgesiana che spesso tocca il tema del rapporto sogno/realtà, riconducendosi spesso ad una chiara matrice schopenhaueriana che lo ispira nel delineare una critica radicale del realismo gnoseologico.

Il luogo più significativo dove compare il racconto di Chuang Tzu è infatti il saggio di *Altre inquisizioni* intitolato *Nuova confutazione del tempo* in cui l'autore argentino offre al lettore una «anacronistica *reductio ad absurdum* di un sistema tramontato o, che è peggio, il debole artificio di un argentino smarrito nella metafisica»¹⁶. L'apparente svalutazione con cui si apre la nota

¹⁴ Mi riferisco a tale proposito in particolare all'estetica schopenhaueriana come momento di chiarificazione del mondo, oltre i limiti finitistici di una "volontà di vivere" che si impone solo apparentemente come sua ultima verità. Qui il mondo stesso, seppur attraversato da una negatività terribile che tutto consuma, ritrova la sua idealità in sprazzi di eternità che ne compongono il significato più intimo e profondo. Su questo punto di notevole interesse e dibattito per la critica posso rimandare a M. Casucci, *Tra tempo ed eternità. Il platonismo essenziale in Arthur Schopenhauer*, Carabba, Lanciano 2018.

¹⁵ Riprendo a questo proposito il testo riportato da Borges nella sua antologia *Libro di Sogni*, a cura di T. Scarano, Adelphi, Milano 2017, n. 74, p. 241.

¹⁶ J.L. Borges, *Nuova confutazione del tempo*, cit., p. 180.

preliminare del saggio non deve tuttavia trarre in inganno il lettore circa la validità del suo contenuto, in cui le contraddizioni evidenti che sono suggerite nel testo sono una voluta provocazione a cogliere l'intima contraddittorietà del tempo medesimo; unica dimensione in cui le contraddizioni sono "possibili".

In effetti, a ben vedere, già il titolo dello scritto – *Nuova confutazione del tempo* – mostra al suo interno un elemento ampiamente contraddittorio: come può essere infatti "nuova" una "confutazione del tempo", ovvero un'argomentazione che intende dimostrare che il tempo non è reale? La "confutazione del tempo" renderebbe vana la sua "novità", così come l'"anacronismo" riscontrato nelle prime righe del saggio, che non sarebbe più tale perché il tempo, appunto, non indicherebbe alcunché di consistente o essenziale¹⁷.

Il breve e intricato argomento di Borges contro il tempo si presenta così in una duplice versione (A e B, rispettivamente del 1944 e del 1946¹⁸) quasi a voler rimarcare l'articolazione ambivalente del problema del tempo che non si lascia ricondurre *ad unum*. Entrambi gli argomenti però rispondono all'esigenza fondamentale di riproporre gli argomenti dell'idealismo gnoseologico di Berkeley e Hume in una confutazione del tempo che ne neghi la sussistenza. Tanto Berkeley quanto Hume hanno proposto una critica in grado di negare la realtà della materia e dello spirito, lasciando intatta la serie temporale come unico, esile, filo in grado di legare le nostre percezioni:

«Berkeley negò che vi fosse un oggetto dietro le impressioni dei sensi; David Hume, che vi fosse un soggetto dietro la percezione dei mutamenti. Il primo aveva negato la materia, il secondo negò lo spirito; quegli non aveva voluto che aggiungessimo alla successione di impressioni la nozione metafisica di materia, questi non volle che aggiungessimo alla successione di stati mentali la nozione metafisica di un io»¹⁹.

¹⁷ Allo stesso modo il fatto che sia stata pubblicata «nel 1947 – dopo Bergson» (*ibidem*), non implica nessun aspetto critico visto che se il tempo è inconsistente il "prima" e il "dopo" non hanno alcun senso.

¹⁸ In Borges anche la redazione/pubblicazione dei saggi costituisce un intricato problema. Per quanto riguarda le vicissitudini editoriali del saggio in questione si veda la *Nota al testo* in *ivi*, pp. 218-219.

¹⁹ *Ivi*, p. 194. È interessante notare, a tale proposito, come, nel contesto di una "confutazione del tempo", Schopenhauer sia menzionato solo in maniera "critica" come sostenitore di una ancora supposto "realismo" rappresentativo rispetto allo spinto "idealismo" di Berkeley e Hume (cfr. *ivi*, pp. 183-184 e pp. 193-194). Sembrerebbe che Borges, qui forse più che mai davvero "smarrito nella metafisica", tralasci completamente il passaggio attraverso Kant il quale, risvegliato dal "sonno metafisico" proprio dalle formulazioni estreme di Hume, si era sforzato di recuperare la connessione tra soggetto e oggetto proprio attraverso il "trascendentale". Ora, l'idealismo gnoseologico schopenhaueriano è esattamente figlio del kantismo che senz'altro complica le cose notevolmente rispetto allo scetticismo berkeleyano e humiano rispetto alla materia e lo spirito. Da questo punto di vista si può dire che l'esito schopenhaueriano rispetto alla critica del trascendentale kantiano non è affatto scettico, ma ascetico-platonico. A questa duplice possibilità allude forse anche Borges quando, nella seconda versione del saggio afferma: «D'altronde, l'espressione *negazione del tempo* è ambigua. Può significare l'eternità di Platone o

A partire da questi argomenti che sono una silloge del pensiero idealista a proposito del rapporto soggetto-oggetto, definito da Borges come una “mitologia” del pensiero occidentale, lo scrittore argentino prosegue quindi con l’annullamento della serie temporale, ultimo inconsistente baluardo del *principium individuationis* che ancora riesce a sopravvivere e che deve essere sottoposto a definitiva confutazione:

«Ammesso l’argomento idealista, credo sia possibile – forse inevitabile – andare più lontano. Per Berkeley, il tempo è “successione di idee che fluisce uniformemente e di cui tutti gli esseri partecipano” (*Principles of Human Knowledge*, 98); per Hume, “una successione di momenti indivisibili” (*cit. [Treatise of Human Nature]*, I, 2, 2). Tuttavia, negati materia e spirito, che sono continuità, negato anche lo spazio, non so con che diritto terremo per noi quell’altra continuità che è il tempo. Fuori di ogni percezione (effettiva o ipotetica) non esiste la materia; fuori di ogni stato mentale non esiste lo spirito; neppure il tempo esisterà fuori di ogni istante presente»²⁰.

Ed è proprio a partire da questi presupposti idealistici che Borges inserisce il “sogno di Chuang Tzu” di cui si serve per dimostrare come nella dimensione onirica Chuang Tzu non era più lui stesso, ma la farfalla che sognava di essere. Posta la critica radicale alla materia e allo spirito, a queste due forme di continuità a cui ci si aggrappa per non sentirsi franare il mondo sotto i piedi, quello che rimane è l’istante della percezione sganciato da ogni riferimento spazio-temporale.

«Non c’è altra realtà, per l’idealismo, che quella dei processi mentali; aggiungere alla farfalla che si percepisce una farfalla oggettiva gli sembra una vana duplicazione; aggiungere ai processi mentali un io gli sembra altrettanto inutile. Ritene che ci sia stato un sognare, un percepire, ma non un sognatore né un sogno; ritiene che parlare di oggetti e di soggetti sia incorrere in un’impura mitologia. Orbene, se ogni stato psichico basta a se stesso, se vincolarlo a una circostanza o a un io è un’illecito e oziosa aggiunta, con quale diritto gli imporremo poi un luogo nel tempo?»²¹.

La posizione di Borges è da questo punto di vista radicale e decostruttrice di qualsiasi genere di continuità/uniformità. In lui il tempo stesso esplode in una miriade di frammenti, di punti-istante che tuttavia non si disperdono del tutto

di Boezio e anche i dilemmi di Sesto Empirico. Questi (*Adversus mathematicos*, XI, 197) nega il passato, che è già stato, e il futuro, che non è ancora, e argomenta che il presente è divisibile o indivisibile» (*ivi*, p. 197). Per quanto Borges sembri prediligere l’esito scettico dell’argomentazione contro il tempo, non bisogna tuttavia trascurare come per l’autore argentino questa deve condurre, come si avrà modo di vedere, sulla soglia di una esperienza di eternità, non dicibile metafisicamente, bensì poeticamente.

²⁰ *Ivi*, pp. 194-195.

²¹ *Ivi*, pp. 195-196.

in uno scettico pulviscolo, ma piuttosto cercano la loro consistenza nell'intensità di senso che in essi può generarsi.

È questo il caso del sogno di Chuang Tzu di cui non conta tanto la «fissazione cronologica di un fatto»²², che risulta essere alcunché di affatto “esteriore” al mondo; piuttosto ciò che è essenziale è l'intensificazione esperienziale che il “sogno” in se stesso comporta, al punto che, se qualcuno dovesse fare lo stesso sogno di Chuang Tzu, il tempo si annullerebbe nella ripetizione dell'istante, dell'“evento” del sogno in quanto tale:

«In Cina, il sogno di Chuang Tzu è proverbiale; immaginiamo che dei suoi quasi infiniti lettori uno sogni di essere una farfalla e poi di essere Chuang Tzu. Immaginiamo che, per un caso non impossibile, questo sogno ripeta puntualmente quello che sognò il maestro. Postulata tale uguaglianza, si può chiedere: questi istanti che coincidono non sono lo stesso istante? Non basta *un solo termine ripetuto* per scompigliare e confondere la storia del mondo, per affermare che questa storia non esiste?»²³.

Questa prospettiva tuttavia, come si è già accennato, piuttosto che relativizzare l'istante, lo esalta: «Io rifiuto il tutto per esaltare ciascuna delle parti»²⁴. Rifiutando il tutto della serie temporale, Borges intende così esaltare ogni singolo istante del tempo, per mostrare come solo nel presente incarnato dell'attimo la vita si mostri. Per fare questo cita il §54 de *Il mondo come volontà e rappresentazione* in cui si afferma appunto che «il presente è la forma di ogni vita»²⁵ e che quindi l'unica dimensione propria del vivente è il presente in cui si esperisce la pienezza della vita stessa, l'unico luogo in cui si può sperimentare un'eternità non intellettualizzata ma pienamente vissuta.

²² *Ivi*, p. 196.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 197.

²⁵ *Ivi*, pp. 197-198. Vale la pena di riportare il passo integralmente: «Attraverso la dialettica di Berkeley e Hume sono arrivato all'opinione di Schopenhauer: “La forma dell'apparizione della volontà è solo il presente, non il passato né il futuro; questi non esistono se non per il concetto e per l'incatenamento della coscienza, sottoposta al principio di ragione. Nessuno ha vissuto nel passato, nessuno vivrà nel futuro: il presente è la forma di ogni vita, è un possesso che nessun male può strapparle... Il tempo è come un cerchio che giri infinitamente: l'arco che discende è il passato, quello che sale è il futuro; in alto, c'è un punto indivisibile che tocca la tangente ed è l'ora. Immobile come la tangente, quel punto privo di estensione segna il contatto dell'oggetto, la cui forma è il tempo, con il soggetto, che manca di forma, perché non appartiene al conoscibile ed è previa condizione della conoscenza” (*Die Welt als Wille und Vorstellung* I, 54)» (nella traduzione del *Mondo* qui utilizzata pp. 399-400). Il passo è estremamente significativo: da un lato perché sottolinea come lo scetticismo di Berkeley e Hume precedentemente accolto conduca alla rivalutazione del presente come luogo di contatto tra temporale ed intemporale in Schopenhauer; dall'altro perché il paragrafo 54 del *Mondo* fornisce un primo abbozzo di “eterno ritorno” che poi sarà ripreso da Nietzsche – quasi che Borges, esasperando lo scetticismo riguardo al tempo in una prospettiva decostruzionista, volesse poi esaltare l'istante di eternità come unico “luogo” di salvezza, ponendosi così in un profondo dialogo tanto con Schopenhauer che con Nietzsche.

Non è un caso quindi che nella prima versione della *Nueva refutación del tiempo* l'istantaneità dell'esperienza, che annulla la serie temporale per restituire valore alle sue singole determinazioni esperienziali, viene da Borges esemplata attraverso un racconto intitolato *Sentirse en muerte*, scritto nel 1928, in cui l'autore ricorda un episodio della sua vita verificatosi mentre passeggiava nel quartiere di Barracas a Buenos Aires. Attraversando le strade del quartiere Borges "rivive" in maniera identica un'esperienza vissuta trent'anni prima, esattamente nella stessa identica maniera, osservando le stesse umili e semplici cose nello stesso modo in cui le aveva osservate in passato²⁶. In questa visione, Borges scopre insieme l'inconsistenza del tempo nella medesimezza dell'istante che conduce ad una eternità poeticamente appresa e vissuta in quanto origine e scaturigine del senso: «Mi sentii morto, sentii che percepivo astrattamente il mondo; sentii un indefinito timore penetrato di scienza che è la luce migliore della metafisica. Non credetti, no, di aver risalito le prevedibili acque del Tempo; piuttosto sospettai di essere in possesso del senso reticente o assente dell'inconcepibile parola *eternità*»²⁷.

Il *Sentirse en muerte* cui allude il titolo del racconto, quindi, riporta ad una astrattezza tutta particolare, che non è astrazione intellettualistica, quanto piuttosto un *abstrahere* integrale che, traendo fuori dall'illusione del tempo come successione, è in grado di metterci di fronte a quell'*unicum*, a quel "medesimo" che è il nucleo di eternità indistruttibile che ci appartiene e che ci permette di sondare e scandagliare il Tutto, mettendoci in comunicazione con il Tutto.

Così come nel sogno di Chuang Tzu, egli stesso è una farfalla ed esperisce il suo essere farfalla con pienezza al punto di non sapere al risveglio se fosse una farfalla che stesse sognando di essere Chuang Tzu, così come per Schopenhauer non esiste altra realtà che il presente, nella cui pienezza si annuncia la verità

²⁶ «La visione, per nulla complicata in verità, pareva semplificata dalla mia stanchezza. La sua stessa tipicità la faceva irreali. La strada era di case basse e, sebbene il loro primo significato fosse povertà, il secondo sicuramente era felicità. Era quanto di più povero e di più bello si possa immaginare. Non una casa risaltava nella via; il fico si ergeva oscuro sul cantone; i portoncini – più alti delle linee allungate dei muri – sembravano tagliati nella stessa sostanza infinita della notte. Il marciapiede era scosceso sulla strada, la strada era di fango elementare, fango d'America non ancora conquistato. In fondo, il vicolo, già pampa, precipitava verso il Maldonado. Sulla terra melmosa e caotica, un muro di cinta pareva non albergare luce di luna, ma effondere un'intima luce. Non può esservi maniera di dar nome alla tenerezza migliore di quel rosa» (*ivi*, p. 190). È interessante notare a tale proposito due cose: 1) la capacità di Borges di trovare l'eternità nel semplice e nell'umile elemento tipico della sua poetica (si pensi a tale proposito all'*Aleph* o allo *Zahir* in cui l'eternità e l'infinità dell'universo si compendiano in un punto del sottoscala o in una semplice moneta; 2) questo stesso racconto *Sentirse en muerte* viene riportato integralmente da Borges anche nel finale della *Storia dell'eternità* (cit., pp. 34-37) in cui l'autore offre una interessante confutazione del tema dell'eternità che fa da contraltare alla confutazione del tempo qui analizzata – il fatto che questo racconto si ripeta in entrambi i saggi testimonia senz'altro la sua centralità in ordine al problema del rapporto tra tempo ed eternità di cui la metafisica si fa portatrice.

²⁷ J.L. Borges, *Nuova confutazione del tempo*, cit., p. 191.

dell'idea nella sua visione *sub specie aeternitatis*, allo stesso modo il sobborgo di Barracas appare a Borges come luogo di manifestazione piena di un'eternità non postulata intellettualmente, ma esperita e proprio per questo allo stesso tempo fugace, incerta, ma anche piena ed essenziale:

«La vita è troppo misera per non essere anche immortale. Ma non abbiamo neppure la certezza della nostra miseria, giacché il tempo, facilmente confutabile sul piano sensitivo, non lo è altrettanto su quello intellettuale, dalla cui essenza pare inseparabile il concetto di successione. Resti dunque commosso aneddoto l'idea intravista, resti nella confessata irresolutezza di questa pagina il vero momento di estasi e l'allusione possibile di eternità di cui quella notte non mi fu avara»²⁸.

Lasciare viva quest'eternità nelle pagine scritte è senz'altro la cosa più difficile ed ardua poiché «ogni linguaggio è sempre di indole successiva; non è adatto per ragionare dell'eterno, dell'intemporale»²⁹; tuttavia il poeta può nella "irresolutezza" di una pagina alludere all'eternità seppure nella consapevolezza che possa essere un sogno. Ma se il sogno è quello di Chuang Tzu, allora l'eternità sognata è l'eternità reale, perché quello che conta veramente è l'intensità dell'esperienza e non la scissione intellettualistica che degrada il sogno a mera apparenza³⁰.

Così, l'opera del poeta non consiste in nient'altro che sognare, profondandosi nella qualità intima di quell'eternità in cui annullare la propria soggettività, nell'Opera che attraversa sotterraneamente i secoli in una perennità che è riflesso dell'eternità che la in-forma e che riemerge di volta in volta nei frammenti che la compongono, unica ed intemporale.

Come recita una bellissima poesia di Borges significativamente intitolata *Everness*:

«La sola cosa che non c'è è l'oblio.
Dio salva col metallo anche la scoria
E nella sua profetica memoria
Le lune state o future sono una.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 189.

³⁰ Forse, da questo punto di vista, il "poeta" Borges è senz'altro più risoluto del "filosofo" Schopenhauer, nella misura in cui può pienamente affermare ciò che il metafisico può soltanto accennare, per ritrarsene poi terrorizzato: ovvero che la verità del mondo sta in quegli istanti di rara bellezza che informano la vita di ciascuno e che ne costituiscono le vette di senso a cui da sempre ciascuno anela nel segreto della sua anima. Schopenhauer affermò questa verità essenziale nel terzo libro del *Mondo* per poi dedicarsi alle "cose serie", ovvero a quella "rinuncia" al mondo che tanto gli attirò addosso l'ira di Nietzsche al punto di disconoscerlo come proprio maestro ed ispiratore. Borges da questo punto di vista mostra come la vera essenza dello schopenhauerismo non sta tanto nella rinuncia ma nell'intensificazione di quel sogno in cui ci perdiamo come "puri soggetti del conoscere", al punto di non sapere se abbiamo sognato una farfalla o se è una farfalla a sognarci.

Tutto è presente. Sì le mille effigi
Che tra i due crepuscoli del giorno
Il tuo volto ha lasciato negli specchi
E quelle che potrà lasciarvi ancora.

Tutto è solo una parte del diverso
Specchio di quel ricordo, l'universo;
non han fine i suoi ardui corridoi,

davanti a te si chiudono le porte;
solo dall'altra parte del tramonto
vedrai gli Archetipi e gli Splendori»³¹.

Il ponte, il ponte tra oriente e occidente, si vuole qui da ultimo aggiungere, è così l'eterno in cui gli archetipi e gli splendori si offrono alla visione in cui si consiste, nei gradi qualitativi unici del sogno e della veglia. Schopenhauer e Borges riconducono, con la loro lettura del sogno, al senso di una perennità che attraversa lo spazio ed il tempo. Grazie alla loro Opera si dà infatti testimonianza di una sapienza che attinge i nuclei eterni e perpetui del senso, sul cui fondamento è possibile costruire quei "ponti" che mettono in comunicazioni mondi e culture "apparentemente" diversi ma profondamente accomunati dal medesimo interrogare intorno all'essenziale.

³¹ J.L. Borges, *L'altro, lo stesso*, in *Tutte le opere*, vol. 1, a cura di D. Porzio e H. Lyria, Mondadori, Milano 1991, p. 159.

Il Dio cristiano in lingua cinese: dibattiti e traduzioni

Raissa De Gruttola

University of Perugia, Italy

Abstract

When both Catholic and Protestant missionaries arrived in China, one of the main issues they had to address was the linguistic and translation one. In particular, the translation of the word “God” proved difficult, as the conveyance of its meaning would be fundamental for the new converts.

The purpose of this paper is to outline the historical phases of the debate on the choice of the best word to translate the name and the concept of the Christian God in the Chinese language. In particular, the decision of the Catholics to use *Tianzhu* and the discussion between *Shangdi* and *Shen* among the Protestant missionaries will be analyzed, focusing on the ideas supporting each option and leading to the final decision.

Keywords

Christianity in China, God in Chinese, Term Question, Missionaries in China, Chinese Bible translation

1. Introduzione

In un documento ufficiale pubblicato nel 2005 sul sito del governo della Repubblica Popolare Cinese dal titolo “Quadro generale delle religioni in Cina” (*Zhongguo zongjiao gaikuang* 中國宗教概況) si legge:

«La Repubblica Popolare Cinese è un Paese con molte religioni. I credenti appartengono principalmente a buddhismo, taoismo, islamismo, cattolicesimo e cristianesimo (protestante). [...] Il cattolicesimo, a partire dal VII secolo, si è diffuso in Cina in varie ondate, e dopo il 1840, con le guerre dell'oppio, si è diffuso ancora di più su larga scala. [...] Il cristianesimo (protestante) è arrivato in Cina all'inizio del XIX secolo e, dopo le guerre dell'oppio, si è diffuso ancora di più su larga scala»¹.

¹ http://www.gov.cn/test/2005-06/22/content_8406.htm#, consultato il 15 settembre 2020. Originale in cinese, traduzione mia.

La questione terminologica e dottrinale che emerge è quella dell'individuazione di "cattolicesimo" e "protestantesimo" come due religioni diverse che, tuttavia, nella breve descrizione che viene fornita successivamente, sembrano avere come unica differenza il periodo storico della prima ondata di diffusione in Cina. Nel testo cinese, i termini usati sono, rispettivamente, *Tianzhujiao* 天主教 e *Jidujiao* (*xinjiao*) 基督教(新教), tuttavia, va sottolineato che, comunemente, ci si riferisce ai gruppi protestanti usando semplicemente il termine *Jidujiao* 基督教. Quest'ultimo è il traduttore di "cristianesimo" o "Christianity" in quanto *jiao* 教 significa "insegnamento" e *Jidu* 基督 è la trascrizione fonetica del greco *Christós Χριστός*, o del latino *Christus*, risultando pertanto in "insegnamento di Cristo"². L'aggiunta di *xinjiao* 新教, letteralmente "nuovi insegnamenti" si riferisce, genericamente a tutti i gruppi nati dopo la Riforma protestante e pertanto "nuovi" rispetto all'insegnamento cattolico. *Tianzhujiao* è, invece, il termine utilizzato per indicare la Chiesa cattolica, anche se letteralmente vuol dire "insegnamento del Signore del cielo". Tale indicazione si riferisce proprio alla scelta dei missionari cattolici di tradurre "Dio" con *Tianzhu* 天主 e rappresenta il termine più diffuso per indicare il cattolicesimo³. Alla scelta dei cattolici di tradurre "Dio" con il cinese *Tianzhu* seguì, alcuni secoli dopo, la decisione dei missionari protestanti di utilizzare *Shangdi* 上帝 e oggi entrambi i termini sono facilmente riconducibili all'una o all'altra corrente del cristianesimo. Tuttavia, storicamente, le questioni riguardanti la traduzione di tale termine nello specifico e, più in generale, di altre parole strettamente legate alla dottrina cristiana, hanno creato ampi dibattiti, incomprensioni o divisioni tra i missionari presenti in Cina, con e tra i cinesi stessi e, talvolta, anche con i superiori dei missionari nei loro Paesi di provenienza.

Il presente contributo intende delineare le fasi e i protagonisti di questo dibattito, analizzando le scelte dei traduttori e le motivazioni che le hanno

² *Jidujiao* è, di fatto, il termine che indica il concetto di "cristianesimo" includendo tutte le sue chiese. Per riferirsi alla Chiesa Ortodossa Orientale, il cinese usa la traduzione letterale *Dongzhengjiao* 东正教. Tale gruppo non è incluso oggi nelle cinque religioni ufficiali della Cina, pertanto non si hanno stime ufficiali sui numeri di fedeli, tuttavia si conta ancora un gruppo rilevante di aderenti alla Chiesa Ortodossa Russa il cui arrivo in Cina risale alla fine del XVII secolo. L'assenza di intenzioni di proselitismo nei primi gruppi di cristiani ortodossi presenti nei territori settentrionali cinesi non mise la comunità di fronte a particolari problemi traduttivi e la tendenza fu quella di utilizzare la terminologia cattolica già esistente. Sul tema si veda: J. O. Zetzsche, *The Bible in China. The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Institute Monumenta Serica, Sankt Augustin-Nettetal 1999, pp. 133-136.

³ In cinese, il cattolicesimo può essere anche definito come (*Luoma*) *gongjiao* (羅馬)公教 (letteralmente: "insegnamento comune/universale di Roma" traducendo il senso di "cattolico"), oppure *Jiatelijiao* 加特力教 (trascrizione fonetica di "cattolico").

caratterizzate, lasciando così emergere i punti di incontro o di scontro tra i diversi gruppi di missionari e i loro interlocutori.

2. I primi cristiani

L'arrivo dei primi cristiani in Cina risale al VII secolo quando, durante la dinastia Tang 唐 (618-907) arrivarono nei pressi dell'attuale città di Xi'an alcuni fedeli della Chiesa siro-orientale (noti anche come nestoriani). Questi cristiani, dopo essere stati definiti eretici dal Concilio di Efeso (431)⁴, si stabilirono in Persia e da lì raggiunsero in seguito anche l'India e la Cina, dove il loro arrivo è documentato dalla Stele di Xi'an eretta nel 781. La stele è incisa in cinese e in siriano e documenta l'arrivo dei primi gruppi di cristiani in Cina nel 635, l'accoglienza da parte degli imperatori e delle popolazioni locali, e alcuni contenuti della loro dottrina, definita *Jingjiao* 景教⁵. Insieme alla stele, una serie di scritti su argomenti simili, composti tra VII e VIII secolo, costituisce il primo corpus di testi in cui la lingua cinese viene usata per scrivere riguardo al cristianesimo⁶. In questi testi il termine usato per indicare "Dio" è quasi sempre il calco fonetico *Aluohe* 啊囉訶. La parola di partenza per traslitterazione è il siriano *Alaha* che, a sua volta, traduce l'ebraico *Elohim*.

⁴ Durante il Concilio di Efeso fu dichiarata l'inseparabilità della natura umana e divina di Cristo e, di conseguenza, fu attribuito a Maria il titolo di *Theotokos* o "Madre di Dio". I seguaci di Nestorio, invece, sostenevano che Maria fosse solo *Christotokos* dunque "Madre di Cristo", implicando la separazione della natura umana e quella divina di Cristo.

⁵ La traduzione letterale è "insegnamento luminoso" o "religione della luce". Sul tema si vedano: Saeki, P.Y., *The Nestorian Monument in China*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1915; Pelliot, P. *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, a cura di A. Forte, Scuola di Studi sull'Asia Orientale, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, Kyoto, Paris 1996; M. Nicolini-Zani, *La via radiosa per l'Oriente. I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, Qiqajon Edizioni, Magnano (BI) 2006.

⁶ Si vedano in merito: M. Nicolini-Zani, *La via radiosa per l'Oriente. I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, cit.; M. Nicolini-Zani, *The Tang Christian Pillar from Luoyang and Its Jingjiao Inscription. A Preliminary Study*, in «Monumenta Serica», 2009, Vol. 57, pp. 99-140; M. Nicolini-Zani, *Luminous Ministers of the Da Qin Monastery: A Study of the Christian Clergy mentioned in the Jingjiao Pillar from Luoyang*, in Li Tang e D. Winkler (a cura di), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Lit, Wien; Zürich; Berlin; Münster 2013, pp. 141-160; D.N. Tam, *The Names of God in the Tang Jingjiao Document Yishen Lun (A Discourse on God)*, in P.Z. Huang (a cura di), *Yearbook of Chinese Theology 2018*, Brill, Boston-Leiden 2018, pp. 3-21. Il missionario francescano Gabriele Allegra (1907-1976) definì l'insieme di questi testi *corpus nestorianum sinicum* e si occupò anche delle traduzioni di alcuni testi in italiano. Si veda, a tal proposito: G.M. Allegra, *Due testi nestoriani cinesi*, in «Euntes docete» 26, 1973, pp. 300-319; *La Sutra del Messia*, in «Rivista biblica» 21, 1973, pp. 165-186 e i manoscritti autografi MS XIII, 4-5-6; 20 DOC-A; 24 DOC-A; H, 5; H, 7 conservati a Palermo presso il fondo di p. Gabriele Allegra nell'Archivio storico della Provincia del SS. Nome di Gesù dei frati Minori di Sicilia.

David Tam, nella sua analisi del testo *Yishen Lun* 一神論 (“A Discourse on God”, o secondo la traduzione italiana di Nicolini-Zani, “Discorso sul Dio uno”) datando il testo intorno al 641, sottolinea che: «In later *Jingjiao* documents, we find neither *Yishen* nor *Tianzun* was used. Only *Aluohe*, which is a straight transliteration of *Alaha*, is used. This seems to represent a shift in language policy of the *Jingjiao Church*, to one that reflects more the Syriac usage than the biblical one»⁷. Il riferimento dell'autore è ai due termini più frequenti nell'*Yishen Lun*, ovvero *Yishen* 一神 e *Tianzun* 天尊. Il primo occorre 78 volte nel testo e significa “Dio uno”, il secondo occorre 16 volte e significa “Venerabile del cielo”⁸, ed entrambi vengono definiti come nomi o appellativi di Dio, rilevando che, nel testo in oggetto, sono spesso usati in modo intercambiabile. La presenza dei due traducenti come corrispettivi di due originali siriaci diversi lascia ipotizzare che l'autore del testo fosse un cristiano siriano e che i contenuti provenissero dal testo della *Peshitta*, la versione della Bibbia in lingua siriana che traduce l'ebraico *Elohim* “Dio” con il siriano *Alaha* e l'ebraico *Adonai* “Signore” con il siriano *Marya*. Tam collega, rispettivamente, *Yishen* a *Elohim*, e *Tianzun* ad *Adonai*, pertanto, in riferimento all'assenza di entrambi i termini nel testo della stele e alle frequenti occorrenze di *Aluohe*, evidenzia la distanza acquisita dalla terminologia biblica in favore della definizione di “Dio” usata nel linguaggio comune dei cristiani siriano-orientali⁹. Mentre *Aluohe* riflette il suo carattere di calco fonetico di un termine straniero, *Yishen* indica l'unicità (*yi* = uno) della divinità (*shen* = dio, tanto da indicare anche dei o divinità al plurale altrove, e anche nello stesso testo quando non preceduto da *yi*). *Tianzun*, invece, rivela un'origine buddhista quale appellativo per il Buddha, ma è presente anche nell'*Yijing* 易經 (Classico dei Mutamenti) e sarà usato in seguito anche nella terminologia taoista. La presenza di elementi con forti richiami alla terminologia buddhista e taoista nei primi testi cristiani in cinese, tuttavia, non deve meravigliare. In merito al testo della stele infatti va ricordato che:

«Questa è di fatto la prima sintesi teologica prodotta in cinese in poco più di quattrocento caratteri, e attraverso un linguaggio teologico cinese del tutto nuovo forgiato a partire dal linguaggio filosofico-religioso taoista e buddhista, l'autore evoca la trascendenza della Trinità di Dio la sua opera di creazione del mondo, la natura originariamente buona dell'uomo e la sua

⁷ D.N. Tam, *The Names of God in the Tang Jingjiao Document Yishen Lun (A Discourse on God)*, cit., p. 18.

⁸ Le traduzioni in italiano sono di Nicolini-Zani in *La via radiosa per l'Oriente. I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, cit., pp. 225-245. Il contributo di Tam, in lingua inglese, traduce, rispettivamente, “One God” e “that which is the highest” o “that which is supremely honoured”: Tam, *The Names of God in the Tang Jingjiao Document Yishen Lun (A Discourse on God)*, cit., p. 5. È interessante notare che lo stesso autore, citando un contributo in lingua cinese, riporti l'equivalenza che viene operata tra *Tianzun* e *Shangdi* 上帝 (su *Shangdi* si veda sotto). *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, pp. 15-17.

caduta di fronte all'inganno di Satana, l'incarnazione del Messia e la sua opera redentrice, l'essenza della vita cristiana. [...] Il cristianesimo giunto nell'impero dei Tang non temette di aprirsi al patrimonio spirituale buddhista e taoista, lasciandosene penetrare per osmosi e diventando così un *cristianesimo cinese*. [...] Il linguaggio buddhista era il codice religioso dominante in Asia centrale e in Cina durante i secoli VII-IX, e l'adozione di termini e forme espressive buddhiste appare in alcuni casi quasi inevitabile»¹⁰.

Insieme alla tendenza ad adottare termini provenienti dal buddhismo e dal taoismo, restava comunque frequente la scelta di utilizzare le traslitterazioni di alcuni nomi rilevanti. È il caso, ad esempio della parola "Messia", adottata per indicare il nome di Gesù Cristo e tradotta con *Mishihe* 彌施訶 che rappresenta il calco fonetico del siriano *Msiha*, a sua volta legato all'ebraico *Masiah*, che indica colui che è "unto" (da cui il greco *Christos*, con lo stesso significato)¹¹.

Va rilevato, tuttavia, che può essere dimostrato come, di fatto, alle trascrizioni fonetiche *Aluhoe* e *Mishihe* utilizzate con molta frequenza, con il passare dei decenni, si affiancarono sempre più termini già in uso nelle tradizioni religiose locali, con il risultato di non presentare concetti stranianti a causa di calchi fonetici di chiara derivazione straniera, e di non creare nuove parole dal significato oscuro. Testimonia questa tendenza un testo dell'851 inciso su una colonna cristiana di epoca Tang ritrovata a Luoyang nel 2006¹². Nell'analisi del testo, Nicolini-Zani, prendendo in considerazione la terminologia teologica, sottolinea che, oltre al noto *Aluohe*, il termine più frequente per riferirsi a Dio è *Jiangdi* 匠帝, letteralmente "Sovrano Creatore", volto a trasmettere quell'idea di una divinità trascendente ma anche pienamente coinvolta nel mondo di cui Dio è principio creatore. Sebbene la concezione di un dio creatore fosse assente dalla tradizione cinese, lo stesso autore presenta tutta una serie di attributi di Dio riscontrati nel testo e di chiara origine buddhista o taoista e, mostrando come la questione terminologica possa aver influenzato le sorti del cristianesimo nella Cina dei Tang, conclude che:

«This text testifies to a theological evolution from an early stage of the Tang Christian literary production, which was characterized by a transmission

¹⁰ Nicolini-Zani, *La via radiosa per l'Oriente. I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, cit., p. 180.

¹¹ Sul tema, Barriquand riporta la ricchezza di traduzioni per indicare la trinità, Dio in quanto Padre, in quanto Figlio e in quanto Spirito Santo, rilevati in alcuni testi dello stesso corpus. Si veda: F. Barriquand, *Biblical Names of God in Chinese: A Catholic Point of View with Ecumenical Perspectives*, in F. Barriquand (a cura di), *Shengjing de Zhongwen fanyi* 聖經的中文翻譯 (The Chinese Translation of the Bible), in «Tianzhujiao yanjiu xuebao 天主教研究學報» (Hong Kong Journal of Catholic Studies), 2011, Vol. 2, pp. 456-560, qui pp. 467-468.

¹² Per i dettagli si veda: M. Nicolini-Zani, *The Tang Christian Pillar from Luoyang and Its Jingjiao Inscription. A Preliminary Study*, in «Monumenta Serica», 2009, Vol. 57, pp. 99-140 e i relativi riferimenti bibliografici.

that we might call canonical or tending to be faithful to the original models, in which the biblical and traditional Christian elements were preserved, to a later stage, in which the transmission of the Christian message was closer to indigenous models. The original/canonical theological framework was then abandoned and Buddhist and Daoist categories of thought were increasingly adopted. Some authors think that this evolution was one of the causes of the disappearance of Syro-Oriental Christianity from China. Christianity, they claim, was essentially absorbed into the Chinese religious systems»¹³.

In merito alla scomparsa del cristianesimo in Cina dopo la dinastia Tang, oltre alle motivazioni appena riportate riguardanti l'altissimo grado di adattamento al contesto locale, altri autori sottolineano la sostanziale assenza di predicazione e di intenti di conversione nei confronti della popolazione cinese, o anche le mutate condizioni sociali e culturali, sia a causa della persecuzione contro il buddhismo e le altre religioni straniere degli anni 843-845, sia dopo il crollo della dinastia (907)¹⁴. In seguito, saranno i missionari francescani a fare di nuovo riferimento alla presenza di questi cristiani nei territori cinesi.

3. I missionari cattolici

Nel 1245, durante il Concilio di Lione, papa Innocenzo IV ritenne opportuno discutere di un *remedium contra Tartaros*. Solo pochi anni prima, infatti, l'Europa era stata spaventata dall'arrivo nei suoi territori orientali delle truppe mongole, poi ritiratesi improvvisamente per la morte del qan Ogodei (1241). Lo stesso esercito mongolo stava allargando i confini dei suoi domini anche verso sud, conquistando gradualmente tutti i territori dell'impero cinese, fino ad arrivare a proclamare nel 1279 la fondazione della dinastia Yuan 元. La necessità di prendere contatti pacifici con i governanti mongoli spinse il papa a formalizzare l'invio di legati pontifici che furono indentificati in due frati francescani. L'arrivo nel 1246 di fra Giovanni da Pian del Carpine¹⁵ e Benedetto Polono a Karakorum segna l'inizio della presenza francescana in Cina, sebbene lo scopo di questa prima missione fosse esclusivamente diplomatico. A partire dal 1294, con Giovanni da Montecorvino, arrivarono in Cina altri francescani che si dedicarono all'evangelizzazione, al battesimo di convertiti locali, alla

¹³ Nicolini-Zani, *The Tang Christian Pillar from Luoyang and Its Jingjiao Inscription. A Preliminary Study*, cit., p. 128.

¹⁴ D.H. Bays, *A New History of Christianity in China*, Wiley-Blackwell, Malden (MA)-Oxford 2012, p. 11; M. Sabattini-P. Santangelo, *Storia della Cina*, GLF editori Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 296, 297, 304.

¹⁵ Su Giovanni da Pian del Carpine si veda: P. Daffinà-C. Leonardi-M.C. Lungarotti-E. Menestò-L. Petech (a cura di), *Giovanni di Pian di Carpine. Storia dei Mongoli*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1989.

costruzione di chiese e alla traduzione di alcuni testi in lingua mongola¹⁶. Questi primi missionari si dedicarono alla predicazione ma non ci sono pervenuti documenti scritti in cinese di quel periodo. La presenza francescana in Cina sarà caratterizzata da periodi di diversa affluenza e diversa provenienza dei missionari, tuttavia, in merito alla questione delle traduzioni del nome di Dio in lingua cinese, questi avranno un ruolo solo nel dibattito con i gesuiti nell'ambito della più ampia Questione dei Riti tra il XVII e il XVIII secolo.

La presenza dei missionari della Compagnia di Gesù in Asia risale all'arrivo di uno dei fondatori, Francesco Saverio (1506-1552), a Goa nel 1542. Nella stessa città, nel 1578, arrivò l'italiano Matteo Ricci (1552-1610), al quale è legata tutta la discussione sulla traduzione del nome di Dio in cinese in ambito cattolico.

Matteo Ricci fu trasferito a Macao nel 1582 e nel 1601 ottenne il permesso imperiale di risiedere a Pechino, durante il regno della dinastia dei Ming 明 (1368-1644). Lasciando ad altri contributi l'approfondimento della strategia missionaria e dell'inculturazione di Ricci e dei successivi missionari gesuiti a corte¹⁷, sarà qui sufficiente ricordare solo gli elementi più rilevanti in merito al dibattito sulla traduzione del nome di Dio. Dopo aver sperimentato che vestirsi e comportarsi come i monaci buddhisti non avrebbe ottenuto il risultato sperato in termini di accettazione a corte e di numero di convertiti, Ricci stabilì che i gesuiti in Cina si sarebbero vestiti e comportati alla maniera dei letterati confuciani presenti a corte. I contatti con l'élite imperiale, di conseguenza, avvennero sul piano culturale, intellettuale, scientifico e tecnologico. I missionari iniziarono a interagire con l'imperatore e i suoi funzionari confrontandosi su argomenti di matematica, astronomia, geografia e arte, prima ancora che su temi di religione o filosofia, e questa scelta permise loro di essere accolti a corte come uomini di cultura più che come sacerdoti di una religione straniera. Inoltre, per Ricci e i suoi compagni, lo studio della lingua e della cultura cinese fu fondamentale per poter avere accesso ai testi della tradizione ed entrare in contatto con i cinesi senza bisogno di intermediari.

Lo studio approfondito dei classici cinesi, parallelamente al bisogno di trasferire in lingua cinese i contenuti della fede cristiana, crearono le premesse per cui Ricci poté operare le sue scelte nel campo della traduzione dei termini

¹⁶ Sul primo frate francescano missionario, Giovanni da Montecorvino, si veda: P. Sella, *Il Vangelo in Oriente: Giovanni da Montecorvino frate minore e primo vescovo in terra di Cina (1307-1328)*, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli, Assisi 2008; più in generale, sui francescani in Cina: A. Cacciotti-M. Melli (a cura di), *I Francescani e la Cina: un'opera di oltre sette secoli*. Atti del 10. Convegno storico di Greccio (Greccio, 4-5 maggio 2012), Biblioteca francescana, Milano 2013. Si è concordi sul ritenere che le traduzioni di Nuovo Testamento e Salmi menzionate in alcune lettere di Giovanni da Montecorvino fossero in lingua mongola, dato che i frati frequentavano gli ambienti dei governanti, da cui i cinesi Han erano tendenzialmente tenuti lontani.

¹⁷ Sull'argomento si veda: N. Standaert (a cura di), *Handbook of Christianity in China. Volume I: 635-1800*, Brill, Leiden 2001, pp. 113-ss, e gli abbondanti riferimenti bibliografici.

specifici del cristianesimo, dato che: «He had to decide whether or not there were equivalent terms in Chinese for such basic Catholic theological concepts as *Deus*, *anima* or *angelus* ('God', 'soul', 'angel')»¹⁸. La strategia missionaria dei gesuiti, impostata su un intenso scambio di conoscenza scientifica e culturale, ebbe come naturale risultato una ricchissima produzione e circolazione di testi che comprendevano sia traduzioni in latino o in altre lingue europee di opere in lingua cinese, sia libri sulla Cina e la sua cultura, sia traduzioni in cinese di opere fondamentali del patrimonio europeo, sia la redazione, direttamente in lingua cinese, di testi riguardanti i più diversi campi del sapere europeo. A quest'ultima categoria appartenevano anche tutta una serie di libri dal contenuto cristiano di cui i gesuiti si servirono per la loro opera di evangelizzazione, pur non effettuando mai una vera e propria traduzione della Bibbia in cinese¹⁹. In particolare, in questo contesto svolsero un ruolo rilevante i catechismi, il primo dei quali fu redatto da Michele Ruggieri (1543-1607), compagno di Ricci e con lui nella città di Zhaoqing dal 1583.

Il titolo del volume era *Tianzhu shilu* 天主實錄 ovvero "La vera esposizione del Signore del Cielo" e fu stampato nel 1584, decidendo di usare l'appellativo *Tianzhu* per riferirsi a Dio in seguito a un episodio verificatosi l'anno precedente, quando, secondo il racconto dello stesso Ricci, uno dei primi cinesi convertiti fece trovare i due caratteri scritti su una tavoletta sull'altare²⁰. Va tuttavia sottolineato che, per quanto l'accostamento dei termini soddisfacesse il desiderio dei missionari di individuare dei caratteri cinesi che trasmettessero almeno alcune caratteristiche del Dio cristiano, *Tianzhu* era un termine già usato nel buddhismo cinese per indicare il dio Indra, signore degli dei (o *deva*). Sottolineando la differenza tra "il Cielo" e "i *deva*", comunque, Barriquand presenta la soluzione per cui: «the Catholic use of the term 天主 is therefore

¹⁸ S. Golden, 'God's Real Name is God'. *The Matteo Ricci-Niccolo Longobardi Debate on Theological Terminology as a Case Study in Intersemiotic Sophistication*, in «The Translator», Vol. 15, N. 2, 2009, pp. 375-400. Si noti che l'uso del latino come lingua di partenza per i termini citati è dovuto al fatto che, durante la Controriforma, si decise che l'unico testo biblico di riferimento potesse essere la *Vulgata* in lingua latina, ufficializzando anche l'uso della stessa nelle celebrazioni liturgiche.

¹⁹ Sui testi religiosi dei gesuiti e le traduzioni cinesi della Bibbia cattolica si veda: N. Standaert, *The Bible in Early Seventeenth-Century China*, in I. Eber, S. K. Wan e K. Walf (a cura di), *Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact*, Institute Monumenta Serica, Sankt Augustin-Nettetal 1999, pp. 31-54; N. Standaert (a cura di), *Handbook of Christianity in China. Volume I: 635-1800*, cit., pp. 600-631; R. De Gruttola, *Translating the Bible into Chinese: characteristics and features of the Sigao Shengjing*, in N. Pesaro (a cura di), *Between Texts, Beyond Words: Intertextuality and Translation*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2018, pp. 27-47.

²⁰ L'episodio è raccontato nelle *Fonti Ricciane*, vol. I, pp. 185-186 e citato in Barriquand, *Biblical Names of God in Chinese: A Catholic Point of View with Ecumenical Perspectives*, cit., p. 469 e in A.C. Hosne, *Dios, Dio, Viracocha, Tianzhu. "Finding" and "translating" the Christian God in the Overseas Jesuit missions (16.-18. centuries)*, in I.G. Županov-P.A. Fabre (a cura di), *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 322-341, qui p. 331.

intrinsically highly different from the Buddhist one. The Catholic appellation constitutes an innovation that deserves to be considered as both authentically Chinese, and authentically Christian»²¹.

Il termine *Tianzhu* fu usato da Ricci anche per il titolo del suo catechismo, il *Tianzhu shiyi* 天主實義, “Il vero significato di ‘Signore del Cielo’”, pubblicato a Pechino nel 1603²². Strutturato in forma di dialogo tra un letterato cinese e uno studioso europeo che cerca di spiegare al suo interlocutore i concetti fondamentali della dottrina cristiana, il testo rivela l'intenzione di Ricci di dimostrare come molti dei contenuti del cristianesimo dovevano essere solo riscoperti nell'antica tradizione cinese, nei quali classici egli cercò anche di identificare un passato monoteistico dei cinesi. Nonostante la presenza del traduttore *Tianzhu* nel titolo, infatti, proprio all'interno del suo catechismo, Ricci opera un accostamento tra *Tianzhu* “Signore del Cielo” e *Shangdi* “Sovrano dell'alto” affermando che: «*Wu Tianzhu, ji Hua yan Shangdi [...]* *Shangdi yu Tianzhu teyi yi ming ye* 吾天主, 即華言上帝 [...] 上帝與天主特異以名也 Il nostro “Tianzhu” in cinese è “Shangdi” [...] la differenza tra “Tianzhu” e “Shangdi” è solo nel nome»²³. Questo dimostra che per Matteo Ricci i due termini fossero equivalenti e tale equivalenza, essendo *Shangdi* un elemento molto frequente nei classici confuciani cinesi, forniva secondo il missionario la prova che nei secoli di redazione di quei testi si potesse già individuare nella cultura cinese l'esistenza di un solo Dio creatore, rendendo il cristianesimo e il confucianesimo perfettamente compatibili. Pertanto, secondo il missionario, alla luce di questa interpretazione, restava solo da far riscoprire ai cinesi, nella loro lingua, questa entità e altri concetti già esistenti:

«This personal interpretation of the canonical Confucian texts justified Ricci's proclaiming that there were indeed Chinese cultural and conceptual equivalents for the key concepts of Catholic dogma, and that these

²¹ Barriquand, *Biblical Names of God in Chinese: A Catholic Point of View with Ecumenical Perspectives*, cit., p. 470.

²² Nell'edizione italiana del catechismo pubblicata nel 2013 e tradotta da Sun Xuyi e Antonio Olmi, la discussione sul titolo prende in considerazione proprio il significato non esclusivamente cattolico di *Tianzhu* e motiva come segue la scelta di rendere *Tianzhu shiyi* con “Il vero significato di ‘Signore del Cielo’”: «*Tianzhu* non era un neologismo, al contrario di quanto i missionari gesuiti avevano inizialmente creduto. Esso compariva nella letteratura buddhista e daoista, perciò era indispensabile – se si voleva continuare a indicare Dio con tale locuzione, che prestava peraltro numerosi vantaggi– chiarire che cosa significasse nella prospettiva cristiana: cioè spiegare il significato dell'espressione “Signore del Cielo”, e mostrare come essa indichi la Realtà suprema» (M. Ricci, *Catechismo: il vero significato di “Signore del cielo”*, traduzione e note Sun Xuyi e A. Olmi, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2013, p. 91).

²³ Si tratta dei punti 1 e 2.7 del settimo capitolo della seconda sezione, dall'eloquente titolo: *Tianzhu shi Zhongguo guren suo shuo de Shangdi* 天主是中国古人所说的上帝 “Tianzhu” è colui che gli antichi cinesi chiamavano “Shangdi”. Testo cinese disponibile online su <https://cct.chineseccs.cc/31.html# Toc26951671>, traduzione mia.

equivalent terms could be used to translate the Catholic concepts. The obvious advantage of this interpretation was that the terminology used in the translations into Chinese would sound familiar to Chinese readers and be more easily accepted or assimilated»²⁴.

La figura di *Shangdi*, di fatto, risaliva all'epoca Shang 商 (ca. 1500-ca. 1100 a.C.) quando aveva il significato di “sovrano/imperatore supremo” indicando inizialmente l'antenato più importante, e subendo poi, fino alla fine della dinastia, un graduale processo di spersonalizzazione. In epoca Shang solo il sovrano poteva essere in contatto con gli antenati e, dunque, anche con *Shangdi*, il quale aveva funzioni di generare o mettere ordine nel mondo, e non di creare, come il Dio cristiano²⁵. Con la successiva dinastia Zhou 周 (1100-256 a.C.), *Shangdi* sopravvive come divinità ma, aumentandone la spersonalizzazione e cancellando la sua caratteristica di antenato Shang, i nuovi sovrani lo identificano con la propria divinità precedente: *Tian* 天, il Cielo.

Golden evidenzia come già dai contemporanei di Ricci la decisione di sovrapporre due concetti distanti tra loro fu percepita come una forzatura e riporta il caso del confuciano Yang Guangxian 楊光先 (1597-1669):

«[He] wrote that the missionaries dissected and dismembered the text of the Classics, that Ricci quoted all of the passages in the Classics in which the words *Shangdi* 上帝 appear and adapted them to prove that the Confucian *Shangdi* 上帝 was the equivalent of the Catholic *Tianzhu* 天主, and that their works “pillage the language, style and even the propositions of our Classics”»²⁶.

Una critica della stessa tipologia arrivò a Ricci dal confratello Niccolò Longobardo (1565-1654) che riteneva pericoloso accostare concetti cristiani a concetti della Cina pre-imperiale. Queste considerazioni lo indussero a riproporre l'utilizzo di calchi fonetici quali *Yehehua* 耶和華 per *Jehovah* o *Dousi* 陡斯 per *Deus*, come avevano deciso di fare i gesuiti in Giappone. Questa proposta, però, avrebbe rovinato i rapporti di amicizia e ammirazione che ormai si erano instaurati tra Ricci e la corte imperiale, perciò non fu presa in considerazione.

La posizione di Longobardo, dovuta ai timori di fraintendimento, confusione e idolatria fu la stessa su cui altri ordini missionari presenti in Cina, in

²⁴ S. Golden, 'God's Real Name is God'. *The Matteo Ricci-Niccolo Longobardi Debate on Theological Terminology as a Case Study in Intersemiotic Sophistication*, cit., p. 378.

²⁵ Sul tema si veda: Cheng, A., *Storia del pensiero cinese: 1. Dalle origini allo studio del Mistero*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2000, pp. 36-39.

²⁶ S. Golden, 'God's Real Name is God'. *The Matteo Ricci-Niccolo Longobardi Debate on Theological Terminology as a Case Study in Intersemiotic Sophistication*, cit., p. 380. L'autore cita J. Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 57.

particolare francescani e domenicani, si schierarono alla fine del XVII secolo per contrastare l'operato dei gesuiti a corte. Il dibattito sulla traduzione di "Dio" e di altri termini cristiani faceva infatti parte di quella che è nota come "Questione dei Riti cinesi"²⁷. Nel 1644 aveva preso il potere in Cina la dinastia mancese dei Qing 清 (1644-1911), ma i gesuiti erano rimasti a corte come collaboratori dell'imperatore e dei funzionari, specialmente in campo artistico e astronomico. Verso la fine del secolo, si aprì un dibattito tra i missionari di diverse appartenenze sulla possibilità di lasciare o meno ai convertiti cinesi la possibilità di svolgere alcuni riti nei confronti di Confucio e degli antenati. In merito a tale domanda, le posizioni favorevoli o contrarie erano portavoce di una visione più generale del confucianesimo e della trasmissione del cristianesimo in Cina che arrivò a coinvolgere anche la traduzione del termine "Dio". I gesuiti che fino a quel momento erano stati favorevoli alla pratica dei riti confuciani, considerandoli solo di stampo civile, erano gli stessi che, dai tempi di Ricci, accettavano di riferirsi a "Dio" con *Tianzhu*, *Shangdi* o *Tian*. A loro si opposero gli ordini mendicanti e, soprattutto, le decisioni papali. I documenti del 1704, 1715 e 1742 condannarono i riti cinesi come superstiziosi e idolatrici e impedirono di usare i termini *Shangdi* o *Tian* per riferirsi a "Dio", formalizzando definitivamente l'uso di *Tianzhu*.

Questa vicenda permise di stabilire la terminologia ufficialmente, ed è interessante notare come venisse percepito che, sebbene ci fossero ancora dei dubbi o degli ambigui legami con altri significati, fosse necessario riconoscere il graduale processo di connotazione che stava subendo il termine *Tianzhu*:

«[Prémare] did not deny that there was something odd about the term *Tianzhu*; it simply did not sound right to the Chinese literati, for it does not occur in their classical literature. Moreover, he claimed there was a Buddhist deity with the same name. The term *Tianzhu* does not give to the Chinese who are not Christians an understanding of the true God, Prémare said. It has to be explained to them again and again. However, since the

²⁷ A riguardo si veda: D.E. Mungello (a cura di), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Steyler Verlag, Nettetal 1994; G. Criveller, *La controversia dei riti cinesi: storia di una lunga incomprensione*, Museo popoli e culture, Milano 2012. In breve, le tappe salienti della Questione furono la proibizione dei riti nel 1693 da parte di Charles Maigrot, MEP, nel Fujian e il conseguente coinvolgimento della Santa Sede nel dibattito. Da qui, nel 1704 fu emanato il decreto *Cum Deus Optimus* che definiva i riti in oggetto idolatrici, scatenando la reazione dell'imperatore Kangxi 康熙 che, nel 1706, introdusse un esame che i missionari avrebbero dovuto superare per dimostrare la loro conoscenza della lingua e della cultura cinesi e la loro fedeltà al metodo missionario di Matteo Ricci, in modo da ottenere il *piao* 票, un certificato che avrebbe permesso loro di rimanere in Cina. Nonostante l'apertura dell'imperatore, nel 1715 da Roma arrivò un altro documento che ribadiva la condanna dei riti cinesi (*Ex illa die*), confermata con la bolla definitiva *Ex quo singulari* del 1742. Nel 1724 l'imperatore Yongzheng 雍正 espulse da Pechino tutti i missionari senza *piao* e inaugurò una dura campagna anti cristiana.

term *Tianzhu* was prevalent, it had to be retained, not because it was good, but because it was the term commonly used»²⁸.

4. I missionari protestanti

L'attività missionaria dei protestanti di varie denominazioni in Cina fu inaugurata all'inizio del XIX secolo e da subito fu caratterizzata da un fortissimo interesse per le traduzioni bibliche. Il compito di dover preparare i testi delle Sacre Scritture in cinese, pertanto, mise fin da subito i missionari di fronte al problema della scelta della giusta traduzione del termine "Dio", che avrebbe implicato anche l'espressione di una visione più ampia del rapporto dei missionari con i cinesi, con le loro religioni e le loro abitudini linguistiche:

«Protestant missionaries in the nineteenth century who set themselves the task of translating the Bible into Chinese encountered a major problem in evolving religious terminology. Among such terms as "angel", "Holy Spirit", or "baptism", for which a suitable Chinese vocabulary had to be found, no term was more vexing than the one for "God". Thus the Term Question, first raised by Catholic missionaries in the seventeenth century, was continued by the Protestants in the nineteenth and twentieth centuries. [...] the controversy raised issues having to do with whether Chinese were monotheists, polytheists, or pantheists; whether there was the belief in Creation; whether the Chinese had the "idea of God"; what exactly was the nature and content of Chinese religion. By which name a Chinese Christian addressed God and what that name meant to him, what he or she thought and believed when saying "God" in Chinese, was a crucial problem»²⁹.

I contenuti della *Term Question* qui introdotta da Eber riguardavano proprio il problema del giusto traduttore per il concetto del Dio cristiano e tale definizione risale probabilmente a una riunione di missionari protestanti a Hong Kong nel 1843 che ne discutevano per raggiungere un accordo e pubblicare alcune versioni bibliche. Nel 1822 e 1823 erano state pubblicate infatti le prime Bibbie complete in cinese e altre traduzioni parziali sarebbero state distribuite negli anni successivi. Queste prime edizioni delle Scritture e tutta la ricca di produzione di testi cristiani in lingua cinese nei primi anni delle missioni protestanti non si occuparono dell'uniformità delle scelte traduttive, ma già nel 1847 il congregazionalista inglese Walter Henry Medhurst (1796-1857) avrebbe lamentato la presenza di più di 14 termini usati per indicare "Dio"

²⁸ Hosne, *Dios, Dio, Viracocha, Tianzhu. "Finding" and "translating" the Christian God in the Overseas Jesuit missions (16.-18. centuries)*, cit., pp. 337-338. Joseph Henri Marie de Prémare (1666-1736) era un gesuita francese, in Cina dal 1698.

²⁹ I. Eber, *The Interminable Term Question*, in I. Eber, S. K. Wan e K. Walf (a cura di), *Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact*, Institute Monumenta Serica, Sankt Augustin-Nettetal 1999, pp. 135-161, qui p. 135.

in cinese. Lo stesso Medhurst avrebbe sottolineato l'impossibilità di trasferire in parole cinesi la differenza tra termini di lingue alfabetiche con iniziali maiuscole o minuscole o con la presenza di indicazioni singolari o plurali³⁰.

La dinamica delle missioni protestanti in Cina prevedeva la fondazione di stazioni missionarie da parte di ogni gruppo che arrivasse dall'Europa o dagli Stati Uniti e l'evangelizzazione in modalità piuttosto autonome. Il moltiplicarsi di denominazioni e provenienze, però, rivelò subito il rischio per i missionari protestanti di essere visti dai cinesi come gruppi di religioni diverse in competizione tra loro, fenomeno che già in parte si era verificato nel delinearsi di una forte differenza rispetto alle missioni gesuite o, più in generale, cattoliche del secolo precedente. Questo fece sì che tutti i gruppi decidessero di creare occasioni di riunione e confronto per delineare strategie missionarie e, possibilmente, linguistiche comuni. Per questo motivo, tutto il XIX secolo fu caratterizzato da numerose conferenze e assemblee di tutti i rappresentanti delle missioni protestanti in Cina riuniti per stabilire delle traduzioni ufficiali dei termini più controversi e cercare di mettere fine alla *Term Question*.

Fondamentalmente, la scelta doveva avvenire tra due proposte: *Shangdi* e *Shen* 神³¹, considerando che l'ipotesi di usare *Tianzhu* era spesso evitata proprio perché troppo identificativa della missione cattolica. La divisione tra i sostenitori dell'una e dell'altra opzione spesso indicava anche una divisione tra le denominazioni o le loro provenienze, tanto che gli orientamenti si possono riassumere includendo i missionari inglesi e tedeschi tra i sostenitori di *Shangdi* e quelli americani tra i sostenitori di *Shen*. Inoltre, la questione innescò un vero e proprio dibattito sull'idea di Dio in generale e in Cina e sulla considerazione del rapporto tra linguaggio e idee, tanto da includere nella questione anche aspetti epistemologici e teologici.

Nel 1852 fu pubblicato un Nuovo Testamento in cinese con il nome di *Delegates' Version* proprio perché era il frutto del lavoro dei delegati di diverse denominazioni missionarie, a cui si aggiunse l'Antico Testamento detto *London Mission Version* del 1854 in cui il termine per indicare "Dio" era *Shangdi*. Nel 1863 i missionari americani, guidati da Elijah Coleman Bridgman e William Boone pubblicarono la Bibbia completa usando *Shen*. Molti altri episodi mostrarono l'impossibilità di raggiungere accordi in merito alla traduzione di "Dio", tanto che, quando nel 1877 si tenne a Shanghai la prima Conferenza generale dei missionari protestanti in Cina (General Conference of the Protestant Missionaries of China), «to eschew any further discord from the

³⁰ Ad esempio: Dio/dio/dèi; God/god/gods. In: W.H. Medhurst, *An Inquiry into the Proper Mode of Rendering the Word God in Translating the Sacred Scriptures into the Chinese Language*, The Mission Press, Shanghai 1847, citato in: Eber, *The Interminable Term Question*, cit., p. 139.

³¹ Il significato del termine *shen* è generico e complesso allo stesso tempo. Può infatti indicare dio, dèi, divinità, spirito, spiriti.

Term Question, it was agreed that “the question of the proper term for God should not be discussed”»³².

I documenti e le riflessioni sull'argomento lasciate dai missionari protestanti di ogni denominazione sono numerosissimi, tuttavia si può rilevare che il protagonista del dibattito fu James Legge (1815-1897). Legge era arrivato a Hong Kong nel 1843 e si era da subito dedicato allo studio approfondito della lingua e della cultura cinese, tanto da intraprendere il corposo progetto di traduzione in inglese dei classici cinesi e da diventare in seguito il primo docente di studi sinologici all'Università di Oxford (1876-1897). Legge sosteneva che i cinesi avessero un passato monoteista e che quindi comprendessero l'idea di un Dio unico e creatore che poteva essere venerato identificandolo come *Shangdi*. La posizione di Legge ricorda quella di Ricci e, di fatto, lo stesso missionario si era interessato all'opera del gesuita italiano. Tuttavia, in merito alla traduzione del nome di “Dio”, Legge sosteneva l'opzione *Shangdi*, rifiutando fermamente *Tianzhu* ritenendo che restringesse troppo l'azione di Dio al cielo (*Tian*) impedendogli di essere sovrano dell'intero universo e limitasse il titolo stesso di Dio solo a quello di “Signore” (significato di *Zhu* che per Legge era adatto a tradurre “Lord” o *Adonai* ma non “God” o *Elohim*). Inoltre, come egli stesso avrebbe annotato, *Tianzhu* non poteva essere usato dai protestanti proprio a causa della ormai forte connotazione cattolica del termine:

«Do the Chinese know the true God? Among all the Beings whom they worship, does one stand forth, so pre-eminent in his attributes, so distinguished from all the others, that we cannot but recognize in him the high and lofty One, who doeth according to His will in the armies of heaven and among the inhabitants of the earth, the blessed and only Potentate, of whom and thorough whom are all things? These questions I answer unhesitatingly in the affirmative. The evidence supplied by Chinese literature and history appears to me so strong, that I find it difficult to conceive how any one, who has studied it, can come to the opposite conclusion. [...] *Shangdi* was an indigenous vernacular term; *Tianzhu* was sealed by Pope Clement XI; and finally the Protestants needed to differentiate themselves from the Roman Catholic Church. Legge rejected *Tianzhu* as “a Popery invention” from his Protestant freedom. He regarded “Romism” as an exceedingly corrupted form of Christianity, which worshipped both the true God and multiple other beings, and insisted that ancient Chinese monotheism, like Roman Catholicism, had corrupted into polytheism, and that it worshipped both monotheistic *Shangdi* and other spirits»³³.

³² M.T. Wong, *The Rendering of God in Chinese by the Chinese: Chinese Responses to the Term Question in the Wanguo Gongbao*, in M. Lackner e N. Vittinghoff (a cura di) *Mapping Meanings. The Field of New Learning in Late Qing China*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 589–615, qui p. 595 e citazione da: *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, held at Shanghai, May 10–24, 1877*, Presbyterian Mission Press, Shanghai 1877, p. 20.

³³ J. Legge, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits: with an Examination of the Defense of an Essay, on the Proper Rendering of the Words of Elohim and Theos, into the*

La posizione di Legge sarebbe stata quella poi mantenuta anche dai missionari successivi, e anche quando alcuni proposero di sostituire *Shangdi* con *Tianzhu*, il disappunto era principalmente basato sul timore di essere confusi con i cattolici. Dopo il 1860, infatti, la percezione di una situazione linguistica che andava mutando, indusse alcuni missionari nel nord della Cina a costituire un comitato per preparare la prima traduzione biblica in mandarino³⁴. Nel comitato, il nome più influente era quello di Samuel Isaac Joseph Schereschewsky (1831-1906) della Chiesa Episcopale Americana, che era contrario all'uso di *Shangdi* e di *Shen*. Schereschewsky e gli altri membri del comitato lavorarono alla versione del Nuovo Testamento in cinese mandarino e furono concordi nell'usare il termine *Tianzhu* considerando che questo, essendo già usato da diversi secoli da cattolici e ortodossi, non avrebbe creato confusione con precedenti significati conosciuti dai cinesi. Al termine del lavoro, però, quando nel 1872 fu il momento di stampare e distribuire quella che sarebbe stata definita la *Peking Version*, la decisione fu quella di preparare ben 5 edizioni diverse in cui cambiava soltanto la traduzione del termine Dio (*Tianzhu*, *Shen*, *Zhenshen* 真神, *Shangdi*, *Shangzhu* 上主). Nel 1874 Schereschewsky avrebbe pubblicato il suo Antico Testamento usando soltanto *Tianzhu*, ma la sua posizione non sarebbe stata tenuta in considerazione nei comitati successivi.

È interessante notare come le posizioni più caratterizzanti del dibattito sulla traduzione migliore del termine “Dio” fin qui riportate dimostrino come la complessità della situazione era percepita soprattutto dai missionari e come,

Chinese Language, by William J. Boone, DD, *Missionary Bishop of the Protestant Episcopal Church of the United States to China*, Hong Kong Register Office, Hong Kong 1852, pp. 7, 130, 131, 32, citato in I.H. Chen, *From God's Chinese Names to a Cross-cultural Universal God: James Legge's Intertextual Theology in his Translation of Tian, Di and Shangdi*, in «Translation Studies», 2016 (9, no. 3), pp. 268-281, qui pp. 271-272, e in S.D. Oak, *Competing Chinese Names for God: The Chinese Term Question and Its Influence upon Korea*, in «Journal of Korean Religions», October 2012, Vol. 3, No. 2, pp. 89-115, qui p. 98.

³⁴ Fino a quel momento, tutte le traduzioni dei testi sacri cristiani erano state fatte utilizzando la lingua letteraria, o *wenyan* 文言. Tale lingua, basata su quella dei classici, era la lingua scritta per eccellenza sin dalla tarda epoca Han (206 a.C.-220 d.C.). Durante i secoli, la lingua parlata si distanziava sempre più da quella scritta, subendo anche differenziazioni locali, fino ad arrivare al XV secolo, quando una variante colta del dialetto del nord iniziò a diffondersi come lingua franca nella comunicazione orale. Essendo questa basata sulla comunicazione tra i funzionari, è nota come “lingua dei funzionari” o “mandarina”: *guanhua* 官話. Alla fine del XIX secolo iniziarono a diffondersi sempre più testi scritti in una lingua lontana dall'elegante *wenyan* e basata sul mandarino. Questa lingua scritta sarebbe stata definita *baihua* 白話: “lingua piana” o “vernacolare”. Sul tema si vedano: M. Abbiati, *La lingua cinese*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 1992; E. Kaske, *The Politics of Language in Chinese Education, 1895-1919*, Brill, Leiden 2008; E. Kaske, *Mandarin, Vernacular and National Language – China's Emerging Concept of a National Language in the Early Twentieth Century*, in M. Lackner e N. Vittinghoff (a cura di) *Mapping Meanings. The Field of New Learning in Late Qing China*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 265-304.

allo stesso modo, tra i numerosissimi studi sulla *Term Question*, pochi abbiano dato voce alle posizioni dei cristiani cinesi sull'argomento. Di fatto, non sono disponibili molti contributi di voci cinesi al dibattito, tuttavia, Wong ricorda che tra il 1877 e il 1878 furono pubblicati sulla rivista missionaria *Wanguo gongbao* 萬國公報 (Chinese Globe Magazine) ben 48 articoli di cristiani cinesi che esprimevano i loro pareri in merito alla *Term Question*³⁵. I contributi dei cinesi seguivano delle linee guida a cui rispondere e rivelano come la decisione di utilizzare *Shangdi* non fosse sempre condivisa o, comunque fosse accettata nonostante le incompatibilità tra il Dio cristiano creatore e lo *Shangdi* dei classici, come per alcuni bastasse dare nuovi significati a termini già in uso o come per altri fosse necessario differenziare i termini cristiani da quelli cinesi di uso comune. Si noti, comunque, che alcuni autori fanno risalire a questi primi contributi scritti dei cristiani cinesi l'inizio di quelle riflessioni che avrebbero portato alla graduale nascita di una teologia cinese³⁶.

Nel 1890 si riunì a Shanghai una prima Conferenza Generale dei missionari protestanti intenzionati a preparare una versione biblica che sarebbe dovuta diventare l'unica traduzione di riferimento, mettendo in evidenza il progetto già dal nome dell'edizione che sarebbe stato *Union Version*. Nonostante la volontà di collaborare e uniformare i traducenti, anche durante la conferenza di Shanghai la *Term Question* non fu discussa e si decise che ogni società biblica che avrebbe stampato le traduzioni avrebbe potuto scegliere con quale nome di "Dio" farlo. Nelle conferenze del 1904 e 1905 fu proposto *Shangdi* come "Union Term" o "Compromise Term" inviando dei questionari a ogni stazione missionaria per verificare la disponibilità ad accettare il compromesso e negli anni furono preparate sempre più versioni con *Shangdi*³⁷. Nei lavori per la *Union Version* si crearono altre divisioni e dissensi tra i missionari in merito allo stile e alla tipologia della lingua da adottare, e solo nel 1919 furono pubblicate le prime edizioni ufficiali della nuova traduzione, una in mandarino e l'altra in *wenli* 文理³⁸. La larga diffusione della *Union Version* in mandarino nel

³⁵ La decisione fu presa dal missionario presbiteriano americano John S. Roberts in seguito a un primo contributo in cui il pastore Huang Pinsan 黃品三 (1823-1890) criticava l'uso di *Shangdi*, *Shen*, o di traslitterazioni e proponeva *Zaohua zhu* 造化主 "Signore della creazione".

³⁶ Per i dettagli si vedano: Wong, *The Rendering of God in Chinese by the Chinese: Chinese Responses to the Term Question in the Wanguo Gongbao*, cit.; Eber, *The Interminable Term Question*, cit., pp. 152-160.

³⁷ L'altro termine del compromesso era *ling* 靈 per Spirito Santo.

³⁸ *Wenli* era un termine coniato dai missionari per indicare la lingua letteraria. Su questo stile e per i dettagli sulla *Union Version* si veda: J.O. Zetzsche, *The Bible in China. The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Institute Monumenta Serica, Sankt Augustin-Nettetal 1999; J.O. Zetzsche, *The Work of Lifetimes: Why the Union Version Took Nearly Three Decades to Complete*, in I. Eber, S. K. Wan e K. Walf (a cura di), *Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact*, Institute Monumenta Serica, Sankt Augustin-Nettetal 1999, pp. 77-100.

contesto storico e culturale in cui venne pubblicata³⁹ favorì una larga circolazione della traduzione con *Shangdi*, tanto da renderlo ancora oggi il termine più comunemente associato al significato cristiano di “Dio”.

5. Considerazioni conclusive

Il percorso compiuto nei paragrafi precedenti ha delineato le diverse modalità con cui, nel corso dei secoli, i missionari cristiani di ogni estrazione si sono confrontati con la difficile questione della traduzione in cinese del termine per indicare “Dio”. Il punto di arrivo dei diversi dibattiti, che rappresenta anche lo stato attuale della situazione, vede dunque i cattolici utilizzare *Tianzhu* e i protestanti *Shangdi*, termine che, inoltre, viene usato in generale per indicare il Dio dei cristiani.

Al tempo del primo incontro tra cristianesimo siro-orientale e lingua cinese, durante la dinastia Tang, la scelta dei traduttori coinvolse in prevalenza termini presi da altre religioni presenti sul posto, in particolare quella buddhista e quella taoista e, quando ciò non era possibile, la strategia adottata era quella del calco fonetico. La sovrapposizione tra concetto cristiano e termine cinese poteva al tempo avvenire senza troppe problematiche o timori di fraintendimento e, come ricorda Chen Huaiyu: «Le traduzioni in cinese delle scritture della religione della Luce sono accurate e ortodosse e nonostante utilizzino molti termini tecnici presi a prestito dalle scritture buddhiste, i principi cristiani in esse riflessi sono molto rigorosi»⁴⁰.

Il dibattito in ambito cattolico, successivamente, riguardando principalmente i termini *Shangdi* e *Tianzhu*, era stato, invece, rappresentativo di due atteggiamenti possibili nei diversi missionari e, più genericamente, nei due schieramenti che si vennero a creare tra coloro che ritenevano che il cristianesimo fosse il necessario completamento del confucianesimo e potesse accoglierne termini e pratiche, e coloro che consideravano idolatrico e superstizioso tutto ciò che non aveva interpretazioni univocamente cristiane. La scelta tra le due opzioni era, infatti, solo una parte della più ampia “Questione dei riti cinesi” che, genericamente, riguardava la possibilità o meno di ritenere idolatrici alcuni riti nei confronti di Confucio e degli antenati e, nello specifico

³⁹ Il 1919 rappresenta per la Cina un anno cruciale nei campi del rinnovamento linguistico e letterario, in cui molta importanza venne data anche alle letterature straniere e ai contenuti cristiani. Per dettagli si veda: L. Lanciotti, *Letteratura cinese*, ISIAO, Roma 2007, pp. 207-247; W. Idema-L.L. Haft, *Letteratura cinese*, Cafoscarina, Venezia 2000, pp. 296-329.

⁴⁰ Chen Huaiyu, *Suowei Tangdai jingjiao wenxian liang zhong bianwei bushuo* 所謂唐代景教文獻兩種辨偽補說 “Supplementary Notes on the Autentication of Two So-called Tang Nestorian Documents”, in «Tang yanjiu 唐研究» (Journal of Tang Studies) 1997, n. 3, pp. 41-53, qui pp. 41-42, tradotto e citato in: Nicolini-Zani, *La via radiosa per l'Oriente. I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, cit., p. 173.

della traduzione di “Dio”, divideva i missionari tra la scelta di ammettere che i cinesi possedessero già l’idea – e la parola – giusta per riferirsi a Dio (*Shangdi*) e quella di sostenere un termine più lontano dai classici, anche se presente nella tradizione buddhista (*Tianzhu*). La questione, sia dei riti, sia dei termini, sarebbe stata risolta dalle decisioni papali prese in merito, a cui tutti i missionari avrebbero dovuto obbedire.

Diversamente, tale potere decisionale da parte di un’autorità centrale e imparziale fu proprio l’elemento che mancò nel dibattito tra i missionari protestanti, generando l’uso contemporaneo di più traducenti per molti decenni. In quel caso, come visto, furono il tempo e la ricezione delle traduzioni bibliche da parte dei convertiti cinesi a decretare la prevalenza di *Shangdi* su *Shen*. Inoltre, va evidenziato come, anche per missionari come Legge o Schereschewsky, rimaneva importante stabilire una continuità con un passato terminologico più o meno remoto. Il primo, infatti, assumeva di poter affondare le origini dell’utilizzo del termine *Shangdi* nei classici confuciani e nella storia pre-imperiale cinese, mentre il secondo proponeva l’adozione di *Tianzhu* per inserirsi in una più ampia tradizione terminologica cristiana.

Tra le voci dei partecipanti ai rispettivi dibattiti in ambito cattolico e protestante, quelle di Ricci e Legge furono certamente quelle di due protagonisti. Le esperienze missionarie dei due possiedono numerosi tratti in comune, in particolare quelli riguardanti un approfondito studio della lingua e della cultura cinesi e, alla luce delle conoscenze acquisite sui classici, i tentativi di dimostrare il monoteismo dei cinesi e la loro pregressa conoscenza del Dio cristiano che andava solo risvegliata tramite l’attività missionaria e la traduzione con i termini più opportuni. Nonostante la scelta finale dei traducenti risultò diversa, si può rilevare in entrambi i missionari un atteggiamento fortemente influenzato dalla loro formazione, tanto da poter dire di Legge che: «Like Matteo Ricci, [he] depended on the metaphysical interpretation of classical Confucianism and the ritual of the imperial court»⁴¹ e che l’attento studio dei classici: «was by no means disinterested scholarship, since Chinese religious traditions continued to be interpreted within Western-Christian framework, as they had been earlier by the Catholic missionaries»⁴². Non ci sono documenti che dimostrino le intenzioni che guidarono i due missionari e traduttori nell’imponente tentativo di individuare prove dell’esistenza del monoteismo e del Dio cristiano nei testi e nei sistemi di pensiero della Cina antica, tuttavia, sembra evidente che lo scopo di entrambi fosse quello di poter ricondurre termini e concetti già noti ai cinesi a significati

⁴¹ Oak, *Competing Chinese Names for God: The Chinese Term Question and Its Influence upon Korea*, cit., p. 98.

⁴² Eber, *The Interminable Term Question*, cit., p. 136.

sostanzialmente diversi, adottando un punto di vista missionario ed europeo, in linea con la propria formazione.

La difficoltà di selezionare il termine più appropriato per indicare il Dio cristiano in cinese e la possibilità di fraintendimento presente in ogni tipologia di scelta è dimostrata dalle diverse reazioni e posizioni che i cinesi stessi hanno avuto in merito alla questione nei decenni più accesi del dibattito. In particolare, le idee espresse dai convertiti protestanti nel *Wanguo gonggao* tra 1877 e 1878 dimostrano come la varietà di posizioni possibili potesse essere accettata a condizione che l'entità stessa del Dio da tradurre fosse stata presentata chiaramente nelle sue caratteristiche, prima di attribuirgli un nome di evidente derivazione straniera o già parte integrante della lingua cinese. Su quest'ultima categoria di traduttori il cinese Zhao Xiaoyang, ha di recente significativamente sottolineato che: «None of the words from China's ancient monotheistic past, *Shen*, *di*, *Shangdi*, or *Tianzhu* were able to adequately express the most fundamental concept of Christianity»⁴³.

All'inizio del XX secolo, in ambito protestante, la maggioranza delle traduzioni optava per il termine *Shangdi*, termine che usò anche il noto traduttore cinese Yan Fu 嚴復 (1854-1921) in una traduzione biblica che gli aveva richiesto la British and Foreign Bible Society. Con la pubblicazione della *Union Version* in mandarino nel 1919 il dibattito sul tema si può dire concluso, vedendo l'uso di *Shangdi* sempre più diffuso, soprattutto grazie alla circolazione del termine in ambiti non cristiani. I primi decenni del Novecento, infatti, rappresentarono per la Cina un periodo di intensa conoscenza della letteratura occidentale di ogni genere e, di conseguenza, favorirono la diffusione di numerose traduzioni. In tutti i testi non specificatamente cattolici, ma soprattutto in testi non religiosi, il traduttore da allora in poi, sarebbe stato sempre *Shangdi*. *Shangdi* sarebbe stato usato da scrittori e traduttori di ogni tipologia, credenti e non credenti, per traduzioni e testi scritti e, successivamente, anche in tutti gli altri mezzi di comunicazione: «The success of the term *Shangdi* has been such that it seems to have now become the most commonly employed expression referring to *God* in the Chinese media. Basically everyone in China is now aware of its Christian use»⁴⁴.

Oggi, l'utilizzo di entrambi i termini *Tianzhu* e *Shangdi* appare ampiamente connotato e riconducibile al contesto cristiano, lasciano al primo il collegamento diretto al cattolicesimo indicato con lo stesso termine *Tianzhujiao*, e al secondo un riferimento più vasto che include, oltre all'indicazione specifica protestante, anche un concetto più generico di cristianesimo o "religione occidentale".

⁴³ Zhao Xiaoyang, *In the Name of God: Translation and Transformation of Chinese Culture, Foreign Religion, and the Reproduction of "Tianzhu" and "Shangdi"*, in «Journal of Modern Chinese History», 2010, 4:2, pp. 163-178, qui p. 171.

⁴⁴ Barriquand, *Biblical Names of God in Chinese: A Catholic Point of View with Ecumenical Perspectives*, cit., p. 472.

Pensiero occidentale e inculturazione Il caso: la traduzione di Ludovico Buglio della Summa Theologiae

Angela Giorgi

University of Perugia, Italy

Abstract

The present paper is focused on the translation in Chinese of St. Thomas' *Summa Theologiae* made by the Jesuit Ludovico Buglio, missionary in China from 1635 to 1682, year of his death. The translation of the *Summa* represents a guidance case history in the understanding of the enculturation put into practice by the Jesuits in China, not only for the context and the features of its implementation, but also for its theoretical assumptions, traceable in the Jesuit Thomism and in the educational background of the missionaries. In details, this paper aims to investigate the relationship between the interpretation of Thomism developed in the framework of the Jesuits study programme and the implication of this interpretation in Ludovico Buglio's work, considered in the context of the spreading of the Western thought in China at that time.

Keywords

Ludovico Buglio, Jesuit, *Summa Theologiae*, Jesuit Studies, Jesuit Translation

1. Nota introduttiva

Il presente articolo ha come oggetto la traduzione in cinese della *Summa Theologiae* di San Tommaso d'Aquino realizzata dal gesuita Ludovico Buglio, missionario in Cina dal 1635 fino al 1682, anno della sua morte. La traduzione della *Summa* rappresenta un caso di studio particolarmente esplicativo del fenomeno dell'inculturazione attuato dai Gesuiti in Cina, sia per il contesto e le caratteristiche della sua realizzazione, sia per i presupposti teorico-filosofici di riferimento, rintracciabili nel tomismo di matrice gesuita e nel percorso formativo dei missionari.

In particolare, a questo proposito si intende indagare il rapporto tra l'interpretazione del tomismo sviluppata nell'ambito degli studi gesuiti e le implicazioni di tale interpretazione nell'opera di Buglio, inserita nel contesto della diffusione del pensiero occidentale nell'orizzonte culturale cinese del

tempo. In questa direzione, la traduzione della *Summa* realizzata da Buglio può gettare luce sul ruolo del tomismo gesuita quale presupposto filosofico del tentativo di scambio interculturale operato dai missionari dell'ordine, anche attraverso la grande opera di traduzione dei classici del pensiero occidentale.

2. *Status quaestionis*

La ricognizione dell'attuale stato dell'arte mostra il prevalere di un approccio storico e metodologico intorno alla figura e all'opera di Ludovico Buglio; in questo quadro, gli studi che possono contribuire a delineare l'opera di Buglio come traduttore possono essere pertanto circoscritti a una lista definita.

Tra i lavori incentrati sulla missione Gesuita in Cina, *The transmission of Renaissance culture in the seventeenth-century China*, di Nicolas Standaert (in *Renaissance Studies*, Vol. 17, No. 3, Special Issue: Asian Travel in the Renaissance, pp. 367-391, Wiley, September 2003), indaga le dinamiche della trasmissione culturale attuate dalla Compagnia in Cina tra il XVI e il XVII secolo, mentre "Ex Oriente Scientia?" *Reconsidering the Ideology of a Chinese Origin of Western Knowledge*, di Michael Lackner (Third Series, Vol. 21, No. 1, *Star gazing, firephasing, and helaing in China: essays in honor of Nathan Sivin*, 2008, pp. 183-200, Academia Sinica 2008), esamina i presupposti teorici dell'attività missionaria; infine, *Libraries of Western Learning for China: Formation of Jesuit libraries* di Noël Golvers (in *Formation of Jesuit Libraries*, Louvain: Ferdinand Verbiest Institute K.U. Leuven 2013), descrive la formazione delle biblioteche dei Gesuiti.

Gli studi dedicati ai lavori dottrinali e religiosi di Buglio includono la voce curata da Giuliano Bertuccioli nel *Dizionario biografico degli italiani* (volume 15, Treccani, Roma 1972); l'articolo di Erik Zürcher *In the yellow tiger's den: Buglio and Magalhaes at the court of Zhang Xianzhong, 1644-1647* (*Monumenta Serica* Vol. 50, 2002), che ripercorre le vicende dei due missionari nel Sichuan; *Observer, vénérer, servir: Une polémique jésuite autour du Tribunal des mathématiques de Pékin* (*Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 59e Année, No. 4, Table analytique 1999-2003, Jul. - Aug., 2004, pp. 729-756) di Catherine Jami e Antonella Romano, che descrive le vicissitudini dei due padri alla corte imperiale; *Wider Das Budeyi. Gelingen oder Scheitern ciner Christlich-Konfuzianischen Synthese in der apologetischen Schrift Budeyi Bian (1665) Des Jesuiten Ludovico Buglio* di Matthias Klaue (*Monumenta Serica*, Vol. 45, 1997), che ricostruisce la controversia anti-cristiana in cui Buglio era coinvolto.

Alla luce della nostra ricognizione dello *status quaestionis*, a oggi solo due studi risultano dedicati alla traduzione della *Summa*. Il primo è una pubblicazione di Yu Qi (余琦), basata sulla propria tesi magistrale: *I neologismi*

della traduzione cinese di Ludovico Buglio della *Summa Theologiae* di Tommaso D'Aquino (Aipsa Edizioni, Cagliari 2012); il testo appare sostanzialmente come un'introduzione di carattere generale all'opera. Attualmente, il lavoro più completo sembra essere un articolo di dodici pagine di Michael Lackner, *Some preliminary remarks on the first Chinese translation of Thomas Aquinas' 'Summa Theologica'* (in *Geschichte der Germanistik. Historische Zeitschrift für die Philologien*, 2018, Doppelheft 53/54), che contiene una panoramica sulla struttura della traduzione, alcuni esempi di annotazioni grammaticali e una breve analisi di alcuni concetti tradotti, selezionati da Lackner.

3. Cenni biografici

Ludovico Buglio nacque da famiglia nobile a Mineo (Catania) nel gennaio 1606. All'età di quattro anni fu portato a Palermo dove, nel 1612, si unì ai Cavalieri di Malta, per abbandonarli ed entrare nell'Ordine dei Gesuiti come novizio il 20 novembre 1622. Nel 1626 si trasferì a Roma per proseguire gli studi presso il Collegio Romano, dove rimase fino al 1635, anno della sua partenza per l'Oriente¹.

Da Lisbona, Buglio arrivò prima a Macau, dove studiò la lingua cinese, per poi essere inviato prima nel Jiangnan (odierno Jiangsu) e in seguito a Chengdu; dopo alcuni anni in solitudine, in seguito a una malattia gli fu affiancato padre Gabriel de Magalhães e insieme si dedicarono a un'intensa attività di evangelizzazione. Quando, nel 1643, il Sichuan venne occupato da Zhang Xianzhong e dalle sue truppe, i due padri furono invitati alla corte del dittatore con il rango di intellettuali. Malgrado le promesse di sostegno all'evangelizzazione cristiana, Zhang Xianzhong perpetrò persecuzioni cruente ai danni della popolazione, fino alla sua morte avvenuta nel 1647, anno della conquista del Sichuan da parte dei Qing. Condotti a Pechino e imprigionati come collaborazionisti, Buglio e Magalhães furono risparmiati grazie all'intercessione di Adam Schall e fondarono la Chiesa Est (Dong Tang, 東堂), la seconda chiesa di Pechino dopo la Chiesa Sud (Nan Tang, 南堂).

Dopo che l'imperatore Kangxi salì al trono nel 1661, gli astronomi cinesi e musulmani che erano stati rimpiazzati da Schall alla guida del Tribunale dell'Astronomia intrapresero un'aspra campagna anticristiana. In quegli anni lo stesso Buglio venne coinvolto nella polemica contro la religione cristiana

¹ Buglio aveva inviato la sua richiesta di missione già il 18 maggio 1626 (cfr. Arch. Rom. Soc. Iesu, Fondo Gesuitico 737, f. 380) ed eccezionalmente – la maggior parte delle *Indipetae* (le missive in cui si faceva richiesta di essere inviati in missione) veniva rigettata e sottoposta dal gesuita più volte prima di essere accettata – venne accolta subito.

condotta da Yang Guangxian, che raccolse i suoi scritti nel *Bu De Yi* 不得已 (*Non posso fare altrimenti*); Buglio replicò con il *Bu De Yi Pian* 不得已篇 (*Critica a 'Non posso fare altrimenti'*) ma, tra il 1665 e il 1665, i missionari cattolici furono processati con l'accusa di diffondere dottrine mendaci e istigare la popolazione alla rivolta, con l'intento di conquistare il paese iniziando dalle proprie basi a Macao. Schall e i suoi collaboratori furono condannati a morte e gli altri padri esiliati; tuttavia, alcune calamità naturali indussero l'imperatore a sospendere l'esecuzione (solo cinque cinesi convertiti vennero uccisi). I padri gesuiti Schall, Buglio, Verbiest e Magalhães rimasero prigionieri a Pechino, mentre altri vennero mandati in esilio a Canton fino al 1671, anno in cui le misure anticristiane vennero revocate.

Dopo la liberazione, Buglio dedicò il resto della sua vita allo studio, alla scrittura, alle traduzioni e all'insegnamento della prospettiva. Morì nel 1682 e fu seppellito con funerali di stato.

4. Opere

Tra le opere di Ludovico Buglio figurano sia testi a stampa che manoscritti; nonostante abbia scritto anche nelle lingue occidentali, è soprattutto famoso per la sua straordinaria attività di autore e traduttore in cinese.

Secondo una pratica molto diffusa tra i missionari, possiamo supporre che nelle traduzioni fosse affiancato da collaboratori cinesi, che generalmente sceglievano di non essere menzionati o di apparire solo nell'introduzione dei testi. È inoltre possibile ricostruire il metodo adottato nella scrittura in cinese: il missionario era solito dettare il testo ai propri collaboratori in un cinese semplice, quasi colloquiale, mentre i collaboratori trascrivevano in lingua letteraria; al termine, se il missionario possedeva sufficienti competenze linguistiche, poteva verificare la corrispondenza del testo trascritto con quanto aveva originariamente dettato².

Buglio scrisse solo tre opere di carattere non religioso o non filosofico: *Yulan Xifang Yaoji* 御覽西方要級 (*Nozioni essenziali sui paesi d'Occidente*, 1669); *Shizi Shuo* 獅子說 (*Discorso sui leoni*, 1678), *Jin Cheng Ying Shuo* 進呈鷹說 (*Discorso sui falconi*, 1679).

Gli scritti apologetici videro la luce essenzialmente nel contesto della campagna anticristiana: *Tian Xue Chuan Gai* 天學傳概 (*Compendio sulla diffusione della scienza celeste*, 1664); *Bu De Yi Pian* 不得已篇 (*Critica a 'Non*

² Cfr. N. Standaert, *The transmission of Renaissance culture in seventeenth-century China*, in *Renaissance Studies*, Vol. 17, No. 3, *Special Issue: Asian Travel in the Renaissance*, pp. 367-391, Wiley, September 2003, p. 386.

posso fare altrimenti', 1665); prefazione al *Chung Zhen Bi Pian* 纯真辟篇 (*Necessaria disquisizione sulla nobile verità*, 1672).

Gli scritti destinati alla formazione del clero cinese seguivano l'autorizzazione concessa da Papa Paolo V a tradurre le Sacre Scritture in cinese letterario, a celebrare la messa e impartire i sacramenti in cinese. I Gesuiti erano tra i principali sostenitori di questa riforma, mentre gli altri missionari difendevano il primato del latino: a causa di questi contrasti, il processo incoraggiato da Paolo V si risolse in un insuccesso. Buglio tuttavia si dedicò infaticabilmente alla traduzione di testi liturgici e dottrinali, tra i quali spiccano le traduzioni del Messale e del Breviario.

L'opera di traduzione più imponente e più originale resta però la parziale traduzione della *Summa Theologiae* di San Tommaso (*Chao Xing Xue Yao* 超性學要, *Compendio della scienza del soprannaturale*) pubblicata in trenta volumi a Pechino tra il 1654 e il 1677³.

5. Inculturazione e attività missionaria: le traduzioni dei classici del pensiero occidentale

Il termine inculturazione indica il processo di adattamento del culto in contesti culturali altri, adozione e trasformazione in senso cristiano di riti e credenze di culture non cristiane. Nello specifico, la missione gesuita in Cina attuò una strategia di inculturazione basata su adozione dei costumi locali, familiarità con il confucianesimo, apprendimento della lingua, rispetto dell'autorità politica, tentativo di conversione della classe dirigente.

Il processo di inculturazione attuato dai gesuiti in Cina come elemento fondante l'attività missionaria trovava il suo elemento cardine in una profonda conoscenza della lingua cinese, che essi svilupparono sin dal loro arrivo. Una conoscenza finalizzata non soltanto ai rapporti intrattenuti con la corte imperiale, ma anche a favorire lo scambio tra le due culture, che i missionari stessi ritenevano di pari livello. La finalità missionaria, pertanto, era mediata dalla traduzione sia dei testi liturgici che di "classici" del pensiero occidentale.

³ Nonostante l'originalità della traduzione e l'imponente impegno profuso da Buglio, l'opera non ebbe ricezione positiva in Cina né fu accolta con favore in Occidente. Scrive Demiéville: «Finora non è stato rilevato tra le grandi personalità culturali della Cina del tempo un interesse per il pensiero filosofico occidentale che superasse quello meramente utilitario per la tecnica e l'arte europea» (P. Demiéville, *Letteratura cinese*, in *Civiltà dell'Oriente*, II, Roma 1957, p. 976). E ancora, riportano le fonti cinesi: «Mentre la scienza occidentale appariva degna di fede, non altrettanto sembravano le storie di Adamo ed Eva e della nascita di Cristo» (*Luzi quan shu*, Chiansing 1890, c. III, f. 13b); «Nel complesso il fine è stato quello di esaltare la loro religione, cosicché l'esposizione è risultata piena di fronzoli e priva di sostanza» (commento alla *Memoria compendiosa* di Buglio).

I Gesuiti mettevano in pratica il breve di Paolo V del 27 giugno 1615, che autorizzava la traduzione delle Sacre Scritture in lingua cinese letteraria e l'impiego da parte dei sacerdoti cinesi della propria lingua per celebrare funzioni. Inoltre, l'approccio dei Gesuiti si basava su fondamenti storici e dottrinali. La scelta di dedicarsi all'opera traduttiva – e le relative modalità – trovano fondamento innanzitutto nella stessa vocazione dell'ordine gesuita e nel cosiddetto “quarto voto”⁴. Se da un lato, partendo dalle prescrizioni stesse dell'Ordine, i Gesuiti consideravano l'apostolato intellettuale come parte integrante dell'apostolato missionario, dall'altro riservavano alla teologia il rango di scienza, adottandola quindi come metodo cognitivo, derivato dalla nozione scolastica di dottrina. I Gesuiti si fecero dunque sostenitori della necessità di formare il clero cinese, convinti di poter diffondere la rivelazione cristiana in Oriente sulla base della teoria di un'origine comune dell'umanità⁵.

In questo orizzonte concettuale, la scelta dei testi da tradurre era inserita nel preciso progetto di trasmissione della cultura occidentale, intesa come cultura classica e rinascimentale; l'evolversi stesso della missione gesuita in Cina può essere suddiviso in fasi corrispondenti a diversi approcci metodologici di diffusione della cultura occidentale, che i padri mettevano in atto in relazione alle alterne fortune della missione e alle conseguenti necessità di rimodulare il generale impianto del processo di inculturazione⁶.

Le basi teoriche del metodo dell'inculturazione e dell'adattamento, utilizzato e sviluppato da tutti i missionari dell'epoca in Asia, sono contenute nel saggio di Alessandro Valignano *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, sostituito dieci anni dopo dal *Libro delle Regole* dello stesso Valignano. A partire dagli

⁴ Dalla Formula dell'Ordine: «Emesso il voto solenne di castità, di povertà e di obbedienza, si persuadea profondamente di far parte di una compagnia istituita allo scopo precipuo di occuparsi specialmente della difesa e propagazione della fede [...] in qualsivoglia paese vorranno mandarci, noi, immediatamente, senza alcuna tergiversazione o scusa, saremo obbligati ad eseguirlo, per quanto dipenderà da noi».

⁵ Cfr. M. Lackner, “Ex Oriente Scientia?” *Reconsidering the Ideology of a Chinese Origin of Western Knowledge*, Third Series, Vol. 21, No. 1, *Star gazing, firephasing, and helaiing in China: essays in honor of Nathan Sivin*, 2008, pp. 183-200, Academia Sinica, p. 197: «Numerous Jesuits, following the hermeneutic notion of a common origin for humankind, had suggested the diffusion of the Christian Revelation both towards the East and towards the West, moving outward in synchronous and concentric circles, the origin point located in the Near East. This idea is *Tianxue chuangai* (*An outline dissemination of the science of heaven*), written by Lodovico Buglio and Li Zubai in 1664. [...] The work *Tianxue chuan'gai* (*Exposition of the Spread of the Heavenly Teaching*) by Lodovico Buglio (1606-1682) and the astronomer and convert Li Zubai (d. 1665), written in 1664, had indicated the present-day Middle East as the cradle of man-kind, from where the simultaneous spread of the human races had taken place. The notion of a common origin of mankind was part of the "ac- commodationist" branch of Jesuit proselytizing strategies».

⁶ Standaert individua tre fasi nella trasmissione della cultura occidentale in Cina: 1582-1610, fase della “diffusione spontanea”, in cui la trasmissione si attua grazie alla persona di Ricci; 1620-1630, fase del “progetto di traduzione”, in cui la trasmissione diventa sistematica per iniziativa di Longobardo e grazie all'attività di Trigault; 1678-1783, tentativo di introdurre la filosofia aristotelica come base del sistema educativo cinese. Cfr. N. Standaert, cit., p. 386.

stessi presupposti teorici – sviluppati e applicati da Valignano in India e Giappone – Matteo Ricci in Cina approfondisce e rimodula i concetti di inculturazione e adattamento⁷. Sceglie di non avvicinare il buddismo, sia perché il buddismo non godeva di grande considerazione a corte, sia perché il tentativo era già fallito in Giappone, dove il cristianesimo era stato confuso con alcune sette buddiste. Su suggerimento di Valignano, Ricci orienta il processo di inculturazione cercando punti di contatto tra la filosofia occidentale e il confucianesimo, arrivando a redigere un nuovo catechismo ispirato a quest'ultimo. I Gesuiti erano convinti che lo studio di Aristotele fosse indispensabile per accedere a tutti gli ambiti del sapere⁸, ma non solo: «Though they expressed their appreciation of Chinese (moral) philosophy, they observed a lack of logic and dialectics in Chinese thought and therefore felt that acquainting Chinese with these methods was needed»⁹. Il tentativo di introdurre l'aristotelismo tuttavia non ebbe successo, a causa delle difficoltà riscontrate dai Gesuiti nel tradurre la filosofia aristotelica con termini del lessico neoconfuciano¹⁰.

6. La Scolastica nel sistema formativo dei Gesuiti

I Gesuiti avevano due biblioteche: quella della Chiesa Sud (più antica e più ricca) e quella della Chiesa Est (fondata da Buglio e Magalhães). 500 volumi erano stati donati da papa Paolo V, mentre altri libri erano stati acquisiti dalle biblioteche di Lione, Francoforte e Colonia. Vi erano conservati libri di filosofia, teologia, medicina, diritto canonico, arte e musica: si stimano 757 testi in 629

⁷ Quando i Gesuiti arrivano in Cina, scoprono un paese molto diverso da quello che si aspettavano. La dinastia Ming era all'apice della sua gloria (avrebbe iniziato il suo declino solo negli anni '20 del XVII secolo, per cadere nel 1644) e aveva raggiunto importanti traguardi sia in campo artistico e culturale, sia dal punto di vista della prosperità economica (si veda la produzione di porcellana e seta). La popolazione era più del doppio di quella Europea (150 milioni contro 60), ma la Cina era un paese unitario, con una burocrazia efficiente, divisa tra la corte e le province. Trigault racconta questi aspetti nella sua traduzione in latino del memoriale di Ricci, trasmettendo per primo la cultura cinese in Europa. In Cina, i Gesuiti incontrano una cultura pari a quella europea per complessità e progresso (non ci fu necessità di introdurre la stampa né il sistema scolastico).

⁸ Lo studio di Aristotele costituiva l'essenza del corso di filosofia inserito nel percorso di studi dei Gesuiti (il corso inferiore durava sei anni, seguivano i tre anni del corso di filosofia e i quattro del corso di teologia, per un totale di tredici anni di studi), come regolamentato dalla *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* (Programma scolastico ufficiale della Compagnia di Gesù) del 1599 (la cui ultima versione risale al 1616). Le materie insegnate erano la filosofia, la filosofia morale e la matematica, basandosi essenzialmente sulle opere di Aristotele (fatta eccezione che per la matematica, il cui riferimento erano gli *Elementi* di Euclide).

⁹ N. Standaert, cit., p. 385.

¹⁰ Cfr. N. Standaert, cit., p. 386: «As for the translated words, one has to bear in mind a phenomenon that was rarely repeated later in the cultural exchange between China and the West and that has become almost impossible now».

volumi, che privilegiavano autori del Rinascimento – come Cusano, Paracelso, Pico della Mirandola, Erasmo da Rotterdam, Girolamo Cardano e altri – e i teologi dell'Ordine, come Francisco Suarez.

Nel corso di teologia – culmine del percorso di studi dei Gesuiti delineato dalla *Ratio Studiorum*¹¹, in cui si insegnavano Sacra Scrittura, ebraico, teologia scolastica e casistica – tutti i professori erano tenuti a seguire l'impianto del pensiero di Tommaso.

Lo studio della teologia scolastica durava quattro anni ed era impartito da due o tre diversi professori. Poiché il testo di riferimento era la *Summa Theologiae* di San Tommaso, la suddivisione del programma scolastico fra i professori e per anni scolastici avveniva in riferimento ai capitoli di quest'opera. Lo stesso Ignazio indica San Tommaso come principale ispirazione per le scuole della Compagnia e, nel 1582, Claudio Acquaviva (eletto Generale della Congregazione Generale quarta nel 1581) stilò sei regole per indirizzare il modo di seguire la dottrina tomista. Nella commissione del 1583, presieduta da Acquaviva, furono passate in rassegna tutte le questioni trattate da Tommaso nella *Summa*; vennero aggiunte questioni riguardanti la Scrittura e l'ecclesiologia e si elaborò il trattato *De delectu opinionum*: 597 opinioni della *Summa*, organizzate in capitoli e accompagnate da un *Commentarius*. Il trattato fu oggetto di molte revisioni e semplificazioni, finché non finì nelle mani del Santo Uffizio e additato come una sintesi non necessaria e persino pericolosa del pensiero di Tommaso.

Nello studio della *Summa*, la *Ratio Studiorum* raccomandava di seguire le indicazioni dell'Ordine circa la fedeltà alla dottrina tomista. Parallelamente, i docenti di teologia scolastica erano espressamente tenuti a seguire l'insegnamento di Tommaso, con l'obbligo di trasmettere agli studenti la stessa fedeltà al tomismo. Ai docenti – compresi coloro che espressamente si professavano tomisti – era tuttavia lasciata una certa discrezionalità sull'interpretazione di singole dottrine. In particolare, nei casi in cui la posizione di Tommaso non risultava chiara o addirittura in cui non era espressa, era consentito orientarsi su teorie formulate da altri teologi, pur rimanendo nell'ambito del cattolicesimo e rigettando ogni dottrina in contrasto con la Chiesa, anche rispetto a quelle questioni su cui Tommaso non si era pronunciato. Nessun docente era autorizzato ad avanzare nuove argomentazioni, se non a partire da principi consolidati. Nel caso di problemi affrontati da Tommaso in più trattati distinti, le diverse trattazioni dovevano

¹¹ L'insegnamento non è inizialmente strutturale alla Compagnia; i primi Collegi vengono infatti istituiti a partire dagli anni '40 del 1500, sulla spinta di esigenze concrete: non solo riscontrando un'insufficienza dell'insegnamento nelle università pubbliche, ma anche nell'intento di uniformare la preparazione interna alla Compagnia e, non da ultimo, fornire le linee guida per l'attività didattica da svolgere come parte integrante dell'evangelizzazione nelle missioni.

essere portate a sintesi: questo metodo sinottico era esplicitamente previsto dal catalogo delle *Quaestiones* allegato alla *Ratio Studiorum*.

Il docente era tenuto a difendere la prospettiva tomista e, ove ciò non fosse possibile, a omettere la questione in oggetto. Gli studenti di teologia e filosofia erano autorizzati a un possesso di libri limitato: potevano avere accesso solo ai testi raccomandati dai propri insegnanti e approvati dal rettore, ovvero la *Summa Theologiae* per i teologi e Aristotele per i filosofi, oltre a una selezione di commentari che potevano consultare per lo studio individuale¹².

Il professore di filosofia era tenuto a seguire il pensiero di Aristotele prima di tutto, fatta eccezione per le dottrine contrarie agli insegnamenti dell'Ordine o alla dottrina cattolica e prestando cautela particolare nella lettura dei commentatori di Aristotele, e in seconda battuta il pensiero di Tommaso. Il primo anno prevedeva la spiegazione dei principi di logica (facendo riferimento a Francisco Toledo o Pedro da Fonseca, oltre che ad Aristotele), mentre il secondo anno e parte del terzo erano dedicati alla fisica aristotelica. Il terzo anno comprendeva anche lo studio della *Metafisica*. Agli studenti veniva sin da subito insegnato a rifuggire ogni tipo di deviazione, nelle dispute, dall'impostazione scolastica.

7. San Tommaso e l'interpretazione gesuita. L'influenza sull'opera di Ludovico Buglio

Il pensiero di Tommaso appare quindi come riferimento essenziale per la formazione teologica e filosofica dei Gesuiti, a tal punto da costituire la base su cui strutturare il corso di studi in teologia e da fornire l'impostazione metodologica nelle argomentazioni¹³.

È necessario altresì mettere in relazione tale codificazione del tomismo all'interno della *Ratio Studiorum* con l'approccio riduzionistico al pensiero di Tommaso operato dalla Seconda Scolastica, che recupera e sistematizza i capisaldi del tomismo nella prospettiva di difesa dogmatica che caratterizza l'età

¹² Cfr. *Mon. Paed.* V, p. 161, in *La Ratio studiorum: pedagogia e contenuti*, di M. Coll S.I., in *La Gregoriana* 45/2013, p. 37: «Agli studenti di teologia e filosofia non saranno concessi altri libri qualsiasi, ma alcuni e determinati come la Somma di San Tommaso per i teologi, e Aristotele con qualche commento scelto per i filosofi, che servano loro di consultazione nello studio privato. In più, tutti i teologi abbiano il Concilio Tridentino e la Bibbia la cui lettura dev'essere loro familiare. [Il Prefetto] tratti con il Rettore per permettere loro anche qualcuno dei Santi Padri, e distribuisca a tutti i filosofi e teologi qualche libro di lettere umane, consigliandoli di non lasciar di leggerlo in tempi determinati quando sia possibile per loro».

¹³ Cfr. *Mon. Paed.* V, p. 386, in M. Coll S.I., *cit.*, p. 37: «I nostri seguano assolutamente in teologia scolastica la dottrina di San Tommaso, lo tengano come proprio Dottore e facciano il possibile perché i discepoli gli si affezionino di cuore». E ancora, *ibidem*: «I Gesuiti cercarono di armonizzare il loro orientamento positivo con una radicale formazione scolastica e con la più fervida adesione a San Tommaso, contribuendo al trionfo della *Summa theologiae*».

della Controriforma. Tuttavia, la forte impronta tomista del percorso di studi e la codificazione del pensiero di Tommaso nella Seconda Scolastica non impedirono ai Gesuiti di preservare il carattere intrinsecamente dialogico del pensiero dell'Aquinate:

«Si trattava di un tomismo aperto, vicino a quello professato da Francisco de Vitoria e Melchior Cano, per quanto ammetteva di seguire altri autori che avessero trattato più a fondo le questioni puramente filosofiche e anche quelle che riguardano la Scrittura e i canoni. La teologia tardo-medievale era entrata in decadenza per eccesso di dialettica. La sfida dei Gesuiti era rigenerarla, cioè far convergere il dogma, rintracciato alle fonti, con la tendenza positiva fondata nella Scrittura, secondo quanto raccomandato da Sant'Ignazio nelle regole del “sentire con la Chiesa” [E.E. S.S. n. 363]»¹⁴.

Come si colloca Buglio nella ricezione gesuita della *Summa*, in particolare nell'ambito del Collegio Romano? La posizione da lui ricoperta nel Collegio Romano di *repetitor metaphysicae* tra il 1632 e il 1633¹⁵ può far supporre che il suo approccio rispetto al tomismo fosse sostanzialmente conforme a quella adottata dall'Ordine. D'altra parte, lo stesso ruolo che gli fu assegnato ci induce a ipotizzare che avesse una conoscenza approfondita del pensiero dell'Aquinate e che potrebbe dunque essere stato indirizzato, nella sua opera missionaria, dall'apertura dialogica strutturale in Tommaso – apertura che il *Doctor Angelicus* rivolgeva anche alle altre religioni del libro¹⁶.

8. La traduzione della *Summa Theologiae*

Poiché non è stata finora rintracciata alcuna testimonianza di Buglio circa la sua strategia traduttiva – né nelle lettere né nell'introduzione ai testi – e poiché le ricerche condotte finora non hanno rinvenuto commenti o annotazioni di Buglio alla traduzione, le ipotesi circa le scelte traduttive del missionario devono attualmente essere dedotte dall'analisi della traduzione stessa, sulla base del confronto con le principali strategie ricostruite dagli studi sull'attività traduttiva dei Gesuiti.

Sono stati individuati tre approcci dominanti: il traduttore prendeva termini dal vocabolario cinese esistente, cercando di ridurre il divario linguistico e

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. Arch. Rom. Soc. Iesu, Rom 80, f. 214; 241.

¹⁶ Così scrive nell'enciclica *Fides et Ratio* Giovanni Paolo II: «Un posto tutto particolare in questo lungo cammino spetta a san Tommaso, non solo per il contenuto della sua dottrina, ma anche per il rapporto dialogico che egli seppe instaurare con il pensiero arabo ed ebreo del suo tempo (...). Egli ebbe il grande merito di porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede. La luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio, egli argomentava; perciò non possono contraddirsi tra loro».

culturale; in alternativa, il termine veniva direttamente traslitterato, per enfatizzare la novità del nuovo concetto; infine, potevano essere combinati due o più morfemi – che non erano mai stati abbinati prima – per creare una nuova parola che avesse un riferimento concettuale affine sia nel testo di partenza che nel testo di arrivo. Era prassi frequente che questi tre approcci venissero combinati anche all'interno della stessa traduzione o attuati dallo stesso autore in traduzioni diverse. Nelle opere di Buglio possono essere individuate tutte le strategie traduttive fino a quel momento messe in atto dai Gesuiti.

Come riscontrato anche da Michale Lackner nel suo articolo sopra citato, un'evidente peculiarità dell'approccio traduttivo di Buglio è la libera interpretazione della grammatica cinese, che egli manifesta in casi ricorrenti¹⁷. A prescindere dalla verificabilità storica dell'ipotesi che Buglio avesse condiviso il diffuso approccio basato sul supporto di collaboratori cinesi, possiamo riconoscere un tentativo consapevole di introdurre nozioni nuove riadattando i termini cinesi attraverso un utilizzo inedito, nell'intento di ampliare il vocabolario del "cinese cristiano" con termini adatti a esprimere i concetti della filosofia e della teologia occidentali. Un'ipotesi che appare plausibile, se prendiamo in considerazione la ricchezza di neologismi efficaci, l'abilità di riportare gli schemi retorici di San Tommaso in una sintassi comprensibile al lettore cinese e un'evidente sensibilità nel riscontrare l'assenza di alcuni concetti nel vocabolario cinese¹⁸.

In sintesi, gli apparenti errori grammaticali possono essere considerati delle scelte innovative, applicate da Buglio con l'intento di consegnare alla nascente comunità cristiana cinese un nuovo vocabolario e nuove strutture retoriche, che avrebbero potuto introdurre i convertiti alla filosofia e alla teologia cristiane¹⁹.

¹⁷ Cfr. M. Lackner, *Some preliminary remarks on the first Chinese translation of Thomas Aquinas' 'Summa Theologica'*, p. 29: «One astonishing characteristic of Buglio's translation is the violation of Chinese grammar [...]. Frequent (although not ubiquitous) use of 則 ('then', 'in that case') instead of the word 故 which is the only appropriate solution in cases that demand a 'therefore', 'ergo'».

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 30: «He would have thus hoped for a 'fusion of horizons' in the sense of Hans-Georg Gadamer, because after having read for dozens or even hundreds of times a 'mistaken' expression, a Chinese reader could have realized that the author of the translation had something different in mind than the reader was accustomed to. In this case, Buglio would have aimed at creating a Christian Chinese language».

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 32: «Ludovico Buglio's translation of the *Summa* displays an interesting blend of the different techniques that have been used over centuries to bridge the gap between languages and civilizations. From the point of view of vocabulary, there is no doubt that Buglio has tried to create a 'Christian Chinese language'; in some cases, this 'Christian Chinese' even represents an attempt to change the rules of Chinese grammar. At the same time, Buglio apparently has been willing to make compromises concerning certain Chinese cultural sensitivities. Moreover, the modification of the sequence of the original Latin text facilitates the comprehension for a reader, who is not familiar with the rhetorical devices of European scholasticism. Buglio was also rather successful in summarizing many arguments by using a succinct style».

9. Conclusioni

È forse in questo aspetto dialogico del pensiero di Tommaso che si incardina l'incontro tra l'apertura intrinseca al carisma gesuita e la fedeltà dei Gesuiti stessi ai precetti della Scolastica? Se Tommaso ammette la conoscenza naturale – benché apofatica – dell'*essentialiter* di Dio, Dio diventa la possibilità di uno “spazio comune” condiviso con le altre religioni, che consente quindi l'apertura all'inculturazione. Il tomismo autentico non è apologetico, ma anzi permette e fonda la possibilità di apertura con le religioni altre: è possibile considerare dunque Buglio seguace e interprete di un tomismo che riconosce l'accessibilità delle verità metafisiche e teologiche tramite la religione naturale, affiancando l'originaria filosofia di Tommaso al principio sostenuto dai Gesuiti della comune origine dell'umanità. È ipotizzabile altresì che proprio tali presupposti filosofici costituissero l'orizzonte di possibilità dell'opera di inculturazione attuata dai Gesuiti e, in modo ancor più radicale, della grande operazione traduttiva dei classici del pensiero occidentale. L'ipotesi conclusiva è dunque che le caratteristiche peculiari del tomismo di matrice gesuita abbiano costituito un presupposto di possibilità per il tentativo di trasferimento in un contesto culturale altro dei concetti metafisici e teologici che lo caratterizzano.

Impossibili ponti? Una rilettura delle considerazioni hegeliane sulla religione e la filosofia orientale e cinese

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

Abstract

This paper aims at investigating the Hegelian interpretation of oriental philosophy and in particular the Chinese thought. Hegel is usually known for his very strong critique against oriental thought accused to be mostly unhistorical and ontologically incapable to find the deepest fundaments of reality. In particular, it will be demonstrate how the Hegelian critique is widely centred on the western reception of Chinese thought as it was interpreted in the horizon of the XVIII century reception, in particular by Leibniz and Wolff. This is probably why Hegel opposed to Chinese philosophy even if he comprehended its relevance in the history of ideas. In this sense Hegel probably recognised the importance of Chinese thought as the first arise of the history of truth.

Keywords

Hegel, Philosophy of Religion, Chinese Religion and Culture

Se si tratta di pensare la costruzione di ponti tra Occidente ed Oriente si fa avanti subito la necessità di vedere se almeno in alcuni dei grandi “classici” del pensiero filosofico occidentale siano maturi orizzonti di riflessione utili per un confronto con altri paradigmi culturali; occorre pensare, nella voce dei nomi centrali del pensiero occidentale, un raccordo, una linea feconda di relazione e di sviluppo. Si tratta di vedere se si possono costruire legami teoretici che aiutino la reciproca comprensione e spingano in avanti la più ampia valorizzazione della differenza e della vicinanza tra diverse proposte di pensiero. Indubbiamente sono giusti i tempi attuali perché questo confronto si attui. E tra i filosofi occidentali di rilievo che più si sono confrontati con il pensiero orientale e in particolare con il pensiero e la religione cinese è da annoverare senza dubbio Hegel. La recente pubblicazione di un saggio di Roberto Garaventa su Hegel e la religione cinese, ha offerto poi un prezioso spunto di riflessione

ricentrando la questione Occidente e Oriente in Hegel sul tema religioso e metafisico in generale¹.

Va precisato che quando si dice di Hegel e il pensiero orientale (e cinese in particolare) grava sempre una sorta di soggezione che deriva dalla fedeltà a quel pregiudizio sinofobico che traspare nel pensiero del Tedesco. Tale atteggiamento critico ha spesso determinato nella storia della cultura una sorta di messa in non cale del pensiero orientale come luogo a se stante, incomparabile con il mondo occidentale e lo sviluppo del suo corredo sistematico ideale e speculativo. Un atteggiamento di separazione e di incomunicabilità che spesso non è difficile ritrovare negli studiosi non solo del pensiero occidentale, ma anche in quelli del pensiero orientale. Un pregiudizio e una separazione dei due orizzonti che, quindi, da sempre si sono ritenuti sostenibile sulla base del pensiero hegeliano e dei suoi giudizi in particolare. Tale “pregiudizio sinofobico” va però compreso e ricondotto alla luce dell’internò problema filosofico hegeliano per poter in qualche modo ritrovare in esso temi e contenuti che non si pongono poi così distanti da ciò che pretende l’Hegel medesimo. Ridimensionare questo atteggiamento critico può far scoprire dei pilastri utili per costruire i ponti che in questo numero della rivista intendiamo gettare tra i due modi “*intelligendi*” nei quali pur tuttavia si riflette quel “medesimo” che costituisce a mio avviso il proprio del filosofare, della universalità del filosofare².

Le cause della sinofobia hegeliana sono oggi molto chiare e bene descritte e sono tutte interne al momento storico-intellettuale che stava vivendo il filosofo di Stoccarda. E va tenuto presente che il giudizio complessivo sulla civiltà cinese alla fine del XVIII secolo e inizio del XIX si era progressivamente mutato rispetto a quello che era venuto a maturazione negli anni precedenti a partire da quelli del XVII secolo. Non c’è alcun dubbio che il pensiero cinese ebbe un grande apprezzamento nelle riflessioni di filosofi molto rilevanti di quella temperie culturale, specie in Germania. Non si può non ricordare l’interesse per il pensiero cinese espresso da Leibniz o da Wolf, senza citare la valutazione positiva degli illuministi francesi³. A ciò si aggiunga l’ampia diffusione di

¹ R. Garaventa, *La religione cinese nelle Lezioni di filosofia della religione*, in *La religione deve trovare rifugio nella filosofia? Saggi sulla filosofia della religione di Hegel*, Orthes, Napoli 2020, pp. 115-142.

² E. Mirri, *Il pensare del "medesimo": Heidegger ed Hegel*, in «*Aquinas*», XXI, pp. 212-239, in *Pensare il Medesimo I*, a cura di F. Valori e M. Moschini, ESI, Napoli 2006, pp. 195-221.

³ Gli scritti leibniziani sulla Cina sono raccolti in *Gothofredi Guillelmi Leibniti Opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus ed indicibus exornata, studio Ludovici Dutens, Tomi quarti pars prima*, De Torumes, Genevae, 1768. Qui si possono citare in particolare la *Novissima sinica historiam nostri temporis illustratura* del 1697, il *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* testo intensissimo e di grade valore del 1716; infine la *Lettre sur la philosophie chinoise à M. de Rémond* (prima edizione del 1765). Una traduzione di questi scritti si può trovare in G.W. Leibniz, *La Cina*, trad. ita. di A. Caiazza, A. Atti, A. G. Mariano, Spirali, Milano, 1987. Per Christian Wolf si può rimandare al celeberrimo scritto del 1721 nel

antologie di scritti filosofici e di religione cinese che cominciarono a pervenire nell'Europa del XVIII secolo e proprio da queste antologie ed epitomi abbondantemente farà ricorso Hegel⁴. Opere tutte che furono diffuse dai gesuiti francesi e che erano fortemente elaborate secondo delle chiavi ermeneutiche tendenti alla forzatura degli elementi comuni tra la religione cinese e la religione cristiana. E comunque la soppressione dell'ordine gesuitico e lo spostamento su posizioni antilluministiche comportò senza meno una decisa valutazione in senso negativo del pensiero cinese. Ed è abbastanza nota la fama della cultura indiana che progressivamente si mostrava più attraente per i filosofi della fine dell'illuminismo rispetto ai tempi precedenti. Basti pensare al giudizio negativo sul pensiero cinese a cui era pervenuto Herder in opposizione alla cultura dominante dell'*Aufklärung*, a cui corrispose l'opposta valutazione del pensiero indiano. Si pensi a Schopenhauer che proprio quel pensiero indiano va a cercare nella medesima funzione da una parte di opposizione alle spinte illuministiche e dall'altra contro le forme dell'idealismo traditore delle istanze più autentiche dello spirito⁵.

Hegel non era fuori da questo tempo di ritorno su quella che era comune opinione sul pensiero cinese e accogliendo le nuove versioni critiche del medesimo, ne restò senza meno fortemente influenzato. Se a questa adesione e alla sua ampia, ma molto orientata lettura dei testi del pensiero cinese, di certo si affidò ad un "sentire" non molto neutrale e sicuramente viziato da molte chiavi interpretative che ne impedivano una valutazione piena; a ciò si unì quella visione della storia dello spirito che Hegel era venuto maturando. In quella concezione la filosofia orientale assolveva al ruolo di elemento che si presentava come momento infantile della storia. Per di più: il primo stadio della filosofia orientale era costituito dalla filosofia-religione della Cina.

Ma a fronte di questa lettura deriva lo scopo prefisso con questo saggio: penetrare totalmente questa opposizione al pensiero cinese e comprenderla.

quale il filosofo tedesco celebrava l'assoluta e pura filosoficità del pensiero cinese esente da elementi religiosi già da 3000 anni. Ch. Wolf, *Oratio de sinarum philosophia practica* a margine e introduzione dell'opera *Sinensis imperii libri classici sex* del gesuita P. François Noël (Wei Fanji), Praga 1711. Senz'altro voci entrambe le più significative di un'epoca, quella tra XVII e XVIII secolo, che furono di piena valutazione del pensiero cinese. Si ricordi di A. Kircher la plurieditata e tradotta *China illustrata* del 1667: Oppure i 34 volumi di lettere inviate dalla Cina in Europa mandate dai padri Gesuiti francesi e raccolte nei 34 volumi de *Lettre édifiantes et curieuses, écrites de Missions Etrangères par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus* editate in svariate pubblicazioni negli anni del XVIII secolo. E come non ricordare *Memoires concernant l'histoire, le sciences, le moeurs, les usages etc de chinis par le missionaries de Pékin*, in 17 tomi 1776-1814.

⁴ I maggiori testi di studi sinologici del suo tempo sono noti allo Hegel e dal lui escussi così come Lasson ha indicato nella Prefazione alle *Lezioni di filosofia della religione* ed. 1923 Meiner. Cfr E. Schulin, *L'idea di Oriente in Hegel e Ranke*, Liguori, Napoli, 1999.

⁵ Per l'interpretazione del pensiero orientale in Schopenhauer rimando al contributo di M. Casucci presente in questo numero della rivista.

Si è detto: l'ottica con cui Hegel ha guardato alla Cina era del tutto particolare e se si vuole decentrata. È infatti ampiamente descritto come le sue conoscenze fossero fortemente legate al pensiero cinese antico nel pregiudizio che nulla fosse cambiato o sviluppato in quella civiltà. Nelle sue *Lezioni di filosofia della religione* emerge subito chiaro il preconconcetto che impedirà a Hegel una lettura del dinamismo interno al pensiero cinese stesso. Né tanto meno risulta presente una riflessione sui mutamenti culturali e politici di quell'immenso paese ed impero. Tale statica posizione nel mondo della Cina la rende, agli occhi di Hegel, come una testimonianza viva e certa di uno stato naturale, di una «sostanzialità naturale» che ne destina totalmente il suo sviluppo. O meglio il suo non sviluppo in più elevate coordinate storiche. La civiltà cinese ha tolto l'umanità dalla natura rozza fino ad un grado naturale e superiore di civilizzazione, ma la sua incapacità a conservare il tema dell'opposizione ne ha compromesso l'elevazione ad un grado storico più alto ed elevato, bloccandola in quel livello "positivo" che non accogliendo né opposizione né determinazioni, non gli ha consentito di assumere quel movimento interno che è anche movimento della storia.

Altro elemento è l'uniformità con cui Hegel legge il fenomeno religioso. Per il filosofo di Stoccarda si può parlare di religione cinese ben sapendo che questa espressione uniforma ma non distingue ciò che invece egli bene prende in considerazione. La molteplicità religiosa del mondo cinese, la sua articolazione diversa e plurima, il suo intreccio con la cultura popolare. A Hegel non sfuggono quelle che lui chiama le tre religioni cinesi: la religione del Cielo (*Tian*) che lui definisce come religione pubblica; e quella che lui ritiene una religione privata ovvero quella del *Dao*; ad entrambe farà seguito la religione del Buddha che subito riconnette con la religione indiana. Egli in vero prenderà le prime due in considerazione. In entrambe Hegel scorge l'esplicazione di due religioni che nelle forme pubbliche e private vivono la loro interna compenetrazione che conduce entrambe in quella che secondo il Tedesco si dovrebbe invece intendere come l'unica «religione cinese» che forzatamente egli ricompone – appunto – in un *unicum*; anche se questa ricomposizione la farà apparire progressivamente come una prima sorta di "religione determinata"; per cui pare appena uscita dalle forme dell'indeterminatezza religiosa (i cui elementi residui sono rintracciabili nel suo panteismo) essa emerge poi come una sorta di religione della magia⁶.

Come nota Garaventa in Hegel dai corsi di Filosofia della religione del 1824 a quelli del 1827 Hegel definisce sempre più decisamente la religione cinese come come la forma più elevata di religione della magia. Ricordo che per religione

⁶ Sulla questione rimando alle belle analisi di Garaventa che danno conto dello sviluppo della questione nelle lezioni di filosofia della religione di Hegel su cui lo studioso da tempo lavora con molta attenzione e acribia.

della magia Hegel intendeva quella forma religiosa in cui l'uomo percepisce il suo potere sulla natura. Purtroppo, però, questo potere non si mostra come forza spirituale e quindi non si eleva alla sua maturità. Questo è solo uno sforzo singolo, è solitario esercizio di individualità, empiricità, casualità, che spinge verso qualcosa che "si coglie" (ma non si sa) superiore alla natura stessa. Inutile cercare nella religione della magia la ricerca di una rappresentazione di un essere superiore, niente di sopransensibile, di trascendente, non una dottrina dell'anima e della sua immortalità. In verità quindi la religione della magia non potrebbe nemmeno dirsi religione secondo le forme che Hegel sistema della religione stessa.

Il giudizio quindi di Hegel sulla religione cinese sembra segnato. La religione della magia (e quindi anche nella sua forma sinica) altro non è che autocoscienza singola, piena di brame e di desideri, che cercano di realizzarsi nello svolgimento di un'inquieta esistenza dell'uomo che deve intervenire singolarmente sugli elementi della natura. Come se fosse una lotta contro l'indistinto.

In questa ottica Hegel legge la dottrina del *Tian* che conserva un'esposizione della potenza singolare, ma che ancora non si eleva all'oggettivo, al vero in sé per sé. La dottrina degli *Shen*, e la reattiva radicale richiesta di obbedienza alle leggi, fanno di questa religione della magia una espressione di autocoscienza singola priva di vera «interiorità veramente compiuta ed immanente».

Stesso vale per l'analisi del *Dao*. E qui Hegel, fortemente influenzato dalle letture di Abel-Rémusat, rintraccia due grandi idee base. Per prima cosa Hegel nota l'idea base nel *Tao* di un primo sorgere di una nozione di un essere assoluto astratto, un elemento indeterminato che appunto nel *Dao* si riflette in tale nozione. E non è un caso che egli accolga la traduzione di *Dao* come *logos*. Il che dice molto significativamente come Hegel abbia assunto il pensiero cinese filtrato dall'opera dello stesso Rémusat. Il secondo elemento che viene colto del *Dao* è nel suo carattere completamente disinteressato alla vita pubblica, e da questo disinteresse l'invito a una vita meditativa e di riflessione che apre alla disincarnazione del pensiero stesso, ad un invito alla purificazione. Questo richiamo alla riflessione mostra un altro stadio rispetto alla religione pubblica. Questo la aprirà al buddhismo e ciò la farà innalzare ad un livello più elevato di quello della religione della magia.

Il *Tian* era sì fondato su un elemento dominante, ma tale principio altro non era che un fondamento astratto. Il *Dao* si presenta, in qualche modo, quale rappresentazione della ragione, del razionale e predomina sulla figura dell'imperatore come visibile fondamento astratto.

Una lettura della Cina, della sua civiltà e della sua politica che viene riconosciuta e presentata in una fase e in una funzione, si direbbe, "pre-dialettica". Positiva, non ancora matura. Ma la cosa suona come si è detta non solo viziata dalla pregiudiziale di cui sopra, ma suona anche coerente e molto

utile allo sviluppo dell'argomentazione storica del pensiero che ha imposto alle sue *Lezioni di storia della filosofia* in cui questo giudizio appare ugualmente. Insomma, una sorta di presa di posizione argomentativa oltre che un "giudizio pregiudiziale" che vorrei però rileggere alla luce delle premesse teoretiche esposte da Hegel proprio nella introduzione delle sue *Lezioni*⁷.

Queste sono le determinazioni che conducono Hegel ad un sostanziale pregiudizio sulla cultura e la religione cinese. Su queste conclusioni il Garaventa è quindi netto nella sua analisi nel mostrare tutta la radicale sinofobia di Hegel e anche la sua lettura limitata e molto orientata.

Ma a questa descrizione che Hegel dà del suo modo di leggere la religione cinese ci può soddisfare? Tale esposizione è fortemente legata a letture che, per quanto diffuse in manuali e saggi di sinologia del tempo, sono qui senza meno raccolte nel senso di un'impostazione del sistema hegeliano ormai da tempo definita, strutturata, solidamente disposta. È inscindibile il confronto tra questo ruolo primitivo e indeterminato assegnato alla religione e cultura cinese dal quadro di quello sviluppo che Hegel assegna a tutto il pensiero nel suo dispiegarsi nelle forme storiche. Ma davvero dobbiamo pensare che non traspaia nella lettura di Hegel qualcosa che ci faccia intendere che invece, tolti i pregiudizi, non appaia qualche elemento che accomuna il pensiero orientale, e in particolare il pensiero che discende dalla religione cinese, con il *proprium* del pensiero occidentale, secondo l'interpretazione datane da Hegel medesimo?

Insomma, è possibile ripensare la critica hegeliana alla cultura sinica per giungere a riconoscere in questa temi collimanti con il più radicale pensare metafisico e ontologico di cui lo stesso Hegel ne è "espositore"?

Il senso di questo mio contributo si raccoglie in questa linea. E rispetto a quanto svolto da altri studiosi su questo punto, mi permetterò di indicare pochi passaggi di commento ad alcune pagine delle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel per rintracciare elementi di contatto che è più problematico individuare nelle sue *Lezioni di Filosofia della religione*; queste, benché più estese e articolate, comunque pongono problemi di interpretazione che sono più difficili da illuminare in diversa ottica rispetto a quella specifica che pone la stessa lettura hegeliana della religione⁸.

Nelle *Lezioni di Storia della filosofia* (LSF) troviamo invece un Hegel che accede all'esposizione storica del percorso del pensare inquadrandola e intrecciandola direttamente con quelli che sono i capisaldi del suo pensiero e del suo sistema. Quindi, se in caso, conviene provare a riflettere sulle brevi pagine dedicate al pensiero cinese per verificare la possibilità di rintracciare elementi

⁷ G.W.F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, trad. it. a cura di R. Bodoli, Laterza, Bari-Roma, 2009, p. 13.

⁸ L'apporto interpretativo di R. Garaventa è da richiamare qui, in particolare, citando il suo *La dialettica di religione e filosofia*, in *La religione deve trovare rifugio nella filosofia?*, cit., pp. 9-56.

particolari capaci di far rivalutare diversamente il suo acre giudizio sulla religione e la cultura orientale espresso nelle *Lezioni sulla Filosofia della religione*.

Hegel affronta il pensiero d'Oriente ponendo lo stesso nel momento primordiale del pensiero filosofico; lo colloca in quegli albori che non assicurano ancora la forma matura dell'esposizione filosofica. E in questo sembra riproporsi lo stesso schema di giudizio da lui impiegato nelle *Lezioni di filosofia della religione* quando la religione cinese era mostrata – appunto – come un passaggio elevato della religione magica non ancora pervenuta alla sua pienezza di significato del religioso stesso. Questa posizione “primordiale” del pensiero cinese suona effettivamente come un deprezzamento che potrebbe altro non fare che giustificare, nella sede di analisi storico filosofica, il disprezzo sostanziale di Hegel per il pensiero orientale. Il nostro tema da qui non può distaccarsi, ma assunto di questo contributo è di mostrare come tutto ciò si stemperi e forse mal si accordi con la premessa che lo stesso Hegel ha posto a chiarificazione dello sviluppo storico della filosofia. E questo garantirebbe allora, anche in quella fase primordiale del pensiero, la sua appartenenza alla forma del pensiero stesso. E a questa considerazione, sugli stessi elementi delucidati da Hegel, mi permetto di dire che la primitività denunciata da Hegel in fondo non cancella la necessaria espressione speculativa che lo stesso pensiero cinese conserva anche sulla base di quanto richiesto dallo stesso Hegel detrattore di questa ultima.

Insomma, le premesse hegeliane suonano non come una condanna, bensì hanno in sé anche il motivo di un riposizionamento del giudizio sul pensiero orientale e cinese.

Ed è proprio ad inizio delle LSF che Hegel ci ricorda che l'essenzialità e sostanzialità del pensare non viene scalfita dalla “infinita quantità e qualità” dei suoi oggetti e dei suoi contenuti. La filosofia è l'eccellenza di ciò che è propriamente umano (e quindi universale) proprio perché questa si occupa, sempre e soltanto, del darsi del pensiero che essa stessa chiarifica nel “pensare” medesimo. Quindi non esisterebbe in definitiva una storia del pensiero come analisi esterna della storia delle idee, ma un posizionarsi e se-prodursi del pensiero nella diversità della forma storica. Questa forma storica non annulla la forza auto-produttiva del pensiero che pensa pensandosi. Per cui – vero che questo articolarsi storico implica una necessaria determinazione che rende la filosofia sempre meno immediata (e questo è un valore estremo della filosofia stessa) – la stessa filosofia non deve essere raccolta nelle diverse produzioni dovute “al libero pensiero”, oppure nei diversi impulsi prodotti dalla “storia del mondo delle idee”. Una lettura storica risulta per Hegel troppo semplice perché in via preliminare è necessario dire che la filosofia è filosofia, della stessa natura e della stessa essenza, sempre. In ciò sono esplicative le parole poste come

considerazione iniziale e propedeutica nella meravigliosa *Introduzione* delle LSF.

«Il pensiero che è tale per essenza, esiste in sé e per sé, è eterno, ed è vero pur essendo nel tempo, è vero sempre ed in ogni tempo. Questo è in contraddizione con la circostanza che il pensiero ha una storia. Nella storia si narra ciò che è mutevole, ciò che è accaduto, ciò che è stato, ciò che è finito dentro la notte del passato, ciò che non è più. Senonché, il pensiero vero ed essenziale non è suscettibile di nessun mutamento, è eterno, non è qualcosa che è stato o che è passato, ma è qualcosa che esiste. Dunque, la questione è sapere come stanno le cose rispetto a ciò che si trova fuori dalla storia, dal momento che è sottratto al mutamento»⁹.

Da tutto ciò risulta chiaramente che tutto ciò che è attività dello spirito è pensiero. I prodotti dello spirito sono frutto del pensiero che sempre pensa e attualizza se stesso. E così nell'attività dello spirito, nell'esposizione speculativa, questo stesso spirito si mostra e attualizza solo come arte e religione e filosofia; momenti "assoluti" di questo stesso spirito. V'è da dire e considerare poi se effettivamente le diverse forme dell'attività dello spirito differiscano dall'essenza del pensare nel modo temporale in cui esse stesse si danno. Questa la sfida della Storia della filosofia. La storicità del pensiero non intacca la radicale essenza del filosofare; la storicità esplica il pensare nelle sue figure. La storia della filosofia altro non è che figura della filosofia e per questo (come accade analogamente in altre parti del sistema) la forma storica indica, ma non esaurisce, l'attività del pensiero; questa sa della verità e, dal punto di vista storico, di questa verità ne dà solo un contenuto figurale¹⁰.

Lo scopo della storia della filosofia per Hegel non è quello di presentare una carrellata di opinioni da giudicare quale di essa sia la migliore; non è il suo scopo quello di individuare una sorta di progresso ideale. Ma in vero lo scopo della storia della filosofia è di indicare nel tratto mutevole niente altro che «prender cognizione di qualcosa d'universale mediante il molteplice, ciò che costituisce la successione, venga posto in relazione: di modo che si capisca la nascita d'un intero, di qualcosa d'universale: una totalità si forma e quest'unità, quest'universale, esprime lo scopo, il concetto»¹¹.

Da questa posizione speculativa netta e determinata ne discenderanno altre ed alte considerazioni che nella summenzionata *Introduzione* Hegel espone con vigore. La necessità che la filosofia esprima sempre l'idea e la consapevolezza dell'idea come verità. Tale universale, tale verità, garantisce la non dispersione nelle mutevolezze storiche del pensare medesimo; e assicura la verità stessa come oggetto del pensare allontanando dalla decadenza della filosofia e dallo

⁹ LSF, cit., p. 3.

¹⁰ E. Mirri, *Il fondamento del pensare*, in *Pensare il Medesimo I*, cit., pp. 685-696.

¹¹ LSF, cit., p. 5.

scivolare nella china di un pensiero impuro e scaduto il quale insinua sempre “che la verità non sia”. Totalmente esonerati da quello scetticismo insano che impedisce all'uomo di superare il deficit che deriva da una sua presunta lontananza sostanziale dall'essenziale del filosofare. «Il pensiero concreto, espresso con più precisione, è il concetto, preso in modo ancor più definito è l'idea: l'idea è il concetto in quanto questo si realizza: realizzarsi significa determinarsi e questa determinazione o pensiero di se medesimo non è che il concetto stesso»¹². Edoardo Mirri esplica bene il senso tutto lezione hegeliana sulla storia della filosofia:

«La storia della filosofia – anzi del“le” filosofie – ha di mira la comprensione del“la” filosofia. Anche il concetto di svolgimento – che è il concetto chiave di ogni storia – è un concetto “astratto” che serve solo a questo riconducimento dei molti aspetti della verità all'unica verità. Si sciolgono a questo punto, e nel modo più semplice, anche tutte le difficoltà legate alla rappresentazione delle “tappe” dello sviluppo storico della filosofia (per cui la successiva sarebbe la più vera della precedente) e legate altresì alla rappresentazione della “filosofia assoluta” come traguardo finale di questo sviluppo. Si sciolgono nel senso che tali rappresentazioni riguardano bensì la manifestazione della verità, ma non la verità come tale, i temi della filosofia ma non la filosofia, insomma il “fenomeno” ma non la “cosa”: Esse costituiscono – diciamo – la “fenomenologia della verità” (così si potrebbe chiamare la storia della filosofia retamente intesa), non già al verità stessa, che non ha né tempi, né sviluppo, né fine, anzi rimane immutata nella sua eternità. Come Hegel ha concluso nella conclusione della Scienza della logica»¹³.

Ciò che esprime la storia della filosofia è l'idea e questa si dà nel pensare e nella verità che non è mai fuori del pensiero. Come espresso nel cuore intero della *Scienza della logica* e diffusamente nell'aggiunta n. 2 del paragrafo 24 della *Enciclopedia*, l'idea si esprime per figure. E la logica coincide con la metafisica che esprime, nella forma dell'idea, la verità. Per cui l'idea è la verità, e la natura e lo spirito (ossia tutto la storia umana direbbe Hegel) altro non sono che figura della verità. Le forme storiche della filosofia, per quanto variabili, sono quindi nella Logica, pienamente iscritte nel significato speculativo che le esprime.

Purtroppo, non sono mancate interpretazioni del tutto storicistiche del pensiero hegeliano e non sono mancate letture troppo enfaticizzate della storia della filosofia come una sorta di pensiero che si autorealizza. Invero non si autorealizza nulla secondo Hegel, ma il pensiero per Hegel si esplica sempre e comunque; anche nelle forme più lontane e diverse, nelle forme storiche appunto che sono segno di questa diversità. Queste letture su Hegel intesero

¹² Ivi, p. 7.

¹³ E. Mirri, *La storia della filosofia come “figura”*, in *Pensare il Medesimo I*, cit., p. 717.

mostrare e determinare l'hegelismo come una filosofia storica ed anti-metafisica; un pensiero che si riduceva ad un'attenzione esclusiva per il dispiegarsi storico della filosofia, colta come una serie di tappe di un itinerario di perfezionamento del concetto verso un'età sempre più matura di realizzazione del pensiero. Così si è perso definitivamente di vista quanto espresso da questa *Introduzione*: ovvero la preliminare considerazione che non di miglioramento si trattava, ma di una realizzazione e manifestazione della filosofia che mai si perde, ma sempre si dona nella sua propria essenzialità¹⁴.

Per altro come non sentire vivamente la notazione che Hegel fa dell'“io” come qualcosa di semplice e di universale, che non conosce differenze e distanze né di luogo né cronologiche; un io accomunante che raccoglie in ciascuno dei singoli l'intera forza dell'idea che è una in tutti.

«Quando dico “io”, dico qualcosa d'assolutamente semplice, d'interamente universale, di comune a tutti, e tuttavia l'io è anche questa variegata dovizia di rappresentazioni, impulsi, desideri, eccetera che sono propri d'unico individuo; ogni io è un intero mondo che si concentra in un semplice punto: l'io, il quale possiede in sé la forza di tutto quello che produce»¹⁵.

Questa realtà singolare e universale dell'io implica sempre ragione e razionalità anche nello sviluppo, nel dinamismo storico. È questa la natura dello spirito: di svilupparsi non in linea retta ma come in circolo, «come un ritorno in se stesso».

Ne discenderà che le diverse filosofie si presenteranno apparentemente come oggetti di refutazione o di accoglimento di principi e di visioni opposte, ma questi non sono che elementi negativi che tendono ad una unità che nel tempo si comprende non solo in gradi diversi ove l'intero si offre in diversi modi di presentarsi del “medesimo”.

«Non abbiamo a che fare con qualcosa di passato, bensì con il presente, con il pensare, con lo spirito in senso proprio; è una storia che nel medesimo tempo non è affatto storia; è qualcosa che è stato, che possiede importanza storica, ma nel contempo si tratta di pensieri, principi ed idee: non sono avvenimenti, ma qualcosa di presente, determinazioni con le quali abbiamo a che fare in quanto esseri pensanti. Poiché siamo capaci di pensare, ogni determinazione è e resta nel nostro spirito»¹⁶.

¹⁴ Mi riferisco alle letture eccessivamente storico materialistiche della stessa storia della filosofia di Hegel. Come giudizio sopra di esse rimando a un passaggio di Mirri che così ricorda: «Per una significativa burla del tempo, è poi accaduto che i “millenarismi” sorti in epoca post-hegeliana, forse anche per una lettura fallace dell'hegelismo, che avevano prospettato appunto la fine delle contraddizioni della storia sul piano stesso della storia, nel “Reich millenario” o nel comunismo che mette fine alla lotta di classe, motore della storia, tali millenarismi che annunciavano “nel mondo” la fine del tempo, sono finiti prima che finisse il tempo: quasi come aborti, tragici aborti della nostra storia». *Ivi*, p. 715.

¹⁵ LSF, cit., p. 9.

¹⁶ *Ivi*, p. 21.

Questa è a mio avviso la preliminare chiave di lettura che dobbiamo tenere presentissima quando affrontiamo i giudizi storici di Hegel sulle figure storiche del pensiero. Perdere queste categorie essenziali della visione speculativa hegeliana della filosofia, rischia di farci confondere; ogni giudizio hegeliano ad una forma di filosofia è sempre in ordine a questa essenza del filosofare stesso, non lo nega, anche se limitatamente lo esprime sempre. Per cui possiamo dire che la filosofia nel suo dispiegarsi storico esprime la figura di un pensiero che è giunto alla sua completa manifestatività. Ogni singola determinazione storica presa in forma esclusiva sarebbe un limite. Ogni determinazione, in quanto parte di un processo di darsi della verità, è essenziale.

Lo spirito compie il suo cammino nel compimento assoluto del terzo momento della filosofia che conserva in sé i primi momenti dialettici che sono arte e religione. L'arte, e in particolare la religione la quale costituisce il momento negativo del momento assoluto stesso; entrambi, il positivo e il negativo, attendono il loro reciproco inveramento nel momento della filosofia.

In questo senso nell'affrontare la questione storica della filosofia, ad inizio dell'esposizione vera e propria della filosofia nelle LSF, Hegel si premura di collocare come primo capitolo la filosofia orientale. Egli la chiama così: filosofia. Però deve subito distinguerla dalla filosofia vera e propria in quanto forma rappresentativa religiosa del mondo e come tutte le rappresentazioni assolute (arte e religione) queste possono essere confuse con la pienezza filosofica. Sembrerebbe dunque una riduzione del pensiero orientale solo al tema religioso e come tale come un pensiero ancora non maturato nella espressione completa nel suo assoluto. In questo non c'è contraddizione. E non si può davvero tradire il pensiero hegeliano che bolla come preliminare alla filosofia l'espressione orientale del pensiero stesso. Non voglio certo qui negare Hegel stesso; mi piacerebbe però porre una questione interna all'hegelismo. Alla religione, come momento negativo dell'assoluto, le tocca il destino che tocca alla religione tutta. Così tocca lo stesso destino nell'assoluto anche al pensiero cinese ormai decisamente annoverato tra le religioni¹⁷.

La religione però resta appunto momento assoluto dello spirito assoluto e quindi come non può essere essa stessa almeno per poco filosofia? La struttura dialettica ammette certo di comprendere la più o meno graduale attenzione per l'inveramento del pensiero, ma senza i momenti di questo inveramento lo stesso sarebbe impossibile. La dimensione dello spirito assoluto – come è noto – culmina nel grande sistema hegeliano con la forma assoluta della filosofia e la religione e l'arte non sono che le premesse positive e negative della filosofia. Per

¹⁷ Il pensiero cinese come religione grazie, forse, anche alla surrettizia equiparazione con il cristianesimo – da lui fortemente criticata – presente nei testi dei sinologi del XVIII secolo e a cui Hegel è fortemente debitore in fatto di conoscenze di quella cultura.

cui come potrebbe darsi l'assolutezza della filosofia senza il negativo della religione?

Per cui, tornando alla valutazione del pensiero orientale e cinese in Hegel, non possiamo non notare che proprio il primo capitolo delle LSF è dedicato a questo tema: tale pensiero come cerniera tra il religioso e il filosofico. Se non avesse avuto a che fare con la filosofia non sarebbe stato meglio derubricarlo? Perché non lasciarlo entro l'alveo della riflessione sul religioso?

Invece no! Serviva mostrare il legame, il cammino di invero e serviva condurre all'esposizione vera della filosofia a partire dal più evidente carattere filosofico di una religione. È qui che Hegel consapevolmente pone subito la precisazione che il pensiero religioso è fraintendibile come filosofia, ma non mancando di far notare che c'è una diversità tra la religione greco-romana e il cristianesimo dal pensiero orientale. Così va notato come in apertura della breve esposizione sul pensiero orientale (a quello cinese Hegel dedica davvero poche pagine delle LSF e comunque meno ampie di quelle dedicate nelle lezioni sulla religione) Hegel non può che sottolineare come questo pensiero orientale, per quanto non maturo, conservi elementi che lo fanno considerare filosoficamente.

«Le religioni greca, romana e cristiana ci richiamano ben poco la filosofia; esse sono poco adattabili ad essa; gli dèi greci e romani sono figure vevoli per sé, come il Cristo e il Dio dei giudei; in complesso, presso di esse, ci si può arrestare; non si ha bisogno d'interpretarle in senso filosofico, anzi occorre una peculiare intenzione per spiegare ed illustrare le figure della mitologia greca, della religione cristiana e d'altre religioni, facendo ricorso a nozioni filosofiche. Invece la religione orientale richiama in modo immediato e naturale un'idea filosofica»¹⁸.

Il pensiero orientale richiama un'idea filosofica; per questo a ben diritto apre (ma non esplica) la lettura del processo di svolgimento storico-figurale del pensiero stesso. Ed allora restando fedeli a quell'elemento preliminare di cui si è detto non si può non notare che come tutti i preliminari in Hegel la cosa pre-affermata, la condizione da porre pregiudizialmente, non è questione accessoria.

Qual è il primo elemento filosofico, dunque, di questo pensiero orientale? Laddove in esso si è presentata la soggettività come principio di libertà e di individualità gli dèi, gli arcani celesti, l'immagine stessa dello Stato, rappresentano concetti universali, esplicano un principio di universalità che è il primo darsi dell'idea filosofica. Non vi è nel pensiero orientale cinese o indiano un principio di individualità se non in forma assolutamente superficiale e inconsistente; ma invece è presente un'immagine degli dèi che rappresentano

¹⁸ *Ivi*, p. 65. Da notare che la giovanile lettura del religioso e del teologico nel Hegel maturo continua a proporsi come era nei suoi scritti giovanili con l'unica differenza però che nel sistema il religioso diviene parte dell'assoluto. Misconoscere questa diversa lettura tra gli scritti maturi e quelli giovanili potrebbe farci dimenticare l'importante passo in avanti compiuto sulla strada della dialettica proprio dal giovane Hegel soprattutto nel suo passaggio francofortese.

niente altro che il primo darsi concettuale di essenze universali. L'individualità degli dèi cinesi non è che un'individualità formale, una «foggia» la chiama il Tedesco. «Si ha a che fare con modi del tutto universali, con rappresentazioni del tutto universali, che appaiono come principi universali, i quali o hanno affinità con la filosofia orientale o sono direttamente dei filosofemi»¹⁹.

Questa importante affermazione di filosoficità rintracciata da Hegel nella filosofia orientale non va sottovalutata. Essa è la considerazione che la fa prendere in considerazione anche riguardo al contatto che se ne può scorgere con il pensiero occidentale. L'unità dei medesimi il loro entrare in contatto con l'Occidente «patria della singolarità e del limite, dove la soggettività è preponderante» non poteva non avere un significato, la religione orientale doveva trapassare tramite il cristianesimo nel mondo greco-romano. Questo contatto offre un carattere essenziale: il dato universale in confronto all'individualità. Ma il mantenimento del carattere stabile di tutto ciò che è universale resta per Hegel la prerogativa e l'elemento essenziale conservato dal pensiero orientale (come vanno conservate di questo ultimo il carattere significativo delle allegorie). Solo l'unica sostanza in quanto tale è il vero, tutto il vero. Così come nella religione greco-romana il soggetto e la soggettività si presenta libera e riaffermata tanto da non liberare la coscienza da questa singolarità, nel pensiero orientale resta solo la sostanza e, se vi è traccia di individualità, c'è in quanto essa è parte della sostanza.

Questa preminente presenza dell'universalità è il tratto specifico del pensiero orientale, ma è talmente forte questa dimensione che non è consentito ciò che necessariamente dovrebbe darsi nel pensiero e nella vera filosofia: ossia l'apertura alla determinazione dei principi. Tutti questi principi universali non si accordano con ciò che è sostanziale con ciò che è individuale e quindi nella sostanza non c'è parte per il finito. E purtroppo:

«L'essenza finita può diventare qualcosa di vero solo sprofondando nella sostanza; tenuta separata da essa, resta qualcosa di misero, di freddo, d'intellettuale. Perciò presso gli orientali troviamo solo riflessioni ed arido intelletto, troviamo l'enumerazione tutt'affatto esteriore degli elementi: cose pietose in sommo grado, vuote, pedanti, prive di spirito; uno sviluppo logico che ricorda la vecchia logica di Wolf. E così sono anche le cerimonie degli orientali»²⁰.

E così proseguendo nella presentazione del pensiero orientale ecco che Hegel prima di affrontare la filosofia indiana viene ad introdurre una riflessione sul pensiero cinese da lui assunto sulla scorta delle fonti poco sopra menzionate. Fonti che erano tese ad uniformare pensiero cinese e cristianesimo nelle maggior parte dei casi. Il pensiero cinese si pone in una fase ancor più primitiva

¹⁹ *Ivi*, p. 67.

²⁰ *Ivi*, p. 68.

e primordiale del pensiero indiano e quindi gli elementi che egli riconosce alla Cina non sono altro che elementi ancor più primitivi di una metafisica e di una cultura che egli però riconosce davvero ricca, segnata da molteplici preziose conoscenze; benché diversamente esposti, i contenuti del pensiero politico e istituzionale cinese, appaiono ad Hegel veramente comparabili con i sistemi europei. Grande l'ispirazione poetica cinese ma malgrado tutto ciò in quella poesia «genio ve n'è molto ma il contenuto non è il nostro». Insieme al riconoscimento di Confucio come grande scrittore morale ma comunque incomparabile con il pensiero morale di Cicerone). Insomma stessa linea di critica, ma ad un tratto commentando il libro *Yi* o *Yi Jing* subito nota che in quel testo si possono riconoscere riflessioni riguardanti un tema non per niente diverso da quello della speculazione occidentale; vi si trova quel modo speculativo utile per comprendere la dinamica dialettica della razionalità. In quell'antico libro vi si trovava il tema delle categorie pure, un primo darsi dell'astratto. Certo in esso mancava il concreto che chiede la determinazione dell'astratto medesimo, ma l'universalità appunto è presente. Comunque il filosofico - ancora non pienamente presente - ci conduce fino allo *Wu Xing* ove avviene finalmente l'apparire del concreto bensì ancora non così dialetticamente determinato, ancora impedito dalla forma supremamente astratta dei principi. Quello che si poteva notare nel primo pensiero greco è possibile rintracciarlo nel complesso del pensiero cinese.

Giudizi netti, che colgono però nel pensiero d'Oriente, in quell'emergere del filosofico, il suo limite. Ma verrebbe qui subito da notare: il pensiero orientale come la vecchia logica di Wolf? Il mondo orientale mostra l'incapacità di assurgere alla nuova logica, quella del dinamismo dialettico? Incapace e primordiale davvero rispetto alla vera filosofia come fu incapace la metafisica fallace di Wolf?²¹ Una logica pedantesca che aveva con sé il tratto dell'incapacità che già fu di Leibniz? E non è forse che ci si vuole scagliare contro quel Leibniz e quel Wolf che hanno invece e propriamente tenuto in gran conto la filosofia cinese ed orientale? E non sarà proprio un caso che per andare contro Hegel lo Schopenhauer riprenderà proprio l'esempio illuminante del pensiero d'Oriente?

Come si intende le mie domande cercano di condurre ad una comprensione piuttosto che a un'accettazione senza critica del giudizio (così diretto) di Hegel sulla filosofia d'Oriente. Non si tenterà nemmeno una risoluzione o una correzione del problema, che stando alla lettera sarebbe impossibile, ma si intende invece mettere in luce un punto accettabile di chiarificazione e si intende mettere quella che si dice «una pulce nell'orecchio»; sottolineare un possibile elemento ermeneutico che riconduca il confronto con il pensiero

²¹ Resta interessante sul rapporto critico di Hegel con Wolf un pensoso e datato articolo di uno degli interpreti e traduttori italiani più interessanti di Hegel. N. Merker, *Cristiano Wolf e la metodologia del razionalismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», col. 2 n. 3 (1967), pp. 271-293.

orientale più all'interno delle polemiche che Hegel intesseva con la filosofia e le metafisiche moderne piuttosto che ad un diretto e specifico programma critico per quella tradizione filosofica e religiosa.

Per concludere è certo che nell'ottica hegeliana ogni tassello della storia del pensiero è figura storica della filosofia, e in quella storia quello che conta è il tutto che viene ad esporsi. Proprio per questo prendere i giudizi hegeliani nella semplice lettera e con l'idea che essi siano pronunciati a giudizio categorico sull'oggetto, rischia di non farci intravedere gli elementi di verità che essi inevitabilmente esprimono: più un processo che non una somma di parti.

Questo accade con il giudizio che Hegel dà della filosofia orientale e cinese in particolare. Vero che queste sono nel momento iniziale del pensare; queste, però, non possono dirsi escluse ed estranee dall'espressione di verità dell'idea che esse manifestano sebbene limitatamente. La sinofobia espressa da Hegel in sede di *Filosofia della religione*, dettata dalle letture limitate ai resoconti missionari che egli possedeva e dal confronto con il Abel-Rémusat, non possono ora valere a fronte di questo giudizio preliminare sul valore filosofico del pensiero a cui lo stesso pensiero occidentale appartiene. Nell'autenticità del pensare c'è pure il pensiero cinese, benché in forma immediata (e sappiamo che questo aggettivo ci dice che ancora non si dà in forma dialetticamente complessa); esso richiede pure che il suo inveroamento si dia comunque nella "storia" dell'idea.

Questo caso offre ancora una volta una considerazione che, come in altri casi, ci induce a ritenere che per riconoscere Hegel fedele alle sue premesse dobbiamo forzarne a volte i contenuti parziali. E se quanto sopra esposto è vero (che la storia della filosofia altro non è che figura della filosofia immutabile e sempre presente e universale), allora è vero anche che nella primordialità del pensiero cinese e orientale possiamo davvero rintracciare elementi essenziali del pensare e così, in quegli elementi speculativi, troviamo anche le basi su cui gettare quei ponti che alla prima lettura dei giudizi hegeliani sul pensiero sinico sembravano impossibili.

Lushan Huiyuan 廬山慧遠: Un Ponte tra Dottrine e Comunità nel Primo Medioevo Cinese

Massimiliano Portoghese
University of Perugia, Italy

Abstract

This present paper aims to analyze the monk Lushan Huiyuan 廬山慧遠 (334-417) as a leading figure in the process of interaction between Buddhism and the Chinese philosophical traditions. The reading of some significant passages of his writings will be preceded by an introduction of the historical and biographical backgrounds, which are both essential to understand the implications of his thought. Finally, I propose here two kinds of "bridges" that the monk personally promoted: a theoretical bridge—concerning the relationship between the indigenous philosophical tradition and Buddhism—, and a geographical one relating to the communication between distant monastic communities of his time.

Keywords

Lushan Huiyuan, Early Medieval Buddhism, Confucianism, Convergences, Chinese Buddhist Communities

1. L'ingresso del Buddhismo

Analizzando l'ampio ed eterogeneo processo che vide l'introduzione del Buddhismo in terra cinese dal I secolo d.C. in poi, assistiamo all'incontro (e in taluni casi scontro) tra due universi culturali completamente autonomi nella loro elaborazione di dottrine, pratiche e fini soteriologici¹. Una metafora pregnante che descrive tale avvenimento fu espressa da Erich Zürcher nel 1985: «Buddhism has done to Chinese civilization what any good Bodhisattva should do: it has enriched its surroundings in countless ways, both spiritually and

¹ L'Autore desidera ringraziare i revisori anonimi di questo articolo per i loro preziosi commenti e suggerimenti. Resta inteso che di ogni eventuale errore è responsabile unicamente l'Autore. Inoltre, si segnala che per le fonti primarie citate in questa sede ci si riferirà all'edizione del canone buddhista cinese *Taishō*: J. Takakusu e K. Watanabe (a cura di) *Taishō shinshū daizōkyō*, Taishō issaikyō kankōkai, Tōkyō 1924-35, abbreviato: «T».

materially, and precisely by losing its identity its benefits may have become even more effective»². Se questa tradizione di origine indiana abbia plasmato la Cina, o viceversa, rappresenta una questione dibattuta a lungo³, ma che tralascia l'importanza dell'oggetto di studio: il Buddhismo, una realtà multiforme che si adattò, in Cina come altrove, dimenticando la propria origine e mutando la propria identità. Le prime fonti storiche che documentano l'ingresso del Buddhismo nel Regno di Mezzo (Zhongguo 中國)⁴ risalgono al I secolo d.C.; furono tuttavia necessari altri due secoli prima che la trasmissione della dottrina si realizzasse in maniera tangibile e sistematica. In origine, i primi contatti, peraltro non documentati nella regione collocata fra i due imperi (deserto del Taklamakan, attuale Xinjiang), ebbero luogo in Cina in maniera isolata e frammentaria riflettendo insufficientemente la profondità della tradizione indiana. Si è soliti dunque considerare il periodo della dinastia cinese degli Han Orientali (25-220) come una fase ibrida, se non embrionale, di ricezione del Buddhismo⁵. Il crollo della dinastia Han, connotata dalla centralizzazione del potere istituzionale e da un sistema di pensiero maturato in seguito all'unione di etica confuciana e pragmatismo legista, causò una profonda crisi economica, politica e culturale. Ebbe dunque inizio un periodo di frammentazione che perdurò fino al 589 e che si è soliti identificare come "primo medioevo cinese".

Il medioevo cinese può risultare, entro certi limiti comparativi, un'epoca analoga a quella europea. Anche in Europa si assistette alla caduta di un vasto impero centralizzato per mezzo di invasioni barbariche (Roma), a cui seguì non solo una divisione territoriale, ma anche il consolidamento di una religione dalle origini lontane e, se vogliamo, esotiche (Cristianesimo). Ciononostante vale la pena sottolineare una differenza essenziale: la Cina, a differenza dell'area europea, non vide lo sviluppo di alcuna caratteristica tipica del sistema feudale⁶. Il potere ereditario detenuto dalle famiglie si incanalò ancora all'interno di un'ideologia imperiale cosicché gli uffici statali, per quanto deboli nell'esercitare le loro funzioni, non furono mai privatizzati. Da ciò derivò inevitabilmente una forte instabilità politica caratterizzata da un grave squilibrio di potere tra

² E. Zürcher, *The Impact of Buddhism on Chinese Culture in an Historical Perspective*, in J.A. Silk, (a cura di), *Buddhism in China Collected Papers of Erik Zürcher*, Brill, Leiden 2013, p. 351.

³ A tal proposito si veda: R.H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2011, pp. 1-27.

⁴ Espressione già impiegata nella Cina pre-imperiale per definire il regno in cui viveva il Re Zhou (1046-256 a.C.), sede dei templi ancestrali e centro del mondo civile. Con l'instaurazione dell'impero nel 221 a.C., gradualmente il termine venne ad identificare il concetto di mondo civile amministrato da una data dinastia. Tutt'oggi rappresenta il nome della nazione cinese.

⁵ E. Zürcher, *Han Buddhism and the Western Region*, in W.L. Idema-E. Zürcher (a cura di), *Thought and Law in Qin and Han China*, Brill, Leiden 1990, pp. 158-182.

⁶ Per uno studio comparativo approfondito sui due imperi rimando a: W. Scheidel (a cura di), *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Oxford University Press, New York 2009.

imperatori ed élite indipendente dalla corte⁷. La crisi ideologica fu altrettanto significativa giacché la realtà storica sembrò comprovare l'inconsistenza delle basi teoriche del pensiero confuciano. In primo luogo, venne meno l'idea che il sovrano fosse consacrato come "figlio del Cielo" (*tianzi* 天子)⁸ per mezzo della volontà divina (*tian ming* 天命) e che dunque incarnasse il tramite tra Cielo (*tian* 天) e terra (*tian xia* 天下, lett. "ciò che sta sotto il cielo"). Secondariamente, i concetti menciani di "proteggere con amore il popolo" (*bao min* 保民) e ritenerlo il "fondamento stesso del governo" (*min ben* 民本)⁹ vennero smentite dallo scenario bellico di quegli anni. Durante gli atroci conflitti e le carestie che imperversarono sulla piana centrale¹⁰ il popolo venne spesso considerato mero mezzo materiale da impiegare sul campo di battaglia¹¹.

Fu proprio in questo contesto drammatico e bisognoso di nuovi stimoli intellettuali che il Buddismo cominciò a proliferare e influenzare tutti gli strati della società cinese. Basti considerare quanto risultò significativa l'introduzione della dottrina della retribuzione karmica, soprattutto se posta in contrapposizione alle correnti fataliste tipicamente cinesi¹². Il concetto di una retribuzione puramente personale, per cui a un atto corrisponde una precisa conseguenza scevra del giudizio celeste o dell'etica sociale, rivoluzionò completamente lo scenario filosofico medievale¹³. Come sottolinea Yuet Keung-Lo:

«With a belief in karma, people in early medieval China found an alternative to attributing their state of life to an inscrutable fate. In this way they found a reason for their moral effort to remold their destiny. They had no reason to blame others, society, or the degeneration of human morality in accord with the metaphysical schema of time for their own misfortune.

⁷ C. Holcombe, *In the Shadow of the Han: Literati Thought and Society at the Beginning of the Southern Dynasties*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1994, p. 8.

⁸ Cielo va qui inteso come principio metafisico ordinatore della vita nel mondo. Per un'analisi approfondita del concetto di *Tian* 天 nella Cina antica rimando al testo A. Crisma, *Il Cielo, gli uomini: Percorso attraverso i testi confuciani dell'età classica*, Cafoscarina, Venezia 2000.

⁹ Su questo tema si veda M. Scarpari, *Mencio e l'arte di governo*, Marsilio, Venezia 2013.

¹⁰ *Zhongyuan* 中原, territori che comprendono le regioni del medio e basso Yangzi.

¹¹ Per un'indagine dettagliata della storia istituzionale di questo complesso periodo storico si veda: A.E. Dien-K.N. Knapp (a cura di), *The Cambridge History of China. Volume II*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, 25-272.

¹² L'idea che le azioni dell'individuo siano predeterminate dal Cielo ha radice antiche in Cina. In primo contesto medievale, le idee di *chengfu* 承負 daoista (forma di retribuzione ereditabile da generazione in generazione) o di *san ming* 三命 ("tripartizione del fato") così come elaborata da Wang Chong 王充 (27-100) persistono nell'adottare una visione fatalista. Si veda: Y.K. Lo, *Destiny and Retribution in Early Medieval China*, in A.K.L. Chan-Y.K. Lo (a cura di), *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, State University of New York Press, New York 2010, pp. 319-356.

¹³ Per un approfondimento si veda: W. Pachow, *Chinese Buddhism: Aspects of Interaction and Reinterpretation*, University Press of America, Washington DC 1980, pp. 117-162.

Most important, the karma doctrine opened an optimistic vista because it offered a sustainable belief in human ability to mold a person's destiny»¹⁴.

Dall'inizio del IV secolo diverse dinastie non-cinesi, presumibilmente di origine mongola, invasero le regioni settentrionali dando vita al periodo dei cosiddetti "Sedici Regni" (304-439), un secolo tumultuoso che provocò un vero e proprio esodo della classe dirigente ed élite culturale cinese verso le regioni meridionali del basso Yangzi. A sud, dunque, fu fondata la dinastia dei Jin Orientali (317-420), che si considerò legittima erede delle tradizioni e della cultura autoctone. Il Buddhismo, dal canto suo, in questo periodo di frammentazione politica dimostrò la propria versatilità adeguandosi alla diversa morfologia sociale presente a nord e a sud, e divenendo così un elemento imprescindibile nel dibattito cinese. I risvolti filosofici maggiormente interessanti traggono le loro radici proprio nella cultura intellettuale del meridione. Qui, il *Dharma* buddhista¹⁵ trovò terreno fertile nella fioritura dello "Studio dell'Arcano" (*xuanxue* 玄學), una forma di esegesi testuale concernente la ricerca del significato metafisico di testi come il *Laozi* 老子, *Zhuanzi* 莊子 e *Yijing* 易經. La figura del monaco a contatto con l'élite politico-culturale si plasmò presto in quella del monaco-letterato estremamente partecipe a dibattiti filosofici (*qingtán* 清談, lett. "conversazioni pure") incentrati su questioni ontologiche, ma non solo¹⁶.

In suddetto contesto di fermento culturale va contestualizzato il personaggio di cui parleremo nel presente contributo, il monaco cinese Huiyuan 慧遠 (334-416). Come cercheremo di dimostrare, egli rappresentò un punto di congiunzione essenziale tra cultura autoctona e religione Buddhista, così come tra regioni territoriali geograficamente lontane. Comprensibilmente, visto il suo ruolo di rilievo nella storia del Buddhismo cinese, la sua figura è stata oggetto di studio di numerosi esperti¹⁷. In questa sede si tenterà di abbozzare un approccio a Huiyuan partendo dalla formazione intellettuale dello stesso, il presente articolo aspirerà a una maggiore comprensione del suo pensiero buddhista attraverso l'enfasi posta sulle sue "radici" cinesi.

¹⁴ Ivi, p. 342.

¹⁵ "Norma"; termine impiegato per indicare la religione Buddhista.

¹⁶ Sull'argomento si veda: D. Chai (a cura di), *Dao Companion to Xuanxue* 玄學 (Neo-Daoism), Springer.

¹⁷ Tra gli studi si veda: E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and the Adaptation in Early Medieval China* (3° edizione), Brill, Leiden 2007, pp. 204-253; Y.T. Tang 湯用彤, *Han wei jin nanbeichao fojiaoshi* 漢魏兩晉南北朝 佛教史, Beijing Daxue Chubanshe, Beijing 2011, pp. 189-207; X.L. Lin 李幸玲, *Lushan Huiyuan yanjiu* 廬山慧遠研究, Wanjuanlou tushu gufen youxian gongsi, Taipei 2007. Per un sommario esaustivo dello stato dell'arte consiglio: S. Lee, *Lushan Huiyuan*, in J.A. Silk-V. Eltschinger-R. Bowring-M. Radich (a cura di), *Brill's Encyclopedia of Buddhism* vol. 2, Brill, Leiden 2019, pp. 711-721.

2. Huiyuan

Huiyuan nacque nel 334 a Yanmen 鴈門 (nord est della Cina, attuale Shanxi) da una famiglia portante il cognome Jia 賈.¹⁸ Le fonti biografiche ci narrano come egli, fin dalla tenera età, dimostrò notevoli doti intellettive, tanto da seguire il suo zio materno a Xuchang 許昌 e Luoyang 洛陽 con il fine di ricevere un'educazione letteraria. Fino all'età di vent'anni si dedicò allo studio approfondito dei sei classici confuciani (*liu jing* 六經)¹⁹, senza tralasciare testi daoisti come il *Zhuangzi* e il *Laozi*. Huiyuan eccelse negli studi al punto da guadagnarsi il rispetto e l'ammirazione di tutti i letterati presenti nell'accademia imperiale (*taixue* 太學).

Possiamo fin da subito constatare come la sua formazione intellettuale rappresentasse il perfetto prototipo di carriera istituzionale che avrebbe presumibilmente sfociato in un'occupazione governativa. Tuttavia, come abbiamo già accennato in precedenza, i tempi erano cambiati, la generale sfiducia nelle istituzioni e l'ascesa di correnti filosofiche metafisiche scoraggiavano a perseguire questo tipo di percorso, cosicché alcune delle menti più acute del tempo preferirono abbandonare la vita sociale e recludersi. Anche Huiyuan sembrò optare per questa strada decidendo di raggiungere un maestro confuciano isolatosi in zone meridionali²⁰. Sul motivo di tale scelta è probabile, come suggerisce Tsukamoto, che anche lui fosse deluso e scoraggiato dalla situazione storica che si ritrovò ad affrontare: «For the Chinese nation, in particular for a young scholar of uncompromising sincerity, burning with idealism, this must have been an occasion for outraged grief such as to make the

¹⁸ Tutti i dati relativi alla vita e alla persona di Huiyuan impiegati in questo articolo fanno riferimento alle cosiddette fonti biografiche "tradizionali": mi riferisco qui alle sue biografie contenute all'interno del *Gaoseng zhuan* 高僧傳 ("Biografie di monaci eminenti", T no. 2059, 50: 6. 357c23-361b16) redatto da Huijiao 慧皎 (497-554) e del *Chu sanzangji ji* 出三藏記集 ("Raccolta di note concernenti il Tripitaka", T no. 2145, 55: 15. 109b11-110c9) redatto da Sengyou 僧佑 (445-518), oltre al breve testo *Yuanfashi ming* 遠法師銘 (Epigrafe per il Maestro del Dharma Yuan) stilato da Zhang Ye 張野 (350-418) e contenuto all'interno del commentario di Liu Xiaobiao 劉孝標 al capitolo quattro dello *Shishuo xinyu* 世說新語 (Nuove informazioni dalle storie del mondo). Ed. consultata: Y. Yang 楊勇, Y. Q. Liu 劉義慶, X. B. Liu 劉孝標, *Shi shuo xinyu jiaojian* 世說新語校箋, Zhonghua shuju, Beijing 2007, p. 224.

¹⁹ T no. 2059, 50: 6. 357c25; T no. 2145, 55: 15. 109b13. È possibile che con il termine *liu jing* (sei classici) ci si riferisca qui ai sei classici confuciani incisi su roccia nell'era Xiping (*xiping shiji* 熹平時紀, 172-177): *Shujing* 書經 (I Documenti), *Yijing* (I Mutamenti), *Shijing* 詩經 (Le Odi), *Liji* 禮記 (Memorie sui Riti), *Chunqiu* 春秋 (Primavera e Autunni) and *Lunyu* 論語 (I Dialoghi).

²⁰ Per pratiche di reclusione nel panorama medievale si veda: A. J. Berkowitz, *Patterns of Disengagement. The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*, Stanford University Press, Stanford 2000.

blood boil»²¹. I tumulti gli ostacolarono il passaggio e Huiyuan fu costretto a ritornare verso il suo paese d'origine. Narrano le fonti che, in seguito a questo dispiacere, Huiyuan incontrò il maestro buddhista Dao'an 道安 (312-385) e, folgorato dalle sue esposizioni dottrinali, si convertì seduto stante alla religione di origine indiana. Huiyuan peregrinò insieme al suo nuovo maestro e ad altri discepoli per circa 24 anni; fondò poi la propria comunità sul monte Lu (Lushan 廬山²², nella Cina meridionale, odierno Jiangxi) ritirandosi per sempre dalla vita mondana.

Una volta stabilitosi nella cornice naturale del monte Lu, Huiyuan decise di non allontanarsene mai più, e così fece²³. In breve tempo la sua divenne la comunità buddhista più importante del meridione, riconosciuta non solo dai fedeli, ma anche dai vari regni che a quest'epoca si contendevano il potere territoriale. Sebbene Huiyuan non si spostò, il mondo venne da lui: accolse numerosi discepoli desiderosi di apprendere gli insegnamenti, ma anche gentiluomini, letterati dediti a studi secolari, artisti e calligrafi; ricevette dignitari, generali di guerra, monaci pellegrini, poeti e maestri taoisti²⁴. È inoltre convinzione comune all'interno del Buddhismo giapponese, e recentemente discussa dagli studiosi, di associare la sua figura a quella di primo patriarca della tradizione Jingtu 淨土 (Terra Pura)²⁵. Huiyuan si avvicinò agli

²¹ Z. Tsukamoto (tr. ing. L. Hurvitz): *A History of Early Chinese Buddhism: From Its Introduction to the Death of Hui-Yuan*, Kodansha International, Tokyo 1985, p. 774.

²² Da qui il nome *Lushan Huiyuan*.

²³ Non è un caso che Huiyuan sia stato anche considerato come colui che riuscì a combinare gli ideali di reclusione dalla vita sociale (tipici del periodo medievale) all'interno del contesto buddhista. Come mostrato da Lin Yuting, furono proprio le affinità tra le forme di eremitismo dell'epoca e la comunità buddhista a Lushan ad incoraggiare molti laici ad avvicinarsi alla nuova religione di origine indiana. Vedi Y.X. Lin 林育信, *lun nanchao yinyi sixiang yu fojiao sixiang de ronghe-yi Huiyuan wei kaocha zhongxin* 論南北朝隱逸思想與佛教思想的融合—以慧遠為考察中心 in «*xingda zhongwen xuebao*» 2005 (xvii), pp. 315-334.

²⁴ Interessante notare come all'interno della tradizione popolare cinese il personaggio di Huiyuan risulti strettamente collegato a due personalità rinomate del suo tempo: il poeta Tao Yuanming 陶淵明 (365-427) e il monaco taoista Liu Xiuqing 陸修靜 (406-477). L'aneddoto riguardante il loro incontro racconta di come Huiyuan, assorto nella conversazione con i suoi visitatori, oltrepassò il torrente che delimitava il monte Lu dal mondo esterno. Quando il ruggito di una tigre destò i tre uomini sul luogo in cui si trovarono, scoppiarono in forti risate. La leggenda fu interpretata come simbolo della pacifica convivenza dei tre insegnamenti (Buddhismo, Daoismo e Confucianesimo) e rappresentata da innumerevoli pittori. Sulla veridicità storica della vicenda e le riproduzioni artistiche si veda: S. E. Nelson, *The Bridge at Tiger Brook Tao Qian and the Three Teachings in Chinese Art*, in «*Monumenta Serica*», 2002 (L), pp. 257-294.

²⁵ Riguardo alla questione se sia legittimo o meno considerare Huiyuan primo patriarca della tradizione della Terra pura, è necessario segnalare innanzitutto come lo studioso Robert H. Sharf abbia criticamente dimostrato l'impossibilità di riconoscere una "scuola" Jingtu indipendente dai vari lignaggi che si formarono in tardo periodo medievale. Ciò comporta anche la difficoltà nel poter delineare una linea storica di patriarchi. Vedi R. H. Sharf, *On Pure Land Buddhism and Ch'an/ Pure Land Syncretism in Medieval China*, in «*Toung Pao, Second Series*» 2002 (lxxxviii), pp. 282-331. Rimanendo invece all'interno della narrazione cinese, Charles B. Jones afferma che seppur risulti fuorviante immaginare Huiyuan come primo

studi buddhisti in maniera eclettica, interessandosi e approfondendo aspetti molto diversi fra loro: dalle tecniche di visualizzazione delle icone sacre, alla severa attenzione riservata ai testi di disciplina monastica (Sans. *vinaya*, Cin. *jielü* 戒律), fino a questioni più tecniche come la dottrina dei tre corpi del Buddha (Sans. *trikāya*. Cin. *sanshen* 三身). Si erse inoltre come primo e vero difensore della comunità monastica contro le istituzioni del tempo difendendone l'indipendenza e unicità, e a tal proposito redasse un testo cruciale per l'adattamento del Buddhismo in Cina intitolato *Shamen bujing wangzhe lun* 沙門不敬王者論 (Sul motivo per cui gli *śramaṇa*²⁶ non devono rendere omaggio al sovrano).

I brevi tratti biografici appena citati risultano preziosi per comprendere chi fosse Huiyuan prima della conversione al Buddhismo: un giovane promettente che si dedicò allo studio della sua cultura di origine e che approfondì le basi del pensiero confuciano così come gli scritti daoisti, tutte produzioni filosofiche puramente cinesi. L'educazione privilegiata ricevuta nelle grandi accademie confuciane non fu però sufficiente: il giovane studente, come gli stessi tempi in cui viveva, era in cerca di risposte capaci di valicare gli insegnamenti secolari. Come vedremo, seppure il buddhismo gli offrì una nuova via, egli non rinnegò mai la sua formazione originaria, ma anzi impiegò quest'ultima come risorsa per propagare sagacemente la nuova dottrina. In tale ottica, il presente articolo tenterà di illustrare brevemente i "ponti" che il nostro monaco favorì: i primi, maggiormente teorici, tratteranno il rapporto di Huiyuan con la tradizione filosofica autoctona; saranno in secondo luogo evidenziate le diverse e lontane realtà che dialogarono attraverso la sua attività.

3. Le Convergenze Dottrinali

Huiyuan fu un monaco estremamente apprezzato perché capace di adottare il registro letterario tipico dell'epoca intriso di riferimenti non-buddhisti e terminologia *Xuanxue*²⁷. Pertanto, si distaccò dalla figura del traduttore

patriarca (in quanto non fu quella la sua prerogativa), possiamo comunque considerarlo come colui che in origine attuò voti e pratiche caratterizzanti della successiva tradizione Jingtu. Vedi C.B. Jones, *Was Lushan Huiyuan a Pure Land Buddhist? Evidence from His Correspondence with Kumarajiva About Nianfo Practice*, in «Chung-Hwa Buddhist Journal», 2008 (xxi), pp. 179-195.

²⁶ Il termine sanscrito *śramaṇa* (Cin. *shamen* 沙門) si riferisce a coloro che all'interno del contesto sociale indiano antico si ritiravano dalla società con il fine di raggiungere la liberazione. Sfuggendo al *nomos* brahmanico, anche i monaci Buddhisti erano considerati *śramaṇa*. Una volta che il Buddhismo entrò in Cina, il termine cinese *shamen* fu utilizzato riferendosi unicamente alla figura del monaco Buddhista.

²⁷ Da un punto di vista linguistico-lessicale, all'interno delle sue trattazioni buddhiste Huiyuan adottò a più riprese terminologia originaria dal *Laozi* e *Zhuangzi*. A proposito si veda anche:

forestiero residente a corte o da quella del monaco-letterato intento a discutere di questioni ontologiche nei salotti intellettuali. Egli divulgò la dottrina a partire dalla sua comunità, comprendendo appieno il bisogno di trasmettere un messaggio coerente rispetto alla trasmissione indiana, ma in maniera accessibile per le categorie di pensiero cinesi. Huiyuan rappresentò prima di tutto un ponte tra comunità monastica e laicato in virtù delle diverse personalità con cui venne a contatto. Questo delicato ruolo di Huiyuan è stato sottolineato anche da Stefano Zacchetti:

«Huiyuan, da parte sua, compose soprattutto opere che potrebbero essere definite di alta divulgazione, in cui determinati problemi fondamentali per la dottrina buddhista (come la retribuzione delle azioni), o comunque caratteristici del pensiero dell'epoca (come la questione dell'immortalità dello spirito), erano discussi a beneficio dei letterati laici in uno stile elaborato e ricco di assonanze Xuanxue»²⁸.

In un passo del *Gaoseng zhuan*²⁹ narrante la sua conversione avvenuta in seguito all'ascolto dei testi della *Prajñāpāramitā*³⁰, si descrive come egli sarebbe riuscito d'un tratto a coglierne la profonda verità. Avrebbe poi affermato: «Confucianesimo, Taoismo e le altre scuole filosofiche [*jiuliu* 九流] non sono che banali e senza valore»³¹. Questa sua constatazione, presente solo all'interno della biografia redatta da Huijiao, oltre che voler rappresentare una conversione subitanea, sembra anche indicare un secco ripudio del pensiero cinese, ritenuto non all'altezza della complessità del Buddhismo. Tuttavia, non bisogna lasciarsi ingannare dal ricorrente impiego di *topos* espositivi e arricchimenti agiografici presenti nelle biografie dei monaci³². Uno degli obbiettivi di questo breve contributo sarà proprio dimostrare come tale asserzione contenuta nella sua biografia canonica possieda un valore simbolico piuttosto che storico o dottrinale.

Le fonti biografiche ci informano infatti di come Huiyuan presso Lushan continuò a esporre testi confuciani riguardanti il vestiario rituale per i suoi

H.Z. Cao 曹虹著, *Huiyuan dashi zao shenping xun zong* 慧遠大師早期生平尋蹤, in «*pumen xuebao* 普門學報» 2002 (viii), p. 12.

²⁸ S. Zacchetti, "Il buddhismo cinese dalle origini al 581", in M. Sabattini-M. Scarpari (a cura di), *La Cina (vol. II): L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Giulio Einaudi editore, Torino 2010, p. 460.

²⁹ Vedi sopra, nota 18.

³⁰ Traducibile con "perfezione della saggezza", il termine *Prajñāpāramitā* (Cin. *Bore boluomiduo* 般若波羅蜜多) indica alcuni insegnamenti *Mahāyāna* e una serie di *sūtra* di origine indiana che furono tradotti in altre lingue tra cui cinese e tibetano. Per un'introduzione a questo specifico genere letterario rimando a S. Zacchetti, *Prajñāpāramitā Sūtras*, in J. A. Silk (a cura di), *Brill Encyclopedia of Buddhism vol. I*, Brill, Leiden 2015, pp. 171-209.

³¹ T no. 2059, 50: 6. 358a2 "儒道九流皆糠粃耳".

³² J. Kieschnick, *The Eminent Monk. Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1997.

discepoli laici³³ e chiarire il criptico significato del *Mutamenti* a generali di guerra, come nel caso di Yin Zhongkan 殷仲堪 (?-399)³⁴. Indubbiamente, una volta convertitosi, Huiyuan pose al vertice degli insegnamenti quello buddhista, ma ciò non riuscì a scalfire la sua intima connessione con il pensiero cinese. Nell'argomentare le sue tesi, egli non prese mai le distanze dal quadro culturale originario, non affermò un possibile contrasto intrinseco tra le dottrine, sostenne anzi a più riprese la loro reciproca compatibilità nel perseguimento del medesimo obbiettivo spirituale. L'argomento riguardo la convergenza degli insegnamenti, soventemente ribadito all'interno dei suoi scritti, compare anche in occasione di un personale ricordo della sua formazione filosofica e religiosa:

«Ogniquale volta esaminò i tempi passati in cui mi concentrai [sullo studio] delle scritture secolari (i.e. Confucianesimo), ripenso a come, durante tal periodo, [quegli insegnamenti] rappresentassero un giardino meraviglioso. In seguito, avvicinandomi al *Laozi* e al *Zhuangzi*, realizzai d'improvviso come il Confucianesimo non fosse altro che vuote chiacchiere adattabili alle diverse circostanze. Se considero la questione adesso, nel conoscere l'oggetto di ciò che è profondo e oscuro, come si fa a non posizionare i principi buddhisti al primo posto? Se raggruppassimo queste [diverse dottrine] in un'unica scuola, allora tutti gli insegnamenti convergerebbero nello stesso punto»³⁵.

O ancora, all'interno del suo trattato intitolato *San bao lun* 三報論 (Sulle Tre [Fasi di] Retribuzione Karmica), un testo divulgativo incentrato sull'esposizione della dottrina di retribuzione buddhista in tre fasi (passato, presente e futuro), scrisse a proposito del motivo per cui sarebbe errato ritenere gli insegnamenti confuciani all'apice della conoscenza:

«I testi confuciani pongono l'esistenza di una vita come limite, senza esplicitare ciò che va oltre a essa. Ciò che sta oltre non viene esplicitato. Perciò coloro che ricercano la verità sono limitati all'uso dei propri occhi e delle proprie orecchie [...] Se lasciassimo che la Via interna ed esterna (i.e. Confucianesimo e Buddismo) si unissero, nella ricerca dell'essenza del vasto insegnamento, capiremmo che la loro conoscenza è necessariamente la stessa»³⁶.

³³ T no. 2059, 50: 6. 361a22-24. Per approfondimento si veda K.W. Huang 黃崑威, *lushan huiyuan yu 'sangfujing kaolun* 庐山慧远与「丧服经」考论 in «renwen zazhi 人文杂志», 16-22.

³⁴ T no. 2059, 50: 6. 359a28-29. Yin Zhongkan fu uno di quei generali del tempo che si opposero al potere (spesso corrotto) della corte dei Jin Orientali. Morì per mano dell'esercito di Huan Xuan 桓玄 (369-404) nel 399.

³⁵ T no. 2103, 52: 27. 304, a27-29: «每尋疇昔遊心世典。以為當年之華苑也。及見老莊便悟名教是應變之虛談耳。以今而觀。則知沈冥之趣。豈得不以佛理為先。苟會之有宗。則百家同致».

³⁶ T no. 2102, 52: 5. 34 c12-15: «異典以一生為限不明其外。其外未明。故尋理者。自畢於視聽之 [...] 如令合內外之道。以求弘教之情則知理會之必同».

A parere di Huiyuan, il grande limite del Confucianesimo è quello di essere circoscritto alla condizione presente. Lo stesso Confucio, ereditando le dottrine dei mitici sovrani dell'antichità, dimostrò una rigida reticenza nei confronti di ciò che eccede le possibilità conoscitive dell'uomo³⁷. La critica mossa agli insegnamenti confuciani è dunque duplice: in primo luogo, essi non prospettano né argomentano nessun "seguito" alla vita presente, e ciò implica un grave vuoto soteriologico per il buddhista Huiyuan; inoltre, il Confucianesimo, accordandosi agli "occhi e orecchie" degli uomini, sfocia nell'attitudine camaleontica dell'accordarsi alle diverse situazioni storiche. Pertanto, non c'è da stupirsi che una dottrina connotata da una spiccata immanenza rivolta alla sfera sociale venga ritenuta inferiore da una personalità quale il monaco buddhista, un individuo che, per sua scelta, decide di non sottostare ulteriormente alle convenzioni sociali per poter perseguire i propri ideali. Tale argomentazione si rivela tipica della tesi proposta da Huiyuan: colui che prende i precetti del Buddha, e che è ritratto simbolicamente dallo spoglio delle vesti e dal taglio di capelli, agisce in contrasto ai costumi del mondo (*fan su er dong* 反俗而動) e in ciò risiede la sua superiorità. Inoltre, la sua influenza nel mondo non è meno importante di quella del sovrano in quanto:

«Nel caso in cui [un monaco] permettesse ad un solo uomo di attingere al grado di massima virtù, allora la Via permeerebbe all'interno delle sei relazioni [*liuqin* 六親]³⁸ e i suoi benefici si diffonderebbero per il mondo. [Dunque] sebbene [il monaco] non possieda un rango principesco, anch'egli effettivamente assiste l'imperatore nell'aver cura del popolo»³⁹.

La nostra analisi ci porta infine a constatare come egli, seppur dopo l'elaborazione di una classificazione gerarchica degli insegnamenti dovuti alle divergenze in termini di prassi (rinunciare o agire nel mondo), convenga su una profonda convergenza delle dottrine sul piano teorico, tanto da affermare come esse condividano le stesse intenzioni⁴⁰. Huiyuan non si pose in diretto contrasto con la propria tradizione ma cercò piuttosto di trovare dei punti comuni. Il Buddismo, ai suoi occhi, non rappresentava alcuna minaccia per il Confucianesimo, tutt'altro: lo ritenne una sorta di illuminante ausilio straniero

³⁷ Celebre a tal proposito la sua affermazione contenuta nei *Dialoghi*: "Il Maestro non parlava mai di eventi straordinari, dell'uso della forza, di disordini e di divinità". Vedi T. Lippiello-Confucio, *Dialoghi*, Einaudi, Torino 2003, p. 75.

³⁸ Termine impiegato per descrivere le sei relazioni di parentela fondamentali: *fu* 父 (padre), *mu* 母 (madre), *xiong* 兄 (fratello maggiore), *di* 弟 (fratello minore), *qi* 妻 (moglie), *zi* 子 (figli).

³⁹ T no. 2012, 52: 5. 30b15-17. «如令一夫全德、則道洽六親澤流天下。雖不處王侯之位、固已協契皇極在有生民矣».

⁴⁰ H.Z. Cao 曹虹著, *Huiyuan pingzhuan* 慧远评传, Nanjing daxue chubanshe, Nanjing 2002. pp. 245-249.

in grado di rispondere a questioni metafisiche mai risolte in terra cinese. Anche Leon Hurvitz rimarca questa spiccata tendenza alla conciliazione:

«Hui-Yüan, for all the intensity of his devotion to an Indian religion, was a Chinese traditionalist in the better, universalistic sense, down to his finger-tips. For him there could never be any question that the Truth, as it had been intuited by the Buddha on the one hand and China's sages (this would include Confucius, to be sure, but the emphasis would be on the Lao-Tzu and Chuang-Tzu, particularly the latter) on the other, was one and the same»⁴¹.

Su quale sia il punto comune delle due dottrine, Huiyuan non fu esplicitamente chiaro. All'interno del sopra accennato testo *Shamen bujing wangzhe lun* (Sul motivo per cui gli *śramaṇa* non devono rendere omaggio al sovrano), Huiyuan ribadì l'ormai chiara posizione:

«Ho sempre ritenuto che Buddismo e Confucianesimo, il Buddha da una parte e Confucio e Yao dall'altra, possiedano una celata e reciproca intesa seppur le cause della loro comparsa rimangano distinte. [Essi] si differenziano nella [scelta di] restare o ritirarsi dal mondo, ma in fin dei conti sono uguali»⁴².

Per giustificare la sua tesi, imbastì un discorso alquanto astratto riguardante i metodi impiegati dalle due dottrine per raggiungere la medesima verità in base al principio per cui ciò che è unito poi si divide (Buddismo) e viceversa (Confucianesimo)⁴³. La tesi proposta sfocerà infine nell'affermare come non si possa giungere alla verità attraverso la conoscenza di espedienti mondani come i fenomeni e il linguaggio.

Una spiegazione di registro differente la si può invece rintracciare all'interno di una corrispondenza intrattenuta con un generale delle regioni meridionali (He Wuji 何無忌, ?-410) e concernente la conformità del vestiario buddhista

⁴¹ L. Hurvitz, 1957, "Render unto Cesear" in *Early Chinese Buddhism: Hui-Yüan Treatise of the Exemption of the Buddhist Clergy from the Requirements of Civil Etiquette*, in «Sino Indian Studies», 1957 (v), p. 91.

⁴² T no. 2012, 52: 5. 31a18-19: «常以為道法之與名教。如來之與堯孔。發致雖殊潛相影響。出處誠異終期則同».

⁴³ A sostegno di tale argomentazione Huiyuan affermò come il Buddha, inizialmente unico, si sia poi manifestato in molteplici forme propagando l'insegnamento per mezzo di diversi espedienti; ciò sta a rappresentare l'unità iniziale e la divisione finale. Nel caso del Confucianesimo invece, la divisione iniziale è metaforicamente indicata nell'erogazione impari di un'educazione (morale) al popolo, poi ricongiunta nella figura del sovrano che realizza la Via. Per una traduzione del testo rimando a: L. Hurvitz, *Render unto Cesear" in Early Chinese Buddhism: Hui-Yüan Treatise of the Exemption of the Buddhist Clergy from the Requirements of Civil Etiquette*, in «Sino Indian Studies», 1957 (v), pp. 80-114 e H. Ziegler, *The Collection for the Propagation and Clarification of Buddhism*, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 2015, pp. 178-180.

all'etichetta confuciana⁴⁴. Qui, Huiyuan sostenne una vicinanza etica tra le due dottrine riguardante il rispetto per la natura, gli animali e gli uomini. Egli riconobbe infatti la benevolenza implicita nelle pratiche di caccia e pesca tipiche della tradizione cinese, a riprova di ciò Huiyuan si riferì direttamente ad un passo dei *Lunyu* di Confucio che recita come segue: «Il Maestro era solito pescare con la lenza, mai con la rete; per la caccia si serviva di arco e freccia, ma non colpiva mai gli uccelli nel loro nido»⁴⁵. Nell'antichità, i sovrani insegnarono agli uomini a rispettare il ciclo delle quattro stagioni, istruendoli ad approvvigionarsi nel rispetto delle altre forme di vita. Le attività di caccia e pesca intensive venivano condannate così come il sentimento di dispiacere nel lasciar fuggire un animale durante la battuta di caccia a recinto aperto⁴⁶. Per Huiyuan, la benevolenza espressa attraverso tali atti si sposa perfettamente con la compassione espressa dal Buddha storico Śākyamuni⁴⁷. In breve, sussiste un punto di partenza e d'arrivo comune anche in questo caso, la differenza risiede nei metodi: il Confucianesimo si sofferma sul mondo secolare dando vita a distinzioni sociali, il Buddhismo rifiuta tale prospettiva mirando a ciò che sta al di là.

4. Relazioni tra Comunità Monastiche

Come accennato in precedenza, oltre che come figura di raccordo da un punto di vista teoretico, si cercherà di interpretare qui Huiyuan anche come “ponte” tra lontane regioni territoriali. Innanzitutto la sua biografia racconta di un viaggio personale intrapreso dal nord al sud della Cina. La storia di questo spostamento non deve essere sottovaluta in quanto nel IV secolo d.C. le regioni meridionali erano considerate “zone di confine”, non civilizzate poiché ancora non toccate dalla cultura raffinata sviluppatasi al nord. Il territorio al di sotto dello Yangzi si caratterizzava da vaste zone ancora spopolate e da abitanti di etnia non cinese. Il passaggio da un clima rigido a uno umido significò per Huiyuan (e tutti coloro che si trasferirono nelle terre meridionali) combattere la

⁴⁴ T no. 2012, 52, 5: 32b12-33b8. Vedi E. Kimura 木村英一, *E-on kenkyū* 慧遠研究, Sōbunsha, Tokyo 1960, pp. 412-426.

⁴⁵ T. Lippiello-Confucio, *Dialoghi*, cit., p. 77.

⁴⁶ Mi riferisco qui alla tecnica di caccia denominata *sanqu* 三驅. Lo stesso termine fu anche interpretato come divieto di cacciare lo stesso animale per tre volte consecutive. In merito a tale regola e al legame tra prescrizioni sull'uccisione di animali selvatici e morale confuciana nella Cina antica si veda: C. Z. Pu, *Ethical Treatment of Animals In Early Chinese Buddhism: Beliefs and Practices*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, pp. 102-104.

⁴⁷ T no. 2102, 52, 5: 33a4-7. A tal proposito Huiyuan cita esplicitamente una sezione delle *Odi* intitolata *Xing Wei* 行葦 in cui si narra di come gli uomini, estasiati alla vista di una comune pianta al lato della strada, impedirono ai loro animali (mucche e pecore) di calpestarla. Questo episodio fu spesso utilizzato al fine di rimarcare la benevolenza (*ren* 仁) incarnata dai Zhou.

malaria e numerose altre malattie tropicali, ma anche adeguarsi a un importante cambiamento nutrizionale. Durante quei secoli burrascosi, si assistette a un vero e proprio esodo della classe dirigente cinese verso le regioni del sud; i contatti tra le due zone furono intermittenti per via delle continue guerre nelle aree centrali del paese. Le frontiere furono riaperte in seguito alla ripresa delle relazioni diplomatiche da parte dei due regni dei Qin Posteriori (a nord) e dei Jin Orientali (a sud) nel 404. Il Buddhismo, adattandosi alle diverse situazioni socio-politiche, assunse forme e sembianze diverse a seconda del contesto in cui si ritrovò a operare. Se al sud si formò una élite intellettuale composta da monaci-letterati, al nord si preferì invitare a corte monaci che, in veste di taumaturghi, praticavano rituali propizi volti alla salvaguardia della dinastia.

Huiyuan si dimostrò personaggio di vitale importanza nella congiunzione dei due diversi ambienti di comunità buddhiste. Una volta venuto a conoscenza dell'arrivo del famoso monaco Kumārajīva (Cin. Jiumoluoshi 鳩摩羅什, 344-413) presso la corte di Chang'an 長安, esprime subito il desiderio di mettersi in contatto con lui. L'apporto di Kumārajīva al Buddhismo cinese fu cruciale, egli introdusse l'intero corpus di scritture *Mahāyāna* riconducibili alla scolastica *Madhyamaka*⁴⁸. Attraverso la traduzione del *Dazhidulun* 大智度論 (Trattato sulla Grande Perfezione della Saggezza), un commentario espositivo della letteratura appartenente alla sopracitata scuola indiana, furono introdotti in Cina concetti buddhisti altamente tecnici mai affrontati prima, uno su tutti: la dottrina dei tre corpi del Buddha. La rinomata statura intellettuale del monaco nativo di Kucha destò il vivo interesse di Huiyuan, il quale volle a tutti i costi dialogare con il nuovo arrivato. Fu così che, tra il 406 e 407, ebbe luogo una delle corrispondenze epistolari più importanti della storia del pensiero cinese, successivamente divisa in diciotto sezioni raccolte all'interno del canone buddhista⁴⁹. La possibilità di confrontarsi con Kumārajīva permise a Huiyuan di apprendere e approfondire aspetti della dottrina per lui ancora sconosciuti, per poi propagarli ulteriormente all'intero del contesto meridionale. In questa sede non sarà nostra prerogativa approfondire il contenuto di tale proficuo scambio (peraltro alquanto complicato), ma guardare ancora alla figura di Huiyuan come prezioso collante, ora in una prospettiva concretamente geografica, tra due realtà così diverse nelle loro caratteristiche religiose (nord e sud).

⁴⁸ Fondata nel II secolo d.C. da Nāgārjuna, che elaborò una dottrina basata sul concetto di vacuità (Sans. *śūnyatā*, Cin. *kong* 空) per cui nessun fenomeno si può dire autonomo in quanto posto in essere da un ciclo di cause e condizioni infinito (Sans. *pratīyasamutpāda*, cin. *yuānqi* 緣起).

⁴⁹ R.G. Wagner, *The Original Structure of the Correspondence Between Shi-Hui Yuan and Kumarajiva*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 1971 (xxxi), pp. 28-48.

Non è certo un caso l'arrivo al monte Lu nel 410 di Buddhahadra (Cin. Fotuobatuoluo 佛陀跋陀羅, 359-429), traduttore di origine indiana il quale, in seguito a dei contrasti con Kumārajīva, fu esiliato da Chang'an. In rotta verso sud, non ebbe altra scelta che presentarsi alla comunità di Huiyuan e la sua venuta stimolò profondamente gli ultimi anni del maestro. Giacché quest'ultimo rimpiangesse spesso la mancata completezza delle scritture, specialmente nel campo di *dhyāna* (meditazione, Cin. *chan* 禪) e *vinaya*⁵⁰, l'arrivo di un pellegrino di origine indiana rappresentò una nuova e preziosa occasione di apprendimento. Durante la sua permanenza, Buddhahadra tradusse informò Huiyuan riguardo l'affascinante "raffigurazione" sacra presente all'interno delle grotte di Nagarahara (attuale Afghanistan) denominata "Ombra di Buddha" (*foying* 佛影). La tradizione riportava che tale affresco raffigurante il Buddha Śākyamuni si potesse ammirare soltanto da lontano, in quanto nel caso ci si avvicinasse gradualmente all'immagine, essa non sarebbe più pervenuta agli occhi dell'osservatore. Descrizioni di tale prodigio sono contenute all'interno del diario di Faxian 法顯, pellegrino cinese del V secolo⁵¹, ma anche in un importante testo tradotto dallo stesso Buddhahadharma intitolato *Guanfo sanmei hai jing* 觀佛三昧海經 (*Sūtra oceanico della contemplazione del Buddha*)⁵². Huiyuan fu talmente impressionato dalla leggenda che decise di far ricreare un corrispettivo cinese proprio presso il monte Lu, sopra un ampio rotolo di tela. A favore della sacra icona (sebbene sia errato denominarla così in quanto sussiste e non sussiste allo stesso tempo), Huiyuan e i suoi discepoli redassero devote iscrizioni che ancora conserviamo⁵³. L'importanza di tale evento risiede per lo più nello sviluppo di pratiche di visualizzazione delle immagini, ai tempi ancora non sviluppate in Cina, come rimarcato da Eugene Wang:

«To Huiyuan and his contemporaries, the Buddha's presence amounts to an apparition accessible largely as a dream image or a reflection in a mirror. To this end, a shadow image in a cave provides the best possible medium to materialize the Buddha's accessibility. The imaginary scenario of a Buddha leaping into the grotto wall and staying on it as an *image* amounts to an ideal model of representation»⁵⁴.

⁵⁰ T no. 2059, 50: 6. 359b17-18.

⁵¹ T no. 2085, 51: 859a03-07. Per traduzione italiana del diario di viaggio di Faxian si veda E. Bianchi, *Faxian: un pellegrino cinese nell'India del V secolo* (2ª edizione), Morlacchi Editore, Perugia 2013.

⁵² T no. 643, 15: 7. 680c01-681c07.

⁵³ *Foying ming* 佛影銘 "Eulogia sull'ombra di Buddha" scritte da Huiyuan e Xie Lingyun 謝靈運 (385-433). Vedi T no, 2103, 52: 15. 197c7-198b13 e T no, 2103, 52: 15. 199b6-199c12

⁵⁴ E. Wang, *The Shadow Image in the Cave: Discourse on Icons*, in W. Swartz (a cura di), *Early Medieval China Sourcebook*, Columbia University Press, New York 2014, p. 406.

Così, se attraverso Buddhahadra, Huiyuan riuscì ad integrare il corpus di testi disponibili con tecniche meditative e di visualizzazione, nell'occasione in cui accolse Samghadeva (Cin. Sengqietipo 僧伽提婆), altro traduttore originario del Kashmir, ebbe l'occasione di tradurre testi relativi all'*Abhidharma*⁵⁵ e, in conformità ad essi, redigere il trattato sulle tre fasi di retribuzione karmica, di cui abbiamo letto un estratto in precedenza⁵⁶. Ancora una volta, l'esperienza del nostro protagonista si caratterizza per la propensione a congiungere realtà differenti, l'India e la Cina in questo caso. Ponti, dunque, che Huiyuan costruì cautamente per approdare alla fonte degli insegnamenti che stravolsero la sua vita, oltre che la sua cultura di appartenenza. Egli funse da collante, sistematizzatore e divulgatore in perenne tensione verso l'acquisizione di nuovi testi. Forse, il suo obiettivo fu proprio quello di permettere alla monolitica civiltà cinese di comprendere e accettare più facilmente la dottrina del *Dharma* buddhista, a volte respinta solo perché fraintesa.

5. Conclusioni

In questo contributo si è cercato di analizzare alcuni tratti di una grande personalità della storia del Buddhismo cinese. Abbiamo tentato di tracciare dei ponti all'interno della sua vita, del suo pensiero e dei luoghi che furono messi in comunicazione grazie al suo operato. I suoi interessi verso le diverse branche della dottrina buddhista (*vinaya*, *abhidharma*, *madhyamaka*), perpetuati dal costante contatto con i monaci provenienti da ovest, ci narrano di una personalità eclettica e curiosa. Il rigore con cui rispettò le regole monastiche fino alla morte⁵⁷, o la coerenza che gli permise di non oltrepassare mai il limite di separazione tra comunità monastica e mondo esterno, ci raccontano invece il lato più attento e severo del suo carattere. La sua giovanile formazione intellettuale ci ha guidati attraverso la conversione di fede alla dottrina indiana. Essa non comportò il distacco dalla propria tradizione di appartenenza, ancorché appaia come un passaggio improvviso nella sua vita. Il

⁵⁵ Con *Abhidharma* (Cin. *Apidamo* 阿毗達磨) si intendono le diverse tradizioni esegetiche elaborate dalle scuole buddhiste sviluppatesi in seguito alla morte del Buddha storico. Inizialmente rappresentante un metodo di interpretazione degli insegnamenti, finì poi per rappresentare un vero e proprio genere letterario.

⁵⁶ Sulla dottrina di retribuzione karmica negli scritti di Huiyuan rimando a: H. Y. Guo, *Rebirth and Karmic Retribution in Fifth-Century China: A Study of the Teaching of the Buddhist Monk Lu Shan Hui-yuan* 廬山慧遠, PhD dissertation, Indiana University 2007.

⁵⁷ Il *Gaoseng Zhuan* ci informa infatti di come Huiyuan, sul letto di morte, sembrerebbe essersi rifiutato di bere bevande alcoliche utilizzate al fine di ridurre il dolore. Quando i discepoli gli proposero di sorvegliare dell'acqua con aggiunta di miele, Huiyuan fece chiamare un esperto di *vinaya* cosicché potesse controllare all'interno dei testi se fosse permesso. Vedi *T* no. 2059, 50: 6. 361a29-b4.

Confucianesimo, così come il Daoismo, risultarono sempre presenti all'interno delle argomentazioni volte a diffondere il messaggio buddhista. A suo avviso, le tradizioni discordanti su un piano pratico, miravano a un fine spirituale comune. Anche le divisioni territoriali risultarono meno limitanti grazie alla sua attività; egli accolse infatti pellegrini foresti incoraggiandoli a istruirlo sulle scritture a lui remote e intrattenne un'importante funzione di legame tra comunità buddhiste situate a nord e sud della Cina.

Il Classico dei mutamenti (Yijing) e la psicologia analitica (fenxi xinlixue): una prospettiva dialogica sulla Cina contemporanea

Matteo Sgorbati

University of Perugia, Italy

Abstract

This article explores the connections between the *Classic of Changes (Yijing)* and analytical psychology (*fenxi xinlixue*) in contemporary China. With the spread of Western modern science in late imperial China, old Chinese words were combined to create new terms that stood for new imported fields of study. This process enabled a mutual influence between the traditional indigenous concepts and modern ones, as well as the adoption of the “Chinese origins of Western learning” (*Xixue Zhongyuan*) formula as a paradigm for cross-cultural understanding. Taking the works of contemporary Jungian analysts Shen Heyong and Gao Lan as primary sources, it will be argued that in post-socialist China a similar trend can be observed in relation to the recovering of the *Classic of Changes* in connection to the spread of analytical psychology. This resulted in a dialogic hybridisation of Western and Chinese terms, which will finally be shown in relation to Jung’s theory of ‘synchronicity’ and the traditional indigenous notion of ‘harmonious unity of man with Heaven’ (*tian ren heyi*).

Keywords

Yijing, Jung, psychoanalysis in China, cultural appropriation, hybridisation

1. Lo studio dei *Mutamenti* (*Yixue*)

1.1 Introduzione al Classico dei mutamenti

L’*Yijing* 易經¹ (*Classico dei mutamenti*), conosciuto anche con il titolo *Zhouyi* 周易 (*Mutamenti dei Zhou*), o più semplicemente *Yi* 易 (*Mutamenti*), è un testo

¹ In questo articolo i caratteri cinesi sono trascritti secondo le regole fonetiche ufficiali del pinyin. Per le citazioni dall’*Yijing* ci siamo serviti dell’edizione di riferimento *Zhouyi yinde* 周易引得 (*A Concordance to Yi Ching*), Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Supplement No. 10, 1935, d’ora in poi abbreviata con CYC. Si ringraziano i due revisori anonimi

stratificato la cui composizione, per quanto riguarda il primo nucleo, risale al IX secolo a.C.² Il materiale più antico è stato probabilmente composto, raccolto e compilato allo scopo di formare una sorta di manuale divinatorio dagli *shi* 史 “scribi-indovini”, funzionari al servizio dei sovrani Zhou o dei nobili locali che governavano le numerose unità territoriali che frammentavano la Cina settentrionale pre-imperiale. Numerosi commentatori successivi hanno definito questo primo nucleo *benwen* 本文 (testo originario), espressione con la quale si riferivano a sessantaquattro brevi capitoli, ciascuno diviso in tre sezioni:

1. un diagramma di sei linee orizzontali intere o spezzate detto *gua* 卦 “esagramma”;
2. il *guaming* 卦名 “nomi dell’esagramma”³ e il *guaci* 卦辭 “osservazione sull’esagramma”, il quale presenta spesso quattro parole associate alla divinazione: *yuan* 元 (origine, grande), *heng* 亨 (successo, offerta), *li* 利 (favorevole, vantaggioso) e *zhen* 貞 (divinazione, corretto);
3. sei frasi oracolari dette *yaoci* 爻辭, “osservazione alle [singole] linee [dell’esagramma]”.
4. I *guaming*, associati ad un’attività, una situazione, una sensazione o una relazione, sono tradizionalmente considerati l’espressione delle qualità degli esagrammi, mentre i *guaci* e gli *yaoci*, collettivamente chiamati *xici* 繫辭 “osservazioni connesse [agli esagrammi]”, esprimono i contenuti mantici dell’opera. A partire almeno dagli Han Occidentali (206 a.C.-9 d.C.) le diverse parti dell’*Yijing* furono attribuite a quattro *shengren* 聖人, “uomini saggi”, i quali le avrebbero composte in momenti diversi: il leggendario Fuxi 伏羲, il Re Wen 文, il Duca di Zhou 周公 e Confucio 孔子 (551-479 a.C.)⁴. Questa tradizione riflette da una parte una prima consapevolezza del carattere composito del testo, dall’altra il tentativo di far fronte alle difficoltà testuali riconducendone l’interpretazione a figure dalla riconosciuta statura morale.

di questo articolo per i loro utili suggerimenti grazie ai quali è stato possibile migliorare la qualità del medesimo. Ogni errore o interpretazione errata sono esclusiva responsabilità dell’autore.

² Per questo motivo Richard Rutt lo ha definito da un documento dell’età del bronzo; R. Rutt, *The Book of Changes (Zhouyi). A Bronze Age Document*, Routledge Curzon, Londra 2002. Per una discussione sulla datazione del testo si vedano E. Shaughnessy, *The Composition of the Zhouyi*, Stanford University, Stanford 1983 (tesi di dottorato), pp. 16-49 e S. J. Marshall, *The Mandate of Heaven: Hidden History in the I Ching*, Columbia University Press, New York 2001, pp. 3-11.

³ Traduciamo *ming* 名 con il plurale “nomi” anziché il singolare “nome” perché queste parole non hanno un significato univoco. Per una discussione si veda R. Rutt, *The Book of Changes*, cit., pp. 118-122.

⁴ A quest’ultimo sono tradizionalmente attribuiti i sette commentari canonici (vedi paragrafo successivo); Sima Qian 司馬遷 - Zhang shoujie 張守節 - Sima Zhan 司馬貞, *Shiji* 史記 (*Memorie di uno storico*), vol. 6, Zhonghua shuju, Pechino 1959, p. 1937.

Durante il '900 questa visione, tutto sommato lineare, è stata abbandonata sulla base di evidenze archeologiche. Il ritrovamento nel 1973 del *Boshu Zhouyi* 帛書周易 (*Manoscritto su seta dei Mutamenti*) in una tomba sigillata nel 168 a.C. a Mawangdui 馬王堆, a cui seguì nel 1977 la scoperta dell'*Yijing* su listarelle di bambù in una tomba sigillata nel 165 a.C. a Shuanggudui 雙古堆 e infine la pubblicazione nel 2004 del *Zhouyi* del Museo di Shanghai risalente alla fine del IV secolo a.C., hanno infatti riportato alla luce versioni che dimostrano come nell'antichità circolassero edizioni diverse dell'opera⁵. Pertanto l'idea dell'esistenza di un testo e di un significato 'originario' trasmesso nel corso dei secoli non è più sostenibile.

1.2 La formazione e il successo del Classico dei mutamenti

A partire dagli Han Orientali (25-220) il *benwen* venne ampliato da sette commentari – alcuni dei quali lo inframezzarono mentre altri vennero collocati dopo l'ultimo esagramma – di natura filosofico-cosmologica composti tra il IV secolo a.C. e il II secolo d.C., i quali reinterpretarono radicalmente il testo divinatorio. Questi commentari tradizionalmente considerati opera di Confucio⁶ sono collettivamente noti con il titolo *shiyi* 十翼 (Dieci ali)⁷, e insieme al *benwen* costituiscono l'*Yijing*. I primi a essere composti furono il *Tuanzhuan* e il *Xiangci*, quest'ultimo diviso in *da* 大 “maggiore”, comprendente i commenti ad ogni *guaci*, e in *xiao* 小 “minore”, comprendente i commenti ai singoli *yaoci*. Entrambi risalgono al III secolo a.C., e presentano una chiara ispirazione confuciana. Il commentario filosoficamente più importante, da considerarsi un

⁵ Per uno studio su questi manoscritti si rimanda a E. L. Shaughnessy, *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts*, Columbia University Press, New York 2014. Si veda anche C. Chang (Zhang Zhenglang 張政烺) et al., *An Interpretation of the Divinatory Inscriptions on Early Chou Bronzes*, in «Early China», 1981 (6), pp. 80-96 per una contestualizzazione del *benwen* alla luce delle iscrizioni su ossa oracolari.

⁶ Che Confucio fosse l'autore effettivo di tutti i commentari canonici fu contestato, verosimilmente per la prima volta, da Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) nel suo saggio *Yi tongzi wen* 易童子問 (*Domande di un giovane sui Mutamenti*) sulla base di osservazioni sia stilistiche che contenutistiche. La sua opinione, ritenuta eterodossa all'epoca, fu ripresa dall'intellettuale giapponese Itō Tōgai 伊藤東涯 (1670-1736) nella sua opera postuma *Shūkikyōyoku tsukai* 周易經翼通解 (*Spiegazioni generali del testo base e delle Dieci ali dei Mutamenti dei Zhou*) composta nel 1728, prima edizione nel 1774. Oggi si ritiene che Confucio sia il nome collettivo sotto cui si celano autori anonimi di diverse epoche; si veda Li Xueqin 李學勤, *Zhouyi jingzhuan suyuan* 周易經傳溯源 (*Ricerche le fonti del testo base e dei commentari dei Mutamenti dei Zhou*), Liwen wenhua gongsi, Changchun 1995, pp. 49-62.

⁷ Titolo comparso nel V secolo d.C.; si veda B. Nielsen, *A Companion to Yi Jing Numerology and Cosmology*, RoutledgeCurzon, Londra 2003, p. 211. Sono dieci perché dei sette commentari tre (il *Tuanzhuan* 彖傳 “Commentario alle decisioni”, il *Xiangci* 象辭 “Osservazioni sulle immagini” e il *Xici zhuan* 繫辭傳 “Commentario alle osservazioni connesse”) sono divisi in *shang* 上 “parte prima” e *xia* 下 “parte seconda”. Si noti che *yi* 翼, “ala”, come verbo ha il significato di “assistere”.

vero e proprio trattato, è il *Xici zhuan* 繫辭傳 (*Commentario alle osservazioni connesse*), noto anche come *Dazhuan* 大傳 (*Grande commentario*), e sebbene tradizionalmente sia stato ascripto a Confucio, o alla sua scuola, recentemente è stata sostenuto che ha origini daoiste⁸.

Nella prima parte di *Xici zhuan* viene detto che «i *Mutamenti* sono [stati creati dai saggi antichi per essere] il paradigma del Cielo e della Terra, e di conseguenze mostrano come abbracciare e afferrare il Dao del Cielo e della Terra»⁹, e poco oltre che «i saggi usavano [i *Mutamenti*] per purificare il cuore-mente»¹⁰. Secondo Wang Bi 王弼 (226-249) lo *xin* 心 (cuore-mente) che i saggi purificano è lo *xin* della miriade degli esseri viventi¹¹, mentre otto secoli più tardi Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), commentando questo stesso passo, affermò che lo *xin* purificato fosse lo *xin* dei saggi stessi¹². L'*Yijing* acquisì in modo sempre più marcato la funzione, considerata l'esito di una saggezza forgiata dal tempo, di coltivazione morale.

Tornando al periodo di canonizzazione, nel 136 a.C. l'*Yijing* entrò a far parte del *guanxue* 官學 gli “studi degli ufficiali-burocrati” per effetto dell’editto dell’imperatore Wu 武 (r. 141-87 a.C.)¹³. Da questo momento in poi gli intellettuali citarono questo classico per la sua autorità e prestigio, compilandone commentari (*zhu* 注) e sotto-commentari (*shu* 疏) il cui scopo era quello di legittimare e autorizzare una particolare lettura del testo. Si sviluppò così una vera e propria branca del sapere, fondata su una lunga tradizione testuale che comprendeva sia il classico che i commentari, chiamata *Yixue* 易學, parola solitamente tradotta con *Yi*-ologia, ovvero “studi sui *Mutamenti*”. Con l'*Yixue* l'immagine sapienziale del classico che si era affermata in epoca Han venne riaffermata nel corso dei secoli successivi.

L'attitudine reverenziale propria della tradizione commentariale ha contribuito a rimuovere l'*Yijing*, concettualmente parlando, dalla storia e a considerare i suoi insegnamenti perennemente validi¹⁴. L'edizione imperiale (1715) del *Zhouyi zhezhong* 周易折中 (*Compendio bilanciato dei Mutamenti dei*

⁸ Si vedano Chen Guying 陳鼓應, *Yizhuan yu Daojia sixiang* 易傳與道家思想 (*I Commentari ai Mutamenti e il pensiero daoista*), Taiwan shangwu yinshuguan, Taipei 1994 e in inglese G. Swanson, *The Great Treatise: Commentary Tradition to the “Book of Changes”*, University of Washington, Washington 1974 (tesi di dottorato).

⁹ 易與天地准。故能彌綸天地之道, *Xici zhuan* 1.3, CYC: p. 40.

¹⁰ 聖人以此洗心, *Xici zhuan* 1.10, CYC: p. 43.

¹¹ 洗濯萬物之心, Wang Bi, *Zhouyi zhu* 周易注 (*Commentario ai Mutamenti dei Zhou*) 65.16, tradotto in R. J. Lynn, *The Classic of Changes, A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*, Columbia University Press, New York 1994, p. 64.

¹² *Ivi*, pp. 73-74.

¹³ In questo senso l'impero e il canone dei classici possono esser visti come due ingegnose costruzioni che si sostennero e rinforzarono reciprocamente.

¹⁴ Si veda J. B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton University Press, Princeton 1991, p. 36-37.

Zhou), una raccolta delle principali interpretazione dell'*Yijing* nelle diverse dinastie, diede rilievo soprattutto all'ortodossia neoconfuciana della *Chengzhu xuepai* 程朱學派 (Scuola di Cheng-Zhu). Essa comprendeva gli intellettuali che svilupparono il concetto di *Daoxue* 道學 "studio del Dao" proposto da Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), ovvero lo studio dei principi della realtà finalizzato ad una migliore condotta negli affari quotidiani e nella disciplina morale, e il *Lixue* 理學 "studio del Principio [delle cose e della ragione]" dei fratelli Cheng Hao 程顥 (1032-1085) e Cheng Yi 程頤 (1033-1107), la cui piena articolazione metafisica si deve a Zhu Xi. In Europa, così come in Asia orientale, la comprensione moderna dell'*Yijing* si è basata sul neoconfucianesimo fino a tempi recenti, e le principali traduzioni in lingue occidentali furono condotte a partire dal *Zhouyi zhezhong*, nel quale, seguendo l'esempio di Zhu Xi, l'*Yijing* è stampato con i testi del *benwen* e dello *shiyi* separati, al fine di mettere in risalto il (presunto) significato originario (*benyi* 本義)¹⁵.

Per circa due millenni, numerosi autori in Cina (così come in Corea, Giappone e Vietnam) si sono confrontati allo scopo, *inter alia*, di stabilire il significato originario o corretto (*zhengyi* 正義) del classico. Tale sorta di 'competizione ermeneutica', paragonata dai compilatori della raccolta di opere *Siku Quanshu* 四庫全書 (1773) al gioco degli scacchi in cui non esistono due partite uguali¹⁶, ha sviluppato e complicato ulteriormente i significati dell'*Yijing*, aggiungendovi instancabilmente nuove idee estranee ad esso. A tal proposito, si considerino le seguenti parole dello storico e archeologo Li Xueqin 李學勤 (1933-2019):

«spesso ritengo le ricerche sui *Mutamenti dei Zhou* assai "pericolose". Il contenuto dei *Mutamenti dei Zhou* è arcaico e semplice, ma al tempo stesso misterioso e astruso. Può essere interpretato in un modo e, senza difficoltà, anche in un altro modo [...]. Voler trovare il significato originario [*benyi*] dei *Mutamenti* è un'impresa davvero troppo complessa. Il risultato che molto facilmente si otterrà sarà quello di costruire, sulla base della propria immaginazione, una sorta di pagoda a sette piani capace di far sorgere nell'architetto stesso un'illusione di naturalezza per via dei maestosi tetti a falde e della complessa e lussureggiante struttura»¹⁷.

¹⁵ Un commentario di Zhu Xi al classico si intitola *Zhouyi benyi* 周易本義 (*Il significato originario dei Mutamenti dei Zhou*). Per uno studio sul paradigma ermeneutico e ideologico rappresentato dal *Zhouyi zhezhong* si veda T. Hon, *Classical Exegesis and Social Change: The Song School of Yijing Commentaries in Late Imperial China*, in «Sungkyun Journal of East Asian Studies», 2011 (11: 1), pp. 1-15, in particolare p. 12.

¹⁶ Si veda R. Smith, *Fathoming the Cosmos and Ordering the World. The Yijing (I Ching, or Classic of Changes) and Its Evolution in China*, University of Virginia Press, Londra 2008, p. 1.

¹⁷ 我常常覺得，研究《周易》是很“危險”的。《周易》文義古奧簡質，又玄妙深邃，可以這樣解釋，也不難那樣推論。[...]。要想尋出《易》的本義，實在太難。十分容易出現的結果是，在想像力的基礎上，建造一座七寶樓台，由於檐宇崇峻，結構繁複，設計者本人也產生出自天然之感了，Li Xueqin 李學勤, *Xu* 序 (*Prefazione*), in Xing Wen 邢文, *Boshu*

Oggi gli studiosi sono concordi nel ritenere che l'*Yijing* esista in molteplici versioni, in quanto i suoi significati dipendono dal commentario che ad esso di volta in volta si accompagna¹⁸. A questo proposito si noti che Cao Weilin 曹為霖 (XIX secolo) riconobbe nello studio dei *Mutamenti* «lo specchio della storia»¹⁹. Di lì a poco un altro autore, He Yufu 何毓福 (1818-?) affermò ricorrendo alla medesima metafora che «i *Mutamenti* sono lo specchio della mente umana»²⁰, affermazione che possiamo far assurgere a punto di inizio per le future interpretazioni psicologiche del classico in Cina.

2. Lo studio cinese (*Zhongxue*) e la psicologia occidentale

2.1 Il ruolo del Giappone nell'introduzione della psicologia in Cina

La trasmissione di alcune conoscenze scientifiche europee in Cina iniziò tra fine dei Ming (1368-1644) e l'inizio dei Qing (1644-1912) ad opera di alcuni missionari gesuiti e di letterati che li aiutarono a tradurre circa 130 testi²¹. Nel XIX secolo i principali intermediari furono invece i missionari protestanti e gli intellettuali cinesi che li assistevano nella traduzione e pubblicazione di opere raggruppate genericamente sotto l'etichetta *Xixue* 西學, "studio occidentale"²². Il loro lavoro fu sostenuto da potenti ufficiali cinesi e dai promotori del *zhiqiang yundong* 自強運動 (Movimento di autorafforzamento) che miravano a potenziare la Cina usando le conoscenze occidentali. Nuovi termini scientifici furono veicolati nel territorio cinese anche tramite la disseminazione di traduzioni giapponesi. In Giappone l'introduzione della scienza moderna era iniziata nel XVII secolo con il *Rangaku* 蘭學 "studio olandese"²³, e proseguì in modo deciso

Zhou Yi yanjiu 帛書周易研究 (Ricerche sul manoscritto su seta dei *Mutamenti* dei Zhou), Beijing renmin chubanshe, Pechino 1997, p. 2.

¹⁸ R. J. Lynn, *Review of Kidder Smith et al., Sung Dynasty Uses of the I Ching*, in «Journal of Sung-Yuan Studies» 1997 (27), p. 152.

¹⁹ In riferimento alla sua opera del 1873, *Yixue shijing* 易學史鏡 (Lo specchio storico dello studio dei *Mutamenti*), Xinwenfeng chubanshe, Taipei 1980.

²⁰ 易者人心之鏡也, citato in R. Smith, *The Changes as a Mirror of the Mind: The Evolution of the Zhouyi (周易) in China and Beyond*, atti del convegno «The Fourth International Conference of Analytical Psychology and Chinese Culture», University of Fudan, Shanghai 10-12 Aprile 2009.

²¹ B. A. Elman, *On their Own Terms. Science in China, 1500-1900*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2005, pp. 63-221.

²² Esitiamo a tradurre *Xixue* con "scienze occidentali" poiché per gli intellettuali di fine epoca Qing il termine comprendeva anche il cristianesimo e la filosofia.

²³ Con questa espressione si intendeva lo studio dei libri che i dipendenti della Compagnia olandese delle Indie orientali portavano con sé nel porto di Nagasaki. Per tutta l'epoca Tokugawa (1603-1861) le conoscenze occidentali vennero comparate con quelle cinesi, in particolare il neoconfucianesimo. Si veda M. B. Jansen, *Rangaku as Westernization*, in «Modern Asian Studies», 1984 (18: 4), pp. 541-553.

con la Restaurazione Meiji (1868). Gli intellettuali giapponesi avevano coniato delle parole per rendere i nuovi termini scientifici e filosofici provenienti dall'Occidente combinando caratteri cinesi preesistenti, parole che poi ritornarono in Cina con il nuovo significato e spesso con una diversa connotazione. Tale importazione fu promossa da entrambe le parti sfruttando la retorica del *tongwen* 同文 (in giapponese letto *dōbun*), “stessa scrittura” o “civiltà comune”²⁴. Nel 1875 la parola giapponese *shinrigaku* 心理學 fu coniata per tradurre “psicologia” e fu reintrodotta in Cina nel 1889, dove il medesimo trisillabo è letto *xinlixue*²⁵.

Prima della fine del XIX secolo nella Cina imperiale i due termini *xin* 心 (cuore-mente) e *li* 理 (principio/ragione) raramente comparvero insieme, e quando ciò accadde si riferivano alla scuola idealistica del neoconfucianesimo delle dinastie Song (960-1279) e Ming, e non alla psiche²⁶. Con il ‘pragmatismo’ della Dottrina del cuore-mente (*xinxue* 心學) di Wang Yangming 王陽明 (1472-1529) il focus del neoconfucianesimo si era spostato su *xin*, elevato a principio della realtà (*li*), preparando il terreno alla futura diffusione della psicologia²⁷. Il fatto che il termine “psicologia” fu tradotto con *shinrigaku/xinlixue* autorizzò una serie di interpretazioni retrospettive sul termine *xin*. L’origine di questo traducevole ha contribuito alla prassi di fine XIX secolo di ricondurre le diverse discipline scientifiche al canone cinese pre-moderno, secondo la formula *Xixue Zhongyuan* 西學中源, “origini cinesi dello studio occidentale”.

Nel 1902 lo storico e sinologo giapponese Hattori Unokichi 服部宇之吉 (1867-1939) iniziò a insegnare psicologia presso l’Accademia degli insegnanti di Pechino (*Beijing shifan xueyuan* 北京師範學院)²⁸. Nel suo corso presentava la psicologia sotto una duplice luce: da una parte come una disciplina scientifica a sé stante che localizzava il cuore-mente (*xin*) nel cervello (reso con *naosui* 腦髓) e ne studiava le relazioni con il sistema nervoso. Dall’altra si richiamava alle precedenti concezioni cinesi su *xin* per creare un dialogo fruttuoso tra queste e

²⁴ Per uno studio dettagliato si rimanda a J. Y. Chung, *Eugenics and the Coinage of Scientific Terminology in Meiji Japan and China*, in J. Fogel (a cura di), *Late Qing China and Meiji Japan. Political & Cultural Aspects*, Eastbridge, Manchester 2004, pp. 165-207.

²⁵ L’origine di *xinlixue* è stata recentemente ridiscussa in H. Liu, *Who first created the Chinese term for psychology-Xin Li Xue?*, in «History of Psychology», 2019 (22, 2), pp. 216-217.

²⁶ Allo stesso modo in Giappone l’insieme dei precetti pedagogici ed etici promosso da Ishida Baigan 石田梅岩 (1685-1744) noto come *shinri* 心理 “insegnamenti del cuore” era una versione popolarizzata dell’ideologia neoconfuciana; si veda D. H. Shively, *Sumptuary Regulation and Status in Early Tokugawa Japan*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 1964-1965 (25), pp. 157-158.

²⁷ Si veda Z. Gao, *Psychology*, in H. Chiang (a cura di), *The Making of the Human Sciences in China Historical and Conceptual Foundations*, Brill, Leiden 2019, pp. 510-531.

²⁸ Sull’attività di Hattori e di altri insegnanti giapponesi in Cina tra la fine dei Qing e l’inizio della Repubblica cinese si veda D. Reynolds, *China, 1898-1902: The Xinzhen Revolution and Japan*, Harvard University Asia Center, Cambridge MA, pp. 65-110

la psicologia occidentale²⁹. In questo modo le conoscenze tramandate vennero integrate con quelle moderne della psicologia³⁰, legando la tradizione morale cinese alla scienza occidentale.

Questo atteggiamento tradizionalista³¹ si basava su una distinzione tra cultura e tecnica incapsulata nello slogan propagandato da Zhang Zhidong 張之洞 (1837-1909) *Zhongti-Xiyong* 中體西用, “[lo studio] cinese come fine, [lo studio] occidentale come mezzo”, formulato sulla base della coppia dei concetti *ti* 體 (sostanza) e *yong* 用 (applicazione) della metafisica neoconfuciana³². Insieme al *Xixue Zhonggyuan* fornì uno schema accettabile per la comprensione cross-culturale e l’interazione sincretistica tra le conoscenze cinesi e quelle occidentali.

Un modo per formalizzare la tensione tra una forza centripeta e unificante (*Zhongxue*) e una centrifuga e decentralizzante (*Xixue*) è rappresentato dalla teoria linguistica dell’ibridazione dialogica. In un dato contesto linguistico-culturale – o linguacultura (*linguaculture*), come la definisce Michael Agar³³ – l’ibrido è quello spazio discorsivo in cui due o più sistemi di segni, separati nel tempo e nello spazio, interagiscono tra di loro mescolandosi e ridefinendosi³⁴. Nuovi modi di elaborare i concetti prendono così forma, mentre nuove letture e attualizzazioni di idee passate fanno la loro comparsa. Il fatto che questo

²⁹ Yang Xinhui 楊鑫輝 - Zhao Liru 趙莉如 (a cura di), *Xinxue tongshi* 心理學通史 (*Storia generale della psicologia*), vol. 2, Shangdong jiaoyu chubanshe, Jinan 1999, pp. 122-126.

³⁰ «L’insegnamento più recente» (*zuixin zhi xue* 最新之學) come la definì Hattori nelle *Dispense di psicologia* (*Xinxue jiangyi* 心理學講義) del suo corso; citato in *ivi*, p. 125.

³¹ Nel senso proposto da Levenson, ovvero di trasformazione di idee tradizionali compiuta da intelletti nostalgici del passato; J. R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, vol. 1, University of California Press, Berkeley 1962, pp. xxi e xxvii.

³² Sor-Hoon Tan, “Modernizing Confucianism and ‘new Confucianism’”, in K. Louie (a cura di), *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 136-137. Levenson ha analizzato la fallacia di questo uso della coppia *ti-yong*: originariamente essa era perlopiù intesa in modo neutrale in riferimento ad una medesima realtà, mentre il suo impiego tardo imperiale per giustificare la separazione normativa tra due culture diverse (cinese e occidentale) rappresentava una paradossale deviazione tradizionalista dalla tradizione, che nel tentativo di trasformarla ‘con onore’ la sostituiva. Inoltre quanto più i modelli occidentali si diffondevano tanto più i contenuti dello *yong* si espandevano a scapito del *ti*; J. R. Levenson, *Confucian China*, cit., pp. 59-78.

³³ La combinazione delle parole “lingua” e “cultura” senza il trattino sta ad indicare che la lingua non è solo grammatica e sintassi ma anche conoscenze e comportamenti culturali locali, e viceversa; si veda M. Agar, *Language Shock: Understanding the Culture of Conversation*, Morrow, New York 1994.

³⁴ M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, tr. ing. C. Emerson - M. Holquist, University of Texas Press, Austin 1981. La teoria “dialogica”, originariamente sviluppata nell’ambito degli studi semiotici, è stata recentemente adottata nelle ricerche sulla diffusione della psicoterapia e della psicoanalisi nella Cina contemporanea dai due principali studiosi in questo campo: l’antropologo Li Zhang in *Bentuhua: Culturing Psychotherapy in Postsocialist China*, in «Culture, Medicine, and Psychiatry», 2014 (38, 2), pp. 283-305 e l’antropologo e psichiatra Hsuan-Ying Huang in *The Religious Context of China’s Psycho-boom*, in D. E. Scharff - S. Varvin (a cura di), *Psychoanalysis in China*, Karnac, Londra 2015, pp. 45-53.

fenomeno avvenga all'interno di una determinata linguacultura fa sì che esso sia mediamente poco visibile ai suoi portatori, così come agli stessi estensori dell'ibridazione.

2.2 Freud, Jung e la cultura cinese

Per quanto riguarda la psicoanalisi, di essa è stato detto che «belongs to no one, but as a discipline in the field of the human sciences, it is part of humankind's legacy»³⁵. Come se si trattasse di una teoria senza brevetto, la psicoanalisi può essere 'piratata' e riformulata da chiunque. A proposito della sua diffusione in Cina è stato recentemente argomentato che «the introduction of psychotherapy and psychoanalysis into China is not a unilateral transmission. Instead it is a dialogic process confounded by mutual imagining»³⁶. Nel processo di trasmissione e traduzione, e quindi di appropriazione, la psicoanalisi stessa subisce dunque un'ibridazione.

Con la caduta della dinastia Qing molti dei principali intellettuali cinesi, coinvolti in una più generale quanto asistemica e spesso disperata sperimentazione di tutto ciò che era occidentale, si sono appropriati delle idee di Freud (1856-1939). L'opera di Jung (1875-1961) fu invece introdotta a partire dagli anni '80 e ha seguito un percorso significativamente diverso rispetto a quello degli scritti di Freud. Jung divenne presto popolare nella Cina post-socialista in cui gli intellettuali erano impegnati nell'affermazione di una «coscienza collettiva, sociale e storica» cinese che fosse culturalmente specifica³⁷. Nello stesso decennio e in quello successivo si assistette ad un entusiasmo diffuso nei confronti dell'*Yijing* che la stampa cinese di allora battezzò *Yijing re* 易經熱, ovvero “febbre del *Classico dei mutamenti*”³⁸. A partire dagli anni 2000 si parla inoltre di *xinli re* 心理熱, “febbre della psicologia”³⁹, che riguarda in modo particolare la psicoanalisi e che ha spinto il governo a un'opera di istituzionalizzazione e professionalizzazione della disciplina volta

³⁵ E. Roudinesco, *The geography of psychoanalysis: sovereignty, ownership, and dispossession*, in A. Cesement (a cura di), *Who Owns Psychoanalysis?*, Karnac, Londra 2006, p. 177.

³⁶ H. Huang, *The Religious Context*, cit., p. 47.

³⁷ 歷史的、社會的、集團的意識, Xiao Chi 肖馳, *Zhongguo shige meixue* 中國詩歌美學 (*Estetica della poetica cinese*), Beijing daxue chubanshe, Pechino 1986, p. 265. Si veda anche Chen, X., *Occidentalism. A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 92, in cui l'autore riconduce questa prima appropriazione di Jung ad un più generale fraintendimento del modernismo occidentale in Cina.

³⁸ Sui molteplici aspetti dell'*Yijing* come fonte di orgoglio culturale nella Cina contemporanea si rimanda a R. Smith, *Fathoming the Cosmos*, cit., pp. 205-240.

³⁹ Si vedano ad esempio H. Huang, *From Psychotherapy to Psycho-Boom: A Historical Overview of Psychotherapy in China*, in «Psychoanalysis and Psychotherapy in China», 2015 (1), pp. 1-30, e L. Zhang, *Cultivating Happiness. Psychotherapy, Spirituality, and Well-Being in a Transforming Urban China*, in P. van der Veer (a cura di), *Handbook of Religion and the Asian City. Aspiration and Urbanization in the Twenty-first Century*, University of California Press, California 2015, pp. 315-332.

all'affermazione di un'armonia psicologia (*xinli hexie* 心理和諧), in linea con l'attuale agenda sulla costruzione di una società armoniosa (*hexie shehui* 和諧社會)⁴⁰. Nell'ultima sezione dell'articolo vedremo come queste due 'febbri' interagiscono tra di loro in due autori cinesi contemporanei.

Il pensiero di Freud fu introdotto in Cina a partire dal 1912, e per circa tre decenni si diffuse e si sviluppò in ambiti distinti, dalla psicologia alla letteratura fino ai movimenti iconoclasti e rivoluzionari. Contrariamente al programma di accomodazione con la tradizione di Hattori, gli scritti di Freud trovarono terreno fertile soprattutto presso coloro che cercavano la rottura con la tradizione, accusata di essere responsabile dell'arretratezza della Cina⁴¹. Ad esempio la teoria freudiana di una tensione sessuale conflittuale all'interno della famiglia venne adottata da chi voleva trasformare la società⁴². A fronte di ciò la cultura cinese ha avuto un ruolo marginale nel pensiero di Freud: in tutta la sua opera i riferimenti ad essa si contano nelle dita di una mano. La prima e più importante occorrenza si trova nell'*Interpretazione dei sogni* (1899), dove muovendo dalle contemporanee teorie linguistiche che presentavano il cinese come una lingua 'primitiva', immaginifica e inadatta al pensiero astratto, affermò che «come nella scrittura cinese, soltanto il contesto ci consente di volta in volta l'interpretazione esatta [dei sogni]»⁴³. In questo modo fece della lingua cinese un modello per la sua strategia interpretativa dell'inconscio.

Chi invece attinse largamente e spesso in modo ardimentoso alle conoscenze che dalla Cina si riversavano in Europa occidentale fu Jung. Grazie al suo amico Richard Wilhelm (1873-1930), missionario e sinologo protestante autore di un'originale e influente traduzione tedesca dell'*Yijing* nel 1924 basata sulla comprensione tardo-imperiale del testo, si interessò alla cultura cinese e studiò qualche carattere. Analogamente a Freud, Jung attinse selettivamente a fonti

⁴⁰ *Guanyu gojian shehui zhuyi hexie shehui ruogan zhongda wenti de jue ding* 關於構建社會主義和諧社會若干重大問題的決定 (Decisioni su alcune questioni maggiori riguardanti la costruzione di una società socialista armoniosa); http://www.gov.cn/gongbao/content/2006/content_453176.htm (consultato il 21 marzo 2021). Per un'analisi degli aspetti giuridici ed istituzionali si rimanda a H. Huang, *Untamed Jianghu or Emerging Profession: Diagnosing the Psycho-Boom amid China's Mental Health Legislation*, in «Culture, Medicine and Psychiatry», 2018 (42), pp. 371-400.

⁴¹ Uno slogan dell'epoca del movimento del 4 maggio 1919 diceva: «tutti i libri rilegati con il filo [ovvero le opere classiche, compreso dunque l'*Yijing*] vanno buttati nella buca della latrina», 把線裝書全都仍到茅廁坑裡.

⁴² Sulla presenza di Freud in Cina si vedano T. Jiang - P. J. Ivanhoe (a cura di), *The Reception and Rendition of Freud in China: China's Freudian slip*, Routledge, Londra e New York 2013, G. Blowers, *Freud's China Connection*, in «Journal of Multilingual and Multicultural Development», 1993 (14, 2), pp. 263-273 e J. Zhang, *Psychoanalysis in China: Literary Transformations 1919-1949*, Cornell University, Ithaca 1993.

⁴³ S. Freud, *Opere 1899*, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1967, p. 325. Sull'interpretazione dei sogni e la lingua cinese si veda anche S. Freud, *Opere 1915-1917*, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1978 pp. 396-399.

diverse in cerca di conferme alle teorie che andava elaborando. Nel caso del pensiero cinese, egli interpretò sulla base del suo modello della psiche la grafia 道 che denota la parola *dao*. Ricordando il radicale *chuo* 辵, “andare, camminare”, e la parte *shou* 首, “testa”, che compongono il carattere, tradusse *dao* con «andare consapevolmente» (*bewußt gehen*) e «via cosciente» (*bewußter Weg*), facendo di esso un indicatore del percorso analitico⁴⁴. Jung, come Hattori circa tre decenni prima, localizzò la psiche ‘cinese’ nella testa e nel farlo rilesse uno dei concetti più noti in Cina.

Per quanto riguarda l'*Yijing*, Jung ricondusse ad esso una delle sue idee più note e controverse, quella della sincronicità. Nel necrologio a Wilhelm del 1930 scrisse: «la scienza dell'*I Ching*, infatti, non si fonda sul principio di causalità, bensì su un principio rimasto finora innominato (perché da noi non esiste) che a livello sperimentale ho provvisoriamente indicato come principio di sincronicità»⁴⁵. Jung riteneva infatti che la ‘mente cinese’ fosse essenzialmente diversa dalla ‘mente occidentale’, e che la ‘scienza’ che ne risultava rappresentasse un’alternativa olistica a quella sperimentale e analitica. La formulazione della sincronicità vedrà la luce nel 1951 durante un colloquio di Eranos, ad Ascona, come «principio di nessi acausali» (*Prinzip akausaler Zusammenhänge*), espressione che indica la coincidenza significativa tra un evento del mondo materiale e uno di quello psichico⁴⁶. Jung ritenne probabile che tali nessi si basassero su una *qualitas occulta* del tempo e sul fatto che le due realtà siano forme diverse di una medesima energia⁴⁷, trovando una conferma nell’uso dell'*Yijing*: «un esempio illustrativo [dei fenomeni sincronistici] ci è offerto a questo proposito dal metodo degli oracoli contenuto nell'*I Ching* [...]. Presupposto [alla consultazione] dell'*I Ching* è che esiste una corrispondenza sincronistica tra lo stato psichico di colui che interroga e l’esagramma di risposta»⁴⁸.

Nella sua prefazione scritta in occasione della traduzione inglese della versione tedesca di Wilhelm dell'*Yijing* del 1950, Jung fornì al pubblico occidentale un esempio pratico e personale dell’uso del classico⁴⁹. Questa introduzione, che in diversi punti fu resa in inglese da Cary Baynes (1883-1977)

⁴⁴ C. G. Jung, *Opere*, vol. 13, a cura di L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1988, p. 35.

⁴⁵ *Ivi*, p. 69.

⁴⁶ Su questa conferenza si veda R. Bernardini, *Jung a Eranos. il progetto della psicologia complessa*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 241-244.

⁴⁷ C. G. Jung, *Opere*, vol. 13, cit., pp. 70-71 e C. G. Jung, *Opere*, vol. 8, a cura di L. Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 232.

⁴⁸ *Ivi*, p. 545.

⁴⁹ C. G. Jung, *Opere*, vol. 11, a cura di L. Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. 594-612. Richard Rutt ha messo in luce il carattere abilmente manipolatorio dell’interpretazione junghiana della risposta dell'*Yijing*; si veda R. Rutt, *The Book of Changes*, cit., p. 55.

in modo significativamente diverso dall'originale tedesco⁵⁰, nel tempo divenne in Occidente un vero e proprio paradigma, sia in ambito clinico che in quello speculativo della New Age⁵¹. Infine, con un movimento opposto dall'Occidente all'Asia orientale, ha suscitato e continua a suscitare un significativo interesse nella Cina contemporanea.

3. L'*Yijing* e la psicoanalisi junghiana in Cina

3.1 Shen Heyong e Gao Lan

Oggi in Cina operano diversi analisti di formazione junghiana. Il principale di questi è Shen Heyong 申荷永, tra gli organizzatori del Forum internazionale di psicoanalisi e cultura cinese (1998-2018, *xinli fenxi yu Zhongguo wenhua guoji luntao* 心理分析與中國文化國際論壇) e presenza regolare agli incontri e alle attività culturali organizzate dall'Associazione Amici di Eranos dalla fine degli anni '90. La sua attività è principalmente rivolta alla diffusione della psicoanalisi junghiana in Cina e all'elaborazione di un modello cinese di psicoanalisi alternativo rispetto a quello occidentale. Sulla base di una sua ritraduzione dal cinese *xinlixue* all'inglese propone a livello internazionale questo modello con il nome "psychology of the heart"⁵². Nella sua ricerca egli è affiancato dalla moglie, Gao Lan 高嵐, anch'essa analista junghiana.

Shen ha dedicato sia alla psicologia analitica (*fenxi xinlixue* 分析心理學) che all'*Yijing* molteplici studi all'interno di un più vasto e comprensivo programma di ricerca volto a costruire un ponte tra Occidente e Oriente (*Dongxifang zhi qiao* 東西方之橋), programma portato avanti in collaborazione con diversi analisti junghiani occidentali (tra gli altri, Luigi Zoja, Murray Stein, Thomas Kirsch)⁵³. Nel 2018 Shen e Gao hanno dedicato un'intera monografia al ruolo della cultura cinese – i tre insegnamenti (*Sanjiao* 三教) del Daoismo, Buddismo, Confucianesimo e l'*Yijing* – nelle teorie di Jung. Essa è apparsa a Pechino come

⁵⁰ Questa versione rimaneggiata è tradotta in italiano in R. Wilhelm (a cura di), *I Ching. Il Libro dei Mutamenti*, tr. it. di B. Veneziani e A. G. Ferrara, Adelphi, Milano 1991, pp. 15-33.

⁵¹ Secondo Yuasa Yasuo 湯淺泰雄 (1925-2005) l'incontro tra le teorie junghiane e l'interesse per il pensiero 'orientale' durante gli anni '60 e '70 mancò del tutto di una chiara linea filosofica; Y. Yuasa, *Overcoming Modernity. Synchronicity and Image-Thinking*, tr. ingl. di S. Nagatomo e W. M. Krummel, State University of New York Press, Albany 2008, p. 181.

⁵² La prima occorrenza di questa ritraduzione di *xinlixue* cui siamo a conoscenza si trova in H. Shen, *The Psychology of the Heart in China*, in «Eranos-Jahrbuch», 1998 (68), pp. 51-59. Altrove, citando dal commentario di Li Shunchen 李舜臣 (1499-1559) riportato nel *Zhouyi zhezong*, *xinxue* è reso con "heart-ology", H. Shen - L. Gao - T. A. Cope, *The I Ching's Psychology of Heart and Jungian Analysis*, in «Psychological Perspectives», 2006 (49), p. 68.

⁵³ Si vedano i loro contributi in Shen Heyong 申荷永 (a cura di), *Lingxing: lunli yu zhihui* 靈性：倫理與智慧 (*Psiche: etica e saggezza*), Guangdong jiaoyu chubanshe, Guangdong 2009, alcuni dei quali tradotti sono in cinese.

volume di una serie dedicata a quegli autori occidentali come Leibniz, Voltaire, Ezra Pound e Hermann Hesse che in epoca moderna hanno introdotto il *Zhongxue* in Occidente (*Zhongxue Xi jian congshu* 中學西漸叢書). Oltre che una ricerca matura sulla genesi di alcune idee junghiane e sui loro intrecci con concetti sviluppati in Cina, questo studio è anche un'opera celebrativa della filosofia e delle religioni cinesi⁵⁴. Se da una parte ciò segna indubbiamente un momento decisivo dell'appropriazione culturale di Jung, dall'altra rappresenta un punto di arrivo nel ripensamento e riposizionamento della tradizione cinese (*Sanjiao* e *Yixue*) sulla base della cultura psicoterapeutica e psicoanalitica, sempre più diffusa nelle società urbane. In questo testo la psicologia analitica risulta tradotta e ricostruita attraverso gli schemi epistemologici universalistici della tradizione e della morale cinese, le quali sono a loro volta ridefinite e riposizionate.

In un articolo del 2000, Shen e Gao ricondussero le radici della psicologia moderna alla tradizione cinese, riconoscendo dell'*Yijing* la sua origine (*genyuan* 根源). Ciò consentì loro di definire la Cina «la prima terra natale [*guxiang* 故鄉] della psicologia» e di affermare che «la cultura tradizionale cinese contiene una moltitudine di idee psicologiche e un sistema unico di psicologia»⁵⁵. Nel ricercare in una scienza moderna il ricordo e la continuità con la tradizione assumono un atteggiamento simile a quello di Freud e di Jung nei confronti delle radici classiche ed alchemiche della psicoanalisi⁵⁶. Ad esempio nello *Shuogua* 說卦 (*Spiegazione dei trigrammi*), l'ottava *shiyi* in cui sono elaborati le origini e i significati simbolici dei trigrammi, si dice che il trigramma *kan* 坎 indica nella sfera umana l'essere malati di cuore (*xinbing* 心病)⁵⁷. *Xinbing* in cinese moderno è usato con in significato di “ansia” e “angoscia”, il che ha permesso a Shen e Gao di riconoscere retrospettivamente in *kan* l'archetipo (*yuanxing* 原型) di questo stato psicologico e della Dottrina del cuore-mente

⁵⁴ Shen Heyong 申荷永 - Gao Lan 高嵐, *Rongge yu Zhongguo wenhua* 榮格與中國文化 (*Jung e la cultura cinese*), Shoudu shifandaxue chubanshe, Pechino 2018.

⁵⁵ 心理學的第一個故鄉，中國傳統文化中包容著豐富的心理學思想和獨特的心理學體系，Shen Heyong 申荷永 - Gao Lan 高嵐, “*Yijing*” *yu Zhongguo wenhua xinlixue* 《易經》與中國文化心理學 (Il “*Classico dei mutamenti*” e la psicologia culturale cinese), in «*Xinlixue bao*», 2000 (32: 3), p. 348.

⁵⁶ La disciplina quanto il termine “psicoanalisi” nacquero a fine ottocento, in parte come evoluzione di tecniche di guarigione ipnotica. Henry Ellenberger nel suo studio ormai classico sulle origini della psicoanalisi ne fa risalire l'origini alla trans mesmerica del tardo settecento, tesi accettata e approfondita nella letteratura storiografica successiva; H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, vol. 1, tr. it. di W. Bertola et al., Boringhieri, Torino 1976, pp. 61-126.

⁵⁷ 坎[...]為心病, *Shuogua* 14, CYC: p. 51.

(xinxue) sviluppata dalle generazioni successive (*houshi* 後世) all'Yijing⁵⁸. Si noti che Jung non definì mai esplicitamente i trigrammi archetipi⁵⁹.

3.2 L'ibridazione tra *Yixue* e psicoanalisi

Che i trigrammi rappresentino le energie archetipiche (*archetypal energies*) dell'esperienza viene affermato da Shen e Gao in un articolo pubblicato in inglese in collaborazione con lo psicoterapeuta tedesco Theo A. Cope. Dopo aver ripetuto il racconto tradizionale sull'origine del classico gli autori riconoscono la psicologia analitica come parte integrante dello studio dell'Yijing:

«Our present generation, led by the seminal work of Jung that is encapsulated in his foreword to the Wilhelm/Baynes translation, has been disposed to give the book a psychological meaning, amplifying its symbols with the aid of the tools of the analytical and archetypal psychology [...]. But since the *I Ching* is a work of philosophy, spiritual discovery, divination, as well as psychology, psychology itself still has much to learn from it»⁶⁰.

Altrove Shen e Gao ritengono che Jung abbia estratto e raffinato (*tilian* 提煉) la teoria della sincronicità dal classico, e commentando la sua prefazione inglese affermano come egli, nel cercare il significato originario (*benyi*) dell'Yijing, abbia ritenuto necessario abbandonare i pregiudizi del pensiero occidentale, rappresentati dal principio di causalità⁶¹. Secondo gli autori attraverso gli studi sull'Yijing fatti da Wilhelm e basati sulle di teorie di Jung, la psicologia analitica si è fusa (*rongru* 融入) con l'Yixue e la cultura cinese, dando così vita ad una nuova filosofia (*xin zhexue* 新哲學)⁶².

Un esito di questa fusione è rappresentato dalla riflessione linguistica che Shen fa sulla sincronicità e sull'individuazione. Benché Jung ritenesse che i fenomeni di nessi acausali tra psiche e materia fossero noti ai saggi cinesi, il concetto comparve in Cina con l'introduzione delle sue opere e comporta tutt'ora problemi traduttologici. Shen traduce “sincronicità” con *gongshi xing* 共時性, “natura simultanea”, mentre altri con il più tradizionale *yuanfen* 緣分, “affinità prestabilita, destino”. Stesso discorso vale per il termine “individuazione”, tradotto con *gexing hua* 個性化 “trasformazione caratteriale”, *geti hua* 個體化 “trasformazione individuale” e *zixing hua* 自性化 “trasformazione della propria natura innata”, adottato da Shen. Quest'ultimo propone una terza

⁵⁸ Shen Heyong 申荷永 - Gao Lan 高嵐, “Yijing”, cit.

⁵⁹ Nella letteratura junghiana in lingue occidentali c'è invece più confusione a riguardo e qualcuno ha sostenuto che l'Yijing realizzi un'interazione degli archetipi (*an interplay of the archetypes*); R. S. Henderson, *Images of Archetypal Forces: An interview with Christa Robinson about the I Ching*, in «Jung Journal: Culture & Psyche», 2010 (4: 2), p. 105.

⁶⁰ H. Shen - L. Gao - T. A. Cope, *The I Ching's Psychology*, cit., pp. 65-66.

⁶¹ Shen Heyong 申荷永 - Gao Lan 高嵐, *Rongge yu Zhongguo wenhua*, cit., pp. 44, 133.

⁶² *Ivi*, p. 107.

espressione per rendere entrambi i termini: «preferisco ricorrere ad un'idea nativa cinese per esprimere sia la “sincronicità” che l’“individuazione”, ovvero l’“essere in armonia con il Cielo”»⁶³. L'espressione *tian ren heyi* 天人合一 (unità armoniosa dell'uomo con il Cielo) compare nella letteratura confuciana secondaria di epoca Song, dove è riferita erroneamente all'epoca Zhou. Questo concetto diventò l'ideale morale di saggezza secondo il neoconfucianesimo della Scuola Yangming 陽明學派, la quale richiamandosi a Wang Yangming metteva al centro la coltivazione empiricamente verificabile dello *xin* e scoraggiava la sola teorizzazione metafisica⁶⁴. Per Shen indica che la connessione tra l'uomo e la natura (sincronicità) si manifesta con la trasformazione (*hua* 化) della natura innata dell'uomo (*zixing* 自性 “individuazione”, termine di origine buddhista). In questo modo il concetto di *tian ren heyi* viene riposizionato all'interno di una cultura terapeutica istituzionalizzata e professionalizzata di cui Shen è uno dei principali rappresentanti.

4. Conclusioni

Abbiamo visto come in Cina nel corso dei secoli l'*Yijing* sia andato incontro ad una continua rilettura e reinterpretazione. Successivamente, dopo aver accennato alle connessioni transnazionali con il Giappone, abbiamo visto come l'introduzione della psicoanalisi (*fenxi xinlixue*) in Cina sia fin da subito entrata in dialogo con la tradizione cinese, sia in modo celebrativo (Hattori e Jung) che iconoclasta (Freud). A partire dagli anni '90 il tradizionale studio dei *Mutamenti* e la psicoanalisi junghiana si sono incontrati. Gli analisti Shen e Gao riconoscono in Jung il capostipite di un nuovo corso dell'*Yixue*, affermando paradossalmente la continuità della tradizione nel momento stesso in cui essa viene confrontata e in parte riscritta da un linguaggio e un pensiero nuovi e provenienti dall'Occidente. Di contro Shen rilegge la sincronicità e l'individuazione, due concetti chiave e originali di Jung, alla luce del concetto neoconfuciano di *tian ren heyi*, contribuendo da una parte all'emancipazione della terapia e della psicoanalisi dal retaggio culturale e linguistico europeo e

⁶³ Shen Heyong 申荷永, “*Jinhua de mimi*” *yu* Rongge de *jiji xiangxiang* 《金花的秘密》與榮格的積極想像 (Il segreto del fiore d'oro e l'immaginazione attiva di Jung), in Shen Heyong 申荷永 (a cura di), *Lingxing*, cit., p. 122.

⁶⁴ Si vedano le voci “Tian ren heyi” e “Yangming xuepai” in X. Yao, *Routledge Encyclopedia of Confucianism*, Routledge, New York 2003. Sebbene non ci è noto un riferimento diretto di Shen al nuovo confucianesimo, è utile ricordare il manifesto di questo movimento del 1958 *Wei Zhongguo Wenhua Jinggao Shijie Renshi Xuanyan* 為中國文化敬告世界人士宣言 (Dichiarazione a favore della cultura cinese rispettosamente annunciata ai popoli del mondo), in cui il *tian ren heyi* è programmaticamente messo in contrasto con l'intellettualismo della sinologia, accusato di ‘museizzare’ la tradizione vivente cinese. Wang Yangming è una figura di riferimento delle diverse generazioni dei nuovi confuciani.

dall'altra alla sua 'naturalizzazione' cinese. Abbiamo cercato di illustrare come l'ibridazione e il rapporto dialogico abbiano svolto un ruolo decisivo in questa transizione e nel passaggio da una definizione religioso-morale della mente ad una secolare e scientifica nella Cina contemporanea.

Scrivendo in inglese e organizzando regolarmente seminari internazionali ospitati da strutture cinesi, i due analisti manifestano sì la volontà di un incontro alla pari con l'Occidente, ma anche quella forse più decisa di presentare la *psychology of the heart* come via cinese alla psicoanalisi, alternativa e al tempo stesso competitiva rispetto a quella occidentale. Riconducendo la psicoanalisi alla cultura cinese in un modo che ricorda la retorica tardottocentesca del *Xixue Zhongyuan*, essa, così come il dialogo cross-culturale tra Occidente e Cina, non viene più pronunciata come discorso occidentale.