



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Lingue e Civiltà dell'Asia e dell'Africa Mediterranea

Tesi di Laurea

**Analisi dei significati assunti da
qin 禽, *shou* 獸 e *qinshou* 禽獸
nelle fonti cinesi classiche**

Relatore

Ch. Prof. Attilio Andreini

Correlatrice

Ch.ma Prof.ssa Giulia Baccini

Laureanda/Laureando

Andrea Nodari

Matricola 851181

Anno Accademico

2022 / 2023

Sommario

摘要	3
1. INTRODUZIONE	1
1.1 Obiettivi e metodi.....	1
1.2 Contestualizzare gli animali: un cambio di prospettiva.....	3
1.2.1 La prospettiva antropologica.....	3
1.2.2 Visioni del mondo	8
1.2.2.1 La percezione cinese classica del cosmo.....	9
1.2.2.2 La percezione cinese classica del mondo naturale.....	10
1.3 Definire gli animali: identificare i confini	12
1.3.1 Gli animali nel discorso intellettuale pre-imperiale.....	13
1.3.2 Il concetto di “animale” nella Cina antica.....	14
1.4 Metodi differenti di classificare gli animali	18
1.4.1 Classificazione lessicografica	18
1.4.2 Classificazione rituale	20
1.4.3 Classificazione correlativa	21
1.4.4 Classificazione logografica pura.....	22
2. ANALISI PALEOGRAFICO-FILOLOGICA DEI TERMINI QIN 禽 E SHOU 獸.....	24
2.1 Analisi del termine <i>qin</i> 禽	24
2.2 Analisi del termine <i>shou</i> 獸.....	27
3. LA DIMENSIONE ETICO-FILOSOFICA DI QIN 禽, SHOU 獸 E QINSHOU 禽獸 NELLE FONTI CLASSICHE	30
3.1 Analisi e traduzione	30
3.1.1 <i>Qinshou, qin</i> e <i>shou</i> nell' <i>Yijing</i> , nello <i>Shujing</i> e nello <i>Shijing</i>	32
3.1.2 <i>Qinshou, qin</i> e <i>shou</i> nel <i>Zhouli</i> , nello <i>Yili</i> e nel <i>Liji</i>	47
3.1.3 <i>Qinshou, qin</i> e <i>shou</i> nel <i>Chunqiu Zuozhuan</i>	90
3.1.4 <i>Qinshou, qin</i> e <i>shou</i> nell' <i>Erya</i>	98
3.1.5 <i>Qinshou, qin</i> e <i>shou</i> nel <i>Mengzi</i>	102
3.1.6 <i>Qinshou, qin</i> e <i>shou</i> nel <i>Xunzi</i>	112
3.1.7 <i>Qinshou, qin</i> e <i>shou</i> nel <i>Mozi</i>	119
3.1.8 <i>Qinshou, qin</i> e <i>shou</i> nel <i>Laozi Daodejing</i> (anche nelle versioni manoscritte di <i>Mawangdui</i> e <i>Guodian</i>), nel <i>Liezi</i> e nel <i>Zhuangzi</i>	127
3.1.9 <i>Qinshou, qin</i> e <i>shou</i> nel <i>Guanzi</i> , nello <i>Shangjun shu</i> e nel <i>Han Feizi</i>	147
3.1.10 <i>Qinshou, qin</i> e <i>shou</i> nel <i>Liu tao</i> , nel <i>Sunzi bingfa</i> e nel <i>Simafa</i>	172

3.1.11	<i>Qinshou, qin e shou nel Shenzi, nello Heguanzi, nel Guiguzi e nel Lüshi chungiu</i>	179
3.1.12	<i>Qinshou, qin e shou nel Zhushu jinian, nel Zhanguo ce e nello Yanzi chungiu</i>	199
3.1.13	<i>Qinshou, qin e shou nello Shanhai jing e nel Mu Tianzi zhuan</i>	211
3.1.14	<i>Qinshou, qin e shou nel Chuci</i>	220
4.	CONCLUSIONI	222
	APPENDICI	233
	BIBLIOGRAFIA	257
	SITOGRAFIA.....	268

摘要

本研究的目的是试图全面了解中国古代人如何看待周围的某些生物，具体来说传统上被翻译为“鸟类”（归为“qín 禽”）和“野兽”（shòu 獸）的生物，二者都包含在“野生动物”（qínshòu 禽獸）的广泛领域中。为此，在古代中国先秦时期文献的广泛语料库中，全面地映射了所有涉及这上述三个类别的出现次数。从各个经典著作中考察这些类别的使用方式，观察与这些生物的关系所引起的各种含义，以此来加深对古代中国人对这些生物看法的理解。

通过对古典文本的分析，结合相关注释以及各个时代不同专家和学者对它们的翻译（如有），本论文以这三个类别为主要关注点，试图理解它们在不同场景中所代表的各种含义。

具体而言，本研究的目标是探究这三个词语在它们的联合使用（禽獸）和个别使用（“禽”和“獸”）时所表达的含义。在分析的核心部分，我们将发现，在它们被单独使用时，“禽”和“獸”这两个词语通常会具有广泛的含义（这取决于它们出现的文献性质），有时仅表达它们的基本或字面意义，有时则以广义的意义展开，具有一般性质，或者具有特定的特殊含义。同样的思路也会应用于这些词语联合使用时所表达的含义的分析中。

关于本论文的结构，第一章以对一系列基础初步考虑的讨论开篇。其中，一方面涉及有关本文主题所采用的方法论问题，另一方面涉及有关中国古典思想的某些特定文化方面的历史和哲学问题，以便引导读者更全面地理解我们所涉及的领域。

在第二章，我们将简要介绍三个词语的字体和语义演变的历史过程，以更好地理解并解释它们在不同语境中所表达的各种微妙差别。

第三章，作为这篇论文的数据分析核心和推理基础，建构将由一个庞大的语料库组成，总计 260 次出现，其中禽獸有 55 次，禽有 71 次，獸有 134 次。这些出现取材自 30 个性质迥异的文献，旨在探索并观察作品的历史哲学背景如何导致对相同词语有新的，而有时不同的，解释。因此，基于这一基础，每一次出现都将附带一个意大利语翻译和一个翻译评论，以解释从古代汉语到现代意大利语转换过程中所采用的选择。

为了收集、分类和分析各种文本中所有的出现，我们选择了 30 部作品作为起始数据库。我们从一些被称为“十三经”的文本开始，它们共同构成了儒家经典：从《易经》、《书经》和《诗经》的古典文本中的出现开始，到在《周礼》、《仪礼》和《礼记》三书中可追溯到的出现；接着审视《春秋左传》中的出现，这是对《春秋》三传之一的古代注释；以及《尔雅》这一早期的古代汉语词典中的出现，最后是在《孟子》中的出现。我们将继续研究儒家学派中的最后一部著作《荀子》，接着是墨家学派的《墨子》，直到道家学派的《道德经》（我们还将审查发现于郭店和马王堆的主要手稿文献）、《列子》和《庄子》。然后我们将转向法家思想学派的文本中的出现，如《管子》、《商君书》和《韩非子》，接下来是所谓的“军事学派”中的文本，其中包括著名的《孙子兵法》，以及《六韬》和《司马法》等。我们还将分析“杂集类”的文本中的出现，如《慎子》、《鶡冠子》、《鬼谷子》和《吕氏春秋》。我们还会考虑“史书类”文本中的出现情况，例如《竹书纪年》、《战国策》和《晏子春秋》。接着我们将分析一些具有幻想和神话特征的文本中的出现：从《山海经》中可以发现既有无数量又重复的出现，到传说中的穆天子西行的旅行日记中可以找到的出现。最后，我们将审查《楚辞》中的出现，作为总结。

1. INTRODUZIONE

1.1 Obiettivi e metodi

Il fine del presente lavoro di ricerca è quello di cercare di dare un quadro complessivo di come gli antichi cinesi vedevano alcune delle creature a loro circostanti, nello specifico quelle che tradizionalmente vengono tradotte con “uccelli” (riconducibili a *qin* 禽) e “bestie” (*shou* 獸), entrambe inglobate nel grande regno della “fauna selvatica” (*qinshou* 禽獸). A tal proposito, è stato attraverso una mappatura estensiva di tutte le occorrenze relative alle tre categorie appena menzionate in un vasto *corpus* di fonti testuali risalenti alla Cina pre-imperiale¹ che si è cercato di osservare, a partire dalle differenti modalità di utilizzo delle suddette categorie nei vari *loci classici* presi in esame, i vari significati che la relazione con queste creature ha portato gli antichi cinesi a creare.

Partendo da un’analisi dei testi originali in lingua classica, supportati dai rispettivi commentari e dalle varie rese traduttologiche (qualora esistenti) realizzate dai vari esperti e studiosi nel corso dei secoli, l’elaborato, mantenendo come focus primario l’attenzione alle tre suddette categorie, ha cercato di comprendere i vari significati assunti da queste ultime in relazione ai contesti in cui esse sono presenti.

Nello specifico, è negli obiettivi di questa ricerca indagare i significati assunti dai tre termini quando impiegati sia nel loro uso congiunto (*qinshou*) che nel loro uso individuale (*qin* e *shou*). Nel cuore dell’analisi, si scoprirà come i termini *qin* e *shou*, nei *loci* in cui vengono impiegati singolarmente, tenderanno ad assumere un ampio *range* di significati (anche a seconda della natura dell’opera in cui compaiono), talora esprimendo meramente il loro significato base o letterale, talora estendendolo in senso ampio, assumendo un carattere generico, oppure in senso ridotto, caricandosi di una certa specificità. La stessa linea di pensiero sarà applicata in parallelo all’analisi dei significati derivanti dall’uso congiunto degli stessi.

Per quanto concerne la struttura del presente lavoro di tesi, il capitolo 1 si apre con una discussione su una serie di considerazioni preliminari fondamentali, da un lato, di carattere metodologico circa l’approccio adottato per il presente argomento, e dall’altro, di carattere storico-filosofico circa alcuni aspetti culturali specifici del pensiero cinese classico, al fine di accompagnare il lettore in una comprensione più ampia possibile dell’ambito in cui ci si sta muovendo.

Nel capitolo 2 attraverseremo un breve *excursus* sulla storia dell’evoluzione grafica e semantica dei tre termini per meglio comprendere e spiegare le varie sfumature assunte da questi ultimi rispetto ai contesti in cui sono stati ritrovati.

Nel capitolo 3, nucleo centrale dell’analisi e base fondante della speculazione di questo lavoro, sarà costituito dal vasto *corpus* di occorrenze, per un totale di 260 così suddivise: 55 per 禽獸, 71 per 禽 e 134 per 獸, raccolto a partire da un *corpus* di 30 fonti di natura profondamente eterogenea, proprio a voler esplorare e osservare come il contesto storico-filosofico di un’opera porta a una nuova e talvolta differente interpretazione di un medesimo termine. Pertanto, su questa base, ogni occorrenza verrà accompagnata da una traduzione in lingua italiana² e da un commento traduttologico alle scelte adottate durante il processo di trasposizione dalla lingua cinese classica a quella moderna italiana.

¹ Nello specifico, l’autore si è occupato del periodo storico antecedente alla formazione dell’Impero cinese propriamente detto, nello specifico quell’arco temporale che va all’incirca dagli Stati Combattenti (475 – 221 a.C.) fino alla dinastia Qin (221 – 206 a.C.).

² Tutte le traduzioni delle porzioni testuali presenti in questo lavoro sono state realizzate da colui che scrive (salvo qualora indicato diversamente).

La selezione di testi adottata come bacino testuale di partenza per la raccolta, catalogazione e analisi delle varie occorrenze consta di 30 opere: cominciando da alcuni dei testi – noti come i Tredici Classici³ – che formano collettivamente il canone confuciano: dalle occorrenze presenti nei *loci classici* dell'*Yijing* 易經, *Shujing* 書經 e *Shijing* 詩經, a quelle rintracciabili all'interno dei Tre Libri sui Riti (*Zhouli* 周禮, *Yili* 儀禮 e *Liji* 禮記); passando poi in rassegna le occorrenze presenti nel *Chunqiu Zuozhuan* 春秋左傳, uno dei tre antichi commentari agli Annali delle Primavere e Autunni, nell'*Erya* 爾雅, uno dei primi glossari della Cina antica a noi giunti, e infine nel *Mengzi* 孟子. Proseguiremo con il *Xunzi* 荀子, l'ultimo testo della tradizione confuciana che affronteremo, seguito dal testimone della tradizione moista *Mozi* 墨子 fino ai testi ascritti alla tradizione taoista *Laozi Daodejing* 老子道德經 (di cui passeremo in rassegna anche le principali fonti manoscritte rinvenute a Guodian e a Mawangdui), *Liezi* 列子 e *Zhuangzi* 莊子. Passeremo poi alle occorrenze rintracciate nei testi della scuola di pensiero legista quali *Guanzi* 管子, *Shangjun shu* 商君書 e *Han Feizi* 韓非子 seguite da quelle nei testi ascritti alla cosiddetta "scuola militare" tra i quali troviamo il celebre *Sunzi Bingfa* 孫子兵法, ma anche *Liutao* 六韜 e *Simafa* 司馬法. Analizzeremo anche le occorrenze presenti in testi di natura miscellanea quali *Shenzi* 慎子, *Heguanzi* 鶡冠子, *Guiguzi* 鬼谷子 e *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋. Numerose le occorrenze rintracciate all'interno delle fonti di carattere storiografico quali *Zhushu jinian* 竹書紀年, *Zhanguo ce* 戰國策 e *Yanzi chungqiu* 晏子春秋. Proseguiremo poi con l'analisi delle occorrenze che compaiono in alcuni testi dal carattere fantastico e mitologico: dalle innumerevoli, ma anche assai ripetitive, occorrenze rintracciabili all'interno del "bestiario" *Shanhai jing* 山海經, a quelle contenute nel diario di viaggio della leggendaria spedizione del re Mu verso Occidente noto come *Mu Tianzi zhuan* 穆天子傳. E infine, per concludere, passeremo in rassegna le occorrenze presenti nell'antologia poetica *Chuci* 楚辭.

³ Per "Tredici Classici" (*Shisan jing* 十三經), ricordiamo, si intende il gruppo di tredici opere della tradizione confuciana che dottrina statale e la base per gli esami imperiali dal regno di Han Wudi 漢武帝 (141 – 87 a.C.) fino alla dinastia Song. Tale gruppo comprende tutti i Cinque Classici (*Wujing* 五經: *Yijing* 易經, *Shijing* 詩經, *Shujing* 書經, *Liji* 禮記 e *Chunqiu* 春秋 – meno lo *Yuejing* 樂經 che andò perduto in seguito al rogo dei libri ordinato dal primo imperatore di Qin) e due dei Quattro libri (*Sishu* 四書: *Daxue* 大學, *Zhongyong* 中庸, *Lunyu* 論語 e *Mengzi* 孟子), *Lunyu* e *Mengzi*, ma li organizza in modo diverso (il *Liji* e il *Chunqiu* vengono ripartiti in tre parti ciascuno, rispettivamente: *Zhouli* 周禮, *Yili* 儀禮 e *Liji* 禮記 per il primo e *Gongyangzhuan* 公羊傳, *Guliangzhuan* 穀梁傳 e *Zuozhuan* 左氏傳 per il secondo) e include il *Classico della pietà filiale* (*Xiaojing* 孝經) e l'*Erya* (爾雅) (Wilkinson 2000, 475–77).

1.2 Contestualizzare gli animali: un cambio di prospettiva

Percorrendo i primi passi di questo lavoro di ricerca ciò che emerge in modo chiaro e dirompente è la necessità di adottare/scegliere una prospettiva di analisi adeguata. Parlando di animali, il primo approccio tipico della mente occidentale moderna è quello di trattarli in quanto mere entità zoologiche, tuttavia, ci si rende presto conto che esaminare gli animali e i loro ruoli nel contesto della Cina antica molto spesso significa guardare ad un argomento dato per assodato, se non altrimenti facile e scontato, con uno sguardo profondamente estraneo da quello a cui la nostra mente moderna è ormai assuefatta.

La prima grande scossa alle fondamenta della conoscenza dell'uomo occidentale medio, come è stato anche per colui che scrive, risiede nella neonata urgenza che al fine di esaminare gli animali all'interno di un contesto socio-culturale geograficamente e temporalmente lontano dal nostro è ben presto necessario abbandonare paradigmi di pensiero alieni al mondo sinico antico.

Tra gli intenti di questo elaborato, infatti, figura *in primis* quello di esaminare gli animali nella Cina antica non come oggetto di studio delle scienze naturali (in altre parole, esaminarne e studiarne la storia naturale, o condurre un'indagine scientifica di questi ultimi), ma come oggetto di studio di quelle discipline⁴ che pongono la cultura umana⁵ e la pluralità delle sue manifestazioni al centro delle loro indagini, le quali guardano agli animali come ad un intermediario attraverso cui indagare la(e) percezione(i) degli antichi cinesi del mondo ed esplorare i modi attraverso cui questi ultimi cercavano di spiegare la relazione uomo-animale.

Da questa prima breve premessa prospettica emerge chiaramente fin da subito come il discorso sugli animali nella Cina antica non può altro che diventare quindi un discorso sull'uomo stesso. Indagare la percezione degli animali significa infatti indagare la percezione che l'uomo ha di sé stesso, tanto nella sua individualità, quanto nella sua organizzazione della società umana, la cui preoccupazione, come ci è noto, costituì il nucleo del dibattito filosofico nella Cina antica, in un modo o nell'altro, di tutte le scuole di pensiero e non solo del confucianesimo.

1.2.1 La prospettiva antropologica

Come accennato poc'anzi, una delle implicazioni con cui bisogna presto fare i conti nasce dallo scontro tra l'oggetto indagato e le sovrastrutture culturali, spesso inconscie, del ricercatore che lo approccia.

In altre parole, in che modo il suo background culturale influenza l'interpretazione dell'oggetto di ricerca? Il contesto del nostro mondo moderno, i suoi atteggiamenti morali ed etici, il quadro socio-religioso e l'approccio scientifico, influenzano tutti la nostra comprensione del passato antico, facendoci enfatizzare o

⁴ Le cosiddette scienze (demo-)etno-antropologiche (Treccani.it s.d.), termine con il quale si designano tutte quelle discipline storiche il cui *focus* di indagine è l'essere umano studiato da un punto di vista sociale e culturale. Le branche in cui si articolano sono rispettivamente: l'antropologia (in Italia distinta in "culturale" e "fisica"), l'etnologia, la demologia (o folclore o storia delle tradizioni popolari), la sociologia (intesa come antropologia delle società moderne) e l'archeologia (intesa come antropologia delle civiltà antiche) (Kottak 2020; Lavenda & Schultz 2015).

⁵ Il significato abbracciato dall'autore del presente lavoro è in linea con il concetto di cultura così come espresso da Alvaro e Magnante:

«Non si tratta solo della cultura intellettuale appresa durante momenti di istruzione formale, che fra l'altro è stata quasi sempre appannaggio di classi agiate, ma [anche] del modo di vivere di un popolo, strutturato in un sistema di simboli e significati, incorporati nelle istituzioni e interiorizzati dalle persone» (2017, 214).

trascurare fattori e/o fenomeni che potrebbero aver avuto un significato o un'importanza diversa per il popolo che stiamo cercando di comprendere.

Su questa base, e già in seguito ad una prima rapida supervisione della letteratura in materia, appaiono evidenti l'assurdità e l'anacronismo di rifarsi ad un paradigma di pensiero di stampo scientifico occidentale moderno, di cui noi oggi siamo in varia misura inconsciamente portatori, nella trattazione del presente argomento di tesi.

Ulteriori motivazioni intrinseche al contesto cinese antico qui trattato che ci portano a sostenere tale posizione preliminare alla questione possono essere illustrate come di seguito:

1. Il dibattito filosofico-intellettuale risalente al periodo degli Stati combattenti e al periodo della dinastia Han mostra uno scarso interesse⁶ per il mondo naturale se non per fini prettamente argomentativi (es. reiterazioni di un medesimo concetto tramite l'analogia vegetale o animale) (Harper 1998; Sterckx 2002);
2. Nemmeno lavori monumentali⁷ come quello iniziato da Joseph Needham nel 1954 (e tutt'oggi in corso di stesura) sono stati/sono ad oggi in grado di confermare inequivocabilmente l'esistenza di una tradizione scientifica o naturalistica (così come la intendiamo ai giorni nostri) nella Cina premoderna (Sterckx 2002).⁸

Per questi motivi, adottare una prospettiva antropologica può aiutarci a guardare alla questione da un punto di vista più critico e produttivo (Lavenda & Schultz 2015).

Infatti, il contributo di quelle discipline⁹ la cui ricerca accademica vede nella cultura degli esseri umani l'oggetto di indagine principale per lo studio del passato si è rivelato e si rivela ad oggi fondamentale per la nostra comprensione di tutti quei processi costruttivi di crescita (economica, politica, militare, intellettuale, ecc.) negli Stati Combattenti e nella Cina pre-imperiale (Sterckx 2002; Sterckx, Siebert, & Schäfer 2018). Interventi esperti e tecnici come la valutazione critica della cultura materiale finora rinvenuta insieme alla

⁶ Donald Harper (1998) sottolinea come il generale disinteresse per il mondo naturale e il poco spazio dedicatogli, evincibile dalle fonti scritte a noi oggi disponibili, non significasse per l'appunto una totale noncuranza di quest'ultimo.

⁷ *Science and Civilization in China* (1954-oggi) è una serie di libri in corso di scrittura a carattere enciclopedico sulla storia della scienza e della tecnologia in Cina pubblicata dalla Cambridge University Press. Avviata e curata dallo storico della scienza britannico Joseph Needham (1900-1995), la serie consta finora di ventiquattro libri pubblicati in sette volumi (Needham Research Institute s.d.). Il monumentale lavoro di Needham è stato il primo del suo genere a rendere omaggio ai contributi scientifici cinesi e a fornirne la storia ed il collegamento con la conoscenza umana globale, in contrasto con la narrativa tipicamente proposta dalla storiografia eurocentrica dei tardi anni '50 e primi anni '60 del Novecento (Jacobsen 2013; NRI 2010a). Nel 1948 Needham, insieme a un team internazionale di collaboratori, avviò il progetto per studiare la scienza, la tecnologia e la civiltà dell'antica Cina (Multhauf 1996), da cui apparve infine nel 1954 il primo volume della serie (Blue 1997). Ad ormai ventisette anni dalla morte del suo fondatore, il progetto continua tutt'oggi sotto la guida della *Publications Board*, la commissione di pubblicazione, del *Needham Research Institute* (NRI), presieduta dal direttore emerito Christopher Cullen (NRI 2010b).

⁸ Ciò nonostante, appare indubbio l'impatto che lo sforzo immane condotto dallo stesso Needham e dai suoi collaboratori nell'aver accumulato una pletora di prove sull'influenza e sui contributi delle tecnologie e delle idee cinesi sulla crescita della scienza moderna in Europa è stato in grado di esercitare a livello di discorso accademico (Arrault & Jami 2001; Bala 2006; Sterckx 2002). Infatti, se da un lato l'opera non fu esule dalle molte critiche circa l'accuratezza (esattezza e precisione) contenutistica e metodologica e l'eccessiva trasparenza politico-ideologica del suo creatore (Amelung 2007; Bala 2006; Cohen 1994, 2001; Golas 2001; Métaillé 2001; White 1984; Xiaochun & Kistemaker 2001), dall'altro è stata però certamente in grado di allargare gli orizzonti con cui si era soliti guardare al mondo cinese antico e, per quanto concerne gli animali, di reindirizzare il *focus* dell'indagine lontano dall'uomo verso le percezioni che gli antichi cinesi avevano del mondo naturale (Sterckx 2002).

Tuttavia, appare evidente come volere portare gli animali al centro di una questione di cui, come abbiamo già illustrato al punto 1 di questo breve elenco, sono sempre stati considerati più o meno marginali costituisca un presupposto di partenza poco utile e produttivo ai fini della ricerca in materia. Pertanto, anche alla luce di quanto affermato in precedenza, l'opinione di colui che scrive è quella secondo cui rifarsi all'obiettivo needhamiano di volere ricostruire una storia naturale di piante e animali risulti in un'inevitabile snaturamento dell'essenza e delle intenzioni del pensiero cinese classico stesso.

⁹ Vedi nota 4 p.3.

ricostruzione di importanti eventi storici, nonché la realizzazione di analisi e studi dettagliati su personalità storiche importanti, sui loro testi e sulle loro idee, hanno gettato nuova luce sulla nostra comprensione della(e) mentalità delle élite, i cui scritti costituiscono le principali fonti testuali per questo periodo.

Per questo motivo, parlare degli animali, o semplicemente addentrarsi nell'esplorazione di quelle fonti che ne trattano, significa dovere affrontare tutta una serie di questioni collaterali che vanno oltre il mero e singolo riferimento animale.

La(e) percezione(i) del mondo naturale e di quello animale da parte dell'uomo sono lo specchio di come l'uomo percepisce direttamente se stesso. Non a caso uno dei grandi padri dell'antropologia moderna, Claude Lévi-Strauss, ha formulato a tale riguardo il famoso concetto dell'animale "buono per pensare" (Lévi-Strauss 2019:126), ossia fonte inesauribile di spunti e riflessioni per quello stesso essere umano che "riconosce in esso un *altro*¹⁰ da sé, eppure tanto simile" (Tutrone 2012, 13).

L'assunto che concentrarsi sugli animali possa chiarire la conoscenza umana non sfugge in nulla all'antropologia culturale. In questo senso, "lo studio della natura e la conoscenza umana del sé" diventano (in realtà sono già) inscindibili, o meglio "non dovrebbero più essere separate" (Burkert 1998, x).

Le manifestazioni di tale percezione sono molteplici nella storia passata e contemporanea delle società umane sia in Occidente che in Oriente.

In Occidente, i confini tra natura e cultura, o tra umanità e animalità, sono stati storicamente più demarcati che in Oriente. Il ruolo del clima sociale, religioso e filosofico di una data epoca è sempre stato preponderante nel discernere "ciò che appartiene alla cultura umana" da "ciò che è assegnato al mondo naturale". Nella tradizione europea dell'età moderna (dal Cinquecento all'Ottocento), la visione del mondo dominante riguardo la natura (animali e piante) si caratterizzava per un antropocentrismo di stampo teologico (che a sua volta affondava radici in fondamenti filosofici – come quelli di Aristotele – risalenti all'antica Grecia), secondo il quale l'essere umano rappresenterebbe un'entità superiore, separata e dominante su tutte le altre creature animate, le quali sono state create esclusivamente per soddisfare le necessità del primo.

L'ascesa della storia naturale come disciplina di ricerca durante il primo periodo moderno¹¹ contribuì a minare tale visione antropocentrica: i naturalisti del XVII secolo – i botanici e gli zoologi che stavano iniziando a studiare rispettivamente piante e animali in quanto esseri fine a se stessi, indipendentemente dalla loro utilità o significato per l'uomo¹² – proposero classificazioni più oggettive basate su criteri di

¹⁰ A questo proposito Bettini in *Nascere* afferma che:

«Gli animali non sono semplicemente muti: sono soprattutto "altro". Di fronte a questi esseri così vicini a noi, e contemporaneamente così incapaci di comunicarci se stessi e il loro punto di vista, la reazione dell'uomo è quella di "costruirli". Proprio come per secoli la civiltà occidentale ha 'costruito' immagini dell'uomo quando, per pigrizia, per disprezzo o semplice mancanza di conoscenza, si è trovata di fronte qualcuno che apparteneva a un'altra razza o a un continente sconosciuto» (Bettini 2018, 221).

¹¹ Periodo storico convenzionalmente identificato con la Rivoluzione scientifica, un'epoca in cui ebbe luogo in Europa una serie di eventi che segnarono il sorgere della scienza moderna e la conseguente trasformazione della visione della società riguardo alla natura. Tradizionalmente, si presume che la Rivoluzione scientifica iniziò con la Rivoluzione copernicana (iniziata nel 1543, anno della pubblicazione di *De revolutionibus orbium coelestium* (Le rivoluzioni degli astri celesti) di Niccolò Copernico) e culminò nella grande sintesi di una nuova cosmologia nei *Principia* (abbreviazione di *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, Principi matematici della filosofia naturale) del 1687 da parte di Isaac Newton (Treccani.it s.d.).

¹² Un ulteriore contributo a sostegno di tale tendenza sarà poi rintracciabile nel profondo effetto che le scoperte degli astronomi e dei geologi del XVII sec. e dell'inizio del XIX sec. ebbero sul cambiamento degli atteggiamenti sociali riguardo al posto dell'uomo nel cosmo. Infatti, scoperte circa il moto del nostro sistema planetario nel primo caso e la datazione delle rocce terrestri che

osservazione, sostituendosi alle vecchie classificazioni che erano altamente arbitrarie e avevano finito col produrre effetti collaterali dannosi per gli stessi animali e piante, percepiti come mere risorse da sfruttare.¹³

Il più grande colpo alle prospettive antropocentrica e creazionista verrà sferrato nel 1859 da Charles Darwin. Nel suo saggio *L'origine della specie (On the Origin of Species)* Darwin espone la sua teoria dell'evoluzione mediante la selezione naturale, un meccanismo al quale l'uomo stesso è soggetto insieme a tutti gli altri organismi viventi (Treccani.it s.d.). Tuttavia, nonostante la teoria darwiniana aveva colmato il divario che divideva "l'umanità ragionante" dal "mondo animale irrazionale", gli intensi dibattiti sulla questione non portarono ad un sovrappiamento immediato del paradigma creazionista vigente, continuando ad alimentare una visione degli animali per la quale questi ultimi rimasero dei simboli di vari ordini all'interno delle gerarchie umane e dei meri oggetti di proprietà soggetti al controllo umano (Thomas 1991).

Per quanto riguarda la *pars Orientalis*, anche nell'antica Cina il ruolo ricoperto dagli animali nella società differiva a seconda dei significati che l'uomo attribuiva loro, i quali derivavano direttamente dalla percezione che quest'ultimo aveva sul loro posto all'interno dello spazio sociale o, in modo più esteso, sul modo in cui venivano concepiti i confini tra i due regni di natura e cultura, di ciò che è uomo e di ciò che è bestia.

Le modalità attraverso cui gli animali figuravano negli Stati Combattenti e nella Cina pre-imperiale erano di vario genere. Oltre al tipico ruolo ricoperto nelle consuete pratiche sociali di caccia, allevamento, trasporto e di consumo umano, gli animali assumevano anche una valenza religioso-spirituale quando impiegati come vittime sacrificali all'interno di pratiche rituali. Sul piano simbolico, il mondo animale diventò un espediente retorico (analogie, metafore, similitudini, ecc.) con cui esprimere idee di natura sociale, morale, religiosa e cosmologica (Sterckx 2002; Sterckx, Siebert, & Schäfer 2018; Valenti 2018).

In generale, la maggior parte degli studi che si occupano della percezione degli animali e del rapporto uomo-animale nelle società antiche si occupano o della storia delle singole specie e del ruolo socioeconomico degli animali, oppure si concentrano sulla questione della rappresentazione, analizzando immagini e metafore zoologiche (Sterckx 2002; Sterckx, Siebert, & Schäfer 2018).

Gli studiosi che si occupano di Cina non fanno eccezione a questa tendenza. Nel panorama della letteratura esistente sul tema qui affrontato, stando a quanto riportato da Sterckx (2002), «non esistono analisi sistematiche di come gli animali e il mondo naturale abbiano figurato nella generazione di modelli di autorità sociopolitici, religiosi o filosofici» (3).

Ad oggi è possibile, dunque, asserire che non sappiamo ancora del tutto come la percezione del mondo animale desse forma e riflettesse il discorso intellettuale dell'epoca, il quale, in un modo o nell'altro, cercava di definire il posto dell'uomo nel cosmo e tra le altre specie viventi. Sappiamo tuttavia che la demarcazione di confini netti circa il dove stessero gli animali tra tutte le creature animate e il come si

compongono il nostro pianeta nel secondo caso faranno emergere la crescente difficoltà nel sostenere che l'universo sia stato creato esclusivamente per gli esseri umani (Thomas 1991).

¹³ In riferimento alla nuova prospettiva del mondo naturale introdotta dai naturalisti, rivelatasi in ultima analisi distruttiva di molti presupposti popolari, Thomas così spiega l'impatto che un dato modo di guardare al mondo può avere sullo stesso e su noi stessi:

«Ogni osservazione del mondo naturale implica l'uso di categorie mentali con le quali noi, gli osservatori, classifichiamo e ordiniamo la massa altrimenti incomprensibile di fenomeni che ci circondano; ed è noto che, una volta apprese queste categorie, è molto difficile per noi vedere il mondo in un altro modo. Il sistema di classificazione vigente si impossessa di noi, modellando la nostra percezione e quindi il nostro comportamento» (1991, n.d.).

articolassero i confini tra specie – sempre se esistevano dei confini precisi – non rientrò mai tra le questioni di alta priorità dell'élite cinese, la quale non guardò mai agli animali come ad una dimensione ontologica separata degna di un studio sistematico specifico e in grado di definire quella umana per comparazione antagonista (Sterckx 2002; 2000; Sterckx, Siebert, e Schäfer 2018; Sterckx 2005).¹⁴

Parlando di demarcazione, a seconda di dove decidiamo di tracciare la linea, tra “mondo animale” e “mondo umano”, tra “soggetto/agente” e “oggetto/paziente”, tra “entità simbolica” e “entità reale”, ecc., vengono a delinearsi diversi piani di analisi/interpretazione della categoria “animali”, il cui studio può esserci utile per indagare la percezione che l'uomo ha di sé. Secondo Sterckx (2002), infatti, è possibile identificare almeno quattro ruoli principali ricoperti da tale categoria, illustrati come segue:

1. Gli animali come categoria naturale o biologica distinta.

Nonostante la sua vicinanza all'uomo, la sua evidente diversità rispetto a quest'ultimo ha fatto sì che l'animale diventasse l'incarnazione dell'“altro” per eccellenza; Infatti, il vasto repertorio di varietà intraspecifica e interspecifica e di caratteristiche uniche di quest'ultimi ha portato l'uomo (filosofi, scienziati, artisti, ecc.) nel corso della storia a sentire l'esigenza di voler spiegare e classificare ciò che umano non è. Per questo motivo, dal momento che le classificazioni realizzate dagli uomini sono lo specchio di come le società umane guardavano/guardano alle strutture interne del mondo naturale e alle relazioni tra esseri viventi, analizzare e studiare la logica, le modalità e le strutture che l'uomo utilizza nel classificare il mondo naturale svelano la percezione che egli ha della natura e dei confini biologici tra specie, essere umano incluso, i quali, seppur storicamente contingenti, sono in continua evoluzione (Lavenda & Schultz 2015);¹⁵

2. Gli animali come categoria sociale.

In quanto oggetto di alcune pratiche sociali – allevamento, domesticazione, caccia, sacrificio e consumo – la gestione e organizzazione degli animali riflette e/o influenza l'organizzazione sociale. Storicamente, infatti, l'organizzazione delle società umane si è servita dell'animale per soddisfare i propri bisogni sociali, religiosi, economici, così come quelli affettivi (es. animali da compagnia). Una data mentalità e i relativi comportamenti ritenuti accettabili nei confronti del mondo animale sono generati da un dato contesto sociale, che quindi definisce lo spazio e le modalità in cui uomini e animali possono interagire. La percezione che una società ha degli animali non si manifesta attraverso modalità sempre univoche, talvolta coesistono più modalità, anche contraddittorie¹⁶, all'interno della stessa dimensione sociale;

3. Gli animali come oggetto e tramite del potere e dell'autorità.

Da immagini sugli stendardi e sulle bandiere nazionali (aquila, leone, drago, ecc.), simboli di egemonia e supremazia, a meri oggetti di sfruttamento economico, simboli di benessere finanziario e di potere sociale e politico. Dal punto di vista storico, gli esempi più eclatanti in questo senso sono stati la creazione e l'istituzione di parchi, zoo e musei, luoghi che si caricano di grande valenza simbolica: l'appropriazione *de facto* di animali selvatici e/o esotici rappresenta una modalità simbolica attraverso cui l'uomo estende il proprio controllo sul mondo animale, che nel corso della

¹⁴ Per questo motivo, la collocazione delle specie all'interno di sistemi di classificazione non divenne mai un esercizio sistematico come invece accadde nell'antica Grecia di Aristotele (Sterckx 2002). Ulteriori approfondimenti sulla questione verranno illustrati al paragrafo 1.2.2.1 a p.9.

¹⁵ Nelle società antiche, così come avviene nelle società moderne, le categorie nate da un sistema di classificazione del mondo naturale fungono da specchio per esprimere anche la natura delle categorie e delle relazioni tra gli stessi esseri umani e viceversa (Lavenda & Schultz 2015).

¹⁶ Un esempio in tal senso è quello delle abitudini degli antichi Romani, i quali, da un lato, mostrarono un grande interesse per il mondo animale e la bellezza insita in esso, così come una sentita devozione per i loro animali domestici, ma al tempo stesso traevano piacere e intrattenimento da spettacoli di massacri di creature esotiche nelle arene pubbliche (Toynbee 1996).

storia è spesso diventato parte del corredo dei potenti (es. antichi Romani con i loro spettacoli di intrattenimento o gli zoo inglesi di epoca vittoriana) (Toynbee 1996; Ritvo 1989);

4. Gli animali come estensioni del pensiero umano (immagini e simboli).

Capace di pensiero simbolico, l'uomo ricorre da sempre alle categorie animali nell'astrazione di immagini della società umana. A prescindere dalla loro funzione (utilitaristica, simbolica, didattica o decorativa), gli animali e le immagini a loro relative sono veicolo della percezione dell'uomo della società umana.¹⁷

Tali livelli di analisi ci permettono di guardare ad una medesima categoria da più punti di vista. La prospettiva animale ci sarà particolarmente utile a partire dal capitolo 3, cuore dell'analisi delle diverse fonti testuali selezionate, in cui avremo la possibilità di guardare più da vicino alcuni esempi di come la percezione animale si articola e cambia al variare del contesto classico preso come riferimento.

In conclusione, da questo primo scorcio introduttivo, emerge chiaramente il presupposto fondamentale da cui partire per l'indagine che qui si intende realizzare: per approcciare al meglio la questione degli animali, abbiamo la necessità di diventare più consapevoli circa l'ottica con cui solitamente guardiamo al mondo che ci circonda e ai personaggi che lo popolano e di mettere in discussione quelle abitudini prospettiche limitanti, a favore di un'osservazione più ampia e comprensiva dei fattori coinvolti. In questo senso, quindi, l'intervento della prospettiva antropologica si rivela decisivo nel guidarci nei nostri primi passi nell'ambito studiato dalla presenta ricerca, portando a porci una serie di interrogativi altrimenti non considerati in partenza, che puntino, da un lato, ad aprire nuove prospettive e, dall'altro, a guardare con una rinnovata curiosità a ciò che per familiarità etichettiamo come facile e scontato (ma che in realtà non lo è), piuttosto che alimentare un'insensata ricerca di conferme riguardo a ciò che pensiamo già di conoscere.

1.2.2 Visioni del mondo

Secondo l'antropologia culturale, una data cultura crea, trasmette e si rifà ad un insieme di simboli (ossia parole, immagini o azioni che incarnano significati collettivamente riconosciuti e condivisi) per aiutare i propri membri a navigare, in modo razionalmente logico e comprensibile, la realtà del mondo a loro circostante. L'insieme delle immagini complessive e generali che abbracciano l'intera realtà è detto visione del mondo (Lavenda & Schultz 2015).

Per questo motivo, come afferma anche Sterckx (2002), per comprendere il modo in cui gli Antichi cinesi guardavano a e riflettevano sulla fauna multiforme che li circondava, «si dovrebbe tentare di identificare i *fattori culturalmente specifici* che hanno influenzato le prime forme cinesi di costruzione della realtà biologica e i modi in cui venivano viste le relazioni tra le specie viventi» (5, enfasi aggiunta).

In tal senso, la cornice generale in cui è possibile inserire gran parte di questi fattori è la cosiddetta visione (o percezione) cinese classica del mondo (Sterckx 2002; 2000; Sterckx, Siebert, e Schäfer 2018), che nella

¹⁷ A tale proposito, Tutrone rende molto bene questo concetto:

«Le società umane, infatti, – la nostra fra le altre – non rinunciano quasi mai a caricare l'animale di molteplici significati simbolici, ad avvalersene ai propri fini, pratici o culturali, come si fa con uno strumento duttile e funzionale. Di certo, quindi, se si parla di animali, si può stare certi che si parlerà molto anche di uomini» (Tutrone 2012, 13).

presente sezione verrà brevemente analizzata in relazione a due dimensioni riguardanti rispettivamente il cosmo e il mondo naturale.

1.2.2.1 La percezione cinese classica del cosmo

Come filo conduttore lungo tutta la trattazione della tesi, la percezione cinese classica del mondo non insiste su una demarcazione di chiari confini categorici o ontologici tra animali, esseri umani e altre creature come fantasmi e spiriti. Infatti, a differenza di quanto avviene nel mondo greco, questa si caratterizza per l'assenza di "-logia" (biologia, zoologia, teologia, antropologia, ecc.) (Sterckx 2002) – il cui obiettivo è proprio quello di differenziare i suddetti in categorie ontologiche rigide – e quindi per un generale disinteresse nel condurre un'analisi sistematica delle specie viventi esistenti. Non deve sorprendere infatti che tale tendenza, come è già noto, sia raramente riscontrabile nei testi risalenti agli Stati combattenti e alla dinastia Han (Sterckx 2002; 2005; 2000).

Tale visione del mondo si basava sull'esistenza di un "antropocosmo" (altrimenti detto "cosmo ove l'essere umano è al centro di tutte le relazioni"), governato da principi flessibili, influenzabili e funzionali¹⁸ per l'uomo, ma anche per (l'auto-nutrimiento de) il sistema stesso. In sintesi, tutto è connesso e interrelato, ma tutto è anche "subordinato" alla figura dell'uomo (Weller 2006; Tu 1998).

Il cosmo cinese classico è quindi un'insieme organico, dinamico e mutevole di energie e forze, in cui ogni specie vivente è in continua e costante relazione l'una con l'altra, in modo intra- e inter-dipendente¹⁹.

Per questo motivo, da un lato, l'assenza di categorie fisse in un cosmo olistico ci suggerisce l'esistenza di numerose e differenti teorie interpretative alla base della formazione e spiegazione del funzionamento di un universo di tale natura; dall'altro, invece, la demarcazione di confini, qualora implementata, doveva essere funzionale a spiegare il "disegno più grande/la visione d'insieme" delle cose e il loro funzionamento, le quali non sono intese come distinte e rigidamente separate (Sterckx 2002; 2005; Sterckx, Siebert, e Schäfer 2018).²⁰

Quindi, in questo senso, il mondo animale (così come quello dei fantasmi e degli spiriti) diventa, in svariati modi, un'estensione del mondo umano²¹, fornendo un modello alternativo parallelo morale e normativo²² e offrendo dei segni (da interpretare) all'uomo per la guida della società umana.

¹⁸ Nel senso di "produttivi" e "vantaggiosi".

¹⁹ Non a caso Tu Weiming (1998) stesso si serve del termine inglese *resonance* che ben rende tale idea di interazione reciproca in cui ciascuna delle parti risuona in sintonia con tutte le altre. Ne riporto un chiaro esempio: «1. Gli esseri umani sono esseri senzienti, capaci di risonanza interiore non solo tra di loro ma anche con altri animali, piante, alberi, montagne e fiumi, anzi con la natura nel suo insieme» (13).

²⁰ Da qui il rifiuto di principi quali immobilità, rigidità e sistematicità, a favore di principi quali cambiamento, mutamento e trasformazione.

²¹ A tale proposito, Sterckx tiene a chiarire che:

«L'idea che i cinesi si limitassero ad assimilare la fauna naturale al fine di illustrare un principio umano o sociale getta quindi solo una luce parziale sulle prime percezioni cinesi della natura, poiché questo approccio fa proiezioni da un regno per spiegare l'altro e viceversa. In breve, senza voler minimizzare le qualità evocative e simboliche degli animali, le immagini animali non devono sempre essere sostitutive del comportamento umano. Ciò implicherebbe che i primi cinesi mantenevano una distinzione concettuale tra due mondi indipendenti e autoregolanti – il regno animale da un lato e l'ordine umano dall'altro – che poi giustapponevano e spiegavano seguendo convenzioni letterarie o artistiche. Anche quando un'assimilazione allegorica dell'immaginario animale contribuisce alla delucidazione dei principi umani e della moralità sociale, il riconoscimento per cui molti autori "guardavano agli abitanti animati del loro ambiente come riflessi del

L'interpretazione delle reazioni e dei comportamenti animali, manifestazioni di uno schema "più grande" insito nel mondo animale, era compito esclusivo del saggio o del reggente. Nella sua attività ermeneutica, questi non poneva l'accento sul condurre un'analisi del mondo animale inteso come una dimensione separata e parallela a quella umana e governata da leggi biologiche interne e indipendenti; al contrario, il suo obiettivo consisteva nel spiegare gli animali integrandone l'aspetto e il comportamento all'interno di una struttura onnicomprensiva di tutte le dimensioni (umana, animale, spirituale e divina) (Sterckx 2002; 2005).

Pertanto, mettendo in relazione la comprensione del mondo animale con la guida della società umana, gli antichi Cinesi presentavano la prima dimensione come depositaria di un modello normativo per la creazione di modelli umani di autorità sociopolitica e di governo da parte del saggio-sovrano.

Su questa base, tenere a mente la natura olistica e antropocentrica del cosmo cinese classico ci fornisce già un binario sicuro, per quanto come vedremo talvolta estremamente mutevole ed illogico non solo ai nostri occhi ma anche agli occhi degli stessi cinesi, da cui partire nella nostra indagine. Nello specifico, notare come il fulcro di tutte le relazioni sia per definizione l'uomo ci dona un'altra conferma sul fatto che studiare gli animali, non tanto come entità ontologiche oggetto di studio della zoologia ma in quanto entità simboliche, vuol dire prima di tutto studiare l'uomo stesso.

1.2.2.2 La percezione cinese classica del mondo naturale

Parlando di altre grandi questioni, come quella intorno alla natura, anche in questo caso è inevitabile scontrarsi con le diverse costruzioni culturali che gli antichi Cinesi avevano del rapporto uomo-ambiente.

A tal proposito, secondo colui che scrive, è opportuno sviluppare l'argomentazione che segue partendo da una breve riflessione linguistica sul termine cinese per "natura": se consultassimo un qualsiasi dizionario bilingue (inglese-cinese-inglese, italiano-cinese-italiano, ecc.), alla voce "natura" troveremmo che la parola cinese per l'inglese²³ *nature* è *ziran* 自然 (o *da* – "grande" – *ziran* 大自然²⁴). Nessuno oggi si permetterebbe

proprio io personale e pubblico" può essere solo un riflesso parziale dei modi in cui i primi cinesi potrebbero aver concepito il rapporto uomo-animale» (Sterckx 2002, 11).

²² Questo ci dice qualcosa di molto importante su come gli animali venivano visti: come abbiamo già visto in precedenza e come vedremo meglio di seguito, le prime fonti cinesi scritte mostrano, in linea generale, uno scarso interesse nel determinare confini ontologici fissi tra le varie specie viventi, e ciò, nel caso del mondo animale, comporta delle implicazioni circa il grado secondo cui i membri di quest'ultimo erano visti come creature naturali. La convergenza, o spesso vera e propria sovrapposizione, del piano morale su quello naturale (inteso come piano biologico, per cui gli animali sono isolati nel loro essere un mero oggetto di studio delle scienze naturali) porta gli animali a "stare per qualcos'altro", ad essere investiti di una o più valenze simboliche. Ciò, tuttavia, sempre secondo Sterckx (2002), "non implica che il pensiero degli Stati Combattenti e Han fosse *esclusivamente interessato* ai valori incentrati sull'uomo o che il discorso sugli animali si concentrasse semplicemente su animali mitici, fantastici o sacri che esemplificavano le virtù umane" (6, enfasi aggiunta).

²³ Dato che in questa sezione il confronto linguistico si articola tra le macroaree geografico-culturali di Oriente (Cina e Taiwan) e di Occidente (Europa e America del Nord), colui che scrive, per comodità argomentativa e in virtù degli esempi riportati nella letteratura visionata (Weller 2006; Elvin 2010), ha nominato la lingua inglese quale capogruppo per la *pars Occidentis* in opposizione alla lingua cinese, ovvia rappresentante della *pars Orientalis*.

²⁴ A tale proposito Andreini (2019) ci informa che «*daziran* 大自然 è, oggi, la parola con cui s'identifica il mondo naturale, la Natura in senso lato» (140).

di contraddire tale equivalenza, la quale all'apparenza sembra facile e immediata, tuttavia, maschera la complessità²⁵ dei termini sia in inglese che in cinese.

Il termine cinese *ziran* divenne la traduzione accettata solo nel XX secolo, sovrapponendo le complessità storiche della "natura" inglese (e di altri equivalenti occidentali) alle concezioni indigene cinesi della natura.²⁶ A differenza di molti dei termini che entrarono nella lingua cinese tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo per tradurre le scienze sociali e la filosofia occidentali, *ziran* non fu coniato *ex novo*. Infatti, il termine, già esistente nel lessico, è stato svuotato dei suoi significati precedenti per assolvere la sua nuova funzione (Weller 2006).

I suoi due caratteri letteralmente significano «essere tale, così, di per sé»²⁷, rimandando all'idea di "essere evidente"²⁸ o "essere spontaneo." Questo si sovrappone ad alcuni significati secondari della "natura" inglese, come quando diciamo che qualcosa accade *naturally*²⁹ (naturalmente), cioè spontaneamente o per la sua natura interiore. Tuttavia, *ziran* non si avvicina a ciò che il termine "natura" è venuto a significare in Occidente: 1) la qualità essenziale di qualcosa; 2) la forza intrinseca che dirige/guida il mondo o l'umanità; 3) il mondo materiale stesso. Né cattura l'opposizione tra natura e cultura che è stata così importante nei dibattiti occidentali, soprattutto dopo l'Illuminismo (Weller 2006).

Il concetto di *ziran*, quindi, secondo la percezione cinese antica, conferisce maggiore enfasi alla spontaneità della realtà piuttosto che alla sua tangibilità e oggettivazione. In tal senso, la locuzione "così di per sé" è da intendersi come «una qualificazione aggettivale» (Sterckx 2002, 15), il cui fine non è tanto descrivere una qualità essenziale di qualcosa, quindi non equivale alla visione della natura come insieme del mondo fisico che esiste di per sé e secondo le proprie leggi, quanto descrivere uno stato dell'essere. Il "mondo di *ziran*" non è altro che il modo in cui le cose sono e non esclude elementi che si assegnerebbero abitualmente al regno della società umana o della cultura in generale.³⁰

²⁵ Parlando a proposito della lingua inglese, Raymond Williams (1983) ha definito tale termine «forse la parola più complessa nella lingua» (219). Un'ulteriore conferma a tal proposito è fornita dalla definizione di *nature* data dal Dizionario monolingue della Lingua inglese *Collins Online English Dictionary*, in cui il termine presenta ben 12 accezioni differenti a seconda del contesto di riferimento (Collinsdictionary.com s.d.). Anche per quanto riguarda la lingua italiana, il termine natura è talmente denso di significato che la definizione data dal Dizionario Treccani della Lingua italiana impiega ben 1.604 parole – il conteggio è stato possibile grazie allo strumento «Conteggio parole» presente in ogni versione di Microsoft Word – per riuscire a dare una definizione esaustiva, comprensiva di tutte le sfaccettature assunte dalla parola a seconda del contesto (Treccani.it s.d.).

²⁶ Siccome in cinese prima del XX secolo non esisteva un equivalente alla parola inglese "natura", come ci si potrebbe aspettare per tutti quei concetti che trasportano un carico culturale e storico così pesante, è interessante notare che ci sono, tuttavia, alcuni altri termini al di là di *ziran* (*tian* 天 – e tutte le sue declinazioni in *tian di* 天地, *tian di ren* 天地人, ecc. – *wanwu* 万物, *xing* 性, ecc.) che si sovrappongono in modi interessanti con "natura" e che aiutano a far luce su alcuni punti di vista propriamente cinesi. Per ulteriori approfondimenti in merito si veda il lavoro di Robert P. Weller (2006).

²⁷ Nella sua analisi semantico-lessicale, Andreini afferma che:

«*Ziran* si compone di un sostituto riflessivo, *zi* 自, che determina *ran* 然, sostituto verbale che significa "così è", "assimilabile a ciò": dunque, *ziran* esprime un "essere tale, così, di per sé". Risulta ovvio come questa nozione, col tempo, sia stata impiegata per indicare il modo in cui i fenomeni naturali sono tali in modo spontaneo, naturale, appunto, poiché "auto-così"» (Andreini 2019, 140).

²⁸ Nel senso di "essere chiaro, essere ovvio".

²⁹ Il Dizionario Collins della Lingua inglese ne identifica tre significati differenti derivanti da altrettanti differenti usi: 1) *in a natural or normal way* (con naturalezza, in modo naturale); 2) *through nature; inherently; instinctively* (di natura, per natura, intrinsecamente); 3) *of course; surely* (naturalmente, certo, ovvio).

³⁰ A tal proposito, un ulteriore esempio per cogliere parte del senso della "natura" cinese, ci dice Weller, è costituito da *shanshui* 山水 (letteralmente "montagna e acqua"), che era il termine impiegato per designare un paesaggio dipinto. Mettendo a confronto i generi di paesaggio cinese e occidentale, i quali presentano entrambi scenari naturali, emergono anche delle differenze sostanziali che ci aiutano a rivelare concezioni diverse della natura e dell'umanità. Ovviamente, la stragrande maggioranza dei paesaggi cinesi include esseri umani o loro manufatti, a differenza della maggior parte dei paesaggi europei. Infatti, «sebbene montagne, fiumi e

È questo il punto chiave della questione: anche in questo caso, nell'esplorare le percezioni cinesi del mondo naturale, occorre scendere a patti fin dall'inizio con l'inevitabilità di dovere affrontare un certo grado di ambiguità³¹ insita nello stesso oggetto indagato.³²

Forse quanto detto finora è già sufficiente per illustrare il punto della presente trattazione, ossia cercare di spiegare in modo esplicito ciò che di per sé rimane implicito nella percezione cinese classica del mondo. Nel caso dell'argomento qui approfondito, tale consapevolezza sarà utile non solo nell'approcciare il tema della natura e del mondo naturale, ma anche quello delle creature che lo abitano.

1.3 Definire gli animali: identificare i confini

Se da un lato è vero che noi oggi possiamo tenere conto di una serie di generalità fondamentali applicabili alla maggior parte, se non a tutte le specie viventi, dall'altro lato è anche vero che certi concetti, nel loro intendimento e percezione non sono, scientificamente parlando, universali ed immutabili nello spazio e nel tempo, ma sono invece il frutto di un contesto storico e socio-culturale preciso e definito. Contrariamente a quanto generalmente si potrebbe pensare, nozioni quali "umanità" e "animalità", così come lo stesso concetto di "natura" (di cui abbiamo parlato nella sezione precedente), non sono riducibili ai meri significati espressi dai relativi lemmi rintracciabili in un qualunque dizionario di una qualunque lingua umana, tanto più quando si esplora il passato di una civiltà antica. Si tratta infatti di nozioni culturalmente pregne di significato, non sempre universalmente intelligibili, che dovrebbero essere percepite per quello che sono veramente, ossia dei costrutti culturali.

In tal senso, quindi, tentare di identificare e tracciare i confini tra ciò che appartiene al regno della cultura umana e ciò che è assegnato al mondo naturale si rivela un compito arduo, visto che gli stessi sono mutevoli e storicamente contingenti. Pertanto, a prescindere dalla prospettiva metodologica adottata³³ per una qualsiasi indagine sulla percezione degli animali tra i membri di una data società, passata o presente che sia, ci si dovrà scontrare con la variabilità dei contenuti (e di conseguenza dei confini) di tali domini.

Tornando al caso specifico della Cina antica, nell'esplorare la percezione degli animali nell'epoca pre-imperiale (all'incirca dagli Stati Combattenti [475-221 a.C.] fino alla dinastia Qin [221-206 a.C.]), è

casate possano dominare la scena, uno sguardo ravvicinato rivela quasi sempre alcuni piccoli contadini, un eremita sui monti, alcune piccole case o altri frammenti di presenza umana» (Weller 2006, 22). A differenza di una tradizione pittorica occidentale che ha cercato di catturare una natura pura e incontaminata dall'"impronta" dell'uomo, le persone costituiscono una parte inevitabile del paesaggio cinese.

³¹ Sono tre le ipotesi logico-argomentative che possono correre in nostro soccorso nel cercare di rendere più chiara ed esplicita tale ambiguità: 1) Come prima ipotesi, seguendo la riflessione precedente sulla locuzione "così di per sé", possiamo inferire che se per naturale intendiamo la mera esistenza spontanea delle cose "in quanto loro stesse", allora il mondo naturale così come lo percepivano gli antichi Cinesi non costituisce necessariamente un'equivalenza fedele di ciò che noi oggi intendiamo come mondo fisico; 2) Come seconda ipotesi: se il mondo naturale è percepito come l'insieme del mondo di tutto ciò che esiste spontaneamente piuttosto che una realtà biologica che funziona secondo un insieme di leggi naturali, allora non ha bisogno di una definizione, analisi o spiegazione immediate; 3) Come terza e ultima ipotesi: se quindi il mondo naturale equivale a tutto ciò che esiste spontaneamente e non necessita di rigide definizioni e classificazioni, allora adottare un atteggiamento inquisitorio e cercare di estrapolare definizioni risulta non solo assai arduo, ma spesso anche controproducente.

³² Come ha sottolineato Claude Lévi-Strauss (1962), il ricercatore «non dialoga mai con un concetto uniforme e puro di natura, ma con una certa condizione del rapporto tra natura e cultura, definita dal periodo storico in cui vive, dalla sua stessa civiltà e dai mezzi materiali di cui dispone» (29).

³³ Sia che il focus dell'indagine risieda nel volere tracciare gli sviluppi nella storia di una scienza della natura, sia che si desideri esaminare le radici culturali dietro l'immaginario naturale, ecc

necessario quindi prestare attenzione a non assegnare il regno animale a contesti di analisi esuli dai primi scritti cinesi³⁴.

1.3.1 Gli animali nel discorso intellettuale pre-imperiale

La cospicua presenza di animali nella cultura cinese antica è un fatto ampiamente documentato e confermato (Sterckx 2002; 2005; 2016; Sterckx, Siebert, e Schäfer 2018). L'antica Cina era infatti un mondo ricco di animali. In netto contrasto con l'attuale paesaggio devastato, la biodiversità cinese era una tra le più alte di qualsiasi terra temperata. Era una terra di vaste foreste lussureggianti, ricche praterie, fertili montagne ed enormi distese di zone umide e di corridoi fluviali. In questi *habitat* vivevano animali quali elefanti, rinoceronti, panda, scimmie, tigri, leopardi e innumerevoli altre specie (Anderson e Raphals 2009; Sterckx 2002; 2005; 2016; Sterckx, Siebert, e Schäfer 2018).

Data la straordinaria concentrazione di specie animali ospitata sul territorio, non bisogna stupirsi se oggi è possibile osservare tale abbondanza riflessa nella sua vasta produzione artistico-letteraria, che spazia dalle molte raffigurazioni animali (del mondo reale e non solo) presenti sui i primi manufatti cinesi risalenti alla dinastia Shang (1600 – 1046 a.C.) a quelle più tarde illustrate nei resti di pitture murali delle tombe di epoca Han (II secolo a.C. – II secolo d.C.) e agli innumerevoli riferimenti scritti al mondo animale nel vasto corpus di testi di epoca pre-imperiale e del primo impero (IX secolo a.C. – II secolo d.C.) (Sterckx 2002; 2016; Sterckx, Siebert, e Schäfer 2018).³⁵

Tale variegata moltitudine di specie faunistiche è certamente ravvisabile anche in testi scritti più tardi. Lo *Shijing* 詩經 ('Classico delle Odi' o 'Libro delle Odi') ne costituisce un esempio calzante: all'interno dei suoi componimenti in rima, secondo il resoconto di Wang Zichun e Cheng Baochao (1997), sono menzionate almeno 109 specie animali (15). Immagini di piante e animali appaiono abbastanza frequentemente al suo interno: secondo le statistiche di Lü Hualiang (2010), su un totale di 305 poesie ce ne sono 250 che riguardano direttamente diverse piante e animali, pari al 82% dell'intera opera (33).

In tal senso, quindi, non è un caso che lo *Shijing* sia (stato) considerato «la più antica e la più estesa fonte testuale esistente di sapere animale» (Sterckx 2002, 23).³⁶ Confucio stesso, infatti, osserva che le Odi devono essere considerate un *thesaurus*³⁷ di lessico botanico e zoologico autorevole di base per la comprensione del mondo animale.³⁸

³⁴ Secondo questa logica, un esempio lampante è costituito dalla spinta della nostra moderna mente occidentale a vedere gli animali come soggetti o oggetti appartenenti a un mondo naturale distaccato dalle preoccupazioni umane. È importante ricordare che tale percezione naturalistica del mondo animale potrebbe non essere stata presente nella mente degli autori cinesi che hanno compilato i testi e che costituiscono oggi il nostro principale bacino di dati.

³⁵ La produzione letteraria spazia anch'essa dalla presenza di analogie e metafore tra il mondo umano e il comportamento animale (rintracciabili sia nei *loci classici* che nella letteratura dei cosiddetti maestri) alla catalogazione di creature strane e fantastiche che abitano la natura selvaggia (*Shanhaijing*).

³⁶ L'importanza delle Odi in quanto fonte di conoscenze botaniche e zoologiche è un fatto indubbio che si riflette anche nei titoli di dizionari e trattati enciclopedici successivi, i quali si concentrarono sulla classificazione e l'annotazione della sua ricca fauna e flora (Sterckx 2002; Van Zoeren 1991).

³⁷ Il termine *thesaurus* può assumere diversi significati a seconda del contesto (Treccani.it, s.d.). In questo caso, il termine vuole indicare «vaste opere lessicografiche o raccolte di vocaboli, spesso semplici liste di parole senza definizioni e citazioni ma che tendono alla completezza per determinati periodi o settori» (Treccani.it s.d.).

³⁸ Confucio sostiene che attraverso lo studio delle Odi è possibile acquisire, tra le altre qualità come la capacità di osservazione e di comunicazione, «un'ampia conoscenza dei nomi degli uccelli e degli animali, delle piante e degli alberi» (*duo shi yu niaoshou caomu zhi ming* 「多識於鳥獸草木之名」 in *Lunyu* 論語, XVII.9). Tale conoscenza acquisita, sostiene Sterckx (2002), «non si specifica come un processo di discriminazione tra le specie, ma come un riconoscimento dei nomi (*ming* 名)» (23).

Tuttavia, nonostante la straordinaria consapevolezza e conoscenza sulla vita animale che le canzoni dello *Shijing* riflettono, quest'ultime vanno comunque considerate alla stregua di un mero esercizio pedagogico³⁹ e non tanto quanto un esercizio tassonomico sistematico, riflesso di un interesse d'indagine proto-zoologico (Van Zoeren 1991; Sterckx 2002).

Pertanto, la presenza animale in questo *locus classicus*, così come in altri *loci classici*, viene principalmente adottata in funzione di metafore, o di similitudini, oppure come *tópoi* letterari rappresentanti alcuni comportamenti o stati d'animo precisi e ricorrenti (Harper 1998; Sterckx 2002; Valenti 2021; 2018).

Tuttavia, nonostante come abbiamo visto la presenza di terminologia animale sia ampiamente rintracciabile, non si può dire lo stesso per quanto riguarda la presenza (o effettiva esistenza) di un genere letterario specifico che trattasse il mondo animale in modo continuativo, il quale sembra essere del tutto assente nel panorama tecnico-monografico cinese pre-imperiale: nello specifico, sono alquanto rari i ritrovamenti di testi specialistici sugli animali (dall'allevamento, agli studi fisionomici, ai trattamenti e cure veterinarie).⁴⁰ Quindi, sebbene il materiale animale sia onnipresente nei primi testi cinesi, lo stesso non ha portato mai alla nascita di una teorizzazione zoologica sistematica.

Pertanto, sulla base di tutto ciò e come abbiamo già menzionato in precedenza, emerge come secondo la visione cinese del mondo nel periodo pre-imperiale lo studio degli animali in quanto esseri viventi non fosse concepito come di primaria importanza. Seguendo tale criterio, dunque, esaminare i riferimenti zoologici disponibili all'interno dei discorsi teorico-intellettuali dell'epoca si rivela un esercizio alquanto infruttuoso per indagare la percezione degli animali nel contesto culturale della Cina antica.

1.3.2 Il concetto di "animale" nella Cina antica

Un'ulteriore argomentazione a sostegno dello scarso interesse per il mondo animale come dimensione a sé stante è data dalla presenza nella lingua cinese classica di termini designanti singole categorie che includono animali differenti, ma non di un termine generico in grado di inglobarle tutte (Sterckx 2002; 2005; Valenti 2021; 2018).

Ad esempio, *qin* e *shou* sono solo alcuni dei termini che gli antichi cinesi crearono per parlare del mondo animale che li circondava. Al loro fianco compaiono altri termini quali *chong* 蟲, *yu* 魚, *niao* 鳥, *chu* 畜⁴¹, tutti designanti raggruppamenti animali più o meno definiti e specifici nella loro estensione (e/o eventuale sovrapposizione (cfr. nota 42)). Tuttavia, anche di fronte a termini dai caratteri più generici ed estesi come

³⁹ Van Zoeren scrive:

«Le Odi erano importanti non solo come elemento del rituale o come retorica di buone frasi, ma anche come testo da studiare [...]. L'identificazione dei numerosi nomi di piante e animali usati nelle Odi [...] era una conseguenza naturale del tipo di esegesi testuale che si svolgeva in un ambiente pedagogico» (Van Zoeren 1991, 45).

⁴⁰ A tale proposito, Sterckx scrive:

«Sebbene ciò possa essere in parte dovuto alla sopravvivenza selettiva dei testi, il limitato riferimento a una letteratura tecnica sugli animali nel *corpus* ricevuto suggerisce che tale letteratura non sia fiorita o, in alternativa, che il discorso tecnico sugli animali possa essere stato ritenuto indegno della sopravvivenza canonica» (Sterckx 2002, 25).

⁴¹ Le cinque categorie animali create dagli antichi cinesi sono: *chong* 蟲, categoria che indica gli invertebrati o le cosiddette "creature striscianti"; *yu* 魚 indica i pesci e le creature acquatiche; *niao* 鳥 (o *qin* 禽), gli uccelli e le creature volanti (bipedi); *shou* 獸, gli animali selvatici o le cosiddette "bestie quadrupedi"; infine, il termine *chu* 畜 che designa gli animali domestici.

qinshou, *niaoshou* 鳥獸, o l'omnicomprensivo *wanwu* 萬物⁴², ci si rende presto conto che nel mondo cinese classico non esisteva un termine che fosse univocamente intelligibile e universalmente utilizzato dalla cultura cinese antica per designare tutte le altre creature dotate di moto⁴³ dell'esperienza quotidiana e che noi parlanti delle lingue moderne oggi chiamiamo "animali".⁴⁴

Con tutta probabilità, ricollegandomi anche a quanto espresso nel paragrafo precedente, ciò si deve al fatto che l'interesse verso l'identificazione e descrizione di «una super-categoria di esseri viventi visibilmente differenti dagli uomini» (Valenti 2021, 616) non fu mai tale da tradursi in un prassi sistematica e consolidata. Tale disinteresse è ravvisabile in numerosi passaggi dove la preoccupazione antropocentrica della società di quell'epoca sovrasta la prima in modo evidente.⁴⁵

⁴² Questi tre iperonimi si riferiscono rispettivamente a: uccelli/bipedi e animali selvatici/quadrupedi (*qinshou* 禽獸); fauna (*niaoshou* 鳥獸); lett. "le diecimila cose", ossia il mondo naturale (flora e fauna) nelle sue molteplici manifestazioni (*wanwu* 萬物).

⁴³ Il termine cinese più comunemente in uso per riferirsi oggi agli animali è *dongwu* 動物 (動物), lett. "cose/esseri in movimento". All'interno del vasto corpus di testi dell'epoca pre-imperiale, il termine *dongwu* compare per la prima volta con il significato di "animale" solo nel capitolo *Di Guan Si Tu* 地官司徒 del *Zhouli* 周禮. Analizzando il suo significato letterale di "cosa/essere in movimento", emerge la sua parziale compatibilità con il concetto di "animale" così come inteso nelle civiltà occidentali: la parola "animale" deriva infatti dal latino "animal -alis" (der. di *anima* "anima") che significa "che dà vita, animato" (Treccani.it s.d.). Tale origine deriva direttamente dalla parola greca "zoon" (ζῷον) con lo stesso significato (Sterckx 2002, 16). Tenendo in considerazione l'accezione predicativa "essere in movimento" di *dongwu*, come suggeriscono Carr (1979, 48) e Masini (1993, 6:48), è inoltre possibile associarla in contrapposizione all'"essere fisso, immobile" di *zhiwu* 植物, termine per "pianta".

⁴⁴ Ad un primo sguardo, l'assenza, in cinese antico, di un equivalente linguistico per designare l'iperonimo "animale" non deve trarre in inganno la nostra mente moderna nell'abbracciare ciecamente quegli assunti secondo i quali: 1) Gli antichi cinesi non sapevano cosa fosse un animale. Sebbene nei primi scritti cinesi non sia possibile rintracciare «nessuna singola definizione denotativa che riassume le proprietà ontologiche fondamentali di un essere che si avvicini alla nozione greca o occidentale di animale» (Sterckx 2002, 17), ciò non vuol dire che una terminologia cinese per gli animali sia assente o meno sviluppata. È infatti vero il contrario: le diverse grafie che troviamo in cinese classico (cfr. note 39 e 40) fungono da referenti generici che nel loro insieme approssimano la cosiddetta categoria "animale". Tanto è vero che una caratteristica generale della maggior parte di tali grafie è proprio quella per cui abbracciano significati plurimi, spesso in parte sovrapponibili tra loro; 2) La terminologia animale da loro creata fosse meno sviluppata della nostra. I primi testi cinesi non offrono una rigorosa classificazione biologica basata né sulla tassonomia linnea né sui moderni studi tassonomici: tutto ciò, come abbiamo già menzionato all'inizio di questo capitolo, sarebbe infatti insensato e anacronistico per il suo tempo. Tuttavia, i metodi di classificazione adottati dagli antichi cinesi sono sorprendentemente molto complessi e curati (per esempio, permettono di identificare non solo i gradi tassonomici di classe o *phylum*, ma anche gradi tassonomici inferiori come ordine e famiglia (Valenti 2021, 610)). Quindi, se da un lato la presenza di definizioni "dà conforto" poiché fornisce un fonte di conoscenza autorevole del "mondo concettuale" della cultura studiata, dall'altro lato, l'assenza delle stesse può rappresentare anch'essa «una fonte altrettanto ricca di intuizione e riflessione» (Sterckx 2002, 20). In altre parole, scegliere di non considerare gli animali nel contesto della Cina antica come una categoria ontologica separata da quella umana significa evitare di cadere nella tentazione di adottare una terminologia tecnico-scientifica di stampo occidentale. Tuttavia, ciò non sempre è possibile: la mancanza di una terminologia compatibile per lo studio degli animali renderà talvolta necessario il ricorso ad una terminologia occidentale culturalmente connotata e specifica. A tale proposito, l'appello che Sterckx (2002, 20) rivolge al lettore è di continuare ad utilizzare tale terminologia, in quanto l'unica a noi disponibile e comprensibile, purché si tenga a precisare che la stessa andrà "svuotata" di quei paradigmi da sempre estranei al mondo sinico antico.

⁴⁵ Ad esempio, nel capitolo *Zhong zheng* 重政 del *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 (Rugiada lussureggiante degli Annali delle Primavere e Autunni), attribuito a Dong Zhongshu 董仲舒 (179 – 104 a.C.), c'è una frase che recita: «Coloro che possono discutere le categorie di uccelli e animali non sono coloro con cui il saggio desidera conversare. Il saggio desidera discutere di umanità e rettitudine e delineare i loro modelli intrinseci» (「能說鳥獸之類者，非聖人所欲說也。聖人所欲說，在於說仁義而理之……」). Oppure, ancora, nel capitolo *Fei Xiang* 非相 del *Xunzi* 荀子 ((Libro del) maestro Xun, c. n. 310 – c. m. 235 a.C.) troviamo un importante passaggio in cui, per mezzo di un'argomentazione per confronto, Xunzi stesso mette in relazione gli animali con gli uomini al fine di fare emergere le differenze morali esistenti tra i due, specificando infine che le differenze biologiche non sono rilevanti:

«Cos'è che rende umano un uomo? Io dico che risiede nella sua capacità di tracciare confini. Desiderare il cibo quando si ha fame, desiderare il calore quando è freddo, desiderare il riposo quando si è stanchi, e amare ciò che è benefico e odiare ciò che è dannoso: l'uomo nasce possedendo queste caratteristiche e non deve attendere oltre per svilupparle. Sono identiche sia nel caso di Yu che in quello di Jie. Ma anche così, ciò che rende un uomo veramente umano non risiede sostanzialmente nel suo essere un bipede senza piume, ma piuttosto nella sua capacità di tracciare confini. Ad esempio, la scimmia Shengsheng assomiglia a un uomo nella forma ed è anche un bipede senza piume, ma l'uomo nobile d'animo sorreggerà comunque un brodo e mangerà carne macinata ottenuti dal primo. Quindi, ciò che rende umano un uomo non risiede nel suo essere un bipede senza piume, ma nella sua capacità di tracciare confini. Anche se le bestie selvatiche hanno genitori e

Nonostante ciò, nominare in modo corretto e organizzare i lessemi animali secondo un certo ordine può essere un mezzo utile per comprendere e regolare il mondo umano stesso. In questo senso, quindi, la creazione e organizzazione cinese antica delle categorie animali non può essere equiparata alla moderna necessità di un'analisi a tutto tondo degli stessi⁴⁶. In quanto parte integrante del "mondo naturale", in cui anche gli esseri umani vivevano, la corretta identificazione e denominazione degli animali doveva essere funzionale per la società umana stessa.

L'abbondanza di terminologia animale dell'epoca venne quindi raccolta nei primi glossari e dizionari seguendo un'organizzazione tassonomica basata su ipotesi proto-biologiche. Tuttavia, come menzionato in precedenza, a causa della mancanza di teorie zoologiche nella Cina antica emerge una chiara difficoltà nell'individuare un sistema lessicografico di riferimento che categorizzasse e ordinasse gli animali.⁴⁷

Infatti, a seconda dei fattori culturali specifici (della cui importanza abbiamo parlato a p. 9) che scegliamo di considerare nella nostra analisi, quali l'epoca (Shang, Zhou, Qin ecc.) e i bisogni sociali (di caccia e di consumo, religioso-spirituali, ecc.), il corpus di lessemi ottenuto talvolta presenta una grande variabilità.⁴⁸

prole, tra di loro non vi è affetto naturale come tra padre e figlio, e sebbene ci siano maschi e femmine della specie, non vi è una adeguata separazione fra i sessi. Quindi, la giusta via dell'uomo non risiede in nient'altro che nella sua capacità di tracciare confini» (「人之所以為人者 何已也? 曰: 以其有辨也。飢而欲食, 寒而欲煖, 勞而欲息, 好利而惡害, 是人之所生而有也, 是無待而然者也, 是禹桀之所同也。然則人之所以為人者, 非特以二足而無毛也, 以其有辨也。今夫狴狂形 狀亦二足而無毛也, 然而君子啜其羹, 食其臠。故人之所以為人者, 非特以其二足而無毛也, 以其有辨也。夫禽獸有父子, 而無父子之親, 有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。」).

⁴⁶ Infatti, come sostiene Valenti:

«sarebbe limitante cercare di paragonare in modo del tutto arbitrario il concetto contemporaneo e biologico di "animale" con quello inteso dagli antichi cinesi, motivo per cui sarebbe più importante riflettere su "come" queste sistematizzazioni si sono sviluppate piuttosto che chiedersi "perché" si sono organizzate nel modo in cui si presentano oggi» (Valenti 2021, 617).

⁴⁷ Sterckx chiarisce fin dall'inizio che è impossibile pensare di applicare il concetto moderno di "tassonomia" alla lettura e all'analisi degli antichi testi cinesi:

«redigere una tassonomia è un processo ermeneutico che, nella Cina antica, era profondamente intrecciato con la lessicografia, come è possibile notare, per esempio, nei titoli dei capitoli "zoologici" dello Erya (*shi chong* 釋蟲, *shi yu* 釋魚, *shi niao* 釋鳥, *shi shou* 釋, *shi chu* 釋畜)» (Sterckx 2002, 23).

Alla luce di ciò è quindi possibile avanzare l'ipotesi che nella Cina antica la spinta a classificare gli esseri viventi nascesse direttamente dal bisogno di classificare i nomi, e questa tendenza trova il suo massimo sviluppo nella compilazione di dizionari e di glossari (*Erya*, *Shuowen jiezi*, *Jijiu pian*, ecc.) (Sterckx 2002; Valenti 2021; 2018; Sterckx 2005). A tale proposito, sempre Sterckx sottolinea come:

«Invece di occuparsi della raccolta e della classificazione dei dati sugli animali e dell'analisi delle *differentiae* tra gli animali e le altre creature viventi, l'esposizione analitica e la classificazione degli animali nella Cina antica era motivata da una preoccupazione per la classificazione dei nomi degli animali. Gran parte del discorso protoscientifico sugli animali si svolgeva nell'ambito della lessicografia. Questa attenzione dettagliata per la nomenclatura animale faceva parte di una più ampia preoccupazione per l'esegesi testuale e la classificazione lessicografica» (Sterckx 2002, 43).

Pertanto, è chiaro come l'ordine naturale nella Cina antica non venisse interpretato sulla base di criteri proto-biologici determinanti l'affinità tra differenti specie zoologiche. Al contrario, esso si basava sull'idea che tutto nell'universo potesse essere rappresentato da un nome, e di conseguenza da una grafia (Sterckx 2005; 2002; Valenti 2021; 2018).

⁴⁸ Per esempio, come riporta Valenti:

«[ne] la terminologia animale nelle ossa oracolari Shang e nelle iscrizioni su bronzo Zhou occidentali (1046 – 771 a.c.) è legata alla caccia e ai sacrifici, con una particolare attenzione alla qualità della pelliccia animale, alla lunghezza del corno, alle malattie degli animali, agli animali come regali, ecc. non è insolito trovare lo stesso animale elencato sotto due diversi lessemi semplicemente perché c'è un'importante differenza tra i due archetipi (ad esempio, un cavallo con un diverso

Quindi, alla luce di quanto detto finora, la domanda che viene spontaneo porsi è: se non è ravvisabile un interesse proto-scientifico alla base dell'organizzazione di una classificazione animale dettagliata, allora perché la raccolta di terminologia zoologica costituiva una tendenza prominente e ben sviluppata presso gli antichi cinesi?

La letteratura propone due possibili interpretazioni:

- 1) Dare un nome e un carattere a ogni singola entità nell'universo conosciuto era la chiave per imporre il controllo umano sulla natura.

Sterckx medesimo spiega esaurientemente tale concetto, sostenendo quanto segue:

«i motivi alla base della classificazione degli animali in Cina non erano principalmente zoologici, ma figuravano all'interno di un progetto più ampio per spiegare le strutture del cosmo nel suo insieme. Invece di percepire il mondo come una realtà puramente fisica che poteva essere analizzata come un sistema biologico, gli antichi cinesi classificavano le specie viventi come parte di un ordine testuale e rituale basato sulla correlazione piuttosto che sulla differenziazione. La classificazione degli animali è stata quindi inclusa in una più ampia ricerca ermeneutica, vale a dire quella di stabilire un progressivo controllo socio-politico, rituale e intellettuale sul mondo in generale» (Sterckx 2005, 29).

- 2) La necessità di creare un linguaggio universale comune e comprensibile.

Un elemento da tenere in considerazione quando si opera nel contesto della Cina pre-imperiale (qui inteso come pre-Han) è la mancanza di una marcata distinzione tra *zhengtizi* 正體字 (forma ortografica standard) e *yitizi* 異體字 (varianti ortografiche). Nel periodo degli Stati combattenti (ma anche prima) si assiste infatti ad una forte tendenza a rappresentare la stessa parola attraverso varie forme grafiche, le quali in molti casi sono ugualmente legittimate a rappresentare la parola in questione. Pertanto, data questa tendenza alla versatilità delle modalità scritte per rappresentare le parole durante gli Stati combattenti e per certi versi durante la stessa dinastia Qin⁴⁹, l'alba dell'Impero Han è considerata un momento storico pivotale in cui si assiste all'effettiva unificazione del paese e alla standardizzazione, tra le altre cose oltre alle unità di misura, alle monete e agli assi dei carri, della lingua e della sua scrittura, manifestazioni dirette della spinta Han a promuovere il principio dell'unità nello stato. Quindi, su questa base, anche le categorie utilizzate all'interno del "linguaggio comune" (come il concetto di animale, i nomi e le classi zoologiche, ecc.) dovevano essere unificate (Andreini 2017; 2005; Valenti 2021).

Pertanto, è possibile concludere che lo sviluppo delle prime forme di proto-zoologia cinese – o "zoografia"⁵⁰ – derivano dalla necessità di stabilire un cosmo letterario funzionale e ordinato in opposizione al mondo reale profondamente diviso ed eterogeneo dopo gli anni travagliati del periodo degli Stati Combattenti .

colore del mantello è ancora un cavallo, ma avrebbe potuto essere elencato come un animale diverso)» (Valenti 2021, 617; 2018, 27).

⁴⁹ Il processo di standardizzazione (il processo di sistematizzazione delle modalità formali attraverso cui le parole comuni hanno poi gradualmente prediletto una determinata forma per essere rappresentate in forma corretta, a cui si opponevano delle modalità diciamo "anomale") ebbe effettivamente luogo nel corso della dinastia Han e non tanto con il precedente arrivo di Qin Shi Huangdi. Per maggiori informazioni sulla questione, si veda Andreini (2005), nota 2, p. 132.

⁵⁰ Questo termine è usato da Sterckx per esemplificare come i processi di tassonomizzazione del mondo animale si basano su «la convinzione che attraverso la descrizione progressiva di tutti i fenomeni del mondo si possa stabilire un controllo sociale e politico su questi fenomeni e influenzare il loro funzionamento interno ed esterno» (Sterckx 2005, 29–30).

1.4 Metodi differenti di classificare gli animali

Stando a quanto detto in precedenza, l'atto di classificare gli animali nella Cina antica attraverso un nome costituirebbe una mera operazione esemplificativa di un "disegno più grande" di classificazione del cosmo nel suo insieme.

Dal momento che, come illustrato nella sezione 1.3, la visione classica del cosmo e del mondo naturale non insisteva sulla creazione di rigide demarcazioni tra dimensioni (umana, animale, divina, spirituale, ecc.) per descrivere e organizzare il cosmo e le relazioni che lo compongono in gerarchie fisse e immutabili, gli antichi cinesi scelsero quindi di praticare un approccio di tipo correlativo che spiegasse e collegasse tra loro tutti i fenomeni esistenti.

Anche se è possibile notare talvolta una tendenza a differenziare tutte le creature viventi sulla base di criteri quali il grado di raffinatezza di sangue e *qi* e/o di un senso morale, ecc., l'oggetto ultimo di classificazione rimane sempre e comunque il cosmo nel suo insieme, in cui la dimensione animale è intesa come una singola manifestazione dello stesso, inserita per l'appunto in un contesto correlativo insieme alle altre sopradette dimensioni e agli elementi che le abitano.⁵¹

Per quanto quindi concerne la dimensione del mondo naturale qui di nostro interesse, essa venne raramente spiegata per mezzo di una prospettiva bio-tassonomica. Le altre varie tipologie di "ordine" più frequentemente utilizzate e applicate alla stessa dimensione naturale possono essere sintetizzate come segue: 1) la classificazione lessicografica; 2) la classificazione rituale; 3) la classificazione correlativa; 4) la classificazione logografica pura.

1.4.1 Classificazione lessicografica

Con il termine classificazione lessicografica ci si riferisce a quel sistema di classificazione riscontrabile principalmente all'interno dei testi lessicografici come ad esempio il dizionario etimologico⁵² *Shuowen jiezi* 說文解字 (100 d.C.) e il glossario *Erya* 爾雅⁵³, i quali si occupano della raccolta e dell'eventuale definizione, specialmente di natura grafica per il primo e semantica per il secondo, dei caratteri della lingua cinese classica.

Pur non focalizzandosi esclusivamente su una terminologia zoologica, o comunque su una terminologia pertinente al mondo naturale in generale, tali opere vengono spesso citate come fonti importanti per lo studio degli animali.⁵⁴ Infatti, le voci animali presenti ad esempio all'interno dello *Shuowen jiezi*

⁵¹ Da un punto di vista ermeneutico, non è un caso riscontrare infatti la presenza di un pensiero che cercasse di spiegare le molteplici manifestazioni del reale come suddivisioni partorite dalla separazione di un'unità monadica primigenia (Sterckx 2005, 34; 2002, 72).

⁵² Bottéro et. al (2015) lo definiscono un "dizionario etimologico grafico".

⁵³ La questione della datazione dello *Erya* è ancora molto dibattuta al giorno d'oggi presso le comunità accademiche sia occidentale che cinese. Tra i pareri esperti si è concordato sul fatto che l'*Erya* è un testo a più livelli, contenente passaggi sia del III secolo a.C. che del periodo Han. Alcune autorità cinesi hanno optato per una datazione ampia che abbraccia gli Stati Combattenti e il primo periodo Han. La maggior parte degli altri studiosi cinesi, tuttavia, limita il periodo formativo dei contenuti dell'opera al tardo periodo degli Stati Combattenti (475 – 221 a.C.) o, al più tardi, al periodo Qin (221 – 206 a.C.). Tale annosa questione è approfondita con cura in Weldon (2015).

⁵⁴ Data tale loro importanza per lo studio degli animali, entrambe queste opere vengono spesso presentate come prove a conferma dell'esistenza di una tradizione proto-zoologica nella Cina antica. Tuttavia, come già argomentato in precedenza e come illustrato nella presente sezione, è molto poco probabile che alla base della loro compilazione vi fosse un'intenzione nata da preoccupazioni di natura zoologica (Sterckx 2005; 2002).

esemplificano chiaramente una caratteristica nodale dell'atto di classificazione stesso, ossia la presunzione che tutti i fenomeni, compresi quelli naturali, potessero essere ordinati in classificazioni tassonomizzando le grafie usate per rappresentarli.

Alla base del lavoro di Xu Shen, quindi, sta il presupposto che una grafia non sia solo una mera rappresentazione grafica di un'entità reale, ma sia, letteralmente, un'"incarnazione" del reale.⁵⁵ Infatti, secondo questa logica, quando una grafia scompare dal contesto scritto o addirittura non viene spiegata, il referente ad essa collegato cessa di esistere a sua volta.⁵⁶

La motivazione ultima alla base dell'esercizio lessicografico operato da Xu Shen nasce quindi dalla volontà di esercitare un controllo umano intellettuale sul mondo naturale ed infine il cosmo intero.⁵⁷ Pertanto, classificare e spiegare ogni singola grafia "zoologica" non deve tanto essere visto come un fuorviante esercizio tassonomico dettato da motivazioni biologiche di catalogare le caratteristiche fisiche e comportamentali, le abitudini alimentari e di vita e gli *habitat* di ogni essere vivente⁵⁸, ma quanto un mezzo attraverso cui esercitare un'influenza umana su questi ultimi.

Tra i principi di classificazione adottati per organizzare il vasto *corpus* di caratteri, Xu Shen si rifà al sistema dei "classificatori semantici" (*bushou* 部首), anche detti "radicali", di cui l'autore identifica e utilizza un numero totale di 540. Tra questi ci sono molti pittogrammi che rappresentano animali, per esempio: *ma* 馬 "cavallo", *yang* 羊 "capra" o "pecora", *yu* 魚 "pesce", *niu* 牛 "bue", *hui* 虫 "un tipo di serpente", *niao* 鳥 "uccello dalla coda lunga", *zhui* 隹 "uccello dalla coda corta", *hu* 虎 "tigre", *shu* 鼠 "topo", *quan* 犬 "cane", *shi* 豕 "maiale" o "cinghiale", *gui* 龜 "tartaruga", *meng* 黽 "rana", etc.⁵⁹

Anche in questo caso, si potrebbe inferire che Xu Shen di fatto abbia organizzato i lessemi animali in sottogruppi basati sui classificatori semantici animali, realizzando quello che si potrebbe definire un primo vero e proprio tentativo zoo-tassonomico. Tuttavia, sulla base di quanto detto finora, i pittogrammi animali non vengono descritti da Xu Shen sulla base delle caratteristiche biologiche possedute dagli animali rappresentati, ma solo ed esclusivamente partendo dall'aspetto grafico del termine che li rappresenta, o meglio, incarna.

Riguardo quest'ultimo punto, l'*Erya* si comporta diversamente: la dimensione grafica non è più il *focus* principale dell'opera la quale lascia spazio invece all'attenzione data al valore semantico e alla spiegazione

⁵⁵ «Alla base di questa visione organica dell'etimologia c'è l'assunto di Xu Shen secondo cui le grafie non possono essere ridotte a un livello pre-semantico [vale a dire a un livello che non implica l'accesso al loro significato] poiché letteralmente 'incarnano' le realtà» (Sterckx 2005, 35).

⁵⁶ Una conferma in tal senso è fornita dallo stesso Xu Shen che, per rafforzare ulteriormente la natura "viva" della scrittura cinese, rimanda alle origini leggendarie della stessa per mano di Cang Jie, un uomo dotato di quattro occhi per osservare i segreti del mondo, il quale si dice, per volere del mitico Huangdi (Imperatore Giallo) di inventare un sistema di scrittura, abbia preso l'ispirazione partendo dall'osservazione e dall'utilizzo di segni astronomici e di impronte animali, che a loro volta sono per l'appunto degli schemi naturali "vivi" (Sterckx 2005, 35).

⁵⁷ Un chiaro rimando questo ad un pensiero di tipo cosmologico.

⁵⁸ Ciò non sta a significare in modo indiretto che ogni tentativo di classificazione biologica all'interno dello *Shuowen jiezi* sia del tutto assente. Per alcune grafie animali ad esempio Xu Shen stesso fornisce dettagli quali l'aspetto e il comportamento dell'animale in questione. Allora perché questi timidi tentativi non possono essere equiparati ad un esplicito interesse tassonomico biologico? La differenza tra una classificazione biologica e quella realizzata da Xu Shen risiede nella motivazione sottostante: Xu Shen infatti fornisce dettagli dell'animale in questione con la finalità che queste informazioni aggiuntive aiutino a spiegare più approfonditamente la grafia e non l'entità che essa rappresenta (Sterckx 2002; 2005).

⁵⁹ Questi pittogrammi sono databili e assimilabili alla scrittura ritrovata sulle ossa oracolari di epoca Shang (Valenti 2021; Sterckx 2002; 2016; 2005).

del termine.⁶⁰ Nonostante ciò, l'organizzazione interna del testo rivela comunque un metodo di classificazione basato sulla componente lessicografica dei termini animali (Valenti 2018; 2021; Sterckx 2002), partendo dalla creazione di cinque capitoli dedicati alla zoologia designanti cinque categorie lessicografiche che sono:

- 1) *chong* 蟲, “invertebrati e creature striscianti”;
- 2) *yu* 魚, “pesci e creature acquatiche”;
- 3) *niao* 鳥, “uccelli e creature volanti”;
- 4) *shou* 獸, “bestie quadrupedi”;
- 5) *chu* 畜, “animali domestici”.

Malgrado sia la prima a creare delle sezioni apposite⁶¹ per raggruppare tutti quei termini affini a ciascuna delle cinque categorie, l'opera stessa non ne fornisce alcuna descrizione. Le descrizioni di ciascun lessema sono infatti ritracciabili all'interno dello *Shuowen jiezi* (Valenti 2018; 2021; Sterckx 2002).

Infine, un'altra importante caratteristica da sottolineare riguarda l'ordine di comparsa delle cinque sezioni. Tale ordine non è infatti casuale ma diventa un principio guida per altre opere di natura compilativa, come è possibile rintracciare anche in altre opere di carattere enciclopedico.⁶² Le categorie sono organizzate dalla più lontana (*chong* 蟲) alla più vicina (*chu* 畜) all'uomo, sempre a sottolineare l'interesse ultimo dei compilatori: creare uno strumento che servisse all'uomo per comprendere meglio il mondo in cui egli viveva (Valenti 2018; 2021).⁶³

1.4.2 Classificazione rituale

Un altro tipo di ordinamento che è possibile incontrare all'interno di alcuni dei testi degli Stati combattenti è la cosiddetta “classificazione rituale”, denominazione con la quale si intendono quelle classificazioni animali dove questi ultimi vengono catalogati e ordinati sulla base di criteri socio-religiosi. L'interesse alla base di una catalogazione di questo genere si origina direttamente dalla funzione assunta dagli animali all'interno delle sfere socio-politica e rituale, piuttosto che dalle proprietà biologiche possedute.⁶⁴

⁶⁰ Nella prefazione al suo *Erya caomu chong yu niao shou shili* 爾雅草木蟲魚鳥獸釋例, Wang Guowei (1923, 5.1a-2a) ci tiene a sottolineare che la principale preoccupazione dell'*Erya* risiede nella spiegazione dei *ming* 名 “nomi”.

⁶¹ Le sezioni “zoologiche” dell'*Erya* sono rispettivamente: *shi chong* 釋蟲, *shi yu* 釋魚, *shi niao* 釋鳥, *shi shou* 釋獸, *shi chu* 釋畜.

⁶² Valenti (2021, 620) riporta l'esempio del *Bencao Gangmu* 本草綱目 di Li Shizhen 李時珍, completato nel 1578, dove il capitolo sui medicinali per l'uomo, *ren bu* 人部, viene difatti per ultimo.

⁶³ Se guardiamo al contesto storico che portò alla nascita di queste due opere non ci si dovrebbe stupire in ultima analisi della loro natura. Non è un caso che entrambi questi testi si occupino di lessicografia, disciplina che per l'appunto raggiunse l'apice nel periodo pre-Han o comunque all'inizio della dinastia Han occidentale (Bottéro, Xu, and Behr 2015; Tang 2005:3–4). Originatasi da una realtà feudale frammentaria, l'unificazione politica dell'impero portò poi conseguentemente all'estensione dello stesso anche in termini di fauna (reale o immaginaria che fosse), richiedendo la creazione di nuove forme di ordine e controllo. Per quanto concerne gli animali, quindi, l'arrivo e l'introduzione di specie esotiche dalle remote regioni dell'impero alla capitale fece emergere la necessità di comprenderle e “visualizzarle” per mezzo dei testi, i quali permettevano anche di stabilire un'autorità imperiale simbolica e intellettuale sulle specie stesse (Valenti 2021; Sterckx 2005; 2002; Valenti 2018).

⁶⁴ Un chiaro esempio in questo senso è costituito dal *Zhouli* 周禮 (*Riti dei Zhou*), opera che, se da un lato offre un vasto repertorio di informazioni riguardo agli animali nella Cina antica, dall'altro tuttavia, proprio per la sua struttura interna (che Sterckx (2005) definisce come “cosmologica” (40)) di suddivisione dell'attività umana in “uffici” (*guan* 官), guarda agli animali come oggetti della gestione amministrativa e rituale, e non come oggetti di indagine naturalistica (Sterckx 2005, 40).

Dal momento che nella Cina antica il sacrificio rappresentava uno dei più importanti contesti rituali in cui gli animali venivano impiegati, non stupisce che questo genere di classificazione animale si rifletta nella compilazione di vere e proprie gerarchie di vittime sacrificali. I criteri di selezione alla base di tali tassonomie erano dettati dalle necessità sacrificali: nel *Liji* 禮記 ('Classico' o 'Libro dei riti'), per esempio, è possibile vedere come la selezione di una particolare vittima rispetto ad un'altra differiva sulla base di alcuni parametri quali l'aspetto fisico dell'animale (il colore del pellame, la lunghezza delle appendici ossee quali corna, palchi, ecc.), l'interlocutore (una o più divinità, le forze naturali, gli antenati, le forze spirituali, ecc.) a cui si intendeva sacrificare l'animale in questione, il sapore⁶⁵, ecc.

In sintesi, quindi, invece di ordinare gli animali all'interno di un sistema proto-zoologico sulla base delle loro "doti" naturali, queste tassonomie non si focalizzavano sugli animali e/o sui loro comportamenti innati in sé, ma su quegli aspetti dell'animale (caratteristiche fisiche, comportamento, ecc.) rilevanti per l'ordine e l'interesse umano.⁶⁶

1.4.3 Classificazione correlativa

Un terzo modello di classificazione consiste nell'inclusione del mondo animale all'interno dei modelli cosmologici e correlativi dello yin-yang (陰陽) e delle Cinque fasi (*wuxing* 五行) risalenti alla metà del III secolo a.C. (Sterckx 2002; 2005). Come ormai ci è noto, non sostenendo una demarcazione concettuale netta del cosmo in dimensioni singole e separate tra loro, il pensiero cinese classico fonda la sua visione del mondo su di un modello correlativo, nel quale più elementi stanno in relazione reciproca tra loro, influenzandosi a vicenda in modo non casuale.

Su questa base, quindi, per quanto concerne la dimensione animale, il pensiero correlativo non fa altro che «classificare le specie animali all'interno di un modello (numerologico) che serviva a regolare la società umana adattandone il funzionamento agli schemi presenti in natura» (Sterckx 2005, 43). In altre parole, la classificazione delle relazioni tra specie viventi all'interno di schemi correlativi è un in realtà un altro modo attraverso il quale i pensatori della Cina antica proiettavano l'organizzazione del mondo animale all'interno dei confini del controllo umano.

Lo schema più ricorrente di categorizzazione correlativa degli animali prevede una differenziazione di tutte le specie viventi in cinque categorie.⁶⁷ La principale caratteristica distintiva è costituita dal

⁶⁵ Si presume che i ritualisti non solo fossero esperti di disposizioni sacrificali, ma anche di conoscenze "culinarie", infatti «così come un fisionomista, anche un cuoco esperto o un ufficiale sacrificale erano in grado di giudicare il sapore di un animale dalla sola osservazione del suo aspetto o comportamento» (Sterckx 2005, 41). Quest'ultimo punto è di notevole interesse poiché ci permette di notare come sussista un *continuum* tra queste tassonomie sacrificali e le classificazioni (proto-)biologiche. Nello specifico, vediamo come l'approvazione di una data vittima animale appartenente una data specie dipendesse in linea generale dalle qualità fisiche possedute dalla vittima stessa. Possiamo quindi inferire che le due dimensioni – sacrificale e biologica – sono a loro modo complementari: gli animali infatti, seppur selezionati sulla base di criteri proto-biologici, venivano descritti con il fine di indicarne gli utilizzi e non tanto per descriverne la morfologia (Sterckx 2005, 42).

⁶⁶ Nonostante ciò, passaggi riguardanti tale tematica tendono ad essere tutt'oggi presi in considerazione da parte di molti storici della scienza cinesi (per ulteriori approfondimenti cfr. Sterckx 2005, nota n. 49, p. 42) come prime forme attestabili di quella che poi noi oggi chiamiamo classificazione zoologica.

⁶⁷ Caratteristica comune a tutti i modelli correlativi rintracciati nei testi risalenti agli Stati combattenti, ai Qin e agli Han è data dalla consueta declinazione degli elementi in cinque classi (Sterckx 2005, 45).

parametro⁶⁸ adottato per delimitare tali cinque categorie di specie animali: la classificazione si basa infatti sui differenti tipi di manto o pelle posseduti dagli animali classificati, ordinato secondo lo schema che segue:

- 1) *lin* 鱗之蟲/物⁶⁹, “creature ricoperte da scaglie”;
- 2) *yu* 羽之蟲/物, “creature piumate”;
- 3) *luo* 羸/裸之蟲/物, “creature nude/prive di pelo”;⁷⁰
- 4) *mao* 毛之蟲/物, “creature pelose”;
- 5) *jie/jia* 介/甲之蟲/物, “creature corazzate/con pelle corazzata”.

Tuttavia, il modello qui presentato non sempre costituisce la regola. Al contrario, ciò che emerge in modo lampante dagli schemi correlativi presenti nei testi di cui disponiamo non è affatto una tendenza all’uniformazione derivante dal seguire un unico modello canonico, ma il fatto che gli schemi di questa natura spesso contengono al loro interno una serie di incongruenze e variazioni (Sterckx 2005; 2002).⁷¹

Alla luce di questo fatto, ciò che per noi oggi conta non è tanto la domanda che potrebbe spontaneamente sorgere, ossia chiedersi se queste classificazioni siano rilevanti o meno nel formulare considerazioni zoo-tassonomiche, quanto invece, è ed questo il punto centrale della questione, se il mondo animale non fosse stato inserito in schemi di questo genere con lo scopo di esemplificare l’applicabilità universale di modelli quali lo yin-yang e le Cinque fasi a tutti gli aspetti del mondo reale (Sterckx 2005). Con tutta probabilità, questa seconda ipotesi sembra essere quella più sostenuta dagli stessi testi degli Stati combattenti e di epoca Han (Sterckx 2005). È infatti importante ricordarsi della natura intrinseca di questo genere di classificazione, che non intende descrivere la vera essenza dei protagonisti coinvolti al suo interno, ma gli effetti delle relazioni tra gli stessi, che quindi diventano funzionali a spiegare il “disegno più grande” delle relazioni tra le cose nel cosmo.

Infine, a questo punto, viene spontaneo chiedersi come e chi era in grado di estrapolare e dare un senso a queste trame di schemi evincibili dal mondo naturale? L’agente ultimo in grado di comprendere e mettere in relazione tutti i fenomeni all’interno di uno schema correlativo è rappresentato dal saggio o dal sovrano. Infatti, era proprio compito di quest’ultimo comprendere la visione d’insieme delle cose e non tanto andare a descrivere le minuzie individuabili all’interno del mondo naturale. In altre parole, il saggio-sovrano era più versato nella pratica di come differenziare le varie categorie, capire dove e se mettere determinati confini, piuttosto che nella pratica di saper analizzare e descrivere la natura specifica delle categorie medesime (Sterckx 2005; 2002).

1.4.4 Classificazione logografica pura

⁶⁸ Non è una coincidenza il fatto che il parametro d’ordine degli elementi in questa classificazione rimandi per certi versi a quello della classificazione rituale (es. la selezione di una data vittima in base alla sua morfologia). Secondo Valenti, infatti, quest’ultima potrebbe benissimo essere combinata alla prima (cfr. Valenti 2021, nota n. 28, p. 618).

⁶⁹ Entrambi i termini *chong* 蟲 e *wu* 物 si riferiscono al valore collettivo del nome “creatura”, tuttavia, contrariamente alla tendenza ravvisabile nella maggior parte dei testi successivi di epoca Han (*Huainanzi* 淮南子 (*Libro del maestro di Huainan*), *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, *Da Dai Liji* 大戴禮記 (*Memorie sui riti di Dai il Vecchio*), ecc.), nel *Zhouli* si riscontra l’utilizzo di *wu* 物 al posto di *chong* 蟲 (Valenti 2021, 620).

⁷⁰ Nonostante costituisca ancora oggetto di dibattito, la maggior parte degli schemi di questo tipo identificano l’essere umano nella categoria centrale delle “creature nude”. Con tutta probabilità, l’inserimento dell’uomo all’interno del modello delle cinque fasi voleva essere un tentativo di raggruppamento degli esseri umani insieme agli altri animali all’interno di uno stesso sistema classificatorio (Sterckx 2005, 44).

⁷¹ Per esempio, mentre il cavallo viene solitamente associato allo *yang* (alla dimensione militare, alla forza fisica, ecc.), talvolta può venire associato allo *yin* (alla fertilità di quest’ultimo, ecc.) (Sterckx 1996, 70–72).

Come spiegato nella sezione 1.4.1, alcuni caratteri assunsero un'importanza considerevole nel definire le categorie zoologiche all'interno di opere lessicografiche, portando un singolo carattere a denotare un insieme di animali aventi caratteristiche simili.

Ciò è dovuto alla natura logografica della scrittura cinese che manifesta una caratteristica peculiare di questo genere di scrittura, ossia la presenza dei già noti "classificatori semantici" (*bushou*) nella stragrande maggioranza dei caratteri (Abbiati 2008; 2012; Boltz 2017; 1994). Tale caratteristica risulta di particolare importanza proprio per quanto concerne la classificazione delle parole (o anche semplicemente per agevolarne la lettura), poiché caratteri aventi lo stesso classificatore semantico, ossia una componente grafica significativa (che non sempre costituisce un forte legame semantico con il reale significato del termine), risultano più immediati ed intuitivi da associare tra loro.⁷²

Su questa base, dato che la terminologia animale si compone per la maggior parte di due tipi di caratteri, *xiangxingzi* 象形字 (pittogrammi o lett. caratteri che "rappresentano una forma") o *xingshengzi* 形聲字 (composti pitto-fonetici o fono-semantici, oppure lett. caratteri "che danno forma a un suono") (Abbiati 2008; 2012; Boltz 2017; 1994), sembrerebbe sensato e ragionevole identificare un ulteriore metodo di classificazione, detto classificazione logografica pura, il quale è indipendente⁷³ dalle altre tre spiegate in precedenza.

Nonostante ciò, tale affermazione si rivela essere vera solo in parte, perché i caratteri *xiangxing* propriamente zoologici non fungono in modo costante da "classificatori semantici" per i caratteri *xingsheng* zoologici (Valenti 2021, 622–23). Infatti, dei cinque termini designanti le cinque categorie identificate dalla classificazione lessicografica, solo tre sono di fatto *xiangxingzi* e sono *hui* 虫 (ossia *chong* 蟲 nella sua "forma singola"), *yu* 魚 e *niao* 鳥. *Shou* 獸 e *chu* 畜 sono rispettivamente un composto fonetico e un aggregato logico (*huiyizi* 會意字).⁷⁴

Che cosa ci dice ciò? Tutto questo ci dice che nonostante questi tre *xiangxingzi*, pienamente capaci di funzionare come classificatori semantici nelle grafie in cui compaiono, corrispondano in modo diretto alla loro omonima categoria lessicografica individuata col primo metodo, ciò non significa necessariamente che ogni termine zoologico che rientri in una di queste tre categorie presenti all'interno della sua grafia il medesimo classificatore semantico. Si potrebbe infatti incappare nell'errore di pensare che siccome un classificatore semantico dà il nome a un'intera categoria lessicografica, esso sia il prevalente nelle grafie dei termini di quella data categoria.⁷⁵ Su questa base, quindi, il fatto che un carattere presenti un classificatore semantico non riconducibile alla sua categoria lessicografica non dovrebbe sorprenderci.

⁷² Infatti, «il fatto che due o più caratteri condividano lo stesso classificatore semantico non è altro che questo: una vaga testimonianza del fatto che un carattere è in qualche modo legato a tutti gli altri caratteri aventi lo stesso classificatore, niente di più» (Valenti 2021, 622). Inoltre, poiché molti classificatori semantici sono stati stravolti e riadattati graficamente nel corso dell'evoluzione storica del sistema di scrittura cinese, facendo sì che alcune di queste grafie, per questioni di semplificazione o di uso frequente, abbiamo preso il posto di altre sostituendole in toto, i tentativi di ricostruire la relazione esistente tra due o più caratteri (partendo soprattutto dalla loro forma semplificata) può talvolta essere fuorviante (Valenti 2021, 622; Abbiati 2008; 2012).

⁷³ Tale genere di classificazione tende a focalizzarsi sul solo contesto grafico, ma ciò non deve essere visto come un limite. Infatti, «prestare attenzione alla sola componente grafica ci permette in questo senso di [comprendere] un universo testuale fatto non tanto di "parole che rappresentano entità", ma quanto di "glifi che possono rappresentare parole"» (Valenti 2021, 623).

⁷⁴ *Shou* 獸 è un carattere che "dà forma a un suono" composto dal classificatore semantico *quan* 犬 "cane" e dall'elemento fonetico *shou* 畀; *chu* 畜, invece, è un carattere dal "significato congiunto" (*huiyizi* 會意字) (Boltz 2017; 1994) composto da *mi* 糸 "seta pregiata" (*xuan* 玄 nella scrittura contemporanea) e *tian* 田 "campo coltivato" dal probabile significato etimologico di «(animali) legati con corde (di seta) e allevati in campi coltivati» (Valenti 2021, 622).

⁷⁵ Rifacendosi a quanto indagato da Li Xueqin (2012, 1203), Valenti riporta che gli animali raggruppati all'interno delle categorie *shou* e *chu* presentano una gamma diversa e più complessa di classificatori semantici:

2. ANALISI PALEOGRAFICO-FILOLOGICA DEI TERMINI *QIN* 禽 E *SHOU* 獸

Nel presente capitolo, attraverso le sezioni qui sviluppate, si esporrà una breve analisi paleografico-filologica dei due termini *qin* 禽 e *shou* 獸, corredata da un *excursus* sulla storia dell'evoluzione grafica e semantica degli stessi, per meglio comprendere e spiegare le varie sfumature assunte da questi ultimi rispetto ai contesti in cui sono stati ritrovati e che andremo ad approfondire nel capitolo 3.

2.1 Analisi del termine *qin* 禽

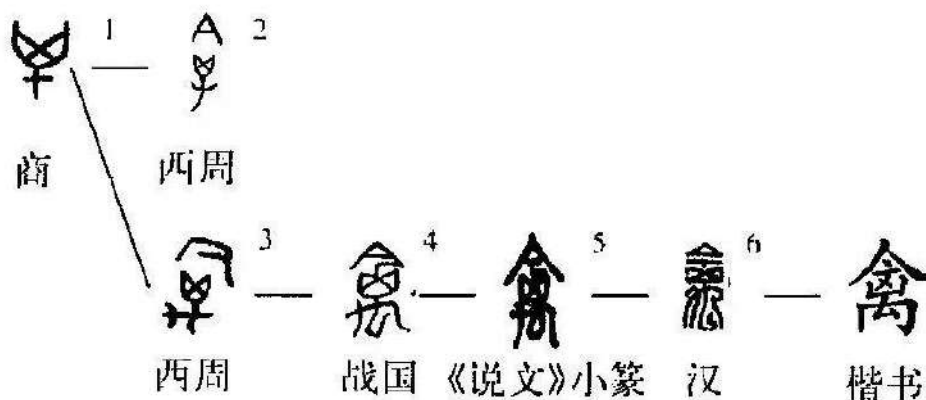


Figura 1.

Evoluzione grafica del carattere *qin* 禽.

Cfr. Li Xueqin 李学勤, *Ziyuan* 字源, Tianjin, Guji chubanshe, 2012, p. 1268.

In origine il termine *qin* 禽 apparteneva alla classe dei “pittogrammi” (*xiangxingzi* 象形字), la prima delle sei categorie o principi di formazione dei caratteri noti come *liushu* 六書.⁷⁶ Considerando la natura imitativa dei pittogrammi, le prime forme di *qin* ricordano uno strumento da caccia con un lungo manico e

«il più importante nella prima categoria è *lu* 鹿 [cervo] con 22 voci, seguito da *zhi* 豸 [animale da caccia, felino] con 19 voci, *shu* 鼠 [topo] con 14 voci, *quan* 犬/犴 [cane] con 13 voci, *shi* 豕 [maiale o cinghiale] con 11 voci, *hu* 虎 [tigre] con 5 voci e *ma* 馬 [cavallo] con 3 voci. Gli animali raggruppati all'interno del capitolo “*Shi chu*” presentano i seguenti classificatori semantici: *ma* 馬 è il più importante con 41 voci, seguito da *niu* 牛 [bue] con 15 voci, *yang* 羊 [capra o pecora] con 8 voci, *quan* 犬/犴 con 7 voci» (Valenti 2021, nota n. 38, p. 622).

⁷⁶ Il termine *liushu* 六書 (sei classi di grafie) si riferisce solitamente ai sei tipi tradizionalmente riconosciuti di strutture o utilizzi dei caratteri cinesi, che rispettivamente sono: 1) *xiangxing* 象形 (i pittogrammi); 2) *zhishi* 指事 (i caratteri semplici o indicativi); 3) *huiyi* 會意 (i caratteri associativi o ideogrammi composti) 4) *xingsheng* 形聲 (i caratteri composti pitto-fonetici o fono-semantici); 5) *jiajie* 假借 (i prestiti fonetici); 6) *zhuanzhu* 转注 (i caratteri etimologicamente connessi/estensione semantica/pseudosinonimi – quest'ultima classe risulta di difficile definizione al punto che, ad oggi, non è ancora stata avanzata «una proposta interpretativa in grado di mettere d'accordo gli studiosi sulla natura e la funzione di questa categoria dei *liushu*» (Gambron 2018, 102). Per ulteriori approfondimenti cfr. Boltz 2017, p. 617; Gambron 2018, pp. 101-104). Tale classificazione è nota dal dizionario del II secolo d.C. ad opera di Xu Shen, lo *Shuowen jiezi*, sebbene non abbia avuto origine al suo interno. L'espressione apparve infatti per la prima volta nei *Riti di Zhou*, anche se potrebbe non essersi originariamente riferita ai metodi di creazione dei caratteri. Quando Liu Xin 劉歆 (morto nel 23 d.C.) curò l'edizione critica dei *Riti*, glossò il termine con un elenco di sei tipi di grafie, senza tuttavia fornirne alcun esempio (Sampson & Chen 2013:261). Liste leggermente diverse dei sei tipi elencati da Liu Xin sono fornite dal *Libro degli Han* del I secolo d.C. e da Zheng Zhong 鄭眾 (morto nel 107 d.C.), citato da Zheng Xuan 鄭玄 (127 – 200 d.C.) nel suo commento del I secolo d.C. ai *Riti di Zhou* (Boltz 2017, 617). A differenza degli altri due autori, Xu Shen, nella postfazione dello *Shuowen jiezi*, illustra e correda per la prima volta ognuna delle sei classi avanzate da Liu Xin di una definizione specifica, oltre che di un esempio costituito da una copia di caratteri (Bottéro 1996, 37:49; Boltz 2017, 617).

una rete applicata all'estremità superiore dello stesso⁷⁷, assimilabile al pittogramma arcaico *bi* 畢 (Li 2012:1268; Park 2019; Yu & Yao 1996:2817 – 21).⁷⁸

La prima occorrenza di *qin* risale alle iscrizioni su ossa oracolari (cfr. punto 1, figura 1), primo contesto testuale a noi oggi disponibile dove assume valore di “ideogramma composto” (*huiyizi* 會意字) con valenza prettamente verbale: da “mano che regge una rete” venne a significare “catturare”.




Le iscrizioni in bronzo della dinastia Zhou occidentale aggiunsero il componente fonetico *jin* 今 e deformarono la mano inferiore nella stessa forma della parte inferiore⁷⁹ di caratteri quali *wan* 萬 e *yu* 禹 (cfr. punti 2 e 3, figura 1). Da allora questa forma è stata mantenuta e ha gradualmente integrato la parte superiore *jin* con la parte inferiore *ruo* (cfr. punti 4, 5 e 6, figura 1).⁸⁰

Lo stile più elegante della “scrittura regolare” (*kaishu* 楷書) lo trasformò nella forma a noi oggi nota, costituita dai componenti *ren* 人 e *li* 离 (cfr. punto 6, figura 1) (Li 2012:1268; Zuo 2005:136).⁸¹

Nella sua accezione originaria, quindi, *qin* designa un tipo di «rete utilizzata per la cattura di animali.»⁸² Tuttavia, stando all'utilizzo ravvisabile nelle iscrizioni su ossa oracolari per esprimere azioni come “catturare, fare (qualcosa o qualcuno) prigioniero, ecc.”⁸³, tale suo significato originale andò ben presto perdendosi.

Dal punto di vista dell'evoluzione semantica, tale fenomeno non è affatto inusuale nella storia di un termine e dei suoi significati. Infatti, così come l'evoluzione grafica porta al verificarsi di vari mutamenti a livello grafico (di composizione: l'aggiunta o rimozione di tratti e/o componenti grafici –, di stile, ecc.) e

⁷⁷ Dato l'alto grado di variabilità grafica manifestato dalle prime forme di scrittura riconducibili alle iscrizioni su ossa oracolari, *qin*


presenta un vasto repertorio di varianti grafiche come ad esempio: “”, “” e “”. Nonostante ciò, realizzando la conversione in 隸定 *liding* di tali grafie, ossia per mezzo di un sistema che esige di riproporre l'assetto in forme attualmente in uso di tutte le singole componenti che contribuiscono a creare la grafia che troviamo nel manoscritto, è possibile confermarne



l'origine univoca a partire da una grafia simile a “”, costituita dai componenti “rete” e “manico”.

⁷⁸ Park (2019, 113) sostiene che riguardo all'origine della forma di “禽”, le opinioni dei ricercatori che vedono questo carattere come “畢” (陳初生 (1996, 4:2821), 丁山 (1996, 4:2819), 羅振玉 (1996, 4:2819), 孙海波 (1996, 4:2820), 王襄 (1996, 4:2817), 吳其昌 (1996, 4:2818–19)) e quelle di coloro che hanno interpretato il carattere come “禽” (陳夢家 (1996, 4:2820), 李孝定 (1996, 4:2820), 唐蘭 (1996, 4:2817–18), 姚孝遂 (1996, 4:2820)) sono praticamente identiche.

⁷⁹ Anche detta *rou* 肉, è un pittogramma la cui forma richiama quella del «piede di una bestia che calpesta il suolo» (“肉, 兽足蹂地也。”, *Shuowen jiezi* 說文解字, p. 308), da qui il suo significato. In origine era solo una componente comune nella formazione di caratteri quali *wan* 萬, *yu* 禹 e *li* 离, così come indicato dallo *Shuowen jiezi* che lo classifica come il radicale di questi ultimi.

Tuttavia, poiché in seguito non si registrano usi individuali dello stesso, non è più stato considerato come un radicale. All'interno della glossa relativa a *rou*, lo *Shuowen* include anche la grafia alternativa “”, scritta “蹂” in *kaishu*. Con le generazioni successive il significato di *rou* si estenderà fino ad assumerne altri come: dai più letterali e vicini all'etimo originario “tracce animali” e “calpestare” fino ai più figurati “opprimere” e “tiraneggiare” (Li & Wang 2012:1268).

⁸⁰ In realtà, la maggior parte delle grafie antecedenti all'impero Han (a partire dagli Stati combattenti e talvolta anche prima) si caratterizza per un alto tasso di variazione grafica. Ciò significa che, di pari passo alla grafia che diventerà “standard”, compare anche tutta una serie di forme grafiche alternative equamente funzionale a rappresentare la stessa parola (cfr. par. 2, p. 18). Di seguito riportiamo alcune varianti grafiche del carattere *qin* 禽 registrate all'interno dello *Yitizi zidian* 異體字字典, il dizionario delle varianti grafiche dei caratteri cinesi:

 (Jiaoyubu Yitizi

zidian 教育部異體字字典 (Dizionario delle varianti grafiche dei caratteri cinesi) s.d.).

⁸¹ Assumendo il nuovo valore di *xingshengzi* 形聲字, “carattere composto pitto-fonetico” (Zuo 2005:136).

⁸² *bu shou wang* 捕兽网 (Li & Wang 2012:1268; Zuo 2005:136).

⁸³ Successivamente, per distinguerlo graficamente da *qin* 禽, verrà scritto *qin* 擒 con l'aggiunta del radicale 才 (手) “mano” (Li & Wang 2012:1268; Zuo 2005:136).

fonetico, anche l'evoluzione semantica comporta varie trasformazioni, nel caso specifico di *qin* a rinunciare ad alcuni significati da un lato e ad assumerne di nuovi dall'altro. Come vediamo qui di seguito, le sfumature semantiche assunte dal termine sono molteplici e sono legate al contesto testuale e storico in cui esso compare.

Nel capitolo diciassette dell'*Erya*, intitolato "Spiegazione degli uccelli" (*Shi niao* 釋鳥), si legge: «Quelli con due zampe e piume sono chiamati *qin*, quelli con quattro zampe e pelliccia sono chiamati *shou*.»⁸⁴ Mentre lo *Shuowen jiezi* invece riporta: «*Qin* è il nome generico per animali in grado di camminare.»⁸⁵

Nel *Liushu shuzhen* 六書疏証 Ma Xulun 馬敘倫 annota che:

«*Qin* 禽, vale a dire la forma arcaica di *qin* 擒, assume insieme a *shou* 獸 il significato di animali. Quanto a *qin* 禽 nella scrittura *Jinwen* [...] si compone dell'elemento semantico *bi* 畢, "rete usata per la caccia nei campi", e del componente fonetico *jin* 今. Il motivo della presenza di *bi* è proprio perché quest'ultimo denota l'oggetto con cui si catturano gli animali.»⁸⁶

Nel capitolo "Ventiduesimo anno del Duca Xi" del *Zuozhuan* (《左傳·僖公二十二年》) troviamo scritto: «L'uomo nobile d'animo non fa del male a chi è già ferito e non fa prigioniero un uomo coi capelli grigi»⁸⁷ (enfasi aggiunta).

In quanto attività venatoria, *qin* divenne anche il termine per indicare la "caccia nei campi" (*tianlie* 田獵). Un esempio a tale proposito è ravvisabile ne le "Canzoni dei cinque fratelli" del *Libro dei Documenti* (《書·五子之歌》) dove si dice: «abbandonarsi all'indulgenza verso i piaceri carnali in privato, e immergersi nei piaceri della caccia in pubblico»⁸⁸ (enfasi aggiunta).

Qin vede quindi un'estensione semantica da "catturare" a significati quali "cacciare, caccia", "cacciagione" o "selvaggina", oppure "riportare una vittoria", "prevalere su qualcuno", fino a diventare il nome generico di "uccelli e animali/bestie selvatiche" (Grand Ricci 2017; Li 李 2012:1268; Luo 1997:1587).

I *wu qin* 五禽 d'ispirazione per la serie di esercizi nota come "Gioco dei cinque animali" (*Wuqinxu* 五禽戏, enfasi aggiunta), attribuita al medico Hua Tuo 華佗 durante la dinastia Han orientale, si riferiscono infatti a cinque animali specifici: *hu* 虎 (tigre), *lu* 鹿 (cervo), *xiong* 熊 (orso), *yuan* 猿 (scimmia) e *niao* 鳥 (uccello) (Li 2012:1268; Zuo 2005:136).

Inoltre, come è evincibile da quanto detto finora, il termine *qin* può indicare sia le "animali che camminano" (*zoushou* 走兽), i quadrupedi, che la classe zoologica degli "uccelli" (*niaolei* 鸟类).⁸⁹

⁸⁴ Cfr. *Erya zhushu* (17:320): "二足而羽謂之禽，四足而毛謂之獸。"

⁸⁵ Cfr. *Shuowen jiezi* (14 下:內:308): "禽，走獸總名。"

⁸⁶ Cfr. *Liushu shuzheng* (1957): "禽，實'擒'之初文，禽、獸皆取獲動物之義。禽字金文· · · · ·皆從本書'田網也'之'畢'，今聲。'畢'所以捕取動物，故即從畢。"

⁸⁷ Cfr. *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* (15:403): "君子不重傷、不禽二毛。"

⁸⁸ Cfr. *Shangshu zhengyi* (7:3:178): "內作色荒，外作禽荒。"

⁸⁹ Come abbiamo visto dagli esempi qui sopra, fin dalle sue origini il termine *qin* è legato alla sfera del mondo animale. Tuttavia, di fronte alla polisemia di *qin* in quanto "uccello bipede" e "animale quadrupede", la lingua cinese classica non sempre riesce a disambiguare i due significati, per noi oggi scientificamente distinti, in modo chiaro, univoco e coerente. Basti guardare ancora ad alcune altre definizioni di *qin* date da due grandi dizionari della lingua cinese: il *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* («禽 (Qín)» s.d.) lo definisce come: «animal; bête; quadrupède» e «(terme gén.) oiseaux». Mentre tra le definizioni del carattere *qin* presenti nel dizionario cinese *Hanyu da cidian* 漢語大詞典 (1997) troviamo: «兽的总名» (nome generico di animali/bestie), «鸟类» (uccelli), «泛称鸟兽» (nome generico di uccelli e animali) e «亦特指鸟兽未孕者» ([termine] designante uccelli e animali non

Infine, data l'usanza degli antichi di offrire la selvaggina come regalo (di benvenuto; di fidanzamento; di nozze, ecc.), *qin* assunse anche il significato di “dono” (Grand Ricci 2017; Li 2012:1268).

2.2 Analisi del termine *shou* 獸

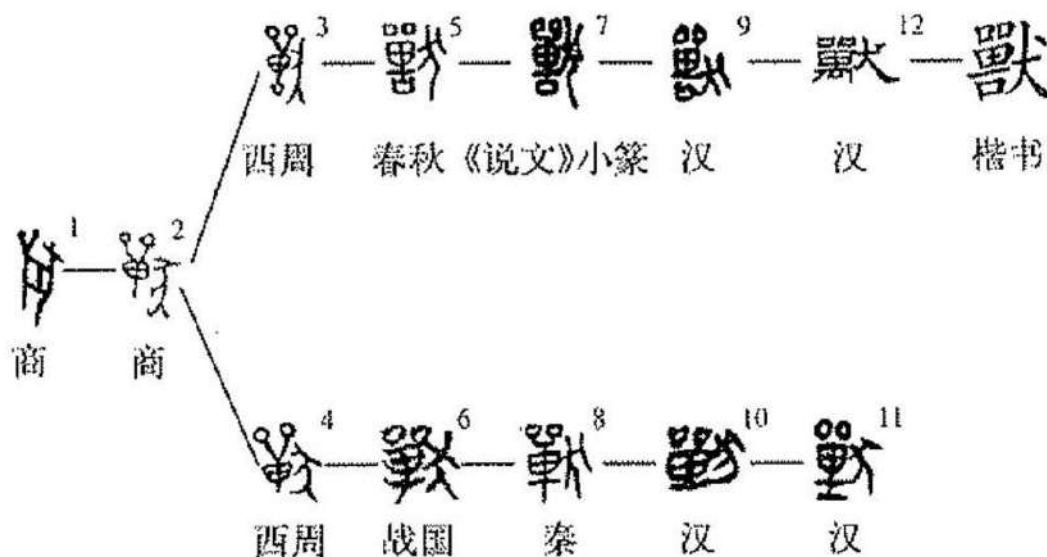


Figura 2.

Evoluzione grafica del carattere *shou* 獸.

Cfr. Li Xueqin 李学勤, *Ziyuan* 字源, Tianjin, Guji chubanshe, 2012, p. 1270.

Il termine *shou* 獸 è un ideogramma composto formato da *shou* 𠩺 (pittogramma di uno strumento per la caccia) e *quan* 犬 (pittogramma di un cane), il cui significato originario era “cacciare”. Le prime grafie del termine risalgono alle iscrizioni su ossa oracolari di epoca Shang (cfr. punti 1 e 2, figura 2), dove è chiaramente visibile la presenza di due componenti distinte, *dan* 單 (pittogramma di uno strumento di caccia) e *quan* 犬. La combinazione dei soggetti rappresentati dai due pittogrammi designa chiaramente il significato ultimo del termine *shou*: l'azione di cacciare comporta l'utilizzo di “strumenti da caccia” con l'ausilio di “segugi” al fine di catturare animali selvatici (Li 2012:1270; Zuo 2005:533).

Successivamente, nel repertorio delle iscrizioni in bronzo della dinastia Zhou occidentale, compare una variante grafica di *shou* in cui sotto al pittogramma *dan* viene aggiunto l'elemento grafico “bocca”, *kou* 口

ancora ingravidati) (1587). Come già illustrato ampiamente nel capitolo 1 e come forse la breve argomentazione qui esposta è sufficiente a spiegare, il primo *corpus* testuale cinese, o almeno quei testi che sono sopravvissuti, contiene pochi tentativi di definire autorevolmente o di sviluppare una terminologia animale univoca che cerchi di delineare le caratteristiche “formali” diremmo noi e comportamentali dei principali gruppi animali. Gli scritti cinesi dei periodi degli Stati Combattenti e Han raramente raccolgono osservazioni dalla natura per valutare la conoscenza di essa e depositaria al fine di stabilire un vocabolario che possa rivendicare un'universalità tipica di un modello teorico di riferimento del mondo animale. In tal senso, un'ulteriore prova che possiamo condurre per valutare la ricezione della terminologia animale cinese antica (e della comprensione della sua polisemia intrinseca) consiste nell'esaminare come gli stessi studiosi cinesi delle epoche successive percepirono la questione. Ciò che emerge è una estrema scarsità di commenti sull'argomento unita alla constatazione da parte degli stessi dell'assenza di una teoria degli animali di riferimento. A questo proposito, un esempio curioso e significativo è costituito da una riflessione dello studioso di epoca Ming, Chen Jiang 陳絳 (att. c. 1530) che, in un'opera intitolata *Bian wu xiaozhi* 辨物小志 (“Breve trattato sulla discriminazione delle cose”), sottolinea la confusione derivante dalla polisemia dei termini 禽 e 獸 usati dagli antichi per riferirsi ad alcuni dei principali gruppi di animali (cfr. Sterckx 2002:21 per il testo integrale).

(cfr. punti 3 e 4, figura 2). Da allora le due forme coesistero fino a quando l'avvento della scrittura regolare cancellò la grafia originaria priva dell'elemento *kou* (X. 李学勤 Li 2012, 1270).⁹⁰

Dal punto di vista semantico, così come *qin*, anche *shou* è un termine che durante la sua evoluzione ha assunto molteplici significati. Gran parte di questi sono legati all'area semantica della "caccia" ("cacciare", "animali selvatici", "carne essiccata", ecc.) (Li 2012:1270; Zuo 2005:533), mentre altri che si rifanno alla sfera domestica finiranno col venire affidati ad altre grafie (*chu* 畜), come illustrato qui di seguito (X. 李学勤 Li 2012, 1270).

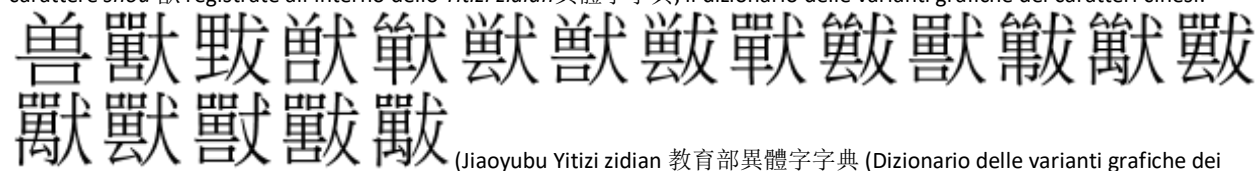
Lo *Shuowen jiezi* riporta: «*Shou* denota ciò che custodisce e protegge.»⁹¹ Xu Hao 徐灏 nel suo commento allo *Shuowen* annota che: «Il termine *shou* significa cacciare nel periodo invernale, nello specifico andare a caccia nei campi [coi cani], pertanto la sua grafia presenta *quan* come componente semantico, il quale denota i segugi da caccia.»⁹³

All'interno del componimento poetico "Attacco ai carri" della sezione delle "Odi minori" dello *Shijing* (《詩·小雅·車攻》) si legge: «Alzano gli stendardi con raffigurazioni di tartaruga e serpente, e i bastoni ornati con code di yak, dirigendosi al [monte] Ao a caccia [di selvaggina]»⁹⁴ (enfasi aggiunta). Il commento di Zheng Xuan 鄭玄 a questo verso dice: «*Shou* significa cacciare e catturare [la selvaggina].»⁹⁵

Da "cacciare" al bersaglio della caccia stessa, ossia gli "animali selvatici", *shou* si riferisce generalmente ai mammiferi a quattro zampe (cfr. n. 84, p. 26). Gli *shou* menzionati nella «danza dei cento animali»⁹⁶ (enfasi aggiunta) del capitolo "Yi e Ji" dei *Documenti* (《書·益稷》) e in «allevare bestie feroci e addestrarle ad essere mansuete»⁹⁷ (enfasi aggiunta) del capitolo "Domatori d'animali" della sezione "Dicastero dell'estate" del *Zhouli* (《周禮·夏官·服不氏》) si riferiscono entrambi ad animali selvaggi come tigri e leopardi, così come ci viene segnalato dai commentari stessi.

Parlando di animali selvatici e bestie feroci, il significato di *shou* viene talvolta esteso ulteriormente per descrivere qualcosa "a forma di animale", come riporta il capitolo *Ziren* della sezione "Annotazioni di esperti" o "Note e approfondimenti su arti e mestieri" del *Zhouli* (《周禮·考工記·梓人》): «Quando si dispone il bersaglio-bestia, il sovrano concede riposo e intrattenimento ai suoi ospiti con banchetti»⁹⁸

⁹⁰ Così come affermato precedente alla n. 80, p. 25, anche in questo caso riportiamo qui di seguito alcune varianti grafiche del carattere *shou* 獸 registrate all'interno dello *Yitizi zidian* 異體字字典, il dizionario delle varianti grafiche dei caratteri cinesi:



⁹¹ Cfr. *Shuowen jiezi* (14 下:罫:308): "獸, 守備者。"

⁹² Tale definizione fornita da Xu Shen si basa «sull'omofonia dei caratteri 獸*sjeu e 守*hrjegwx, e sull'inclusione del radicale "cane" (*quan* 犬), essendo il cane l'animale-guardiano per antonomasia» (Sterckx 2002, 18). Il *Grand Ricci* così riporta: «L'animal toujours sur ses gardes (守 shǒu), en état d'alerte (car on le chasse)» («獸 (Shòu)» s.d.).

⁹³ Cfr. *Shuowen jiezi zhujian* (28(或 14 下):罫:60): "獸之言狩也, 田獵所獲, 故其字从犬, 謂獵犬也。"

⁹⁴ Cfr. *Maoshi zhengyi* (10:3:651): "建旒設旒, 搏獸於敖。"

⁹⁵ Cfr. *Maoshi zhengyi* (10:3:651): "獸, 田獵搏獸也。"

⁹⁶ Cfr. *Shangshu zhengyi* (3:2:79): "百獸率舞"

⁹⁷ Cfr. *Zhouli zhushu* (30:810): "掌養猛獸而教擾之。"

⁹⁸ Cfr. *Zhouli zhushu* (41:1143): "張獸侯, 則王以息燕。"

(enfasi aggiunta). Nei suoi commenti, Zheng Xuan 鄭玄 riporta che «il termine *bersaglio-bestia* (*shou hou* 獸侯) designa un bersaglio i cui ornamenti raffigurano una bestia dipinta»⁹⁹ (enfasi aggiunta).

Una cosa è cacciare gli animali selvatici per procurarsi cibo, altro è addomesticarli, quindi da *shou* inteso come “animale selvatico/bestia” derivano ancora una volta altri significati come “carne secca” (*la* 腊) e “bestiame”¹⁰⁰ (*sheng chu* 牲畜). A tal proposito, nel capitolo “Ispezione dei recipienti puliti e delle bestie sacrificali e stabilimento del momento del sacrificio” dello *Yili* (《儀禮·特牲饋食禮》) si dice: « Su di esso viene adagiata la *selvaggina essiccata*, con la testa rivolta ad est»¹⁰¹ (enfasi aggiunta). Zheng Xuan così annota: «*Shou* significa carne secca.»¹⁰² Mentre il capitolo “Medici veterinari” della sezione “Ministero del cielo” dei *Riti di Zhou* (《周禮·天官·獸醫》) così riporta: «Sono responsabili della cura di malattie semplici e anche di ulcere o malattie suppurative degli animali domestici.»¹⁰³

Di tutti i suddetti significati, solo alcuni rimarranno a 獸. Questo è il caso del termine *shou* 𪛗¹⁰⁴, apparso più tardi, che assunse il significato esteso di 獸 di “animale domestico/bestiame”. Così come, con l’avvento del termine 狩, il significato originario di “cacciare” di 獸 venne condiviso anche col primo, lasciando al secondo il solo significato esteso di “animali selvatici” (Li 2012:1270; Zuo 2005:533).

Infine, in età contemporanea, dopo la semplificazione dei caratteri, il significato di “animali selvatici” venne infine assunto dal carattere *shou* 兽, mentre l’uso di 獸 come forma tradizionale del primo venne interrotto (Li 2012:1270; Zuo 2005:533).

⁹⁹ Cfr. *Zhouli zhushu* (41:1143): “獸侯，畫獸之侯也。”

¹⁰⁰ Inteso come l’insieme di animali domestici (suini, bovini, ovini, equini e pollame) da cui ricavare cibo, prodotti animali o che vengono utilizzati per il lavoro.

¹⁰¹ Cfr. *Yili zhushu* (44:845): “實獸於其上，東首。”

¹⁰² Cfr. *Yili zhushu* (44:845): “獸，腊也。”

¹⁰³ Cfr. *Zhouli zhushu* (5:117): “獸医掌疗獸病，疗獸伤。”

¹⁰⁴ *Shou* 𪛗 è un pittogramma la cui forma richiama uno strumento per la caccia. Costituisce la forma differenziata tarda di 獸 (*houqi fenhua zi* 后起分化字), ossia una grafia frutto di un processo di differenziazione semantica successiva rispetto alla grafia portatrice del significato originario, “incaricata” di esprimerne il significato esteso di “animale domestico/bestiame”. Nella sezione *Shou bu* 𪛗部 contenuta nel *Libro di Giada* (*Yupian* 玉篇) si legge: «*Shou* 𪛗 designa i sei animali domestici, bue, cavallo, capra, cane, pollo e maiale. Allevare bestiame si dice 𪛗, sacrificarlo si dice *sheng* 牲. Oggigiorno sono rappresentati da *chu* 畜» (“𪛗，六𪛗，牛、馬、羊、犬、雞、豕也。養之曰𪛗，用之曰牲。今作畜。 ”). Da “animali allevati”, il significato di *chu* 畜 si è esteso fino ad assumere anche il valore verbale di “allevare” (*chu yang* 畜养), rendendo successivamente tale grafia l’unica responsabile della trasmissione di entrambi i significati appena illustrati. Quanto a 𪛗 invece, in seguito al processo di semplificazione dei caratteri cinesi, assunse il significato di “animali selvaggi” (*yeshou* 野兽) in quanto forma semplificata di 獸 (X. 李学勤 Li 2012, 1270).

3. LA DIMENSIONE ETICO-FILOSOFICA DI QIN 禽, SHOU 獸 E QINSHOU 禽獸 NELLE FONTI CLASSICHE

3.1 Analisi e traduzione

Nel presente capitolo indagheremo la dimensione etico-filosofica dei vari significati assunti dai termini *qin*, *shou* e *qinshou* all'interno delle fonti classiche. Di tutti gli aspetti visibili e concreti della cultura materiale giuntaci dalla Cina classica, ci concentreremo in particolare sulle evidenze tramandate fino a noi in forma scritta attraverso sia le fonti testuali trasmesse a stampa sia le fonti manoscritte.

A tal proposito, prenderemo in esame un totale di duecentosessanta occorrenze delle tre categorie appena menzionate presenti in una serie di opere classiche risalenti all'epoca pre-imperiale (all'incirca dagli Stati combattenti [475 – 221 a.C.] fino alla dinastia Qin [221 – 206 a.C.]). Il vasto e vario *corpus* di testi selezionati, talvolta di natura profondamente eterogenea fra loro, intende proprio rappresentare il pluralismo di pensiero, e delle interpretazioni circa gli *item* qui indagati, delle differenti scuole attestate nella Cina antica.

Per agevolare la lettura e comprensione dell'analisi che segue, le occorrenze e i testi in cui compaiono sono stati presentati tenendo conto di vari criteri di ordinamento. Le prime sono state suddivise per testo di appartenenza e per categoria indagata, vale a dire *qin*, *shou* o *qinshou*; i secondi sono stati a loro volta raggruppati in base all'epoca di compilazione e ai contesti filosofici in cui sono tradizionalmente inseriti.

In base alla presenza al loro interno di occorrenze relative ai tre termini indagati, la selezione di testi adottata come bacino testuale per la raccolta, catalogazione e analisi delle occorrenze utili ai fini della ricerca consta di trenta opere, presentate qui di seguito secondo un ordine così organizzato: cominciando da alcuni dei testi – noti come i Tredici Classici¹⁰⁵ – che formano collettivamente il canone confuciano: dalle occorrenze presenti nei *loci classici* dell'*Yijing* 易經, *Shujing* 書經 e *Shijing* 詩經 (paragrafo 3.1.1), a quelle rintracciabili all'interno dei Tre Libri sui Riti (*Zhouli* 周禮, *Yili* 儀禮 e *Liji* 禮記 nel paragrafo 3.1.2); passando poi in rassegna le occorrenze presenti nel *Chunqiu Zuozhuan* 春秋左傳 (paragrafo 3.1.3), uno dei tre antichi commentari agli Annali delle Primavere e Autunni, nell'*Erya* 爾雅 (paragrafo 3.1.4), uno dei primi glossari della Cina antica a noi giunti, e infine nel *Mengzi* 孟子 (paragrafo 3.1.5). Proseguiremo con il *Xunzi* 荀子 (paragrafo 3.1.6), l'ultimo testo della tradizione confuciana che affronteremo, seguito dal testimone della tradizione moista *Mozi* 墨子 (paragrafo 3.1.7) fino ai testi ascritti alla tradizione taoista *Laozi Daodejing* 老子道德經 (di cui passeremo in rassegna anche le principali fonti manoscritte rinvenute a Guodian e a Mawangdui), *Liezi* 列子 e *Zhuangzi* 莊子 (paragrafo 3.1.8). Passeremo poi alle occorrenze rintracciate nei testi della scuola di pensiero legista quali *Guanzi* 管子, *Shangjun shu* 商君書 e *Han Feizi* 韓非子 (paragrafo 3.1.9) seguite da quelle nei testi ascritti alla cosiddetta "scuola militare" tra i quali troviamo il celebre *Sunzi Bingfa* 孫子兵法, ma anche *Liutao* 六韜 e *Simafa* 司馬法 (paragrafo 3.1.10). Analizzeremo anche le occorrenze presenti in testi di natura miscelanea quali *Shenzi* 慎子, *Heguanzi* 鶡冠子, *Guiguzi* 鬼谷子 e

¹⁰⁵ Per "Tredici Classici" (*Shisan jing* 十三經), ricordiamo, si intende il gruppo di tredici opere della tradizione confuciana che dottrina statale e la base per gli esami imperiali dal regno di Han Wudi 漢武帝 (141 – 87 a.C.) fino alla dinastia Song. Tale gruppo comprende tutti i Cinque Classici (*Wujing* 五經: *Yijing* 易經, *Shijing* 詩經, *Shujing* 書經, *Liji* 禮記 e *Chunqiu* 春秋 – meno lo *Yuejing* 樂經 che andò perduto in seguito al rogo dei libri ordinato dal primo imperatore di Qin) e due dei Quattro libri (*Sishu* 四書: *Daxue* 大學, *Zhongyong* 中庸, *Lunyu* 論語 e *Mengzi* 孟子), *Lunyu* e *Mengzi*, ma li organizza in modo diverso (il *Liji* e il *Chunqiu* vengono ripartiti in tre parti ciascuno, rispettivamente: *Zhouli* 周禮, *Yili* 儀禮 e *Liji* 禮記 per il primo e *Gongyangzhuan* 公羊傳, *Guliangzhuan* 穀梁傳 e *Zuozhuan* 左氏傳 per il secondo) e include il *Classico della pietà filiale* (*Xiaojing* 孝經) e l'*Erya* (爾雅) (Wilkinson 2000, 475–77).

Lüshi Chunqiu 呂氏春秋 (paragrafo 3.1.11). Numerose le occorrenze rintracciate all'interno delle fonti di carattere storiografico quali *Zhushu jinian* 竹書紀年, *Zhanguo ce* 戰國策 e *Yanzi chunqiu* 晏子春秋 (paragrafo 3.1.12). Proseguiremo poi con l'analisi delle occorrenze che compaiono in alcuni testi dal carattere fantastico e mitologico: dalle innumerevoli, ma anche assai ripetitive, occorrenze rintracciabili all'interno del "bestiario" *Shanhai jing* 山海經, a quelle contenute nel diario di viaggio della leggendaria spedizione del re Mu verso Occidente noto come *Mu Tianzi zhuan* 穆天子傳 (paragrafo 3.1.13). E infine, per concludere, passeremo in rassegna le occorrenze presenti nell'antologia poetica *Chuci* 楚辭 (paragrafo 3.1.14).

Al fine di evitare la citazione di *loci* poco funzionali rispetto agli obiettivi di questo studio, i criteri di analisi e selezione delle occorrenze qui adottati sono stati i seguenti: 1) sono state fornite un'analisi e traduzione delle occorrenze testuali ritenute: a. uniche¹⁰⁶ (ossia che non ha uguali o simili all'interno dell'opera specifica presa in analisi in quel dato momento); b. significative¹⁰⁶ (ossia il cui significato espresso è pregno di rilevanza ai fini di queste ricerche); c. interessanti¹⁰⁶ (ossia capace di suscitare interesse o curiosità, oppure di suggerire motivi singolarmente nuovi o stimolanti); 2) qualora il commento ad un *locus* fosse risultato in un richiamo di quanto già detto in un altro, il *locus* in questione non è stato selezionato in quanto considerato una ripetizione. Così come quelle occorrenze in cui i caratteri *qin* e/o *shou* sono stati adottati in qualità di prestito o variante lessicale di altri caratteri, tali occorrenze non hanno costituito motivo d'interesse per la presente indagine.

Pertanto, su questa base, ogni occorrenza verrà accompagnata da una traduzione in lingua italiana¹⁰⁷ e da un commento traduttologico alle scelte adottate durante il processo di trasposizione dalla lingua cinese classica a quella moderna italiana. Qualora il termine all'interno del *locus* analizzato dovesse risultare di difficile resa in italiano, ne verrà riportata la trascrizione fonetica in *pinyin* 拼音 per poi fornire successivamente durante la fase di commento una o più proposte d'interpretazione e di traduzione del termine.

Infine, tutte quelle occorrenze che per questioni di ridondanza non sono state tradotte per intero e inserite nel corpo centrale del presente progetto, sono state comunque riportate alla fine dell'elaborato (nella sezione APPENDICI) all'interno di tabelle contenenti un elenco delle stesse, insieme a maggiori informazioni e riferimenti testuali.

¹⁰⁶ Va da sé che, nel momento di valutare un'occorrenza, questi tre aspetti distintivi possano manifestarsi o singolarmente o all'unisono.

¹⁰⁷ Tutte le traduzioni delle porzioni testuali presenti in questo lavoro sono state realizzate da colui che scrive (salvo qualora indicato diversamente).

3.1.1 *Qinshou, qin e shou nell'Yijing, nello Shujing e nello Shijing*

Le seguenti occorrenze sono menzionate in un totale di tre testi, parte integrante di un insieme più ampio noto come i Tredici Classici, di cui l'*Yijing*, lo *Shujing* e lo *Shijing* costituiscono i primi tre libri.

L'*Yijing* 易經 (Libro o Classico dei mutamenti), noto anche come *Zhouyi* 周易 (Mutamenti dei Zhou), è un vero e proprio manuale di divinazione¹⁰⁸ ad opera, secondo la tradizione, dei Quattro saggi (*Yijing Sisheng* 易經四聖), ossia il mitico sovrano Fu Xi 伏羲, il sovrano Wen dei Zhou 周文王, suo figlio il Duca di Zhou 周公 e lo stesso Confucio. Il nucleo del testo – attribuito al saggio Fu Xi – è un elenco di sessantaquattro “esagrammi” composti da sei linee orizzontali, ciascuna ininterrotta o spezzata una volta al centro (es. ☰ , ☷ , (Shaughnessy 1993a, 217)). Questi sessantaquattro esagrammi rappresentano tutti i possibili risultati di una procedura di divinazione in cui, lanciati gli steli della pianta dell'achillea (*Achillea millefolium*), se ne registrano le varie combinazioni risultanti. Ogni esagramma è accompagnato da una breve frase o sentenza (*guaci* 卦辭) – attribuite al re Wen – e poi da sei ulteriori sentenze – attribuite al Duca di Zhou –: una per ogni singola linea (*yaoci* 爻辭) dell'esagramma. Ciascuna sentenza rivela, in un linguaggio imperscrutabile anche agli stessi lettori antichi, il significato del risultato ottenuto. Il testo è uno dei più antichi di tutta la letteratura cinese e potrebbe avere già preso la sua forma attuale a partire dai primi anni della dinastia Zhou occidentale (Shaughnessy 1993a, 216–21).

Il “Libro o Classico dei Documenti” (*Shujing* 書經), noto anche come “Documenti dell'antichità” (*Shangshu* 尚書), è il più antico esempio esistente di opera storiografica in prosa (retorica) attribuita a una serie di figure dell'antica Cina. Nella sua forma attuale, redatta secondo la tradizione dallo stesso Confucio, esso consiste in circa cinquanta testi (dai quarantacinque ai cinquanta) divisi in circa cinquantotto capitoli¹⁰⁹, molti dei quali in forma di discorsi e orazioni rivolti a importanti sovrani e alti ministri e ordinati cronologicamente, che coprono un periodo che va dalla remota antichità dei mitici sovrani alla metà del primo periodo della dinastia Zhou. Tra i cinquanta testi della versione a noi oggi giunta, diciotto sono ritenuti, con forte attendibilità da parte degli esperti, delle «falsificazioni (“ricostruzioni”)» (Idema e Haft 2011, 89) risalenti agli inizi del IV secolo d.C., mentre altri quattro lo sono con certezza. La maggior parte di questi tratta di eventi risalenti alla prima dinastia leggendaria Xia/Yin. I restanti ventotto testi, associati alla storia degli inizi della dinastia Zhou e alle figure dei sovrani leggendari della mitologia cinese, sono quelli sopravvissuti al rogo dei libri ordinato da Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 nel 213 a.C. e accertati come autentici. Poiché ritenuto un'autentica testimonianza diretta delle parole e dei fatti degli antichi sovrani, lo *Shujing*, insieme alle Odi (*shi* 詩), fu considerato uno dei Classici fin dall'antichità. A partire dal primo periodo Han (II secolo a.C.) verrà reso parte integrante dei Cinque Classici della tradizione confuciana (*Wujing* 五經).

Lo *Shijing* 詩經 (Libro o Classico delle Odi), è la più antica raccolta di poesia cinese giunta fino ai nostri giorni, costituita da 305 poemi databili tra il X e il VI secolo a.C. e annoverata tra i Cinque Classici, i testi base della scuola confuciana, a partire dal primo periodo Han 漢 (II secolo a.C.). Stando alla tradizione, sarebbe stato Confucio in persona ad attuare la selezione dei 305 componimenti a partire da una ben più ampio insieme di circa tremila brani. A prescindere da quale sia l'origine esatta della raccolta, essa compare menzionata più volte nei *Lunyu* 論語. Tra i suoi componimenti troviamo «arie popolari, canti di corte ed

¹⁰⁸ Cfr. Treccani.it (s.d.): «sebbene già dall'epoca di Confucio fosse considerato come un'elevata fonte di sapienza, tanto da essere poi incluso fra i Cinque classici (*Wujing*), raccolta di testi della tradizione confuciana assunta a canone nel 2° sec. a.C.».

¹⁰⁹ A seconda della modalità di conteggio dei capitoli, ossia che si consideri o meno una ulteriore suddivisione interna di alcuni di questi cinquanta testi in due o tre testi indipendenti, il numero totale varia tra i cinquantasei e i cinquantotto (Idema e Haft 2011, 88; Shaughnessy 1993b, 376).

inni religiosi, comunemente indicati nel loro complesso dal termine ‘odi’ e anticamente accompagnati da musica e danza allo scopo di conferire solennità quando si salmodiavano inni e canti di corte, o di aggiungere un tocco di folclore quando si eseguivano canti popolari» (Bellotto 2016, 9). Il testo tramandato presenta quattro sezioni principali: dalla più recente *guofeng* 國風 (arie degli stati), seguita da *xiaoya* 小雅 (odi minori) e *daya* 大雅 (odi maggiori), fino alla più antica *song* 頌 (inni). Ciascuna sezione tratta soggetti e temi estremamente vari, che toccano aspetti diversi della vita dell’epoca.¹¹⁰ Originariamente concepiti come una semplice forma di diletto da essere improvvisata davanti a un pubblico, i componimenti, dallo stile diretto e spontaneo, vennero in un secondo tempo sottoposti a trascrizione e ad interpretazioni commentate (ossia l’aggiunta di un intento didascalico alla finalità della raccolta. Gli eventi narrati furono infatti corredati da annotazioni manifestanti giudizi di approvazione o di biasimo) per istruire il sovrano e il suo entourage di ministri circa la qualità del governo presso le aree cantate (Loewe 1993, 415–17).

Qinshou nell’*Yijing*

L’*Yijing* non presenta alcuna occorrenza di *qinshou* 禽獸.

Qin nell’*Yijing*

Delle 9 occorrenze totali di *qin* 禽 rintracciabili all’interno dell’*Yijing*, soltanto 6 sono state selezionate e presentate in questa sezione. Nella tabella sottostante sono indicati i titoli degli esagrammi-sezioni in cui queste compaiono:

Tabella 3.1.1.1 Numero di occorrenze per esagramma-sezione

Esagramma	Nr. di occ.
《屯》	1
《師》	1
《比》	2
《井》	2

¹¹⁰ Dalla vita quotidiana della gente comune fatta di lavoro, innamoramenti e feste varie, alla più sofisticata vita degli aristocratici affaccendati tra banchetti, battute di caccia, rituali agli antenati e celebrazioni presso la corte dei Zhou e lamentele di disordini dei sudditi e di malgoverno dei ministri.

《屯卦》

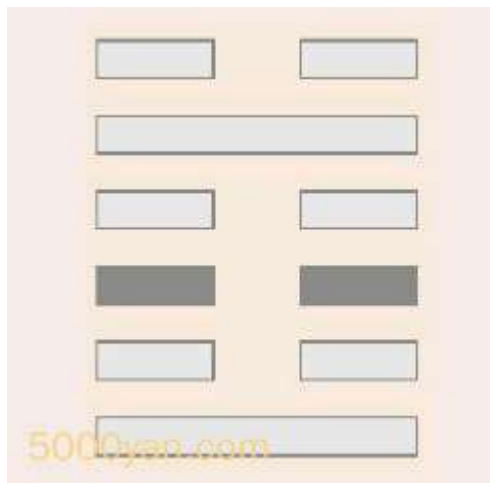


Figura 3.

Rappresentazione grafica dell'esagramma Zhun 屯 ("La difficoltà iniziale") con enfasi sulla terza linea¹¹¹ spezzata, anche detta di tipo yin 陰, mobile.

Cfr. 5000yan.com (<https://yijing.5000yan.com/zhungua/1410.html>)

爻辭

六三：即鹿無虞，惟入于林中，君子幾不如舍，往吝。

象傳

「即鹿無虞」，以縱禽也。「君子舍」之，「往吝」窮也。

Zhun – La difficoltà iniziale

Le singole linee

Sei al terzo posto¹¹¹ significa:

Chi caccia il cervo senza guardacaccia

non fa che smarrirsi nel bosco.

Il nobile comprende i segni del tempo¹¹²

¹¹¹ Le linee vengono contate dal basso verso l'alto. La linea iniziale è dunque la più bassa (Wilhelm 1991).

¹¹² Il senso è che l'uomo nobile d'animo/il saggio è cauto nella sua indole, sa leggere prima del tempo i segnali di una data situazione (in questo caso di una situazione difficile da cui non si sa come uscire), e soprattutto sa quando fermarsi (“解读： ‘如果不及时间停止，不仅徒劳，还会陷入困境。’ ” , 5000yan.com (s.d.)).

e piuttosto rinuncia.

Continuare ad agire reca umiliazione.

(trad. di Wilhelm, libro primo: il testo, SEZIONE PRIMA, 3)

Commentario

“Dare la caccia a un cervo senza guardacaccia” significa lasciarsi sfuggire la preda. “L’uomo nobile d’animo piuttosto rinuncia [all’inseguimento]” significa “proseguire in questo modo” porterebbe a una situazione di insuccesso.

Commento:

La prima occorrenza di *qin* 禽 compare nel commento (*xiang zhuan* 象傳) alla linea presa in esame, in questo caso il “sei al terzo posto (六三)” ossia la terza linea dal basso, dell’esagramma *Zhun* 屯, tradotto da Wilhelm con “La difficoltà iniziale”.¹¹³ Il contesto descritto è quello di una battuta di caccia dove un cacciatore inesperto, limitato dalla sue stesse capacità amatoriali e dalla mancanza di una guida competente (*wu yu* 无虞), rischia non solo di perdere l’oggetto che sta braccando (*ji lu* 即鹿), ma anche di perdere se stesso nel mentre. In quanto manuale di divinazione, il significato di questa linea non va ovviamente interpretato in modo letterale, ma vuole essere un invito a essere saggi, valutare attentamente la situazione e prendere decisioni oculate piuttosto che insistere in modo testardo e vano su un obiettivo che difficilmente sarà possibile raggiungere o realizzare.

Su questa base, per quanto riguarda l’occorrenza di nostro interesse, essa è legata profondamente alla area semantica della caccia, a partire anche dalle sue stesse origine iconografiche. Dell’ampio spettro semantico introdotto nel capitolo precedente, il termine *qin* sembra protendere per un significato più estensivo in questo *locus* (*ji lu wu yu, yi zong qin ye* 即鹿无虞，以縱禽也。), designando l’oggetto cacciato per antonomasia, “la preda”. La resa italiana “preda” risulta infatti omnicomprensiva, o meglio iperonimica, di tutti quelle creature, siano essere volatili o quadrupedi, designabili dal termine *qin* e, allo stesso tempo, di rendere ancora più esplicito il rapporto “cacciatore-cacciato” sussistente con il soggetto rispetto a un generico “animale”.

¹¹³ Cfr. Wilhelm (1991): «Il nome dell’esagramma, [Zhun], rappresenta propriamente un’erba che incontra un ostacolo spuntando dalla terra: da qui il significato di difficoltà iniziale.»

《師卦》

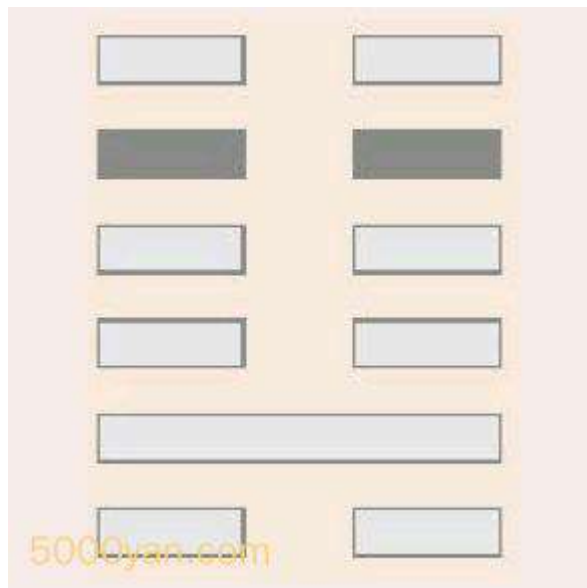


Figura 4.

Rappresentazione grafica dell'esagramma *Shi* 師 ("L'esercito") con enfasi sulla quinta linea spezzata/yin mobile.
Cfr. 5000yan.com (<https://yijing.5000yan.com/shigua/1735.html>)

爻辞

六五：田有禽，利執言，无咎。長子帥師，弟子輿尸，貞凶。

Shi – L'esercito

Le singole linee

Sei al quinto posto significa:

Nel campo vi è selvaggina. È propizio catturarla.

Senza macchia [per l'aver commesso un errore].

Il [figlio] più anziano conduca l'esercito.

Il meno anziano conduce cadaveri,

allora perseveranza reca sciagura.

(trad. di Wilhelm, libro primo: il testo, SEZIONE PRIMA, 7)

《比卦》



Figura 5.

Rappresentazione grafica dell'esagramma *Bi* 比 ("La solidarietà") con enfasi sulla quinta linea intera, anche detta di tipo *yang* 陽, mobile.

Cfr. 5000yan.com (<https://yijing.5000yan.com/bigua/1773.html>)

爻辭

九五：顯比，王用三驅，失前禽。邑人不誠，吉。

象傳

「顯比」之「吉」，位正中也。舍逆取順，「失前禽」也。「邑人不誠」，上使中也。

Bi – La solidarietà

Le singole linee

Nove al quinto posto significa:

[Manifestazione] della solidarietà.

Il re durante la caccia fa battere solo da tre lati

e rinuncia alla selvaggina che fugge [davanti a lui].

I cittadini non hanno bisogno di essere messi in guardia.

[Ciò è favorevole!]

(trad. di Wilhelm, libro primo: il testo, SEZIONE PRIMA, 8)

Commentario

Il motivo per cui “una solidarietà manifesta può portare buon auspicio” è perché la linea nel quinto posto mantiene il suo equilibrio e la sua continuità. “Abbandona coloro che disobbediscono e accoglie coloro che sono leali” significa [che il sovrano] “rinuncia alla selvaggina che [gli] fugge davanti”.¹¹⁴ La popolazione non teme il sovrano perché questi governa il paese in modo equo ed affabile.

Commento:

Per quanto concerne le occorrenze rintracciabili negli esagrammi 師 *Shi* (L'esercito) e 比 *Bi* (La solidarietà), anche in questi casi sono presenti evidenti riferimenti al suddetto contesto semantico della caccia che confermano una certa resa in lingua italiana.

Per l'esagramma *Shi*, tali riferimenti posso essere visti in:

- *tian* 田, sostantivo che significa “campo(i)”, qui designa il luogo dove avviene la caccia. Non è un caso infatti che lo stesso *tian*, in quanto predicato, descriva proprio l'attività venatoria praticata nei campi;
- *zhi* 執, verbo che, come si vedrà più approfonditamente nel *Zhouli*, può significare “portare tenendo in mano XX” (dove “XX” designa “animale”), ma può anche significare “catturare” come in questo *locus*.

Per l'esagramma *Bi*, può essere visto in:

- (*wang yong*) *san qu* (王用) 三驅, sostantivo designante un'antica tecnica di caccia adottata durante le battute di caccia regali. Tale tecnica prevedeva che la selvaggina venisse accerchiata e scacciata solo su tre lati, consentendo agli animali una via di fuga su un solo lato.

Nel primo caso (esagramma *Shi*), *qin* compare nella frase esistenziale all'interno della pericope “*tian you qin, li zhi yan* 田有禽, 利執言”. Come per il *locus* precedente (esagramma *Zhun*), anche in questo caso il significato di *qin* identifica un insieme di creature, siano esse uccelli o animali di altro genere, cacciate dall'uomo. Per questo motivo, tradurre *qin* con “selvaggina” costituisce una buona resa in lingua italiana, per entrambe le sfumature del termine.

Per quanto riguarda il secondo caso (esagramma *Bi*), invece, nonostante sia possibile applicare la stessa logica traduttiva, il tipo di selvaggina identificato da *qin* è specificato dall'aggettivo e determinante *qian* 前 (davanti, di fronte). Quest'ultimo infatti se è vero che designa gli animali che si parano davanti al cacciatore (resa in italiano: “selvaggina che fugge davanti al sovrano”), in cinese classico designa specificatamente quegli animali che, cacciati secondo una tecnica precisa tipica delle battute regali (vedi “*san qu* 三驅” qui sopra), ossia messi alle strette su tre lati dai soldati del sovrano, sono costretti a dirigersi verso l'unica via di

¹¹⁴ La frase nominale all'interno del commento evidenzia il parallelismo implicito presente nel testo principale, in cui il re rinuncia alla selvaggina in fuga che gli si pone davanti. In questo contesto, il rifiuto di coloro che disobbediscono apertamente al sovrano e alle norme cerimoniali (*she ni* 舍逆), a favore di coloro che gli dimostrano lealtà agendo in conformità a tali norme (*qu shun* 取順), viene assimilato all'atto del sovrano di “rinunciare alla selvaggina che fugge davanti a lui” (*wang yong san qu, shi qianqin* 王用三驅, 失前禽) e di abbattere o catturare quella che si lancia in fuga in un'altra direzione. Questa decisione è interpretata come un gesto di condiscendenza verso coloro che disobbediscono, offrendo loro la possibilità di ritirarsi, in modo analogo a concedere la fuga agli animali che si parano di fronte al re.

fuga disponibile, quella davanti al sovrano in persona. Tale analisi potrebbe sembrare una minuzia, tuttavia secondo il rituale di caccia previsto dalla corte, uccidere la selvaggina frontalmente quando meno se l'aspetta è considerato ignobile. Ciò che invece è considerato adatto ai costumi è attendere che questa cambi direzione, solo a quel punto sarà considerata pronta per essere abbattuta.¹¹⁵ Questa uccisione selettiva della selvaggina era vista come una manifestazione della compassione del cacciatore-sovrano che, mosso dalla sua virtù, era in grado di frenare il piacere derivante dall'abbattimento degli animali e trattare la loro vita (quindi qualunque forma di vita) con rispetto e gentilezza (Sterckx 2002, 143).

Zhouyi 48/57/6 - 《周易·井》

《井卦》

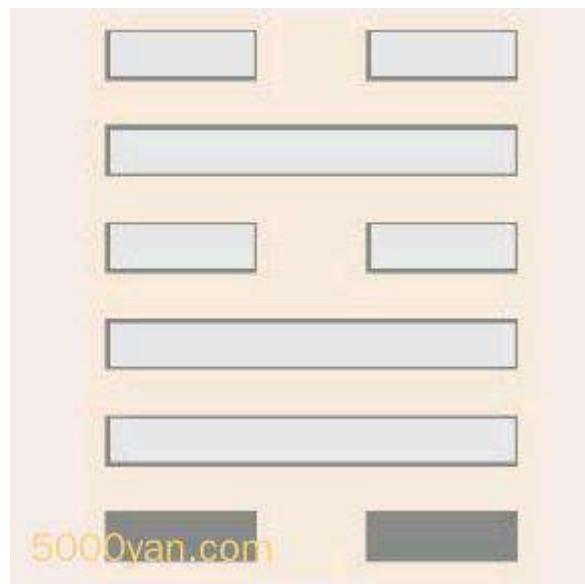


Figura 6.

Rappresentazione grafica dell'esagramma *Jing* 井 ("Il pozzo") con enfasi sulla prima linea spezzata/yin mobile.
Cfr. 5000yan.com (<https://yijing.5000yan.com/jinggua/3139.html>)

爻辞

初六：井泥不食，舊井无禽。

象傳

「井泥不食」，下也。「舊井无禽」，時舍也。

¹¹⁵ Cfr. *Zhouyi zhengyi* (2:56): “凡三驱之礼，禽向己者则舍之，背己者则射之，是失于‘前禽’也。”

Jing – Il pozzo

Le singole linee

Sei all'inizio significa:

Il fango del pozzo non viene bevuto.

Gli animali non vanno a un pozzo vecchio.

(trad. di Wilhelm, libro primo: il testo, SEZIONE SECONDA, 48)

Commentario

«Il fango del pozzo non viene bevuto»: esso sta troppo in basso. «Gli animali non vanno a un pozzo vecchio»: il tempo lo abbandona.

(trad. di Wilhelm, libro terzo: i commenti, SEZIONE SECONDA, 48)

Commento:

Gli ultimi due *locus* in cui *qin* compare all'interno dell'*Yijing* sono immersi in un contesto slegato da quelli precedenti. Le due pericopi qui analizzate parlano infatti di un luogo inedito, un pozzo (*jing* 井, titolo anche dell'esagramma), e dell'impossibilità di berne l'acqua torbida e fangosa (*ni* 泥). Inoltre, qualora questo fosse “vecchio”¹¹⁶ (*jiu jing* 舊井), non vi sarebbe alcun *qin* che vi si avvicinerrebbe nella speranza di trovare dell'acqua.

Pertanto, seppur slegato da un contesto prettamente venatorio come visto finora, anche in questo caso *qin* designa un gruppo di animali generico ed inclusivo, siano essi uccelli¹¹⁷, quadrupedi¹¹⁷ o addirittura pesci o rettili (es. tartarughe)¹¹⁸. Per questo motivo, il significato di *qin* nel *locus* è stato reso in lingua italiana con l'iperonimo “animali”, omnicomprensivo di qualunque specificazione il suo pensatore, o semplicemente lo scriba, volesse intendere e identificare con la grafia 禽.

Shou nell'*Yijing*

All'interno dell'opera, non si trova alcuna menzione di *shou* 獸.

¹¹⁶ Con tutta probabilità nel senso di “abbandonato; caduto in disuso”.

¹¹⁷ Nelle note al testo compare una nota di Gao Heng 高亨 che riporta: “禽，獸也。” (Luo 1997, 1587).

¹¹⁸ Cfr. Zhai, Xueyan 翟雪艳 (2012, 88): “f. 猎物。泛指鸟兽鱼类等动物。清俞樾《群经评议·周易》：“旧井无禽。按古者羽毛鳞介皆通名为禽。”、“m. 禽之名并通乎水族。《群经评议·周易一》：“旧井无禽”俞樾按：“国语鲁语：登川禽。韦昭注曰：川禽，鳖蜃之属。然则禽之名并通乎水族矣。”。

Qinshou nello *Shujing*

Lo *Shujing* presenta un'unica menzione di *qinshou*, contenuta nel capitolo trentatreesimo “Lü ao 旅獒” (La cacciata dei Lu) nella sezione *Zhou shu* 周書 (Documenti dei Zhou).

Shangshu 33/29/16 - 《尚書·周書·旅獒》

犬馬非其土性不畜，珍禽奇獸不育于國，不寶遠物，則遠人格；所寶惟賢，則邇人安。

[Un sovrano] non alleva [animali domestici come] cani e cavalli che non condividono la stessa natura del suo territorio, né tanto meno dovrebbe allevare uccelli rari e di valore e strane creature all'interno del paese.

Commento:

Sebbene, in realtà, non vi siano occorrenze esplicite di *qinshou* all'interno dello *Shujing*, la conformazione morfologica dell'occorrenza “zhen qin qi shou 珍禽奇獸” rientra in tale categoria. In linea generale, l'analisi del significato assunto dal termine *qinshou* può avvenire in due direzioni: da un lato, considerare il significato collettivo nato dall'unione del significato individuale di *qin* (uccelli) con quello di *shou* (quadrupedi). Il risultato è un termine generale per uccelli e animali, spesso usato in senso ampio per riferirsi a varie creature;¹¹⁹ dall'altro, considerare esclusivamente il significato individuale di ogni singolo componente del termine. Su questa base e considerando questo caso specifico, data la distanza sintattica tra i due termini, la resa in lingua italiana si è mossa nella seconda direzione. Inoltre, tale scelta traduttiva è stata facilitata anche dalla presenza degli aggettivi qualificativi *zhen* 珍 (“raro”, “di valore”) e *qi* 奇 (“insolito”, “strano”) intervallati tra *qin* e *shou* (Agg. + *qin* + agg. + *shou*), con i quali creano un sintagma composto da quattro caratteri.

La scelta di tale *locus* non è casuale. Esso fa infatti riferimento alla pratica dei sovrani, durante tutto il periodo degli Stati combattenti e degli Han, di collezionare animali esotici stranieri (principalmente inviati a corte in dono come tributo in segno di fedeltà e devozione) presso gli ampi spazi verdi dei parchi nelle proprie residenze. Il testo racconta come, dopo la conquista degli Shang, gli Zhou stabilirono contatti con le nove tribù selvagge e le otto tribù barbariche. Una di queste tribù, i Lü occidentali, inviò come tributo i loro famosi cani da caccia al re Wu, il che spinse il suo Gran Protettore, il Duca Shi di Shao, a comporre questo brano come modo per istruire il sovrano sulla questione dei doni tributari. La scena di questo passo contiene quindi un rimprovero in cui si dissuade il re Wu dall'accettare animali esotici e si consiglia di allevare solo specie che condividono una “natura territoriale” (*tu xing* 土性) comune con gli abitanti del luogo. L'ammirazione per le razze esogene provenienti da regioni lontane viene dipinta come una manifestazione di tracotanza da parte del sovrano, che intento a governare il suo stato.

Infine, nelle note esplicative al testo compare anche la citazione di un commento di Confucio in riferimento a tale pratica. Confucio critica apertamente tale abitudine affermando che: «nessuno di loro è utile, in quanto provocano solo danni».¹²⁰ Tale frase suggerisce l'idea che mantenere animali esotici

¹¹⁹ Inoltre, è importante appuntare che, a seconda del contesto in cui il termine compare, soprattutto in quei contesti in cui il termine assume un significato figurato (e derogatorio), tale significato collettivo protende più verso *shou* che *qin* (Li 2005, 60 – 61).

¹²⁰ Cfr. *Shangshu zhengyi* (13:7:329): “皆非所用，有损害故。”

all'interno del paese non servirebbe a nessuno scopo pratico, se non a occupare il proprio tempo lontano dall'attività di governo e questo potrebbe potenzialmente portare a conseguenze negative o dannose.

Qin nello *Shujing*

Anche *qin* è menzionato una sola volta nel contenuto dell'opera. L'occorrenza è localizzata nel capitolo ottavo "Wu zi zhi ge 五子之歌" (Le canzoni dei cinque fratelli) nella sezione *Xia shu* 夏書 (Documenti degli Xia).

Shangshu 8/11/13 - 《尚書·夏書·五子之歌》

其二曰：「訓有之，內作色荒，外作禽荒。甘酒嗜音，峻宇彫牆。有一于此，未或不亡。」

Il secondo [componimento poetico] canta: «L'ammonizione [di Yu il Grande] è la seguente: 'abbandonarsi all'indulgenza verso i piaceri carnali in privato, e immergersi nei piaceri della caccia in pubblico; abbandonarsi ad un bere smodato e perdersi nella musica licenziosa, risiedere in imponenti dimore adornate da mura dipinte. Se uno qualsiasi di questi elementi è presente, lo stato è destinato a perire.»

Commento:

Come precedentemente spiegato nel capitolo sull'analisi paleografico-filologica, il termine *qin* copre una vasta gamma di significati. Alcuni dei sensi più comuni tra quelli in cui è possibile imbattersi sono sicuramente quello di "uccelli" o "volatili", oppure ancora "selvaggina". Talvolta tuttavia può anche venire usato nel senso di "caccia".¹²¹ Il presente passo ne rappresenta un esempio calzante: l'occorrenza di *qin* qui presa in esame compare all'interno di una locuzione insieme al termine *huang*, *qin huang* 禽荒. *Qin* in questo caso assume il significato di *tian* (*lie*) 畋 (獵)¹²², ossia "caccia; cacciare" per l'appunto, seguito da a sua volta da *huang* 荒, da intendersi nel senso di *miluan* 迷亂, "indulgere (eccessivamente) in qualche attività", che ne completa il significato. Pertanto, la traduzione in lingua italiana è stata resa con "immergersi nei piaceri della caccia".

Shou nello *Shujing*

Le occorrenze di *shou* all'interno dello *Shang shu* sono tre in totale. Tuttavia, data la ripetizione di una di queste¹²³, solo due sono state analizzate e inserite in questa trattazione. Le due menzioni del termine sono rintracciabili rispettivamente nel capitolo secondo nella prima sezione ("Il Canone di Shun" nei "Documenti

¹²¹ Ricordiamo che *qin* è un termine legato al contesto della caccia fin dalle sue origini. Nella sua accezione originaria, infatti, *qin* designa un tipo di «rete utilizzata per la cattura di animali» (vedi cap. 2, par. 2.1, p. 25).

¹²² Cfr. *Hanyu da cidian* (1997, 1587): "【禽荒】亦作‘禽芒’。沈迷于田猎。《书·五子之歌》：‘内作色荒，外作禽荒。’ 蔡沈集传：‘禽荒，耽游畋也；荒者，迷亂之謂。’”

¹²³ La pericope “夔曰：「於！予擊石拊石，百獸率舞。」” compare sia nel capitolo secondo (“Il Canone di Shun” nei “Documenti di Yu”, 《虞書·舜典》(3:2:79)) che nel capitolo quinto (“Yi e Ji” nei “Documenti di Yu”, 《虞書·益稷》(5:5:127)). Per questo motivo è stata analizzata solo nella sua prima occorrenza all'interno dell'opera.

di Yu”, 《虞書·舜典》) e nel capitolo trentunesimo nella quarta sezione (“La vittoriosa conclusione della Guerra” nei “Documenti di Zhou, 《周書·武成》).

Shangshu 2/3/17 - 《尚書·虞書·舜典》

帝曰：「夔！命汝典樂，教胄子，直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。八音克諧，無相奪倫，神人以和。」夔曰：「於！予擊石拊石，百獸率舞。」

Il sovrano disse: «Kui, ti affido l’incarico di Direttore della Musica e di insegnante dei miei figli. Lo schietto sarà mitigato ed il mite rinsaldato; il duro non sarà tirannico e l’impetuoso non sarà arrogante. La poesia esprime l’intenzione, il canto allunga la voce, il suono segue l’intonazione ed i toni si armonizzano con il suono. Concertare gli otto tipi di suoni musicali senza che si scontrino l’un l’altro fa sì che l’essere umano e gli spiriti entrino in armonia». Kui disse: «Meraviglioso! Io percuoto e batto le mani sulla pietra e ogni sorta di animale selvatico accompagna l’un l’altro nella danza (trad. di Beltrame 2019, 22).

Commento:

Rintracciabile all’interno di questo noto passo¹²⁴ dal capitolo *Shun dian* 舜典 (Il Canone di Shun), l’occorrenza di *shou* qui analizzata viene usata nel senso di *yeshou* 野獸, “animali selvatici”.¹²⁵ Tuttavia, essa non compare da sola, ma è determinata dall’aggettivo *bai* 百 (cento). Similmente all’uso di *wan* 萬 (diecimila) in *wanwu* 萬物 (“le Diecimila cose” o “i Diecimila esseri”), così anche l’uso di *bai* in *baishou* (“i Cento animali” o “le Cento bestie”) rappresenta un uso retorico di tipo iperbolico del termine nel voler sottolineare, da un lato, “la grande quantità” di animali che, in questo caso, presero parte alle danze sulla musica composta da Kui; dall’altro, il senso di possedere “molte varietà”, “molti tipi” o, parlando di animali, di “molte specie”. Ora, in italiano l’iperonimo “animali selvatici” per sua natura è già comprensivo di tutte le singole potenziali diversità di ciascun animale. Una resa traduttiva in grado di esplicitare tale aspetto di *baishou* potrebbe essere tradurlo con “ogni sorta di animale selvatico”.

Shangshu 31/26/3 - 《尚書·周書·武成》

武王伐殷。往伐歸獸，識其政事，作《武成》。

¹²⁴ In questo passo, l’effetto performativo della musica e della danza viene presentato come un mezzo per trasformare e domesticare, non solo i mondi degli esseri umani e degli spiriti (come affermato da Yu il Grande stesso: “shen ren yi he 神人以和” (3:2:79) – fa sì che l’essere umano e gli spiriti entrino in armonia), ma anche il mondo “selvaggio” degli animali. Questo capitolo e il capitolo quinto (“Yi e Ji” nei “Documenti di Yu”, 《虞書·益稷》) parlano di Kui, Direttore della Musica, il quale suonando le campane è in grado di indurre gli animali selvatici a danzare insieme. Questa narrazione associa quindi le origini della musica e la sua influenza civilizzatrice (sui figli di Yu il Grande prima e sugli animali selvatici dopo) con l’emancipazione graduale dell’umanità dalla uno stato di natura selvaggia (Sterckx 2000; 2002, 123–62).

¹²⁵ A proposito del termine *yeshou*, Li Xueqin (2012) spiega che si tratta di animali selvatici, “del tipo di tigri e leopardi” (“《書·益稷》中的‘百獸率舞’……之中的‘獸’均指虎豹類野獸。”，p. 1270).

Il re Wu [dei Zhou] intraprese una campagna militare contro Yin. Al suo ritorno, restituì ai pascoli i buoi e i cavalli [impiegati in guerra], e si dedicò a comprendere le virtuose pratiche di governo [dei predecessori della dinastia Shang], al fine di governare il paese in modo saggio. Fu così che venne composto il testo *Wu Cheng*.

Commento:

Come introdotto dalla pericope qui proposta, il contesto di questo passo riguarda il ritorno a casa del re Wu di Zhou (周武王) dopo essere sceso in battaglia contro la dinastia Shang a Muye e aver fatto prigioniero il loro sovrano, Zhou (殷纣王). Tra i vari eventi narrati, viene fatta menzione di “gui shou 歸獸”, un’azione ordinata da parte del re Wu al suo esercito sulla via del ritorno. L’espressione *gui shou*, letteralmente “far tornare [a casa] gli animali selvatici”, indica l’azione di liberare quegli animali prima catturati e successivamente impiegati in guerra. Tale azione rientra nell’ordine del sovrano di smobilizzare l’esercito, composto anche da vari animali impiegati come bestie da soma o da sella, sia in battaglia che fuori.

Quanto al termine *shou* analizzato singolarmente, il commento al testo così spiega: «liberare cavalli e buoi, senza più usarli come bestie da sella o per qualsiasi altro scopo, permettendo loro di vivere e morire in modo naturale, [equivale a considerarli] animali selvatici, per questo vengono chiamati *shou*. Gli animali selvatici trovano dimora nelle terre selvagge e nelle paludi, da qui il termine *gui* (tornare a casa)» (“歸馬放牛，不復乘用，使之自生自死，若野獸然，故謂之‘獸’。獸以野澤為家，故言‘歸’也。” , *Shangshu zhengyi*, 11, 5, 287). Tale locuzione può essere resa in italiano in più modi: come prima opzione, dato che *shou* indica “animali da pascolo”, come cavalli e buoi, si potrebbe tradurla con “restituì ai pascoli i buoi e i cavalli [impiegati in guerra]”, tenendo fede anche alle informazioni riportate dal commentario; un’altra variante, sempre in linea con l’opzione precedente, sarebbe di tradurre *shou* con un termine collettivo per animali domestici, “bestiame impiegato in guerra”; la terza e ultima versione vedrebbe usare l’omnicomprensivo “animali impiegati in guerra” per tradurre *shou*.

Qinshou nello *Shijing*

Il termine *qinshou* non compare in nessuna parte dell'opera.

Qin nello *Shijing*

Non esiste alcuna occorrenza di *qin* all'interno dello *Shijing*.

Shou nello *Shijing*

In tutta l'opera sono solo due le occorrenze di *shou*, individuabili rispettivamente in due componimenti, "Attacco ai carri" e "Giorno propizio", entrambi della sezione delle "Odi minori", "Decade 'Nel Sud ci sono pesci pregiati'" (《詩·小雅·南有嘉魚之什·車攻》、《詩·小雅·南有嘉魚之什·吉日》).

Shijing 17.179/82/5 - 《毛詩·小雅·南有嘉魚之什·車攻》

之子于苗、選徒囂囂。

建旄設旆、搏獸于敖。

Nella stagione estiva, il Figlio del Cielo organizza attività di caccia, contando i soldati a piedi in un clamore assordante. Alzano gli stendardi con raffigurazioni di tartaruga e serpente, e i bastoni ornati con code di yak, dirigendosi al [monte] Ao a caccia [di selvaggina].

Commento:

Come un *fil rouge* tra le varie opere, il tema della caccia pervade anche alcuni dei componimenti dello *Shijing*, in particolare quest'ode, la cui narrazione ruota attorno alla spedizione di caccia del re Xuan dei Zhou (*Zhou Xuanwang* 周宣王), accompagnato dai signori feudali suoi vassalli. L'intero arco narrativo comprende e si sviluppa lungo le otto strofe (di quattro versi ciascuna) del componimento, che dipingono una grande scena di caccia.¹²⁶ Non è quindi un caso che una delle occorrenze prese in esame sia rintracciabile in quest'ode.

Nonostante possa sembrare immediatamente comprensibile, il termine *shou* presente qui in realtà cela una maggiore complessità nella comprensione del suo vero significato. Secondo le annotazioni di vari studiosi riportate nelle glosse, dall'epoca Han fino all'epoca Qing, riguardanti questa specifica occorrenza, inclusa l'interpretazione di Zheng Xuan che afferma che «*Shou* significa cacciare e catturare [la selvaggina]»,

¹²⁶ La prima strofa serve come sommario generale della poesia, indicando che i carri e i cavalli sono completamente pronti per la spedizione di caccia. La seconda e la terza strofa specificano il tempo e il luogo della caccia, descrivendo la disposizione e la presentazione delle truppe del sovrano. Le strofe quattro, cinque e sei descrivono i signori feudali che rendono omaggio al re Xuan e lo accompagnano nel processo di caccia, dimostrando le loro eccezionali abilità di guida e caccia, nonché la loro sincera lealtà verso il sovrano. Infine, le strofe sette e otto mostrano i risultati fruttuosi della spedizione e il portamento disciplinato e dignitoso del seguito al ritorno, intento ad offrire lodi e benedizioni al sovrano, esempio vivente di virtù e rettitudine (Li e Huang 1986, 422).

anche altri come Ma Ruichen, Duan Yucai¹²⁷, Hui Dingyu¹²⁸ e Xue Zong¹²⁹ hanno notato, e talvolta annotato, in altre opere un riferimento diretto all'uso che di *shou* viene fatto in questo stesso passo dello *Shijing*, confermando sempre di più il suo significato effettivo. Secondo questi studiosi, nel verso “boshou yu Ao 薄獸于敖”, il termine *shou* avrebbe lo stesso significato di *shou* 狩, ossia “cacciare; andare a caccia (in inverno)”, evidenziando quindi una relazione sinonimica tra i due termini. Tale aspetto non dovrebbe sorprendere, poiché, come discusso nel capitolo 2, fin dalle sue origini, il termine *shou* ha sempre rappresentato questo significato, non solo nel suo contenuto (significato), ma anche, e soprattutto, nell'aspetto iconografico (significante).¹³⁰

Shijing 17.180/82/25 - 《詩經·小雅·南有嘉魚之什·吉日》

吉日庚午、既差我馬。

獸之所同、麀鹿麀麀。

漆沮之從、天子之所。

Nel giorno propizio *Gengwu*, scegliemmo i nostri cavalli. Là dove gli animali selvatici si radunano, una moltitudine di cervi giungeva. Seguimmo i fiumi Qi e Ju, fino alla riserva di caccia del Figlio del Cielo.

Commento:

Pur essendo l'atmosfera di questo componimento incentrata sulle attività di caccia del re Xuan dei Zhou, l'occorrenza del termine *shou* presa in analisi non necessariamente deve manifestare legami semantici esclusivi con tale tematica. La scena descritta nei sei versi della seconda strofa (in totale sono quattro) introduce il preludio alla caccia vera e propria: dal rituale di selezione di un giorno propizio (il cui nome è chiaramente basato sui tronchi celesti e sui rami terrestri) alle scene di preparazione e selezione dei cavalli e individuazione dei branchi di cervi, le prede del sovrano per antonomasia.

Nel verso “*shou zhi suo tong* 獸之所同”, che può essere tradotto come “il luogo in cui gli *shou* si radunano”, il termine *shou* può assumere diverse sfumature di significato a seconda del messaggio che vogliamo veicolare. I termini di caccia menzionati in precedenza come “selvaggina” o “prede” mantengono una continuità con l'atmosfera generale dell'ode. La parola “bestie”, invece, sebbene abbia una connotazione generale e neutrale per riferirsi agli animali in modo ampio, può anche assumere un'accezione più negativa, indicando animali selvaggi o feroci, o essere utilizzata in modo dispregiativo. Considerando il contesto qui presente, in cui viene descritta con toni calmi e pacati la scena dei preparativi,

¹²⁷ Cfr. Zhai, Xueyan 翟雪艳 (2012, 88): “马瑞辰通释: ‘段玉裁谓当从《后汉书·安帝纪》注:《水经注·济水篇》、《东京赋》引《诗》作‘薄狩’。”

¹²⁸ Cfr. Zhai, Xueyan 翟雪艳 (2012, 88): “惠定宇《九经古义》谓狩即兽字……《东京赋》‘薄狩于敖’。”

¹²⁹ Cfr. Zhai, Xueyan 翟雪艳 (2012, 88): “薛综注谓周王狩也, 引《诗》‘薄兽于敖’。”

¹³⁰ Ricordiamo che la grafia “獸” nasce dall'unione di *shou* 畧, pittogramma di “strumento da caccia”, combinato con *quan* 犬, pittogramma di “cane(i)”, formando un ideogramma composto che significa “dare la caccia” o “braccare la selvaggina con l'ausilio dei gugi” (Li 2012:1270; Zuo 2005:533).

la scelta traduttologica più adatta è quella di utilizzare “animali selvatici”, un termine dal significato altrettanto ampio e dalla connotazione neutrale.

3.1.2 *Qinshou, qin e shou nel Zhouli, nello Yili e nel Liji*

La serie di occorrenze presentata in questa sezione è contenuta nei tre testi riguardanti i rituali confuciani: il *Zhouli* 周禮, lo *Yili* 儀禮 e il *Liji* 禮記.

Il *Zhouli* 周禮 (Riti dei Zhou), il quarto dei Tredici Classici¹³¹, è un'opera le cui origini sono alquanto incerte. Tradizionalmente attribuita al Duca di Zhou (fino alla tarda epoca Song), pare sia stata composta fra il IV e il III secolo a.C. La sua struttura interna è costituita da sei sezioni, denominate anche “dicasteri” (dicastero del Cielo, della Terra, della Primavera, dell'Estate, dell'Autunno e dell'Inverno), attraverso le quali fornisce una descrizione elaborata e dettagliata, anche se per certi aspetti inverosimile e idealizzata, della struttura e organizzazione governativa e amministrativa, comprese le norme rituali vigenti, dello stato dei Zhou (Boltz 1993a, 24–29).

Quinto dei Tredici Classici, il libro oggi noto come *Yili* 儀禮 (Cerimoniale) non portò questo nome fino a molto tempo dopo la fine della dinastia Han.¹³² Durante il periodo Han era infatti conosciuto in vari modi come: *Shili* 士禮, “Cerimoniale per gli *shi*”;¹³³ *Lijing* 禮經, “Classico dell'etichetta e del cerimoniale”; *Ligujing* 禮古經, “Antico classico dell'etichetta e del cerimoniale”; o semplicemente *Li* 禮, il “Cerimoniale”. Il testo si divide in diciassette capitoli, ciascuno riguardante diversi aspetti della corretta attuazione del cerimoniale in occasione di eventi importanti nella vita di sovrani e nobili, quali l'investitura, il matrimonio, i simposi e i banchetti, le missioni diplomatiche interstatali, nonché i riti funebri. Per quanto riguarda l'autore e la datazione dell'opera, il primo è ad oggi sconosciuto e la seconda è alquanto incerta, anche se con tutta probabilità, guardando a gran parte del contenuto, potrebbe risalire al periodo degli Stati Combattenti (ca. 453 – 221 a.C.).¹³⁴

Oltre ad essere il sesto dei Tredici Classici, il *Liji* 禮記 (Memorie sui riti), insieme alle due opere precedenti, è anche uno dei testi appartenenti ai tre classici rituali della tradizione confuciana (*Sanli* 三禮). Come per lo *Yili*, anche l'autore e la datazione del *Liji* sono tuttora incerti: si ipotizza che sia stato scritto durante il tardo periodo della dinastia Zhou orientale 東周 (Stati Combattenti 453 – 221 a.C.) e il primo periodo della dinastia Han occidentale 西漢 (206 a.C. – 9 d.C.). Tale incertezza risiede nella natura

¹³¹ Per “Tredici Classici” (*Shisan Jing* 十三經), ricordiamo, si intende il gruppo di tredici opere della tradizione confuciana che divennero la base per gli esami imperiali durante la dinastia Song. Tale gruppo comprende tutti i Quattro libri (*Sishu* 四書: *Daxue* 大學, *Zhongyong* 中庸, *Lunyu* 論語 e *Mengzi* 孟子) e i Cinque Classici (*Wujing* 五經: *Yijing* 易經, *Shijing* 詩經, *Shujing* 書經, *Liji* 禮記 e *Yuejing* 樂經), ma li organizza in modo diverso e include il *Classico della pietà filiale* (*Xiaojing* 孝經) e l'*Erya* (爾雅) (Wilkinson 2000, 475–77).

¹³² Cfr. Boltz (1993a, n. 234): «Il termine [*Yili*] fu usato per la prima volta in riferimento a questo testo nel *Lun heng* 12 (36, '[Xie duan] 謝短'), p. 563 (Huang Hui ed.). Tra la fine del periodo Han e il periodo Sui, questo divenne il nome standard del testo, come si può vedere in *Hou Han shu* 35, p. 1212 (biografia di [Zheng Xuan]) e in *Sui shu* 32, p. 919, che usano entrambi il termine come denominazione standard del testo con i relativi commentari».

¹³³ Il termine *shi* 士 si riferisce alla più bassa classe nobiliare, quella dei cavalieri (Boltz 1993a, 234).

¹³⁴ Cfr. Boltz (1993a, n. 237): «sembra ragionevole accettare come probabile l'ipotesi che lo [*Yili*] esistente fosse in origine una parte di un corpus più ampio di testi cerimoniali e rituali simili risalenti all'epoca pre-Han, forse fin dai tempi di Confucio».

profondamente miscellanea dei suoi quarantanove *pian* 篇: se non fosse già per lo stile e i contenuti assai diversi tra loro, talvolta è la stessa datazione dei supporti materiali su cui sono stati ritrovati a generare dubbi e incongruenze. Il *Liji* è quindi una raccolta composita di antichi usi, prescrizioni e definizioni riguardanti le cerimonie rituali, così come di aneddoti e detti dello stesso Confucio, ma anche di saggi e trattati vari che spaziano dalle attività di governo, alla musica e all'insegnamento. Infine, durante il periodo della dinastia Song 宋朝 (960 – 1279), i capitoli *Zhongyong* 中庸 (*pian* 31), il “Giusto mezzo”, e *Daxue* 大學 (*pian* 42), il “Grande studio”, in origine parte integrante del contenuto del *Liji*, vennero estratti divenendo due opere a sé stanti e andando successivamente a formare i *Sishu* 四書, i “Quattro Libri” della tradizione confuciana, insieme al *Lunyu* 論語 e al *Mengzi* 孟子 (Riegel 1993, 293–96).

Qinshou nel *Zhouli*

Il *Zhouli* non presenta alcuna occorrenza di *qinshou*.

Qin nel *Zhouli*

Delle 28 occorrenze totali di *qin* rintracciabili all'interno del *Zhouli*, soltanto 18 sono state individuate ed analizzate come funzionali agli scopi specifici di questa ricerca. Per comodità di analisi, tali occorrenze sono poi state raggruppate in due categorie semantiche principali: la prima ne raccoglie 12 legate al contesto dell'ospitalità e dell'accoglienza di importanti ospiti stranieri in visita presso la corte Zhou e delle relative offerte animali esibite come doni di benvenuto, mentre la seconda comprende le rimanenti 6 legate invece al contesto rituale dei sacrifici animali o agli antenati o agli spiriti di un dato luogo in un particolare momento dell'anno (solitamente in una ricorrenza o stagione specifica).

Si riportano nella tabella qui di seguito i capitoli in cui queste ricorrono:

Tabella 3.1.2.1 Tipologia e numero di occorrenze per passo

Capitolo	Passo	Nr. di occ. categoria “doni di benvenuto”	Passo	Nr. di occ. categoria “vittime sacrificali”
《天官冢宰》	《庖人》	5	《獸人》	1
《地官司徒》	-	-	《山虞》	1
《春官宗伯》	《大宗伯》	1	-	-
《夏官司馬》	-	-	《大司馬》、 《祭仆》	3, 1
《秋官司寇》	《掌客》	6	-	-

庖人掌共六畜、六獸、六禽，辨其名物。凡其死生鮮槁之物，以共王之膳，與其薦羞之物，及後世子之膳羞。共祭祀之好羞，共喪紀之庶羞、賓客之禽獻。凡令禽獻，以法授之，其出入亦如之。凡用禽獻，春行羔豚，膳膏香；夏行肭鱖，膳膏臊；秋行犢麋，膳膏腥；冬行麇鮮羽，膳膏臠。歲終則會，唯王及後之膳禽不會。

I cuochi di palazzo¹³⁵ sono incaricati del rifornimento delle sei categorie di animali domestici, dei sei esemplari di quadrupedi selvatici e dei sei tipi di uccelli selvatici, di cui distinguono i nomi e l'aspetto. La carne fresca o essiccata di tutti questi animali, a prescindere che siano ancora vivi o già morti, è destinata per la preparazione delle portate principali e delle prelibatezze servite al sovrano, così come alla regina e al principe ereditario. Procurano pezzi di carne pregiata per i sacrifici agli antenati e prelibatezze di ogni genere per le cerimonie funebri e infine pezzi teneri di giovani animali, denominati *qin*,] come offerta per gli ospiti. Quando ordinano [ai cacciatori]¹³⁶ di portare l'offerta di *qin*, danno tali ordini come previsto dal regolamento, e fanno lo stesso sia per l'entrata¹³⁷ che per l'uscita¹³⁸ della stessa. L'offerta di queste stesse carni animali e del pesce [al sovrano] nel complesso è così composta: in primavera si prendono agnelli e maialini e si preparano con il grasso di manzo¹³⁹. In estate si prendono carne da piuma¹⁴⁰ e pesce essiccati e si preparano con il grasso di cane. In autunno si prendono vitelli e cerbiatti, i quali si preparano con il grasso di gallina. In inverno si prendono pesce fresco e oche selvatiche e vengono preparati con grasso di montone. Alla fine dell'anno, presentano il rendiconto delle spese. Le carni prelibate¹⁴¹ predisposte appositamente per le pietanze del sovrano e della regina non rientrano nel conteggio annuale.

Commento:

Come spesso accade con la lingua cinese classica, in pochi morfemi/caratteri sono condensati molteplici significati talvolta difficilmente traducibili in italiano con una sola parola. È questo il caso anche per quanto riguarda le occorrenze di nostro interesse analizzate in questi primi passi del *Zhouli*: seppure all'apparenza di facile comprensione, esse in realtà sono più opache di quanto si possa pensare e rappresentano alcune delle tante declinazioni che il termine *qin* può assumere all'interno della sua ampia gamma semantica (come illustrato nel capitolo 2). Pertanto, come vedremo a breve, proprio in virtù della ricchezza quantitativa e qualitativa di occorrenze rintracciabili al suo interno, il presente brano offre una chiave di lettura delle stesse estendibile anche all'analisi delle molte altre occorrenze rintracciabili all'interno dell'opera e che analizzeremo meglio di seguito.

Il primo passo del *Zhouli* che ci accingiamo ad analizzare, intitolato *Paoren* 庖人 (Cuochi di palazzo), presenta un totale di cinque occorrenze per il termine *qin*, rispettivamente una per “liuqin 六禽”, tre per “qinxian 禽獻” e una per “shanqin 膳禽”. Il suo contenuto descrive le varie mansioni che i cuochi di

¹³⁵ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017):庖 (Páo), 庖人 (páo rén): «(Adm. impér.) Cuisinier du palais, dépendant du Ministère d'État, chargé de la table des souveraines et du prince héritier et des banquets (周禮 Zhou Li)».

¹³⁶ Cfr. *Zhouli zhushu* (4:88): “令，令獸人也。”

¹³⁷ Ossia, la consegna degli animali da parte dei cacciatori ai cuochi (“云‘其出入亦如之’者，既以數授獸人，依數以禽入庖人，是入也。”，*Zhouli zhushu*, 4, 88).

¹³⁸ Ossia, la consegna della selvaggina da parte dei cuochi a quegli ufficiali a loro volta incaricati di recapitare l'offerta presso gli alloggi degli ospiti (“庖人得此禽，還依數付使者送向館，是出也。”，*Zhouli zhushu*, 4, 88).

¹³⁹ lett. “profumo di grasso.”

¹⁴⁰ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017):肭 (Jū): «(spécial.) chair de faisan».

¹⁴¹ Con «carni prelibate» si intende le carni tenere ricavate dai suddetti *qin* – giovani esemplari animali, sia di penna che di pelo, che non abbiamo mai avuto una gravidanza – in diversi periodi dell'anno.

palazzo sono incaricati di compiere in certe ricorrenze, tra cui la preparazione dei pasti, differenziati in base al rango del commensale¹⁴², per la famiglia reale e i principi feudatari in visita ospitati presso la corte Zhou.

La prima occorrenza che incontriamo è *liuqin*, che, in virtù della presenza di *liuchu* 六畜, “le sei categorie di animali domestici” (bue, cavallo, montone, maiale, cane e gallina)¹⁴³, traduciamo con “i sei tipi di uccelli selvatici”.¹⁴⁴ Questa resa traduttiva del termine è giustificata dal commento di Zheng Zhong 鄭眾 (noto anche come Zheng Sinong 鄭司農), secondo cui per *liuqin* si intendono sei diversi tipi di uccelli selvatici, quali l’oca selvatica (*yan* 雁), la quaglia comune (*chun* 鶉)¹⁴⁵, la quaglia tridattila zampegiale (*yan* 鷓)¹⁴⁶, il fagiano (*zhi* 雉), la tortora (*jiu* 鳩) e il piccione (*ge* 鴿)¹⁴⁷, la cui carne, insieme a quella dei *liuchu* e dei *liushou*, veniva tradizionalmente utilizzata nella preparazione di pietanze raffinate da servire, come evinciamo dal testo stesso, in certe occasioni specifiche: per i pasti del sovrano e della sua famiglia, ma anche come offerte per i sacrifici agli antenati e durante le cerimonie funebri e infine come offerta per gli ospiti.

Sulla base di ciò, l’analisi e traduzione delle occorrenze di *qin* nei termini bisillabici che seguono (*qinxian* e *shanqin*) potrebbero sembrare parimenti di semplice ed immediata esecuzione, se non fosse che, tuttavia, guardando all’apparato di commentari e note disponibili riguardo la prima occorrenza, ci si rende ben presto conto che tale logica non potrà essere applicata ciecamente a quelle seguenti. Infatti, rispetto all’appena menzionato commento di Zheng Zhong e alla composizione del gruppo dei cosiddetti *liuqin*, Zheng Xuan 鄭玄 così riporta altre informazioni:

“六禽於禽獻及六摯宜為羔、豚、犢、麋、雉、鴈。凡鳥獸未孕曰禽。” (*Zhouli zhushu*, 4, 86)

“I sei tipi di *qin* [a cui ci si riferisce] nelle offerte (*qinxian*) e nei sei doni di benvenuto agli ospiti (*liuzhi*) con tutta probabilità sono l’agnello, il maialino da latte, il vitello, il cerbiatto, il fagiano e l’oca selvatica. Tutti gli animali (*niaoshou*) che non hanno ancora concepito si dicono *qin*” (trad. dell’Autore).

Il commento di Zheng Xuan presenta non solo una lista di animali in gran parte differente rispetto a quella proposta da Zheng Zhong (gli unici in comune sono l’oca e il fagiano)¹⁴⁸, ma chiarisce anche che i *qin*, utilizzati come offerte e doni di benvenuto agli ospiti, si riferiscono a un gruppo di animali (*niaoshou*) selezionati appositamente poiché “non ancora ingravidati”.

A tale proposito, il sottocommento di Jia Gongyan 賈公彥 al commento di Zheng Xuan riportato aggiunge quanto segue:

¹⁴² A seconda dell’importanza del commensale, il protocollo rituale prevede pietanze differenti a base di altrettanti tipi di carne animale differenti.

¹⁴³ Cfr. *Zhouli zhushu* (4:86): 《庖人》曰“庖人掌共六畜”。鄭玄注：“六畜、六牲也。”；cfr. *Zhouli zhushu* (13:321): 《牧人》曰“牧人掌牧六牲”。鄭玄注：“六牲謂牛、馬、羊、豕、犬、雞。”

¹⁴⁴ Come vedremo di seguito per le occorrenze relative a *shou* 獸, tale interpretazione traduttologica è stata applicata anche a *liushou* 六獸, reso con “i sei esemplari di quadrupedi selvatici” (si veda p. 65).

¹⁴⁵ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017: 鶉 (Chún)) : «(Ornith.) Caille : *Coturnix coturnix*. – Cf. 鶉鶉 ān chún».

¹⁴⁶ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017: 鷓 (Yàn)) : «(Ornith. – anc.) Turnix indien: *Turnix tanki*».

¹⁴⁷ Cfr. *Zhouli zhushu* (4:86): “鄭司農云：‘……六禽，雁、鶉、鷓、雉、鳩、鴿。’”

¹⁴⁸ Stando al sottocommento di Jia Gongyan al commento di Zheng Xuan, ciò è confermato anche da un altro passo del *Zhouli*, *Dazongbo* 大宗伯, “Gran Direttore o direttore generale delle cerimonie sacre” (“云 ‘六禽於禽獻及六摯宜為羔豚犢麋雉鴈’ 者，下文禽獻之內取羔、豚、犢、麋，《大宗伯》六摯之內亦取羔及雉、雁，破司農六禽[畜]之內有鶉、鷓、鳩、鴿，四者於經無所據。司農雉鴈即六摯雉鴈同，故從之不破。 ” , *Zhouli zhushu*, 4, 86-87).

“云‘凡鳥獸未孕曰禽’，鄭言此者，見《爾雅》‘四足而毛曰獸，兩足而羽曰禽’，是對文例，若散文則通。其獸未孕時，雖曰四足，亦曰禽，是以名為禽獻，其中亦有羔、豚、犢、麋。” (Zhouli zhushu, 4, 87)

“È Zheng [Xuan] colui che dice: ‘Tutti gli animali non ancora ingravidati si dicono *qin*’. Guardando [a quanto riportato d]all’Erya, ‘Quelli con quattro zampe e pelliccia sono chiamati *shou*, quelli con due zampe e piume sono chiamati *qin*’, [l’appena menzionato commento di Zheng Xuan] costituisce un esempio di disambiguazione contestuale dei sinonimi.¹⁴⁹ Qualora uno *shou* non avesse ancora figliato, sebbene sia un quadrupede, si dice anche esso *qin*, designando il nome degli animali impiegati nelle offerte da destinare agli ospiti, tra i quali troviamo anche l’agnello, il maialino da latte, il vitello e il cerbiatto” (trad. dell’Autore).

Quindi, ciò che emerge dall’intervento dei commentari (dal primo di Zheng Zhong all’ultimo di Jia Gongyan) è questo: siamo di fronte a un fenomeno di ambiguità lessicale dovuto alla polisemia del termine *qin*, il quale presenta in certi usi due significati, distinti tra loro per particolarità o aspetti diversi (*qin* = uccelli, volatili; *qin* = giovani animali – uccelli e quadrupedi – non ancora ingravidati/vergini), ma uniti da un evidente tratto semantico (i diversi significati sono riconducibili a un unico lessema *qin*, inteso come nome collettivo di “uccelli e bestie”), fonetico (qín) e grafico (禽) comune. La polisemia di *qin* qui manifesta ed esplicitata non è da intendersi come un caso isolato all’interno dell’opera, infatti, come vedremo anche di seguito, i diversi significati di cui il termine è portatore sono molteplici. A tal proposito, quindi, se non fosse stato per la segnalazione delle note al testo, l’opacità di tali significati avrebbe finito col favorire determinati contenuti rispetto ad altri. Pertanto, come accennato all’inizio di questo commento, fare luce sulla disambiguazione di un significato rispetto ad un altro in un dato contesto non è un processo semplice ed immediato, ma può di certo essere coadiuvato dall’apparato di commentari, qualora presente.

Tale disambiguazione di significati si rivela quindi di importanza cruciale anche per l’analisi delle prossime occorrenze, in questo stesso passo così come in altri. Per quanto riguarda la seconda e la terza occorrenza di *qin* (“binke zhi qinxian 賓客之禽獻” e “fan ling qinxian 凡令禽獻”), quindi, il termine designerebbe non tanto i *liuqin* precedentemente menzionati, ma le carni dei sei tipi di animali “giovani e mai ingravidati” (agnello, maialino da latte, vitello, cerbiatto, fagiano e oca selvatica) offerte agli ospiti stranieri in visita presso la corte Zhou. La resa in lingua italiana con “pezzi teneri di selvaggina volante e di giovani animali[, denominati *qin*,] come offerta per gli ospiti” e “offerta di selvaggina e *qin*” ricalca espressamente tale suddetta logica.

Per quanto riguarda invece la quarta e la quinta occorrenza di *qin* (“fan yong qinxian 凡用禽獻” e “wei wang ji hou zhi shanqin 唯王及後之膳禽”), questa stessa spiegazione, seppure valida, presenta un limite. In questi ultimi due *loci*, *qin* continua a ricoprire il ruolo di nome collettivo per un gruppo misto di animali,

¹⁴⁹ I tecnicismi “duiwen... sanwen... 对文……散文……” sono due dispositivi retorici adottati dai commentatori a partire dall’epoca Tang – epoca in cui visse lo stesso Jia Gongyan – per spiegare la relazione tra due sinonimi (*tongyici* 同义词) in base al contesto d’uso (Li 2020: 章.节.款:1.2.2).

Come evincibile dal suo stesso commento (e come riportato anche da alcuni studiosi cinesi. Cfr. Li (2005, 59); Zhai (2012, 88)), Jia Gongyan individua nel rapporto tra il termine *qin* utilizzato da Zheng Xuan (inteso nell’accezione parziale di “giovani quadrupedi che non ancora concepito”) e il termine *shou* definito dall’Erya (creature quadrupedi e ricoperte di pelliccia) un caso di sinonimia contestuale, procedendo poi a esplicitare tale loro disambiguazione nel contesto d’uso di riferimento menzionato. Alla luce di ciò, allora, la prima occorrenza *liuqin*, cui questo commento fa riferimento, andrebbe riesaminata e reinterpretata con un atteggiamento nuovo, scardinando di fatto la chiave interpretativa proposta da Zheng Zhong. Tale spiegazione è però considerata poco plausibile dagli studiosi, poiché ritenuta una forzatura non necessaria del significato della prima pericope (掌共六畜、六獸、六禽，辨其名物。), dato anche il tipico comportamento semantico di *qin* di indicare la classe degli uccelli in presenza delle controparti *chu* (animali domestici) e *shou* (animali/quadrupedi selvatici) (Li 2005:60).

in parte domestici e in parte selvatici, comprendente sia uccelli che alcune varietà di quadrupedi appositamente selezionati perché giovani e vergini, con l'aggiunta, a differenza delle occorrenze precedenti, del pesce, conservato e preparato in due modalità: essiccato e fresco. Un ulteriore punto di divergenza rispetto ai *locus* precedenti riguarda il commensale-destinatario a cui si sta facendo riferimento in queste ultime righe, il quale altri non che il padrone di casa in persona, il sovrano Zhou e la famiglia reale, a cui, come leggiamo sopra, è riservata una vasta scelta di prelibatezze.¹⁵⁰ A livello traduttologico, si è deciso di rendere *qinxian* con "l'offerta di queste stesse carni animali e del pesce [al sovrano]", differenziando la traduzione da quelle delle occorrenze precedenti; e invece di tradurre *shanqin* con "le carni prelibate", indicando in nota la varietà di queste carni (ossia "i pezzi teneri di *qin* di stagione" elencati poco sopra), contribuendo in questo modo a mantenere, da un lato, un tono più generale e, dall'altro, un asse semantico in linea con quanto analizzato e tradotto finora.

Zhouli 3.1/37/4 - 《周禮·春官宗伯·大宗伯》

以禽作六摯，以等諸臣：孤執皮帛，卿執羔，大夫執雁，士執雉，庶人執鶩，工商執雞。

[Il Grande Direttore delle cerimonie sacre] offre i *qin* [pelli di animali feroci, un giovane quadrupede ancora vergine e quattro uccelli] come sei doni di benvenuto per distinguere il rango dei ministri: al vice-consigliere¹⁵¹ esibisce tenendo in mano fasci di seta avvolti in pelli di animali feroci¹⁵². Al ministro¹⁵³ offre un agnello, al grande ufficiale¹⁵⁴ un'oca selvatica, all'ufficiale¹⁵⁵ un fagiano, all'ufficiale subalterno¹⁵⁶ offre un'anatra e infine al ministro dell'artigianato tessile¹⁵⁷ esibisce una gallina.

Commento:

Come già illustrato in precedenza, il termine *qin* non sempre si riferisce ai volatili in generale. Infatti, stando all'etichetta prevista dall'ospitalità presso la corte dei Zhou, *qin* può anche indicare una categoria mista di giovani creature, di penna e di pelo, che non abbiamo mai avuto una gravidanza, selezionate appositamente per le carni morbide e pregiate (dovute alla loro giovane età e verginità) e date in dono ai principi feudatari e ai loro ministri che giungono come ospiti a palazzo. Tuttavia, come è possibile notare già da un primo sguardo al passo, gli animali qui offerti in dono ai ministri in visita non si possono dire tutti uccelli. Infatti, l'elenco dei qui presenti si compone di: (pelli di) animali feroci, un giovane quadrupede

¹⁵⁰ Il testo non lo esplicita direttamente, anche se è evincibile dall'ultima pericope. Tale informazione ci viene fornita dall'apparato di commentari, infatti è possibile riscontrarla sia dal commento di Zheng Xuan 鄭玄 (Cfr. *Zhouli zhushu* (4:89): "用禽獻，謂煎和之以獻王。") che dal sottocommento di Jia Gongyan 賈公彥 al testo (Cfr. *Zhouli zhushu* (4:90): "云 '用禽獻，謂煎和之以獻王' 者，殺牲謂之用，煎和謂之膳。用膳相將之言，故以煎和解用。上言賓客之禽獻，此用禽以王為主，故言獻王。")

¹⁵¹ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:孤 (Gū)): «(Adm. impér.) Ministre; vice-conseiller (dyn. 周 Zhou)».

¹⁵² Le pelli di animali menzionate appartengono a tigri e leopardi ("皮，虎豹皮。", *Zhouli zhushu*, 18, 476).

¹⁵³ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:卿 (Qīng)): «(Adm. impér.) Ministre d'un prince ou d'un haut dignitaire (dyn. 周 Zhou)».

¹⁵⁴ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:大 (Dà – Dài – Tàì – Tuò)): «(dà fū) Grand officier: seconde catégorie d'officiers entre les ministres (卿 qīng) et les officiers (士 shì)».

¹⁵⁵ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:士 (Shì)): «(Adm. hist.) Fonctionnaire; officier; employé».

¹⁵⁶ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:庶 (Shù – Zhù)): «(shù rén) (Adm. impér.) Subalterne; scribe (dyn. 周 Zhou)».

¹⁵⁷ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:工 (Gōng)): «(gōng shāng) (Adm.) Ministre de l'industrie et du commerce».

ancora vergine¹⁶¹ e quattro specie di volatili sia selvatici che da cortile. Alla luce di ciò, e stando a quanto analizzato finora, l'occorrenza di *qin* presente in questa pericope¹⁵⁸ designa un gruppo di animali i cui membri non sono sovrapponibili *in toto* a quelli dei raggruppamenti visti in precedenza (*liuqin* e *qinxian*), nonostante il commento di Zheng Xuan¹⁵⁹, citato e approfondito nelle scorse pagine (p. 50), confermasse altro proprio riguardo anche a questo punto (vedi terza riga tabella 3.1.2.2).

Tabella 3.1.2.2 – Comparazione delle differenze compositive tra i membri di ciascun gruppo di *qin* menzionati finora

Commentatore	Occorrenza di <i>qin</i> commentata	Composizione gruppo animale designato da <i>qin</i>
鄭眾（鄭司農）	六禽	雁、鶉、鷄、雉、鳩、鵠
鄭玄	禽獻	羔、豚、犢、麋、雉、雁
鄭玄	以禽作六摯	羔、豚、犢、麋、雉、雁

Tabella 3.1.2.3 – Composizione del gruppo di *qin* menzionato nel presente passo

Passo	Occorrenza di <i>qin</i> menzionata nel presente passo	Composizione gruppo animale designato da <i>qin</i>
《大宗伯》	以禽作六摯	虎豹（皮）、羔、雁、雉、鶩、雞

Nelle due tabelle sovrastanti, si possono vedere in dettaglio le differenze compositive tra i membri di ciascun gruppo di *qin* menzionato finora (passi 《庖人》 e 《大宗伯》). Prendendo in considerazione le due classi animali maggiormente presenti (uccelli e quadrupedi), si possono fare alcune osservazioni: da un punto di vista quantitativo, ciascun gruppo di *qin* è costituito da un totale di sei membri. Per quanto riguarda i sei animali designati dall'occorrenza di *qin* presente nella suddetta pericope, anche le pelli di animali feroci (tigri e leopardi) menzionate rientrano nel conteggio complessivo in quanto *shou*. Inoltre, sempre in termini quantitativi, la proporzione di *niao* (N) rispetto a *shou* (S) per gruppo non sembra seguire una regola precisa (N/S: 6/0; 2/4; 2/4; 4/2);

Da un punto di vista qualitativo, invece, di tutte le specie di uccelli menzionate in questo passo (oca selvatica, fagiano, anatra e gallina) soltanto l'oca selvatica e il fagiano trovano un riscontro, parziale o totale, anche in quelle menzionate nei *liuqin* di Zheng Zhong (due su sei) e nei *liuqin* di Zheng Xuan (due su due). Lo stesso accade per i quadrupedi: l'agnello, il maialino da latte, il vitello e il cerbiatto nominati da Zheng Xuan spariscono quasi del tutto in questo passo, lasciando solo l'agnello a far parte del corredo di bestie¹⁶⁰. Infine, la menzione di animali feroci, o di porzioni di questi ultimi (pelli, artigli, denti, ecc.), costituisce un elemento di novità, non comparando negli altri commenti e note.

¹⁵⁸ Soltanto una corrispondente al primo termine – A – nella costruzione “yi A zuo B 以 A 作 B”, “yi qin zuo liuzhi 以禽作六摯”, con valore fattitivo: “prendere A e farlo diventare B”.

¹⁵⁹ Cfr. *Zhouli zhushu* (4:86): “六禽於禽獻及六摯宜為羔、豚、犢、麋、雉、鴈。凡鳥獸未孕曰禽。”

¹⁶⁰ Sulla base di ciò, quindi, il contenuto del commento di Zheng Xuan (vedi terza riga tabella 3.1.2.2) aderisce solo parzialmente (tre – agnello, oca selvatica e fagiano – su sei) a quanto effettivamente elencato in questo passo.

Per quanto invece concerne il concetto di “verginità vs. non verginità di giovani esemplari di uccelli e quadrupedi” manifestato da *qin* nel passo precedente, dato che ne viene fatta menzione anche in questo passo solo riguardo all’agnello¹⁶¹, sembra non essere più un criterio classificatorio decisivo.

Quindi, infine, alla luce di questa breve analisi comparata dei vari significati assunti da *qin* finora, la tesi che colui che scrive e alcuni altri studiosi del campo (Li 2005:59; Zhai 2012:88) ritengono più plausibile è quella secondo cui l’ambiguità lessicale di *qin* porterebbe il termine stesso a ricoprire il ruolo di nome collettivo per uccelli e quadrupedi indistintamente, a prescindere dal loro *status* “vergine vs. non vergine”. Per questo motivo, la nostra proposta traduttiva finale del termine va nella direzione di in un generico “*qin*”, insieme di uccelli e quadrupedi, e identificativo per “pelli di animali feroci, un giovane quadrupede ancora vergine e quattro uccelli”. Tale tesi non è però condivisa da Jia Gongyan¹⁶², il quale ritiene che *qin* vada considerato nel suo significato di “uccelli”¹⁶³, in virtù del fatto che gli animali presentati ai ministri sono principalmente appartenenti a questa classe.¹⁶⁴

Zhouli 5.58/76/8 - 《周禮·秋官司寇·掌客》

凡諸侯之禮：上公……乘禽日九十雙，殷膳大牢，以及歸，三饗、三食、三燕，若弗酌則以幣致之。凡介、行人、宰、史皆有飧饗餼，以其爵等為之牢禮之陳數，唯上介有禽獻；

侯伯……乘禽日七十雙，殷膳大牢，再饗、再食、再燕。凡介、行人、宰、史皆有飧饗餼，以其爵等為之禮，唯上介有禽獻；

子男……乘禽日五十雙，壹饗、壹食、壹燕。凡介、行人、宰、史皆有飧饗餼，以其爵等為之禮，唯上介有禽獻。

Ecco il rito speciale dei principi feudatari: al principe di primo rango vengono offerte, al giorno, novanta coppie di uccelli gregari; e, nel mezzo della sua permanenza, un assortimento di piatti, preparati con la carne delle tre principali vittime rituali. Gli vengono offerti tre banchetti solenni in suo onore dove beve e mangia, tre pasti ridotti dove mangia e tre rinfreschi fino al giorno della sua partenza per il ritorno [nel proprio stato]. Se il principe ospitante non può fare l’invito a bere di persona, invia dei doni all’ospite. Tutti gli accompagnatori del principe in visita, l’ufficiale di viaggio, l’amministratore, l’annalista, consumano il pasto serale e la carne offerta in dono. In base al grado della loro carica si determina la disposizione e la quantità delle vittime offerte. Soltanto il primo ufficiale della scorta riceve l’offerta di qin;

¹⁶¹ È Jia Gongyan ha riportare questa precisazione: “又云以禽作六摯，禽中亦有羔，是其未孕者也。”，*Zhouli zhushu*, 4, 87).

¹⁶² Non è stata condivisa nemmeno da Édouard Biot nella sua traduzione dell’opera in lingua francese (1851a), la quale palesemente ricalca la lettura data dal commentatore Tang («Avec des oiseaux, il fait les six pièces de bienvenue» (parr. 37-39, pp. 432-33), Con gli uccelli, fa i sei doni [lett. pezzi] di benvenuto).

¹⁶³ La proposta sinnedottica proposta da Jia Gongyan, tuttavia, secondo colui che scrive, non tiene conto di gran parte del senso reale del termine.

¹⁶⁴ Cfr. *Zhouli zhushu* (18:476): “案下文有‘狐執皮帛’，而此云‘以禽’者，據羔已下以多為主也。”

Ai principi di secondo e terzo rango vengono offerte, al giorno, settanta coppie di uccelli che dimorano insieme; e nel mezzo del soggiorno, un assortimento delle tre principali vittime ben insaporite. Gli vengono offerti due banchetti solenni dove beve e mangia, due pasti ridotti dove mangia e due rinfreschi. Tutti gli accompagnatori, l'ufficiale di viaggio, l'amministratore, l'annalista, consumano il pasto serale e la carne offerta in dono in gran quantità. A tale riguardo, il rito è regolato secondo il grado del loro ufficio. Soltanto il primo accompagnatore riceve l'offerta di giovani animali;

[Infine] ai principi di quarto e quinto ordine vengono offerte, al giorno, cinquanta coppie di uccelli che vivono insieme; Gli vengono offerti un banchetto solenne dove beve e mangia, un pasto ridotto dove mangia e un rinfresco. Tutto il suo *entourage*, l'ufficiale di viaggio, l'amministratore, l'annalista, consumano il pasto serale e la carne offerta in dono. A tale proposito, il rito è sempre regolato secondo il grado del loro ufficio e soltanto il primo ufficiale riceve l'offerta di qin.

Commento:

Questo passo presenta un secondo ed ultimo chiaro esempio di *qin* 禽 quando assume significato di "uccelli" o "volatili". Le occorrenze totali del termine registrabili al suo interno sono sei (tre occorrenze per "shengqin 乘禽" e tre per "qinxian 禽獻"), riducibili a due sole (una per "shengqin 乘禽" e una per "qinxian 禽獻"), funzionali ai fini della nostra analisi.

Ciò è dovuto alla presenza di reiterazioni di due strutture sintattiche significative ("shengqin ri 乘禽日+ numero + shuang 雙" – da qui in poi A – e "wei shangjie you qinxian 唯上介有禽獻" – B –) in tre punti del testo (rispettivamente nella prima – A – e nell'ultima – B – pericope di ciascun paragrafo per un totale di tre paragrafi). Tale ripetitività sintattica riflette quella descrittiva delle varie fasi del rituale di cortesia compiuto dal principe ospitante nei confronti dei suoi visitatori. In queste tre sezioni si elencano le numerose occasioni di convivialità ed elargizioni di cibo offerte ai principi in visita e ai loro *entourage*. Per quanto riguarda *qin*, termine di nostro interesse, esso compare due volte (una volta in A – A/1 – e una in B – B/1 –) all'interno di ogni reiterazione (nell'ordine: A/1, B/1; A/1, B/1; A/1, B/1;).

Il significato assunto nel primo *locus* è indubbiamente quello di "uccelli", interpretazione supportata anche dalla presenza di altri elementi quali *sheng* 乘 e *shuang* 雙. *Sheng*¹⁶⁵, lett. "due; a coppie; un paio", denota un gruppo di due elementi, appartenenti alla stessa classe, considerati come un'unità.¹⁶⁶ In questo caso specifico, *shengqin* 乘禽, si riferisce ad uccelli gregari come i fagiani e le oche che sono soliti spostarsi in gruppo e dimorare insieme e per questo motivo, quando offerti come doni, venivano contati a coppie.¹⁶⁷ *Shuang*, etim. "una mano che regge due uccelli" (Li 2012:323), lett. "due uccelli"¹⁶⁸, denota invece una coppia di uccelli. Entrambi tali termini, riconducibili all'area semantico-lessicale dei volatili, accompagnano *qin* nella struttura "shengqin ri 乘禽日+ numero + shuang 雙", lett. "uccelli gregari al giorno + numero + due uccelli".

Alla luce di tutto ciò e del contesto, il senso di questa pericope è di indicare il numero di coppie di fagiani e oche, che, come visto in precedenza, costituiscono una delle principali specie animali e forme di omaggio offerte ai visitatori stranieri ospitati presso la corte. Infatti, come detto all'inizio di questo commento, ciò spiega la reiterazione A menzionata in precedenza: la struttura di base rimane invariata ciò che cambia è il

¹⁶⁵ Cfr. *Hanyu da cidian* (1:667): "数词。古时计物……以二为乘。参见‘乘禽’。"

¹⁶⁶ Cfr. *Hanyu da cidian* (1:671): "【乘禽】成双而群居的鸟。"

¹⁶⁷ Cfr. *Hanyu da cidian* (1:671–72); *Zhouli zhushu* (38:1041): "乘禽，乘行羣處之禽。謂雉鴈之屬，於禮以雙為數。"

¹⁶⁸ Cfr. *Hanyu da cidian* (11:850): "禽鸟两只。"

numero di coppie di uccelli messe a disposizione dell'ospite in proporzione al proprio rango di appartenenza (rispettivamente novante coppie al principe di primo rango – *shanggong* 上公 –, settanta per i principi di secondo e terzo rango – *hou bo* 侯伯 – e cinquanta per quelli di quarto e quinto rango – *zi nan* 子男 –).

Per quanto riguarda invece il significato assunto nel secondo *locus* preso in analisi, esso è strettamente collegato al significato emerso dal commento e dall'analisi nelle pagine precedenti (pp. 50-52). Come ormai sappiamo, in linea generale, *qinxian* 禽獻 designa l'offerta di alcune specie di uccelli e giovani esemplari vergini di quadrupedi, ancora in vita o della loro carne, come dono per qualcuno (solitamente ospiti di un certo rango) in qualche occasione specifica (visite diplomatiche, sacrifici rituali, ecc.).¹⁶⁹ In questo caso, seppure nell'apparato di commenti del presente brano non compaia alcun riferimento ad altre creature che non siano dei volatili¹⁷⁰, con tutta probabilità, guardando al contesto, ai commenti e alle osservazioni precedenti tutto farebbe presagire che si tratti sempre degli stessi protagonisti, i *qin*, giovani esemplari animali che non hanno mai figliato. Pertanto, alla luce di tutto ciò, la traduzione proposta è "offerta di *qin*/giovani animali".

Zhouli 4.1/54/5 - 《周禮·夏官司馬·大司馬》

太獸公之，小禽私之，獲者取左耳。及所弊，鼓皆駭，車徒皆躁。徒乃弊，致禽饁獸于郊；入，獻禽以享烝。

I pezzi grossi di selvaggina *shou* [esemplari di quadrupedi già gravidi] sono riservati ai principi feudatari. I pezzi piccoli di *qin* [esemplari di quadrupedi non ancora ingravidati] sono distribuiti tra i singoli cacciatori. Colui che abbatte una bestia ne prende l'orecchio sinistro [per contare il numero delle uccisioni]. Arrivati ai margini del terreno di caccia, i tamburi fanno un gran rullo. I guerrieri dei carri e la fanteria lanciano tutti un grido.¹⁷¹ Allora i soldati abbandonano la caccia e radunano le

¹⁶⁹ Cfr. *Hanyu da cidian* (1:1589); *Zhouli zhushu* (4:88): 《庖人》曰“共喪紀之庶羞，突客之禽獻”。鄭玄注：“禽獻，獻禽於賓客。”

¹⁷⁰ L'unico (sotto)commento collegabile a questo locus non compare nemmeno in riferimento al presente passo, ma al passo 《庖人》 analizzato in precedenza, a proposito di *qinxian* commentato da Zheng Xuan. Jia Gongyan così afferma:

“云‘賓客之禽獻’者，謂若《掌客》上公乘禽日九十雙，侯伯七十雙，子男五十雙之類是也。” (*Zhouli zhushu*, 4, 88)

“[dove Zheng Xuan] dice “pezzi teneri di giovani animali[, denominati *qin*,] come offerta per gli ospiti”, [il *qin* contenuto in *qinxian*] designerebbe una categoria/un tipo [di creature] assimilabili alle novanta coppie di uccelli gregari offerte al principe di primo rango, alle settanta coppie offerte ai principi di secondo e terzo rango e alle cinquanta coppie per i principi di quarto e quinto rango come riportante nel passo “Zhangke 掌客 (Agenti dei visitatori stranieri)” (trad. dell'Autore).

Con questo suo commento, Jia Gongyan quindi conferma ancora una volta la presenza degli uccelli all'interno del gruppo di animali dati in dono ad importanti ospiti stranieri noto come *qin*.

¹⁷¹ Come riportato nel commento di Zheng Zhong, al termine delle battute di caccia (o spedizioni di guerra) guidate dal sovrano, o dai principi feudatari, viene definito un punto di adunata indicato da una bandiera. Giuntivi, ufficiali e soldati emettono un forte grido e risuonano i tamburi, a rappresentare la vittoria ottenuta sul nemico o il felice esito della caccia (“鄭司農云：‘及所弊，至所弊之處。’玄謂至所弊之處，田所當於止也。天子諸侯蒐狩有常，至其常處，吏士鼓噪，象攻敵剝勝而喜也。”，*Zhouli zhushu*, 29, 781).

prede. Al ritorno dalla battuta la selvaggina di qin e shou viene offerta nei sobborghi fuori dalla capitale[, dove si compiono i sacrifici agli spiriti delle Quattro direzioni]; All'ingresso nella capitale viene ancora offerta della cacciagione di qin per compiere il sacrificio invernale nella sala degli antenati.

Zhouli 2.56/30/13 - 《周禮·地官司徒·山虞》

若大田獵，則萊山田之野；及弊田，植虞旗于中，致禽而珥焉。

Se c'è una grande battuta di caccia, [gli Ispettori delle montagne e delle paludi] ripuliscono il luogo predisposto sulla montagna dalla boscaglia. Quando la caccia giunge al termine, piantano la loro bandiera nel terreno [come centro/punto di raccolta per i cacciatori e il loro bottino]¹⁷², dove vengono presentati gli animali abbattuti/uccisi, dei quali si prende l'orecchio [sinistro per contarne il numero totale.]¹⁷³

Zhouli 1.12/8/31 - 《周禮·天官冢宰·獸人》

獸人……及弊田，令禽注于虞中。

I cacciatori di shou [quadrupedi già gravidi destinati al consumo da parte dei principi feudatari] per necessità sacrificali¹⁷⁴ [...] durante le grandi cacce delle diverse stagioni sorvegliano le reti. Al termine della caccia, ordinano che la selvaggina venga riunita al centro del campo [di caccia] nel punto indicato dallo stendardo [degli Ispettori].

Zhouli 4.32/58/9 - 《周禮·夏官司馬·祭仆》

凡祭祀，王之所不與，則賜之禽，都家亦如之。

Qualora il sovrano non partecipasse ai sacrifici compiuti nei domini attorno alla capitale, le giovani vittime animali [di tali cerimonie] vengono offerte [dai principi feudatari imparentati con il sovrano agli antenati] in suo nome. La stessa cosa viene fatta per gli appannaggi affidati ai ministri dello Stato.

Commento:

Nei commenti ai passi qui presenti si analizzano quelle occorrenze di *qin* relative ad un contesto rituale e sacrificale.

Il passo intitolato *Dasima* 大司馬 (“Grande Comandante dei cavalli” o “Capo Militare Supremo”) è uno dei primi in cui troviamo un cospicuo numero di occorrenze relative sia a *qin* che a *shou*, alcune poste in relazione di parallelismo tra loro, altre lasciate al loro uso singolo. Il contesto è quello delle grandi battute

¹⁷² Cfr. Zhouli zhushu (16:417): “田止樹旗，令獲者皆致其禽而校其耳，以知獲數也。”

¹⁷³ Cfr. Zhouli zhushu (16:417): “鄭司農云：‘珥者，取禽左耳，以效功也。’”

¹⁷⁴ Cfr. Le Grand Ricci (2017: 獸 (Shòu), 獸人 (shòu rén)): «(Adm. impér.) Chasseurs chargés de capturer des animaux, morts ou vifs, pour les besoins des sacrifices royaux (dyn. 周 Zhou)».

di caccia reali, nelle quali vengono abbattuti animali con caratteristiche, ma soprattutto utilizzi, differenti. La prima occorrenza di *qin*, *xiaoqin* 小禽, è da leggersi nella relazione oppositiva che intrattiene con *dashou* 大獸 (*Dashou / gong zhi, // xiaoqin / si zhi* 大獸公之, 小禽私之), dove quest'ultima indica "la selvaggina di grossa taglia" (presumibilmente di quadrupedi), la cui carne è riservata ai principi feudarati, contro la prima che indica quella di "piccola taglia" (potenzialmente di uccelli e/o quadrupedi) destinata invece al consumo personale dei cacciatori. Il parallelismo dei due termini potrebbe indurre a credere che si stia parlando di "mammiferi/quadrupedi" e di "uccelli/bipedi", stando al consueto intendimento dei due termini, remnescente di *qinshou* ("uccelli e bestie"), quando rintracciati l'uno nelle vicinanze dell'altro. Tuttavia, il sottocomento di Jia Gongyan a due passi (di cui uno visto in precedenza, *Paoren* 庖人, e uno qui analizzato, *Shouren* 獸人) ne chiarisce il significato nel presente *locus*, sottolineando che *shou* indicherebbe degli "esemplari di quadrupedi che hanno già concepito", mentre qualora ci si stia riferendo a degli "esemplari di quadrupedi che non hanno ancora concepito" il termine preferibile da adottare è *qin*.¹⁷⁵ Alla luce di ciò, nel cercare di trasporre tale concetto nella resa in lingua italiana senza appesantirla, si è deciso di riportare la trascrizione in *pinyin* dei due termini (selvaggina *qin* e *shou*) in modo da rendere evidente la differenza tra i due tipi di cacciagione.

Basandoci su tale linea interpretativa, le occorrenze seguenti di questo passo vengono tradotte di conseguenza. Per quanto riguarda la seconda occorrenza di *qin*, *zhi qin* 致禽, essa concorre a definire il significato di tale *locus* con una seconda occorrenza di *shou*, *ye shou* 饑獸. Anche in questo caso i due termini stanno in un rapporto di parallelismo tra loro (*zhi / qin // ye / shou* 致禽饑獸) e veicolano entrambi il significato di "selvaggina" – tenendo conto delle differenze specifiche tra "*qin*/quadrupedi che non ancora concepito" e "*shou*/quadrupedi che hanno già concepito" come argomentato in precedenza – impiegata nelle offerte rituali agli spiriti delle Quattro direzioni. A livello traduttivo, sempre per riuscire a rendere la differenziazione dei due tipi di quadrupedi nella lingua italiana, è bastato specificare il tipo di selvaggina per mezzo delle rispettive trascrizioni fonetiche. Lo stesso procedimento traduttologico è stato infine applicato all'ultima occorrenza di *qin*, *xian qin* 獻禽, resa con "cacciagione di *qin*".

Tuttavia, esistono anche dei casi in cui *qin*, nonostante compaia in autonomia, assume un significato differente da quello che potremmo aspettarci. È questo il caso dei passi *Shanyu* 山虞 e *Shouren* 獸人 dove, considerando il contesto di entrambi i *loci* (con circostanze sintattiche molto simili tra loro), la presenza di *qin* non può fare altro che esprimere un significato generico di *shou*, inteso come "animali cacciati", prontamente reso in lingua italiana con "animali abbattuti" nel primo caso e "selvaggina", o ancora meglio "cacciagione", nel secondo. Tale interpretazione è confermata anche dal sottocommento di Jia Gongyan al passo *Sima zhi* 司馬職¹⁷⁶, dove il commentatore si riferisce al termine parlando esclusivamente di *dashou* 大獸, lo stesso analizzato poco fa. Inoltre, nel primo caso (passo *Shanyu*), la resa "animali abbattuti/uccisi" è stata scelta anche per rendere più scorrevole in italiano ciò che segue, *er yan* 珥焉 (珥焉 → 珥於之 → 珥於禽/大獸) "dei quali si prende l'orecchio", che si riferisce all'usanza in tempi antichi di tagliare l'orecchio sinistro degli animali abbattuti durante la caccia, così come quelli dei nemini in guerra, per contare il numero totale di uccisioni compiute.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Cfr. *Zhouli zhushu* (4:87): 《庖人》：“【疏】……云‘《[大]司馬職》曰大獸公之，小禽私之’者，欲見雖曰四足而毛，未孕亦曰禽。”；cfr. *Zhouli zhushu* (4:101): 《獸人》：“【疏】……云‘大獸公之’者，謂已孕曰獸，輸之於公。‘小禽私之’者，未孕曰禽，謂田眾得之以自入。”

¹⁷⁶ Nome alternativo con cui è conosciuto il passo *Dasima* 大司馬.

¹⁷⁷ Cfr. *Zhouli zhushu* (4:101): 《獸人》：“云‘致禽而珥焉’者，謂田眾大獸公之者，各割取左耳，以擬交功。”

Infine, come ormai sappiamo, *qin* ricopre il ruolo di nome collettivo di animali, siano essi quadrupedi o uccelli, che abbiano già figliato o non ancora. Considerando il contesto dell'ultimo passo qui proposto (*Jipu* 祭仆, "Assistenti al sacrificio"), sembra probabile che *qin* possa indicare un gruppo generico di animali, comprendente sia uccelli che quadrupedi, primizie della caccia e/o dell'allevamento che non abbiano ancora figliato. Tale interpretazione ci induce quindi a tradurre il termine con "giovani vittime animali" destinate al sacrificio.

Shou nel Zhouli

Di un totale di 37 occorrenze di *shou* rintracciabili nel *Zhouli*, solo 25 sono state considerate rilevanti per l'analisi qui di seguito condotta. Al fine di facilitare l'indagine, tali occorrenze sono state successivamente suddivise in quattro categorie semantiche principali: 1) la prima (la più numerosa), ne raccoglie 12 legate al contesto dell'accudimento, della cura (in termini di trattamenti veterinari e terapeutici) e della gestione degli *shou* in ambienti domestici, ossia di palazzo; 2) la seconda comprende 10 occorrenze relative al contesto della caccia e della cattura di animali impiegati come offerte rituali durante le cerimonie funebri e i sacrifici rivolti agli antenati o agli spiriti di un luogo in un determinato periodo dell'anno (solitamente correlato a un'occasione o una stagione specifica); 3) la terza ne conta 2 associate a contesti o eventi di carattere socio-rituale presso la corte Zhou, suddivise in due tipi: banchetti o ricevimenti diplomatici di signori feudali e visitatori stranieri e gare reali di tiro con l'arco tra il sovrano e i suoi vassalli; 4) Con una sola occorrenza, la quarta ed ultima categoria è relativa alla caccia di un determinato tipo di animali .

Nella tabella sottostante sono elencati i capitoli e i passi in cui queste occorrenze appaiono:

Tabella 3.1.2.4 Tipologia e numero di occorrenze per passo

Capitolo	Passo	Nr. di occ. categoria "cure animali"	Passo	Nr. di occ. categoria "vittime sacrificali"	Passo	Nr. di occ. categoria "eventi a corte"	Passo	Nr. di occ. categoria "altro"
《天官 冢宰》	《獸醫》	6	《獸人》	7	《庖人》	1	-	-
《地官 司徒》	《圉人》	4	-	-	-	-	-	-
《春官 宗伯》	-	-	-	-	-	-	-	-
《夏官 司馬》	《服不氏》	2	《大司馬》	2	-	-	-	-
《秋官 司寇》	-	-	-	-	-	-	《穴氏》	1
《冬官 考工 記》	-	-	《梓人》	1	《梓人》	1	-	-

Zhouli 2.69/31/17 - 《周禮·地官司徒·圉人》

圉人掌囿游之獸禁。牧百獸。祭祀、喪紀、賓客，共其生獸、死獸之物。

Gli ufficiali delle riserve di caccia¹⁷⁸ sono incaricati di custodire e sorvegliare gli animali confinati nelle riserve fuori dal palazzo. [In queste riserve] pascolano e allevano animali di tutte le varietà. Se vi è un sacrificio, una cerimonia funebre, o un ricevimento di visitatori stranieri, forniscono gli animali vivi e morti[, destinati ai pasti che si svolgono in queste diverse circostanze].

Commento:

Come notiamo dalle occorrenze qui presenti, gli *shou* non sono solo cacciati, ma sono anche allevati e fatti pascolare da figure specifiche all'interno di apposite aree verdi, ossia gli ampi parchi dei sovrani, concepiti sia per l'accudimento, per la caccia che per la collezione degli stessi animali. Come notiamo dal contesto, la loro sorte rimane inevitabilmente legata o alla sfera rituale (sacrifici agli antenati, cerimonie funebri) o a quella delle buone maniere verso gli ospiti in visita (doni di accoglienza e benvenuto).

Gli *shou* allevati (*mu* 牧) e confinati nei parchi (*you you zhi shou jin* 囿游之獸禁), sono “animali di tutte le varietà” (*baishou* 百獸), come anche confermato da Zheng Xuan nelle note al testo: «Attualmente, nei giardini del palazzo, ci sono uccelli e animali (*niaoshou*) che vanno dagli orsi, tigri e pavoni alle volpi, anatre e gru.»¹⁷⁹ Oltre all'accudimento e alla gestione degli animali, tale occorrenza potrebbe anche fare riferimento alla pratica dei sovrani di collezionare animali. Durante le battute di caccia, alcuni degli animali catturati venivano utilizzati come merce di scambio, simili a beni tributari, donati ai potenti per instaurare e consolidare legami politico-diplomatici tra paesi e regioni remote. È questo il caso di animali esotici radunati e collezionati nei parchi come simbolo del potere temporale del sovrano, anche oltre i confini del suo territorio (Sterckx 2002, 111).

Infine, per quanto riguarda le tre occorrenze rimanti, *shou* è stato reso semplicemente con il termine generico “animali”.

Zhouli 1.20/9/31 - 《周禮·天官冢宰·獸醫》

獸醫掌療獸病，療獸瘍。凡療獸病，灌而行之以節之，以動其氣，觀其所發而養之。凡療獸瘍，灌而劑之，以發其惡，然後藥之、養之、食之。凡獸之有病者、有瘍者，使療之；死則計其數以進退之。

I medici veterinari degli animali domestici sono responsabili della cura di malattie semplici e anche di ulcere o malattie suppurative degli animali domestici. In genere, per curare le malattie comuni, prima somministrano loro un unguento officinale per farli camminare, tenendoli sotto controllo, in modo da attivare e sostenere la loro energia vitale/il loro *qi*. Quindi, esaminano i sintomi che si verificano

¹⁷⁸ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017): 圉 (Yòu (Yǒu)): «(Adm. impér.) Officier des réserves de chasse, dépendant du 地官 ou Ministère de la Terre, chargé de l'approvisionnement des cuisines et des sacrifices du palais (周禮 *Zhou Li*)».

¹⁷⁹ Cfr. *Zhouli zhushu* (16:423): “今掖庭有鳥獸，自熊、虎、孔雀至於狐狸、鳧、鶴備焉。”

[per giudicare la malattia] e li trattano. Per curare le ulcere e le piaghe, prima versano l'unguento e poi vi praticano un'incisione, in modo da scavare la parte infetta della zona interessata¹⁸⁰. Quindi le medicano, se ne prendono cura e applicano sostanze che ne favoriscono la cicatrizzazione. Se un animale ha una malattia o una piaga, viene affidato alle loro cure. Se muore, il numero di animali deceduti verrà conteggiato per determinare l'aumento o la diminuzione del loro compenso.

Commento:

Sfortunatamente, anche gli animali accuditi e allevati presso la corte Zhou erano suscettibili alla contrazione di malattie più o meno gravi e per queste potevano provare dolore e sofferenza al pari dell'uomo. Nel presente passo sui medici veterinari e sulle cure e i trattamenti previsti per gli animali malati è possibile osservare svariate occorrenze di *shou* relative al dominio degli "animali domestici", *chu shou* 畜獸 (prevalentemente animali destinati ai sacrifici come buoi, maiali e montoni), come segnalato da Zheng Xuan in riferimento alle malattie semplici o complesse che questi possono presentare (*chu shou zhi jibing ji yang, liao tong yi* 畜獸之疾病及瘍, 療同醫). A prescindere dal suo uso singolo o congiunto ad altri termini, qui *shou* viene principalmente usato come specificazione – per la maggior parte dei casi sottintesa nella resa in lingua italiana – di sostantivi appartenenti al campo semantico veterinario e sanitario quali: *shouyi* 獸醫 "medici veterinari", *shoubing* 獸病 "malattie comuni [degli animali domestici]" e *shouyang* 獸瘍 "ulcere o piaghe [degli animali domestici].

Zhouli 4.19/56/18 - 《周禮·夏官司馬·服不氏》

服不氏掌養猛獸而教擾之。凡祭祀，共猛獸。賓客之事，則抗皮。射則贊張侯，以旌居乏而待獲。

Il domatore di bestie è incaricato di allevare le bestie feroci¹⁸¹ e di addestrarle ad essere mansuete. In occasione dei sacrifici procura le bestie che devono essere immolate¹⁸². In concomitanza dei ricevimenti di ospiti stranieri, stende i tappeti in pelle [per il loro arrivo].¹⁸³ Durante le cerimonie di tiro con l'arco, aiuta a distendere [le pelli animali] sui bersagli e, al riparo là dove le frecce non possono raggiungerlo, attende i tiri dei vincitori per alzare la bandiera.¹⁸⁴

Commento:

Alcuni tra gli animali selvatici tenuti in cattività presso i parchi e i giardini reali manifestavano un'indole tutt'altro che docile e mansueta. In questo passo siamo infatti introdotti a un'altra carica ufficiale presso la

¹⁸⁰ Letteralmente "per evidenziare il male".

¹⁸¹ Tigri, leopardi e orsi di vario genere ("猛獸, 虎豹熊羆之屬。" , *Zhouli zhushu*, 30, 810).

¹⁸² Solo quegli animali le cui carni contribuiscono alla preparazione di piatti delicati ("謂中膳羞者。" , *Zhouli zhushu*, 30, 811).

¹⁸³ Quando un visitatore straniero viene a corte per rendere omaggio, vengono stesi tappeti di pelle. È compito del domatore di animali feroci presiedere alla loro preparazione e conservazione. *Kang*, propriamente significa "opporre resistenza, resistere", "disporre per l'incontro" ("鄭司農云: '謂賓客來朝聘, 布皮帛者, 服不氏主舉藏之。抗讀為'亢其讎'之亢。' " , *Zhouli zhushu*, 30, 811).

¹⁸⁴ Secondo i grandi riti cerimoniali con l'arco, all'ufficiale di misurazione, *liangren* 量人, e all'ufficiale di sistemazione dei carri armati, *jinche* 巾車, viene ordinato di allungare i tre bersagli, fatti di pelli di tigre, orso e leopardo. Il domatore di animali li aiuta, aspetta che i tiratori colpiscano e alza la bandiera per segnalare i vincitori ("《大射禮》曰: '命量人、巾車張三侯。' 杜子春云: '待當為持, 書亦或為持。乏讀為匱乏之乏, 持獲者所蔽。' 玄謂待獲, 待射者中舉旌以獲。" , *Zhouli zhushu*, 30, 811).

corte del sovrano Zhou, quella dei domatori di “bestie feroci”, *mengshou* 猛獸, identificabili, come riporta Zheng Xuan, in animali selvatici quali tigri, leopardi e varie specie di orsi. Come accade per gli animali domestici, anche le bestie feroci assolvono una serie di funzioni all’interno del cerimoniale di corte. In primo luogo, al fine di impiegarle per vari scopi, andavano domate e rese mansuete. Le loro carni, come ci viene raccontato, vengono utilizzate nella preparazione di prelibatezze da offrire durante le cerimonie sacrificali.¹⁸² Le loro pelli, considerate con tutta probabilità più pregiate e simbolo di potere e ricchezza rispetto a quelle degli animali comuni, venivano impiegate in due contesti distinti. Da un lato, per realizzare eleganti tappeti di benvenuto agli ospiti illustri venuti in visita per rendere omaggio al sovrano. Dall’altro, venivano utilizzate nelle cerimonie di tiro con l’arco per ricoprire i bersagli.¹⁸⁵

Zhouli 1.12/8/31 - 《周禮·天官冢宰·獸人》

獸人掌罟田獸，辨其名物。冬獻狼，夏獻麋，春秋獻獸物。時田，則守罟。及弊田，令禽注于虞中。凡祭祀、喪紀、賓客，共其死獸生獸。凡獸入于臘人，皮毛筋角入于玉府。凡田獸者，掌其政令。

I cacciatori di shou [quadrupedi destinati al consumo da parte dei principi feudatari] per necessità sacrificali¹⁸⁶ hanno il compito di catturare vari esemplari di quadrupedi con l’ausilio di reti, identificandone i nomi e l’aspetto¹⁸⁷. In inverno offrono lupi; in estate offrono cervi; in primavera e in autunno offrono ogni sorta di quadrupede selvatico. Durante le grandi cacce delle diverse stagioni sorvegliano le reti. Al termine della caccia, ordinano che la selvaggina venga riunita al centro del campo [di caccia] nel punto indicato dallo stendardo [degli Ispettori]. Ogni volta che vi è un sacrificio, una cerimonia funebre, o un ricevimento di un ospite straniero, forniscono gli animali morti e vivi necessari per queste cerimonie. Tutte le bestie catturate vengono consegnate agli essiccatori, e la loro pelliccia, i loro tendini e le loro corna vengono portati nei magazzini reali di [oro e] giada [per realizzarne utensili e mobili]. Sono incaricati di dirigere e regolamentare tutti coloro che vanno a caccia di quadrupedi.

Commento:

Nel presente passo troviamo sei occorrenze del termine *shou*, usato sia in modo singolo che all’interno di composti di vario genere. A differenza di *qin*, *shou* non presenta variazioni semantiche significative. Infatti, come già illustrato nel capitolo 2, esso si riferisce, salvo qualora indicato diversamente, ad un’insieme più o meno generico di animali solitamente quadrupedi e ricoperti di un manto peloso, che oggi noi riconduciamo ai mammiferi, e che comunemente traduciamo con “animali (selvatici)”, “bestie” o “quadrupedi” (queste sono le diverse rese traduttive di *shou* quando è utilizzato singolarmente). A seconda dei termini con cui forma dei composti, *shou* può assumere significati ancora più ampi ed estesi, come nel

¹⁸⁵ Quest’ultima pratica è approfondita nel dettaglio al passo *Ziren* 梓人 a pp.66-72.

¹⁸⁶ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017: 獸 (Shòu), 獸人 (shòu rén)): «(Adm. impér.) Chasseurs chargés de capturer des animaux, morts ou vifs, pour les besoins des sacrifices royaux (dyn. 周 Zhou)».

¹⁸⁷ Letteralmente “i(l) colori(e) del manto”.

caso di *shouwu* 獸物, che indica “ogni sorta di animale selvatico”¹⁸⁸, oppure significati più specifici e ristretti, come nel caso di *sishou shengshou* 死獸生獸, “animali morti e vivi”. Infine, sempre come riportato nel capitolo 2 riguardo alle sue origini, *shou* è un termine legato anche all’area semantica della caccia, come ravvisabile nelle occorrenze *shouren* 獸人, *tian shou* 田獸 e *tian shou zhe* 田獸者, che designano i “cacciatori di animali selvatici [per necessità sacrificali]” e la “caccia di quadrupedi nei campi”.

Zhouli 4.1/54/5 - 《周禮·夏官司馬·大司馬》

大獸公之，小禽私之，獲者取左耳。及所弊，鼓皆駭，車徒皆躁。徒乃弊，致禽饑獸于郊；入，獻禽以享烝。

I pezzi grossi di selvaggina *shou* [esemplari di quadrupedi già gravidi] sono riservati ai principi feudatari. I pezzi piccoli di *qin* [esemplari di quadrupedi non ancora ingravidati] sono distribuiti tra i singoli cacciatori. Colui che abbatte una bestia ne prende l’orecchio sinistro [per contare il numero delle uccisioni]. Arrivati ai margini del terreno di caccia, i tamburi fanno un gran rullo. I guerrieri dei carri e la fanteria lanciano tutti un grido.¹⁸⁹ Allora i soldati abbandonano la caccia e radunano quanto abbattuto. Al ritorno dalla battuta la selvaggina di *qin* e *shou* viene offerta nei sobborghi fuori dalla capitale[, dove si compiono i sacrifici agli spiriti delle Quattro direzioni]; All’ingresso nella capitale viene ancora offerta della cacciagione di *qin* per compiere il sacrificio invernale nella sala degli antenati.

Commento:

Per questo commento si rimanda a quello relativo al termine *qin* a pp. 57-59.

Zhouli 6.26/83/20 - 《周禮·冬官考工記·梓人》

天下之大獸五：脂者，膏者，裸者，羽者，鱗者。宗廟之事，脂者、膏者以為牲，裸者、羽者、鱗者以為筍虞。

Nel mondo esistono cinque gruppi di grandi animali: gli animali con strati di grasso compatto, gli animali con strati di grasso adiposo, gli animali nudi, quelli con piumaggio e quelli con squame. Nelle cerimonie rituali presso la sala degli antenati, gli animali, sia con grasso compatto che con grasso adiposo, vengono utilizzati come vittime sacrificali. Gli animali, che sono nudi o che hanno piume,

¹⁸⁸ A tale proposito è interessante notare il commento di Zheng Xuan che riporta: “獸物，凡獸皆可獻也，及狐狸。” (*Zhouli zhushu*, 4, 100), “*Shouwu*, tutti gli animali che possono essere offerti [dalle stagioni primaverile e autunnale], come ad esempio anche le volpi e i cani procioni.”

¹⁸⁹ Cfr. nota 171 p. 56.

oppure squame, sono riprodotti [come figure ornamentali] per i cavalletti su cui appoggiare gli strumenti musicali.

Commento:

Similmente a quanto riscontrato in alcuni dei passi precedenti relativi a *qin*, dove abbiamo familiarizzato con i diversi gruppi animali dei *liuchu*, *liuqin* e *liushou*, anche nel passo qui riportato troviamo un gruppo di animali la cui denominazione e composizione, tuttavia, non sono mai state menzionate finora. Il raggruppamento in questione è quello degli *Dawushou* 大五獸, “i cinque gruppi o tipi di grandi animali”, dove *shou*, specificato da *da*, designa chiaramente tali “grandi animali” identificati in cinque categorie differenti e non sovrapponibili tra loro che sono: gli animali con strati di grasso compatto (*zhi zhe* 脂者, ovvero i buoi e i montoni come specificato da Zheng Xuan), gli animali con strati di grasso adiposo (*gao zhe* 膏者, ad esempio i maiali), gli animali nudi (*luo zhe* 裸者¹⁹⁰, ossia “dal pelo corto” come la tigre, il leopardo, il *pixiu* 貔貅¹⁹¹ e il *chi* 螭¹⁹²), gli animali con piumaggio (*yu zhe* 羽者) e quelli ricoperti di squame (*lin zhe* 鱗者, per esempio i draghi e i serpenti rientrano in questa categoria).

Dopo aver differenziato i grandi animali nei cinque gruppi, il testo prosegue affermando che gli esemplari appartenenti agli ultimi tre (animali nudi, piumati e squamosi) venivano usati come decorazione sui cavalletti degli strumenti musicali. Successivamente viene fornito un elenco degli animali riprodotti come immagini decorative per le incisioni su strumenti e vasi rituali. Questi animali si differenziano in base a una serie di caratteristiche, descritte in modo estremamente dettagliato nel proseguo del passo (non riportato qui), quali la loro struttura ossea, il loro modo di deambulare e il modo in cui producono suoni.¹⁹³

Questo passo, quindi, suggerisce l'ipotesi dell'esistenza di una correlazione tra la scelta dei motivi decorativi sugli strumenti e sui loro supporti e le origini del suono. Tale correlazione sembra derivare direttamente dalla scelta di immagini di quegli animali ritenuti adatti a un dato strumento. Secondo Sterck (2000), infatti, «dietro la scelta dei motivi animali scolpiti su orologi, campane e sui loro supporti o barre di sospensione, c'era il presupposto che il suono prodotto dallo strumento dovesse riflettere i suoni naturali dell'animale raffigurato su di esso» (19).

¹⁹⁰ Cfr. *Zhouli zhushu* (41:1135): “羸者，謂虎豹貔貅為獸淺毛者之屬。”

¹⁹¹ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017: 貔 (Pí)): «Esp. d'animal féroce, semblable au tigre, parfois représenté sur les étendards militaires.»

¹⁹² Cfr. *Le Grand Ricci* (2017: 螭 (Chī)): «Dragon sans cornes (utilisé comme motif ornamental).»

¹⁹³ Riguardo a quest'ultima caratteristica, il testo cita animali che producono suoni per mezzo della gola (es. rane e rospi), della bocca, dei fianchi (es. cicale), delle ali, delle cosce (es. cavallette) e del petto (“以脰鳴者，以注鳴者，以旁鳴者，以翼鳴者，以股鳴者，以胸鳴者，謂之小蟲之屬” , *Zhouli zhushu*, 41, 1135-1136). Infine la natura dei suoni animali è connessa con lo strumento musicale considerato appropriato: gli animali nudi/dal pelo corto, che producono suoni forti e con un'eco ampia (*da sheng er hong* 大聲而宏), si dice che siano la decorazione adatta per i supporti delle campane (“若是者謂之裸屬，……大聲而宏，則於鐘宜。” , *Zhouli zhushu*, 41, 1137). Gli animali piumati producono suoni che leggeri, ascendenti e di vasta portata (*qing yang er yuan* 清陽而遠), quindi sono la decorazione appropriata per i supporti delle pietre musicali (“若是者謂之羽屬，……其聲清陽而遠聞，於磬宜。” , *Zhouli zhushu*, 41, 1137).

庖人掌共六畜、六獸、六禽，辨其名物。凡其死生鮮槁之物，以共王之膳，與其薦羞之物，及後世子之膳羞。共祭祀之好羞，共喪紀之庶羞、賓客之禽獻。凡令禽獻，以法授之，其出入亦如之。凡用禽獻，春行羔豚，膳膏香；夏行牯鱸，膳膏臊；秋行犢麋，膳膏腥；冬行麇鮮羽，膳膏臙。歲終則會，唯王及後之膳禽不會。

I cuochi di palazzo¹⁹⁴ sono incaricati del rifornimento delle sei categorie di animali domestici, dei sei esemplari di quadrupedi selvatici e dei sei tipi di uccelli selvatici, di cui distinguono i nomi e l'aspetto. La carne fresca o essiccata di tutti questi animali, a prescindere che siano ancora vivi o già morti, è destinata per la preparazione delle portate principali e delle prelibatezze servite al sovrano, così come alla regina e al principe ereditario. Procurano pezzi di carne pregiata per i sacrifici agli antenati e prelibatezze di ogni genere per le cerimonie funebri e infine pezzi teneri di giovani animali[, denominati *qin*,] come offerta per gli ospiti. Quando ordinano [ai cacciatori] di portare l'offerta di *qin*, danno tali ordini come previsto dal regolamento, e fanno lo stesso sia per l'entrata che per l'uscita della stessa. L'offerta di queste stesse carni animali e del pesce [al sovrano] nel complesso è così composta: in primavera si prendono agnelli e maialini e si preparano con il grasso di manzo. In estate si prendono carne da piuma e pesce essiccati e si preparano con il grasso di cane. In autunno si prendono vitelli e cerbiatti, i quali si preparano con il grasso di gallina. In inverno si prendono pesce fresco e oche selvatiche e vengono preparati con grasso di montone. Alla fine dell'anno, presentano il rendiconto delle spese. I pezzi teneri di *qin* di stagione predisposti appositamente per le pietanze del sovrano e della regina non rientrano nel conteggio annuale.

Commento:

Come già commentato in precedenza riguardo a *qin*, anche per *shou* in questo passo troviamo una sola occorrenza, *liushou* 六獸, il cui significato segue parallelamente quello di *liuqin*. Stando a quanto ci racconta Zheng Zhong «con *liushou*, i sei esemplari di quadrupedi selvatici, si intendono il cervo *mi*¹⁹⁵, il cervo comune¹⁹⁶, l'orso, il capriolo d'acqua¹⁹⁷, il cinghiale e la lepre.» Zheng Xuan emenda il testo riportando: «i cacciatori d'inverno offrono lupi e d'estate i cervi *mi*. E ancora nel *Neize* 內則 non si fa menzione di orsi, tra i *liushou* dovrebbe esserci il lupo, l'orso non appartiene a questo gruppo.»¹⁹⁸ Con *liushou*, quindi, si intendono sei diversi tipi di animali quadrupedi selvatici¹⁹⁹, la cui carne, insieme a quella dei *liuchu* e *liuqin* e in base all'etichetta per l'ospitalità di palazzo, viene utilizzata nella preparazione di pietanze raffinate da servire, come evinciamo dal testo stesso, in certe occasioni specifiche.

¹⁹⁴ Per approfondimenti in nota a questo passo si rimanda alle note 135-141 a p. 49.

¹⁹⁵ *Le Grand Ricci* (2017:麋 (Mí), 麋鹿 (mí lù)): «(Mamm.) Cerf du père David; milou: *Elaphurus davidianus*. Milne-Edwards, n'existe plus à l'état sauvage. La chair, les os, les andouillers jeunes (麋茸 mí róng) et âgés (麋角 mí jiǎo), la graisse sont utilisés comme matière médicale.»

¹⁹⁶ *Le Grand Ricci* (2017:鹿 (Lù)): «(Mamm.) Cerf, nom gén. des Cervidés.»

¹⁹⁷ *Le Grand Ricci* (2017:麇 (Jūn)): «(Mamm. – anc.) Hydropote des marais. – Cf. 獐 zhāng.» Confrontando il riferimento interno fornito dallo stesso dizionario riguardo a “獐” ricaviamo quanto segue: «(Mamm.) Hydropote chinois, cerf des marais: *Hydropotes inermis* (Swinhoe), petit ruminant sans cornes, pesant env. 15 kg. Les canines du mâle sont très développées et sortent de la gueule, d'où son autre nom de 牙獐 yá zhāng. Il vit ds le bassin moyen et inférieur du 長江 Chang Jiang ou fleuve Bleu, ds les zones côtières marécageuses du Sud-Est, d'où son autre nom de 河鹿 hé lù, ds les zones de steppe et en Corée. La chair, les os, la moelle épinière et osseuse sont utilisés comme matière médicale» (*Le Grand Ricci*, 獐 (Zhāng)).

¹⁹⁸ Cfr. *Zhouli zhushu* (4:86): “鄭司農云：‘六獸，麋、鹿、熊、麇、野、豕、兔。……’ 玄謂獸人冬獻狼，夏獻麋。又《內則》無熊，則六獸當有狼，而熊不屬。……六獸，司農云：‘麋、鹿、熊、麇、野豕、兔。’ 鄭云：‘有狼無熊。’ ”

¹⁹⁹ Da notare la massiccia presenza di cervidi all'interno dell'insieme, la quale rappresenta la metà degli animali menzionati.

梓人為侯。廣與崇方，參分其廣，而鵠居一焉。上兩個與其身三，下兩個半之。上綱與下綱出舌尋，續寸焉。張皮侯而棲鵠，則春以功。張五采之侯，則遠國屬。張獸侯，則王以息燕。祭侯之禮，以酒、脯、醢。其辭曰：「惟若寧侯。毋或若女不寧侯，不屬於王所，故抗而射女。強飲強食，詒女曾孫諸侯百福。」

Gli artigiani specializzati nella lavorazione di legni pregiati (*ziren*)²⁰⁰ realizzano [anche] i bersagli [per l'arte del tiro con l'arco]. [Tali bersagli] presentano sezioni trasversali di uguale larghezza e altezza. La larghezza viene suddivisa in tre parti e la parte centrale viene utilizzata per posizionare l'obiettivo [in pelle].²⁰¹ La distanza tra le due braccia nella parte superiore corrisponde a tre volte la larghezza del corpo. Ci sono [inoltre] due gambe inferiori, la cui distanza tra di loro si estende per una lunghezza pari alla metà di quella delle mani superiori. Le corde di sospensione, tese in alto e in basso, lasciano otto *chi*²⁰² separati dalle braccia, o gambe,²⁰³ del bersaglio. I passanti per i bottoni dei sensori hanno un diametro di un *cun*²⁰² ciascuno.²⁰⁴

²⁰⁰ Sul significato esatto del titolo *ziren* non c'è unanimità, come dimostrano le diverse testimonianze traduttive del termine riscontrabili in varie opere in lingua inglese: da "cutters" (taglialegna, Riegel 1982:1), "woodcarvers" (intagliatori, Sterckx 2000:18, 2002:50), a "cabinet makers" (ebanisti, mobiliari, Jun 2013:85) fino a "carpenters" (carpentieri, Guan e Herrmann 2019:84). Nonostante ciò, una cosa è certa: basandoci sul contesto di questo passo (tenendo in considerazione anche quei paragrafi non riportati qui), si tratta di artigiani particolarmente abili e versati in varie tecniche di lavorazione e decorazione dei metalli (rame, per realizzare supporti per campane rituali e recipienti rituali per bevande) e di legni pregiati (utensili rituali e bersagli rituali per le cerimonie di tiro con l'arco). Secondo il testo stesso (*Zhouli zhushu*, 41, 1135–38), la loro straordinaria abilità tecnica permetteva loro di realizzare raffigurazioni animali – immagini decorative poste sulle superfici esterne di supporti di strumenti musicali o di utensili rituali – così realistiche da sembrare vive, che «quando le campane e le pietre sonore (*stone-chimes*) venivano colpite, i suoni tintinnanti destinati a raggiungere le orecchie degli antenati provenivano dalle bocche delle creature» (Riegel 1982:2, sulla correlazione tra la scelta dei motivi decorativi animali sugli strumenti e sui loro supporti e le origini del suono cfr. commento a p. 64 e nota 193 a p. 64). Sempre a tale proposito, nel *Zhuangzi* si parla di «esecuzione soprannaturale» (*jian zhe jing you guishen* 見者驚猶鬼神, *Zhuangzi jinzhushu*, 525) alla vista di un *ju* 虞 – un supporto per appendere strumenti musicali, come le pietre sonore – realizzato da un certo artigiano Qing (*zi Qing* 梓慶). Questo aspetto della realistica assunta dagli oggetti verrà ulteriormente approfondito in seguito alla nota 204.

²⁰¹ "Gu (鵠) è il termine utilizzato per indicare l'obiettivo (*suo*) preso di mira dagli arcieri. È realizzato con pelli, ognuna delle quali rappresenta simbolicamente (*ru*) il bersaglio [animale] corrispondente. È posizionato nella sezione centrale del bersaglio e misura sei *chi* per lato" ("鵠，所射也。以皮為之，各如其侯也。居侯中參分之一，則此鵠方六尺。", *Zhouli zhushu*, 41, 1140). "Solo nella Grande [cerimonia di] tiro con l'arco (*Dashe*) il bersaglio è adornato con pelli. Con "Grande [cerimonia di] tiro con l'arco" ci si riferisce al tiro eseguito durante i rituali sacrificali. Altri tipi di [cerimonie di] tiro con l'arco includono il tiro con gli ospiti (*Bingshe*) e il tiro durante i banchetti (*Yanshe*)" ("唯大射以皮飾侯。大射者，將祭之射也。其餘有賓射、燕射。", *Zhouli zhushu*, 41, 1140). Dai commenti di Zheng Xuan al testo emergono due informazioni cruciali. La prima riguarda il materiale utilizzato per la creazione dell'obiettivo, mentre la seconda riguarda le ricorrenze socio-religiose in cui veniva impiegato. Queste informazioni sono di grande importanza su vari fronti, poiché consentono di comprendere meglio il contesto e l'utilizzo di tali oggetti. Sulla base di queste informazioni, alcuni studiosi (Riegel 1982) sono stati in grado di formulare ipotesi riguardo all'uso e alla funzione di tali oggetti all'interno del rituale in cui sono presenti.

²⁰² Un *xun* 尋 equivaleva a otto *chi* 尺. Considerando che il valore esatto di un *chi* può variare nel tempo e nello spazio a seconda del periodo storico e della regione considerati (dai circa 23 cm dell'epoca Han fino ai 33,33 cm – 1/3 di metro – secondo il sistema metrico decimale odierno), un *xun* corrispondeva all'incirca a poco più di 2,66 m (Andreini 2013:865; *Le Grand Ricci* 2017:尋 (Xún – Xín – Xué), *Le Grand Ricci* 2017:尺 (Chǐ)). Lo stesso discorso vale per un *cun* 寸, corrispondente a 1/10 di *chi*, che equivale approssimativamente a circa 3,33 cm nelle misurazioni attuali (*Le Grand Ricci* 2017:寸 (Cùn)).

²⁰³ L'utilizzo della terminologia anatomica umana per designare le estremità superiori (braccia) e inferiori (gambe) del corpo del bersaglio nella traduzione in italiano non serve solo a facilitare la comprensione del testo, come potrebbe sembrare, ma, al contrario, proviene da una nota a questo passo, in cui Zheng Xuan afferma che i bersagli erano «progettati con una parte superiore più ampia e una parte inferiore più stretta, come a somiglianza di una figura umana» ("侯制上广下狭，盖取象于人也。", *Zhouli zhushu*, 41, 1141). Pertanto, identifica le "appendici rettangolari" che si estendono dal tronco come "braccia" e "gambe"

Quando si dispone il bersaglio in pelle e si applica l'obiettivo in pelle al centro, [que]i vermi²⁰⁵ [di barbari] adempiono ai loro doveri. Quando si dispone il bersaglio a cinque colori²⁰⁶, i vassalli degli stati lontani si incontrano nella corte reale. Quando si dispone il bersaglio-bestia, il sovrano concede riposo e intrattenimento ai suoi ospiti con banchetti.

Il rito del sacrificio al bersaglio si compie con vino, carni secche e sughi di carne. La formula²⁰⁷ pronunciata è la seguente:

“Sii un *vassallo*²⁰⁸ in pace; non fare di te un *vassallo* violento. Poiché non ti sei riunito alla corte reale[, non essendoti sottomesso al sovrano], sei stato fucilato pubblicamente. [Quindi sii un

(“张臂八尺，张足六尺，是取象率焉。”，*Zhouli zhushu*, 41, 1141). Questa scelta traduttologica è stata preferita rispetto all'uso del termine *she* 舌 (lingue), presente nel testo originale, proprio in virtù della similitudine esplicitata tra il corpo del bersaglio e il corpo umano, di cui parleremo più dettagliatamente nella nota successiva.

²⁰⁴ Nella descrizione del testo riguardante le diverse parti strutturali del corpo del bersaglio, vengono utilizzati termini che appartengono alla sfera dell'anatomia umana, come “braccia” e “gambe” (cfr. nota precedente). Secondo il professore americano Jeffrey K. Riegel, tali riferimenti al corpo umano non sono affatto casuali. La tesi di Riegel, ampiamente illustrata nel suo articolo del 1982, si basa sull'idea che «il bersaglio doveva essere concepito come la replica di un corpo» (4). Come abbiamo visto nella nota precedente, è Zheng Xuan a esplicitare questa relazione simmetrica simbolica. Secondo Riegel, questa relazione si basa su due fattori principali strettamente correlati tra loro: innanzitutto, come precedentemente illustrato riguardo alla categoria degli artigiani *ziren* (vedi nota 200), le loro abilità scultoree e di intaglio erano così elevate ed impeccabili da conferire alle loro creazioni e raffigurazioni un aspetto realistico e vivo. Grazie alla straordinaria maestria degli *ziren*, i bersagli, concepiti come diagrammi del corpo umano, diventavano quindi delle vere e proprie repliche convincenti di una figura umana (da qui l'uso di termini anatomici umani per descrivere le parti strutturali del corpo del bersaglio). In secondo luogo, questa prerogativa del bersaglio di incarnare simbolicamente un corpo umano nelle fattezze e nella sostanza sembra rivestire un ruolo chiave nella cerimonia rituale di tiro con l'arco descritta in questo passo. Come afferma Riegel, i bersagli in pelle (la questione delle “pelli animali” merita un discorso a parte, per il quale si rimanda alla nota 212) erano concepiti per rappresentare individui indisciplinati delle zone marginali, che nel passo vengono apertamente disprezzati e definiti «vermi» (*chun* 蠢, per ulteriori dettagli si veda la nota 205), un epiteto usato piuttosto di rado per designare e maledire le popolazioni barbare, che il sovrano desiderava dominare nel mondo reale. Come argomentato in nota 207, le cerimonie rituali di tiro con l'arco diventavano quindi una modalità sistematica attraverso cui esercitare “a distanza” tale dominio (Chao, Ma, e Kim 2023, 1:106). Da qui si può dedurre la connessione simbolica tra corpo del bersaglio e corpo umano.

²⁰⁵ La traduzione italiana qui proposta segue la glossa del termine fornita da Zheng Xuan e l'analisi presentata da Riegel riguardo al termine *chun* 春, “primavera”. Nel suo commento, Zheng Xuan suggerisce di emendarlo in *chun* 蠢, che letteralmente significa “brulicare” o “strisciare”, ma in questo contesto si riferisce alle “azioni” o “comportamenti” osservabili (“春讀為蠢。蠢，作也，出也。”，*Zhouli zhushu*, 41, 1142). Secondo Riegel, il termine è usato come un «insulto per descrivere le attività violente e caotiche di coloro che il re vorrebbe fossero docili e obbedienti» (1982, nota 26, 13). Questo significato è riscontrabile anche nell'Ode dello *Shijing* (*Maoshi zhengyi*, *Xiaoya*, *Caiqi*, 646), dove Kong Yingda spiega il termine come “bu sun 不遜”, ovvero “disobbediente”, facendo riferimento alla spiegazione riportata nello *Erya* (*Erya zhushu*, 4, 110). La scelta di tradurre *chun* 蠢 come “vermi” comprende sia il significato di “muoversi e agitarsi convulsamente”, tipico degli invertebrati e qui esteso al caos e alla disobbedienza dei barbari, sia la sfumatura derogatoria del termine, che si riferisce a individui considerati vili, abietti e moralmente inferiori, interpretazione ritenuta adatta per riflettere la visione tradizionale cinese delle popolazioni barbare.

²⁰⁶ “Nel passo ‘Gli artigiani *ziren*’ del ‘Kao Gong [Ji]’ si dice: ‘Quando un bersaglio è adornato con cinque colori, gli stati lontani si sottomettono.’ ‘Stati lontani’ si riferisce ai signori feudali che vengono alla corte. Il ‘bersaglio adornato con i cinque colori’ si riferisce al bersaglio a cinque centri (正). Parlando di ‘zheng’ (正) si intende ‘essere retti’. Come nel tiro con l'arco, se l'intento interiore è onesto, il colpo raggiungerà il bersaglio. Realizzando tale bersaglio, il vermiglio è al centro, seguito dal bianco, dall'azzurro, dal giallo e dal nero [in cerchi concentrici] all'esterno” (“《考工·梓人職》曰：‘張五采之侯則遠國屬。’遠國，謂諸侯來朝者也。五採之侯，即五正之侯也。正之言正也，射者內志正，則能中焉。畫五正之侯，中朱，次白，次蒼，次黃，玄居外。”，*Zhouli zhushu*, 30, 806).

²⁰⁷ La storia dietro questa formula è in realtà più complessa di quanto possa sembrare. Spiegazioni dettagliate in merito sono fornite da Riegel nel suo articolo del 1982 (pp. 5–8). Tuttavia, ciò che ci interessa sapere qui è che questa formula è stata ideata per maledire il bersaglio che ha osato non riunirsi alla corte reale, costringendolo in tal modo a comparire. Rifiutando di sottomettersi al dominio del sovrano, il “bersaglio-ribelle”, una volta trafitto dalle frecce durante la cerimonia rituale, avrebbe trasferito simbolicamente i danni ricevuti al bersaglio reale stesso (solitamente una persona specifica), causandogli ferite fisiche e/o malattie (come riportato in un passo del *Liu tao* 六韜, purtroppo andato perduto, ma rintracciabile nel *Taiping Yulan* 太平御覽 – 737, 2b-3a – si veda sempre Riegel per la traduzione di tale passo, pp. 7–8). Secondo tale passo del *Liu tao*, l'unico rimedio possibile per il malcapitato consisteva nel ravvedersi della sua disobbedienza verso il sovrano Zhou e nel manifestare il desiderio di offrire i propri servizi a quest'ultimo. Solo a quel punto, rimuovendo le frecce conficcate nel bersaglio, lo sventurato, ora divenuto vassallo, sarebbe guarito completamente dalle sciagure provocategli (questo punto, tra le altre cose, conferma anche la tesi espressa nella nota 204 sulla relazione simbolica esistente tra il corpo del bersaglio e quello del ribelle).

vassallo pacifico,] bevi e mangia a tuo piacimento. Lascia tutte le fortune in eredità ai tuoi pronipoti, che a loro volta saranno dei *vassalli*.” (enfasi aggiunta)

Commento:

Nel passo qui affrontato, è possibile rintracciare un’occorrenza di *shou* all’interno di un contesto relativo all’uso rituale dell’arte del tiro con l’arco. L’occorrenza in questione funge da determinante al termine *hou* 侯, “bersaglio”, specificandone la tipologia, che è stata resa in italiano con l’espressione “bersaglio-bestia” (su calco della proposta inglese “beast-target” di Jun Wenren 军闻人, 2013). Come spiegato di seguito, ogni tipo di cerimonia di tiro con l’arco (*sheli* 射禮, quattro in totale) aveva un tipo di bersaglio specifico associato. Indizi di questa gerarchia rituale sono forniti dal testo stesso, che fa riferimento a tre occasioni diverse in cui venivano utilizzati tre diversi tipi di bersagli: i bersagli in pelli animali (*pihou* 皮侯), i bersagli a cinque colori (*caihou* 五采侯) e i bersagli-bestia (*shouhou* 獸侯).

Se da un punto di vista grammaticale la questione è facilmente risolvibile, da un punto di vista pragmatico la questione è leggermente più complessa. Che cosa si intende per “bersaglio-bestia”? In quali contesti veniva utilizzato? Quale significato assumeva all’interno del rituale?

Secondo Zheng Xuan, con “*shouhou* 獸侯”, si intendevano dei «bersagli da tiro con l’arco decorati con raffigurazioni animali» (“獸侯，畫獸之侯也。” , *Zhouli zhushu*, 41, 1143). Per illustrare meglio il concetto, Zheng Xuan, nel suo commento alla pericope²⁰⁹, fa riferimento anche a un passo dello *Yili* (*Xiangsheli* 鄉射禮, “Cerimoniale di tiro con l’arco a livello distrettuale”) che riporta tipologie differenti di bersagli-bestia:

“凡侯，天子熊侯，白質；諸侯麋侯，赤質；大夫布侯，畫以虎豹；士布侯，畫以鹿豕。”
(*Yili zhushu*, 30, 234-237; *Zhouli zhushu*, 41, 1143).

“Quanto ai bersagli, quello del sovrano è il bersaglio [raffigurante la testa] di un orso su uno sfondo bianco. Quello del principe feudatario è il bersaglio [con la testa] di un cervo *mi* su uno sfondo rosso. Quello su cui tira il grande ufficiale è un bersaglio in tela, con raffigurazioni [di teste] di una tigre e di un leopardo. Il bersaglio su cui tira l’ufficiale è anch’esso in tela, con dipinte [le teste] di un cervo e di un maiale” (trad. dell’Autore).

²⁰⁸ Come molti studiosi hanno notato (Biot 1851b, 2:489:n. 134; Riegel 1982, 5–10; Sterckx 2002, 194; Selby 2000, 80–82; Chao, Ma, e Kim 2023, 1:96), in questo passo si può intravedere un gioco di parole tra i significati di *hou* 侯 (bersaglio) e *hou* 侯 (feudatario), entrambi espressi dallo stesso carattere. L’enfasi posta sulla parola *vassallo* vuole evidenziare questa connessione che, purtroppo, si perde nella traduzione italiana. Questa polisemia assunta dal termine *hou* non è affatto casuale – con tutta probabilità un prestito grafico fonetico (*jiajiezi* 假借字) – e ci invita a riflettere sulle sue origini e sul legame semantico tra i due significati appena menzionati. Una possibile spiegazione può essere trovata nello *Shuowen jiezi*, in cui Xu Shen definisce il termine come «il bersaglio colpito durante l’Offerta di Primavera» (“春饗所射侯也。” , p. 110) e analizza la rappresentazione grafica – con una struttura di tipo *huiyi* 會意 – come «un tessuto teso con una freccia sotto» (“象張布；矢在其下。” , p. 110). Egli illustra questa analisi parafrasando la parte del passaggio del Kao Gong Ji relativa agli effetti magici dell’iconografia del bersaglio (per maggiori informazioni, si veda la nota 213) e citando la maledizione contro il *hou* (si veda la nota 207). Dall’analisi lessicografica emerge la convinzione di Xu Shen che il significato originario del termine *hou* sia “bersaglio” e che l’uso del termine come titolo nobiliare derivi da questa accezione. Inoltre, sempre stando alla sua analisi, il titolo “feudatario” sembra essersi evoluto dalle pratiche magiche legate al bersaglio nel contesto delle cerimonie regali di tiro con l’arco. Infatti, un individuo veniva considerato *hou* (vassallo) solo dopo essere stato soggetto alla coercizione magica inflitta mediante questa particolare forma di rito di tiro con l’arco. In altre parole, il termine *hou* (bersaglio), inizialmente utilizzato per simboleggiare coloro che gli antichi sovrani cercavano di sottomettere tramite la magia (come accennato alla nota 204), venne successivamente applicato a coloro che si sottomettevano al re. Questo concetto è chiaramente espresso nella parte finale del passo: il titolo *hou* (vassallo) deve essere riservato solo a coloro che si sono sottomessi al re, accettando le offerte fatte al *hou* (bersaglio).

²⁰⁹ “張獸侯，則王以息燕。” , *Zhouli zhushu*, 41, 1143.

Confronto tra le raffigurazioni grafiche di due tipi di *shouhou* (*xionghou* 熊侯 e *lushihou* 鹿豕侯) tratte dal *Sanlitu jizhu* 三禮圖集注 (“Commentari raccolti sulle Illustrazioni ai Tre Libri sui Riti”) e dal *Sancai tuhui* 三才圖會 (“Enciclopedia illustrata dei Tre Regni”)

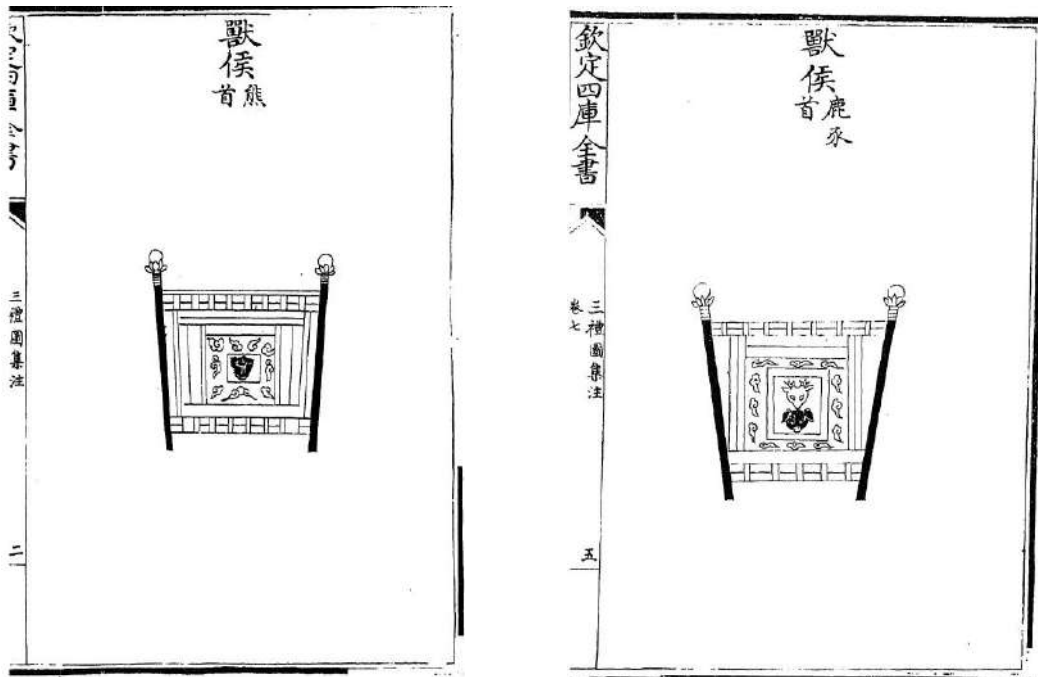


Figure 7.

Rappresentazione grafica dei bersagli *shouhou shouxiong* 獸侯首熊 (“bersaglio-bestia con testa d’orso”) e *shouhou shoulushi* 獸侯首鹿豕 (“bersaglio-bestia con teste di cervo e maiale”).

Cfr. Nie Chongyi 聶崇義, *Sanlitu jizhu* 三禮圖集注, 1175, pp. 99 e 103.

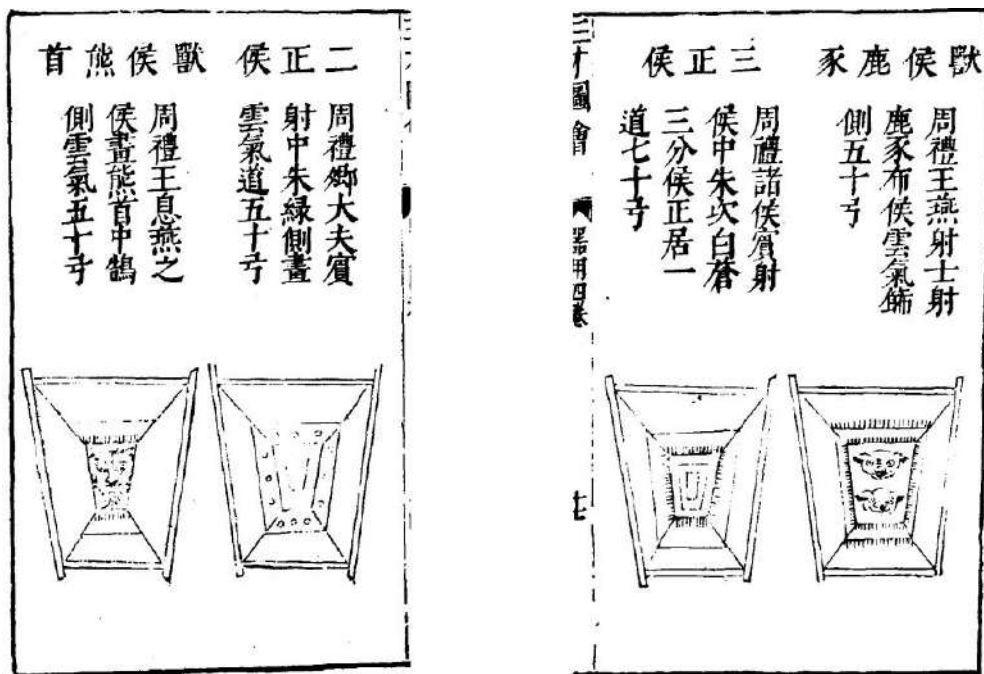


Figura 8.

Rappresentazione grafica dei bersagli *shouhou shouxiong* 獸侯首熊 (“bersaglio-bestia con testa d’orso”) e *shouhou lushu* 獸侯鹿豕 (“bersaglio-bestia con [teste di] cervo e maiale”).

Cfr. Wang Qi 王圻 e Wang Siyi 王思義, *Sancai tuhui* 三才圖會, 1607, pp. 28 e 33.

Mentre nel suo commento al passo aggiunge questo:

“此所謂獸侯也，燕射則張之。鄉射及賓射當張采侯二正。……白質赤質者，皆謂采其地。不采者，白布也。熊麋虎豹鹿豕，皆正面畫其頭象於正鵠之處。” (*Yili zhushu*, 30, 234)

“Questo è ciò che viene chiamato ‘shouhou (獸侯)’ [“bersaglio-bestia”], ed è allestito durante il *Yanshe* (燕射). Durante il *Xiangshe* (鄉射) e il *Binshe* (賓射) si predispongono gli ‘Caihou (采侯)’ [“bersagli a colori”] con due cerchi concentrici. [...] I bersagli bianchi e rossi sono tutti chiamati ‘cai (采)’ [“a colori”] dalle rispettive colorazioni. Se non sono a colori, [significa che] sono fatti di tessuto bianco. I bersagli dell’orso, del cervo *mi*, della tigre e del leopardo e del cervo e del maiale presentano raffigurazioni delle loro teste disegnate frontalmente nella posizione centrale del bersaglio” (trad. dell’Autore).

Da questi estratti, possiamo comprendere meglio la natura del contesto, i vari tipi di bersaglio utilizzati, il materiale utilizzato, le raffigurazioni animali specifiche e le connessioni simboliche che tali raffigurazioni potevano evocare.

Come accennato in precedenza, durante il periodo della dinastia Zhou, il tiro con l’arco era estremamente popolare nella società e si combinava naturalmente con le forme cerimoniali tipiche dell’epoca. La forma più raffinata di questa combinazione tramandata nell’antica storia cinese era chiamata *Sheli* 射禮, “Cerimoniale del tiro con l’arco”. Nel *Liji* sono descritti quattro tipi di *Sheli*: il *Dashe* 大射 (“Grande cerimoniale di tiro con l’arco”), una cerimonia di tiro con l’arco tenuta dai sovrani e dai principi feudatari durante i sacrifici agli antenati, in cui si utilizzavano bersagli in pelle (*pihou* 皮侯); il *Binshe* 賓射 (“Cerimoniale di tiro con l’arco per gli ospiti”), un rito di tiro con l’arco tenuto dai principi feudatari insieme al sovrano Zhou durante le loro visite a corte, che utilizzava i bersagli a cinque colori (*wucaihou* 五采侯); il *Yanshe* 燕射 (“Cerimoniale di tiro con l’arco per l’intrattenimento”), un tipo di tiro con l’arco organizzato dal re Zhou per intrattenere i signori feudatari e i ministri, in cui si utilizzavano bersagli-bestia (*shouhou* 獸侯); infine, il *Xiangshe* 鄉射 (“Cerimoniale di tiro con l’arco a livello distrettuale”), un rito di tiro con l’arco tenuto dai governatori provinciali locali durante i giorni ordinari, in cui si utilizzavano bersagli a colori (*caihou* 采侯). Quest’ultimo tipo di tiro con l’arco veniva organizzato anche nelle scuole delle province ed era aperto a chiunque soddisfacesse i requisiti e gli standard richiesti, permettendo così alla popolazione comune di partecipare e divertirsi. Di conseguenza, il *Xiangshe* aveva un’influenza significativa sulla popolazione, esercitando un certo effetto di incentivazione a livello comunitario locale (Selby 2000, 50; Chao, Ma, e Kim 2023, 5–6).

In relazione alla pericope di nostro interesse (si veda nota 209), si fa evidentemente riferimento al rituale di tiro con l’arco *Yanshe*. Queste celebrazioni, che si svolgevano in un cortile interno prestabilito della corte, avevano lo scopo di intrattenere gli ospiti alternando momenti di tiro a momenti conviviali con cibo e bevande. Durante l’esecuzione dei tiri, i musicisti guidavano il gruppo di arcieri in una danza con archi e frecce, mentre vari cerimonieri si occupavano della cerimonia. Dal sovrano all’ufficiale comune (*shi* 士), tutti potevano partecipare al rituale, il che indica chiaramente che la pratica del tiro con l’arco era ampiamente diffusa e popolare durante quel periodo.

Un altro elemento distintivo di questo rituale rispetto agli altri, oltre al suo scopo e ai partecipanti, è rappresentato dai bersagli. Ogni cerimonia richiedeva un tipo di bersaglio specifico, il cui materiale e decorazioni variavano in base all'importanza dell'evento. Nella celebrazione del *Yanshe*, vengono impiegati bersagli simili a quelli utilizzati nelle Grandi cerimonie agli antenati (*Dashe*)²¹⁰, ma realizzati in tela e dipinti con raffigurazioni delle teste degli animali, come descritto sopra da Zheng Xuan (si veda p. 68). Questi bersagli, che vanno dall'orso al maiale, erano progettati in modo specifico per ogni rango di tiratori (per ulteriori approfondimenti sul significato dietro a questa differenziazione e associazione tra animale e tiratore, si veda di seguito).

Per comprendere il significato simbolico di queste decorazioni e raffigurazioni animali²¹¹, possiamo nuovamente attingere informazioni dall'apparato di commenti e note al testo, dove leggiamo quanto segue:

“燕射，射熊虎豹，不忘上下相犯。射麋鹿豕，志在君臣相养也。” (*Yili zhushu*, 30, 234)

“Durante il *Yanshe*, si tira all'orso, alla tigre e al leopardo, a rappresentare la reciproca conflittualità tra superiore e inferiore. Quando si tira al cervo *mi*, al cervo comune e al maiale, l'obiettivo è raffigurare la relazione armoniosa tra sovrano e ministro” (trad. dell'Autore).

Dal commento menzionato emergono due aspetti fondamentali:

In primo luogo, la ferocia o la mansuetudine dell'animale raffigurato è associata al rango del tiratore assegnato a quel particolare bersaglio, e ciò produce effetti specifici. Questo è evidente anche nel passo dello *Yili* citato, dove viene fornita una descrizione delle varie tipologie di bersagli utilizzate e degli animali ad essi associati, riflettendo così la gerarchia sociale e il rango degli arcieri coinvolti nell'attività di tiro con l'arco. I bersagli più pregiati, come quello con la testa dell'orso, simbolo di forza, potere e maestosità, erano riservati al sovrano, mentre le altre figure, come i cervi *mi* dalle movenze sfuggenti o le feroci tigri e leopardi, insieme ai meno prestanti e nobili cervi e maiali, rappresentavano gradualmente i ranghi inferiori della nobiltà e dell'amministrazione, simboleggiando così il prestigio e l'autorità associati a ciascuna posizione.

Inoltre, come conseguenza di quanto appena menzionato, sembra anche che vi fosse una connessione tra il prendere di mira gli animali rappresentati (o le loro pelli) e il riaffermare il proprio potere da parte dell'arciere nei confronti del suo obiettivo. Tirando al bersaglio-animale, l'arciere esercitava il suo dominio su di esso, affermando la sua superiorità e stabilendo una sorta di sottomissione dell'obiettivo alla sua volontà.

A questo proposito, Sterckx (2002) riporta che:

“Esercitando il suo abile dominio sulla pelle del bersaglio, il tiratore controllava le forze dell'animale rappresentato. Allo stesso modo in cui specie animali più deboli sono dominate da predatori più feroci, gli esemplari più feroci di animali (tigre-orso-leopardo) erano presi di mira durante le

²¹⁰ Durante la celebrazione di tali Grandi cerimonie da parte del sovrano insieme ai principi feudatari venivano utilizzati bersagli in pelle ottenuta da cinque animali specifici, rispettivamente dall'orso, dalla tigre, dal leopardo e dal cervo *mi*.

²¹¹ Nel corso delle sue indagini, Riegel ha concentrato la sua attenzione sull'analisi e lo studio del simbolismo sotteso a queste pratiche rituali. Nel suo studio dal titolo *Early Chinese Target Magic* (1982), ha approfondito principalmente il tema dei bersagli in pelle (*pihou*). Per ulteriori dettagli e approfondimenti, è possibile fare riferimento allo studio di Riegel appena menzionato e ai riferimenti tratti dagli antichi testi riportati da Sterckx (2002, 193–94).

competizioni reali di tiro con l'arco per consentire al sovrano di affermare simbolicamente la sua supremazia sui suoi ufficiali subordinati e sui vassalli" (193).

Lo *Shuowen jiezi* descrive il mirare a queste pelli come un metodo per «sottomettere i feroci» (“天子旻熊虎豹，服猛也；” , p. 110), la stessa funzione che il *Liji* aveva associato alla raccolta di pelli animali come tributo.²¹² Queste affermazioni consolidano quindi il legame simbolico tra cuoio, pellicce e pelli animali e la nozione di *fu* 服, “sottomettere”. Mirando alla pelle, il tiratore puntava a tutto l'animale e a tutta la specie animale che essa rappresentava, trasferendo simbolicamente alcune delle forze animali associate al bersaglio su di sé.

Come afferma il *Bohutong* 白虎通 nel tredicesimo capitolo *Xiangshe* 鄉射, dal prendere di mira il bersaglio, «ogni [tiratore] assume il potere/la virtù che gli consente di sottomettere» (“各取德所能服也。 ” , *Bohutong shu zheng*, 5, 244). Di conseguenza, è chiaro che l'atto stesso di tirare era associato ad una dimostrazione di potere.²¹³

Infine, il mirare alle pelli animali era anche collegato all'idea che esistesse una relazione implicita tra l'aspetto esteriore di una persona o di un gruppo e la loro disposizione interiore o il loro carattere. Questo concetto era sostenuto da una retorica che equiparava i barbari agli animali a causa del loro abbigliamento in pelli animali (Sterckx 2002, 189–91). Di conseguenza, mirando e colpendo le pelli disposte sui bersagli, il sovrano trasformava i bersagli-animali (*hou* 侯) in vassalli pronti a prestargli ubbidienza (*hou* 侯). Questo, unito a quanto detto finora, suggerisce che il tiro con l'arco non fosse solo un semplice esercizio di abilità, ma anche un modo per affermare il potere del sovrano o di chi deteneva il potere superiore, sottomettendo simbolicamente i suoi sottoposti. In sintesi, le ultime righe del passo suggeriscono che il tiro con l'arco e il mirare a pelli animali fossero pratiche cariche di significato simbolico, utilizzate per enfatizzare il potere del sovrano e stabilire una gerarchia di dominio.

Zhouli 5.40/72/28 - 《周禮·秋官司寇·穴氏》

穴氏掌攻螭獸，各以其物火之。以時獻其珍異皮革。

²¹² Il discorso riguardante le implicazioni simboliche delle pelli animali e il loro utilizzo è più ampio e variegato di quanto possa sembrare (per un'analisi più dettagliata, consultare Sterckx 2002, 186–94). Tra le diverse connotazioni simboliche create dagli antichi Cinesi, le pelli animali venivano considerate rappresentazioni simboliche delle terre selvagge e dei loro abitanti. In effetti, i sovrani e gli imperatori mantenevano parchi e recinti per affermare il loro dominio sia sulla natura che sull'impero. Le pelli animali ricoprivano un ruolo di rilievo come simboli di sottomissione politica. Secondo quanto riportato dal *Liji*, l'esposizione rituale delle pelli di tigre e leopardo serviva a sottolineare il potere di un sovrano nel “sottomettere” la natura selvaggia, intesa anche come *fu meng* 服猛, ovvero «soggiogare i vassalli barbari» (“ ‘虎豹之皮，示服猛也’ 者，釋庭實有皮義也。虎豹是威猛之獸，今得其皮來列在王庭，是表示君臣之德，能服四方之威猛者也。 ” , *Liji zhengyi*, 25, 778–79). L'esposizione ornamentale delle pelli animali esotiche e il loro utilizzo come abiti costituivano una manifestazione del potere del sovrano, che si estendeva non solo sugli esemplari animali da cui derivavano le pelli, ma anche sulle popolazioni umane che convivevano con queste creature selvatiche. La simbolica appropriazione delle pelli animali come espressione del potere trova poi un riflesso proprio nelle cerimonie rituali di tiro con l'arco.

²¹³ Sempre secondo entrambi lo *Shuowen jiezi* e il *Bohutong*, l'atto di mirare a bersagli specifici avrebbe potuto avere anche altre implicazioni: ad esempio, mirare ai cervi *mi* (*mi* 麋), secondo una spiegazione, aveva l'obiettivo di allontanare i vassalli ingannevoli (*mi* 迷) (*Shuowen jiezi*, p. 110; *Bohutong shu zheng*, 5, 244), e tirare ai bersagli raffiguranti cervi e maiali avrebbe potuto liberare i campi e le colture da animali dannosi (*Shuowen jiezi*, p. 110; *Bohutong shu zheng*, 5, 244).

L'addetto alla caccia nelle tane²¹⁴ è incaricato di cacciare gli animali che si rifugiano in tane nel terreno [durante l'ibernazione invernale].²¹⁵ Cuocendo a fuoco vivo il cibo prediletto da ciascuno, li attira fuori dalla tana col profumo per riuscire a catturarli.²¹⁶ In base alla stagione, offre il cuoio[, ricavato dalla loro pelle,] e altri oggetti pregiati[, ricavati da altre parti/porzioni dei loro corpi]²¹⁷.

Commento:

L'ultima occorrenza di *shou* qui analizzata compare per sole due volte all'interno dell'intera opera e indica una categoria animale non comune. Il termine *shou* infatti, determinato da *zhi* 蟄, con significato di "ibernare", designerebbe quel gruppo di animali che trovano rifugio in tane nel terreno durante l'ibernazione invernale. Come evinciamo dal contenuto del passo, l'interesse di caccia per queste creature deriva dal loro manto da cui è possibile ricavare del cuoio pregiato.

²¹⁴ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:穴 (Xuè), 穴氏 (xuè shì)): «(Adm. impér.) Maître de vénerie sous terre (établissant les règlements sur la chasse aux animaux fousseurs), dépendant du 秋官 qiū guān, Ministère de l'Automne ou des Châtiments (周禮 *Zhou Li* ou *Rituel des Zhou*).»

²¹⁵ Come ad esempio gli orsi che si rifugiano quando vanno in letargo in inverno (“蟄獸，熊羆之屬冬藏者也。 ” , *Zhouli zhushu*, 37, 982).

²¹⁶ Cfr. *Zhouli zhushu* (37:982-983): “將攻之，必先燒其所食之物於其外以誘出之，乃可得之。”

²¹⁷ Con tutta probabilità si riferisce ai denti e alle unghie che vengono lavorati similmente all'avorio.

Qinshou nello *Yili*

Anche lo *Yili* non presenta alcuna occorrenza di *qinshou*.

Qin nello *Yili*

Tra le tre occorrenze totali di *qin* all'interno dello *Yili*, solo due sono state scelte e mostrate in questa sezione, data la ripetizione di una di esse. Entrambe le occorrenze compaiono nel capitolo *Pin li* 聘禮.

Yili 8/55/6 - 《儀禮·聘禮》

聘日致饗。明日，問大夫。夕，夫人歸禮。既致饗，旬而稍，宰夫始歸乘禽，日如其饗餼之數。士中日則二雙。凡獻，執一雙，委其餘於面。禽羞，俶獻。

Il giorno del ricevimento vengono presentate [agli ospiti] le tre vittime sacrificali, sia in vita che già macellate. L'indomani vi è l'udienza del grande ufficiale in visita. La sera stessa la consorte del sovrano manda a portare ulteriori offerte di cibo agli ospiti d'onore. Nei dieci giorni successivi alle offerte di carne e animali vivi, si offrono pasti a base di cereali. Il macellaio di corte, nel preparare e consegnare le coppie di oche selvatiche, ne regola il numero in base a quello dei gruppi di animali sacrificali presentati nello stesso giorno. Per gli ufficiali ordinari il numero è diminuito di un paio ogni due giorni. Colui che presenta gli uccelli ne tiene una coppia tra le mani e ha le altre disposte davanti a sé. Presentare uno stesso numero di prelibatezze a base di selvaggina di penna equivale a reiterare l'usanza di offrire coppie di oche selvatiche.

Commento:

Come evincibile dal titolo stesso dell'opera qui presa in esame, il suo contenuto espone il cerimoniale o l'etichetta da seguire durante un determinato evento o celebrazione di natura ufficiale, religiosa, diplomatica o sociale della vita di palazzo. Questo passo, reminiscente del medesimo contesto del passo “Zhangke 掌客” (Agenti dei visitatori stranieri) del *Zhouli* (p. 54) riguardo alle procedure e alle formalità da seguire durante il ricevimento e l'ospitalità di delegati stranieri presso la corte Zhou, presenta un chiaro esempio di *qin* quando viene usato con significato di “uccelli”.

Le occorrenze totali registrabili al suo interno sono due, una per “shengqin 乘禽” e una per “qinxiu 禽羞”. Il significato assunto da *qin* in entrambi i loci è senza dubbio riconducibile all'area semantico-lessicale dei volatili, data la presenza di termini quali *sheng* 乘 e *shuang* 雙.²¹⁸

La prima occorrenza *shenqin* si riferisce a “uccelli gregari”, come fagiani o oche, che, secondo le regole di cortesia nell'ospitalità, venivano “contati a coppie” prima di essere offerti agli ospiti. In questo caso specifico, si fa riferimento a “coppie di oche selvatiche.”

L'occorrenza si colloca nel contesto delle offerte di cibo e pietanze agli ospiti, che seguono una precisa regolamentazione in base all'importanza ricoperta da questi ultimi. Le principali offerte di carne

²¹⁸ Per un'analisi dettagliata del significato e dell'etimologia di questi due termini si rimanda al commento del passo 《掌客》 del *Zhouli* a pp. 55-56.

comprendono due tipologie: carne rossa, come quella proveniente dai tre animali domestici sacrificali (“san sheng 三牲” o “dalao 大牢”, ossia “bovini, ovini e suini”), e carne bianca, proveniente da volatili selvatici come fagiani e oche. In questo caso specifico, il numero di *shenqin*, cioè di coppie di oche selvatiche, viene preparato e consegnato in base al numero di porzioni di carne rossa degli animali sacrificali offerti nello stesso giorno. Di conseguenza, la preparazione e la consegna di un tipo di offerta animale rispetto all'altro agli ospiti avvengono secondo un protocollo stabilito in base al rango di questi ultimi.

Un'alternativa a questo sistema di offerta, che prevedeva coppie di uccelli insieme alle carni degli animali sacrificati, poteva essere trovata, come indicato nel testo stesso, presentando direttamente piatti a base di carne bianca di uccelli di stagione durante il banchetto. È questo il caso dell'ultima occorrenza *qinxiu*, che si riferisce proprio a queste “pietanze a base di carne bianca di volatili stagionali”. Secondo l'etichetta, in queste occasioni, offrire piatti a base di selvaggina di penna equivale alla pratica di offrire coppie di oche agli ospiti. Non vengono fornite spiegazioni nelle note esplicative sulla ragione di questa alternativa al cerimoniale. Una supposizione potrebbe essere che, dato che secondo il protocollo il padrone di casa doveva offrire un numero enorme di piatti con carne di selvaggina fresca di stagione²¹⁹, potrebbe essere stato probabile che, a un certo punto, tali piatti potessero ridursi notevolmente o addirittura scarseggiare. In quest'ultimo caso, il regolamento avrebbe consentito un'alternativa di uguale valore per sostituire tale pratica.

Shou nello Yili

Per quanto riguarda invece il termine *shou*, solo quattro occorrenze (da un totale di sette) sono state riportate nella sezione presente. Due sono rintracciabili nel capitolo *Ji xi li* 既夕禮 e due nel capitolo *Tesheng kuishi li* 特牲饋食禮.

Yili 13/84/9 - 《儀禮 • 既夕禮》

厥明，陳鼎五於門外，如初。其實。羊左胖，髀不升，腸五，胃五，離肺。豕亦如之，豚解，無腸胃。魚、臘、鮮獸，皆如初。……俎二以成，南上，不綉。特鮮獸。醴、酒在籩西，北上。奠者出，主人要節而踴。

All'alba cinque treppiedi vengono sistemati fuori dalla porta, come in precedenza. Il loro contenuto [consta di una serie di parti animali]: il fianco sinistro di un [giovane esemplare di] montone, senza femore; l'intestino e lo stomaco vengono divisi rispettivamente in cinque sezioni e cinque pezzi; i polmoni vengono separati; vi è anche la porzione di un maiale, sezionato come il montone, ma senza intestino né stomaco. Il pesce e la selvaggina, sia essiccata che fresca di macello, seguono lo stesso

²¹⁹ Nella sua spiegazione aggiuntiva al commento di Zheng Xuan su questa occorrenza, Jia Gongyan così riporta: “La frase “Il passo ‘Pinyi 聘義 [Il significato della diplomazia]’ [del *Liji*] le chiama ‘offerte [animali e/o vegetali] di stagione’” si basa su un'altra frase dell'omonimo passo che afferma: ‘Sono *incalcolabili* le offerte di stagione elargite agli ospiti durante i banchetti serali.’ Con ‘offerte di stagione’ ci si riferisce alle prelibatezze eccezionali di ciascuna delle quattro stagioni elargite agli ospiti” (enfasi aggiunta, “《聘義》謂之時賜”者，案《聘義》云：“燕與時賜無數。”時賜，謂四時珍異，以賜諸賓客。”，*Yili zhushu*, 24, 468).

procedimento. [...] A questo punto i banchi della carne e del pesce vengono posizionati, due di fila con orientamento a sud, senza tuttavia seguire un ordine lineare preciso. Il banco della selvaggina fresca è a sé stante rispetto agli altri. Il vino passito e le altre bevande alcoliche sono poste ad ovest, rispetto ai portavivande *bian*, con orientamento a nord. [Infine,] mentre gli uomini che hanno deposto le offerte escono, il padrone di casa pesta i piedi a terra, così come richiede il rituale.

Yili 15/93/1 - 《儀禮 • 特牲饋食禮》

厥明夕，陳鼎於門外，北面北上，有甯。楹在其南，南順實獸於其上，東首。牲在其西，北首，東足。……宗人視牲，告充。雍正作豕。宗人舉獸尾，告備；舉鼎甯。請期，曰「羹飪」。告事畢，賓出，主人拜送。

La sera [dopo l'arrivo degli ospiti e] prima della cerimonia sacrificale i treppiedi *ding* vengono messi fuori dalla porta rivolti a nord, in direzione del seggio d'onore, e muniti di coperchio. Il vassoio sacrificale [di forma rettangolare e senza piedi] è posto a sud rispetto ad essi e posizionato sull'asse nord-sud. Su di esso viene adagiata la selvaggina essiccata, con la testa rivolta ad est. La bestia da immolare è posizionata ad ovest rispetto al vassoio, con la testa rivolta a nord e le zampe ad est. [...] A questo punto il supervisore del tempio e dei riti sacri agli antenati ispeziona la bestia e ne riferisce le dimensioni. Il sacerdote-macellaio istiga il maiale [per esaminarne il verso].²²⁰ Il supervisore solleva poi la selvaggina per la coda e ne riferisce l'integrità fisica.²²¹ Quindi solleva il coperchio del treppiede e dichiara pulito il recipiente. Successivamente domanda al sovrano il momento di inizio della cerimonia. Egli risponde: "Quando la carne è pronta." Quindi il supervisore annuncia il termine della funzione e gli ospiti si ritirano, il padrone di casa li saluta con un inchino.

Commento:

Dopo aver esaminato un contesto conviviale nel passaggio precedente, caratterizzato da procedure cerimoniali predefinite per l'offerta di cibo agli ospiti al fine di dimostrare loro ospitalità, ci spostiamo ora verso altri due contesti fortemente regolamentati e attuati secondo rigide norme rituali. Questi sono il caso del passo *Ji xi li* 既夕禮, che riguarda le celebrazioni funebri, e il caso del passo *Tesheng kuishi li* 特牲饋食禮, che riguarda i sacrifici agli antenati.

In entrambi i contesti, l'uso del termine *shou* si riferisce alle "immolazioni sacrificali di animali selvatici", poiché gli animali domestici (bovini, ovini e suini) sono già inclusi nel termine "(san)sheng (三) 牲" (le tre bestie sacrificali), denominazione utilizzata per designare per l'appunto tali animali destinati ai sacrifici. Gli *shou* menzionati qui si riferiscono invece, in modo generico, ad alcuni degli animali selvatici ottenuti durante le battute di caccia, la cui carne è anch'essa prevista nell'esecuzione rituale.

Durante le cerimonie funebri, la carne degli animali, sia di *sheng* che di *shou*, viene preparata secondo un procedimento prestabilito, come specificato in dettaglio nelle righe 1-5 (p. 75). La carne può essere presentata fresca o essiccata, entrambe le preparazioni sono accettate nel rituale. A livello testuale, queste differenze vengono espresse attraverso i determinanti "la 臘" (essiccato) e "xian 鮮" (fresco) di *shou*. Per indicare invece la parte del corpo dell'animale utilizzata nel sacrificio, è *shou* a diventare il determinante

²²⁰ Il verso della bestia era considerato un'indicazione sul suo stato di salute (vedi *Yili zhushu*, 44, 847-848).

²²¹ Intesa come "assenza di mutilazioni".

per quella specifica parte, come nel caso di “(ju) shouwei (舉) 獸尾” (passo 《特牲饋食禮》), che indica “la selvaggina sollevata per la coda” per essere ispezionata nelle condizioni fisiche.

Dai contenuti dei passi notiamo anche che i cibi e le bevande offerti vengono sempre presentati all’interno di appositi contenitori (le cui funzioni sono specificate dal nome) o su vassoi posti su altari sacrificali appositi.

Qinshou nel Liji

All’interno del *Liji* sono registrate 11 occorrenze del termine *qinshou*. Tuttavia, in questa sezione sono state prese in esame e presentate solo sette di queste occorrenze. Le localizzazioni delle menzioni si distribuiscono nei vari capitoli come segue: quattro nel capitolo *Quli shang* 曲禮上, due nel capitolo *Yueling* 月令 e due nel capitolo *Jiaotesheng* 郊特牲.

Liji 1/9 - 《禮記·曲禮上》

鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。

Anche se il pappagallo può imparare a parlare, dopotutto non è altro che un uccello; Così come per quanto le scimmie possano parlare, in fin dei conti rimangono pur sempre bestie. Ecco ora un uomo che non rispetta le regole del decoro e della convivenza civile, anche se sa parlare, il suo comportamento non è forse quello di una bestia? Perché gli animali non conoscono le regole di buona condotta, quindi padre e figlio potrebbero avere la stessa compagna. Così i saggi stabilirono una serie di regole per istruire gli uomini, in modo che ogni uomo potesse essere osservarle e divenire conscio di essere diverso dalle bestie.

Liji 6/100 - 《禮記·月令》

是月也，農有不收藏積聚者、馬牛畜獸有放佚者，取之不詰。山林藪澤，有能取蔬食、田獵禽獸者，野虞教道之；其有相侵奪者，罪之不赦。

In questo mese [invernale], se i contadini hanno [lasciato] delle colture nei campi, che non hanno immagazzinato o raccolto, o se ci sono cavalli, buoi o altri animali domestici, che sono stati lasciati in libertà, chiunque li può prendere, senza che venga indagato [dalle autorità]. Se c’è chi è in grado di raccogliere frutti commestibili, o di cacciare selvaggina, tra le foreste montane e i prati paludosi, gli

ispettori di tali luoghi (野虞)²²² dovrebbero fornire loro le informazioni e le indicazioni necessarie. Se tra i primi c'è chi deruba gli altri del loro bottino, dovrebbe essere punito senza riserve.

Liji 11/27 - 《禮記·郊特牲》

天子大蜡八。伊耆氏始為蜡，蜡也者，索也。歲十二月，合聚萬物而索饗之也。蜡之祭也：主先嗇，而祭司嗇也。祭百種以報嗇也。饗農及郵表嘏，禽獸，仁之至、義之盡也。

Il grande sacrificio *Zha* [compiuto dal] Figlio del Cielo è rivolto agli otto spiriti e divinità.²²³ Fu istituito per la prima volta da Yin Qi.²²⁴ In quanto a[il termine] *zha*, esso esprime l'idea della ricerca. Alla fine della stagione agricola nel dodicesimo mese del calendario lunare, si riuniva l'intero raccolto prodotto e se ne cercavano gli autori²²⁵ per presentare loro quanto mietuto come offerta. Le divinità a cui è dedicato il sacrificio *Zha* sono: Xianse²²⁶ (先嗇), Padre dell'agricoltura, e Sise²²⁷ (司嗇), responsabile delle mansioni agricole. Si offrivano sacrifici ai vari tipi di cereali per esprimere riconoscenza ai sovrintendenti di questi ultimi[, Shennong e Houji, per quanto mietuto]. Si presentavano offerte anche agli spiriti degli antichi ufficiali dei campi[, responsabili dell'agricoltura e della supervisione dell'operato dei contadini], dei rustici in paglia, che segnalano il limitare tra un *jing* (井) e l'altro, e della fauna selvatica che ci vive, per dar loro prova dei più alti sentimenti di benevolenza e rettitudine.²²⁸

Liji 11/35 - 《禮記·郊特牲》

男子親迎，男先於女，剛柔之義也。天先乎地，君先乎臣，其義一也。執摯以相見，敬章別也。男女有別，然後父子親，父子親然後義生，義生然後禮作，禮作然後萬物安。無別無義，禽獸之道也。

Quando lo sposo va di persona a prelevare la sposa [per accompagnarla alla cerimonia nuziale], è lui a prendere l'iniziativa e non quest'ultima, secondo il principio universale che regola il rapporto tra il forte e il debole. È secondo questo stesso principio che [anche] il cielo ha la precedenza sulla terra e il sovrano sul ministro. I doni vengono scambiati prima che [le parti] si vedano;²²⁹ Tali doni, offerti in segno di riverenza e omaggio, esplicitano la distinzione [nei *li* (禮), le norme rituali e di

²²² Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:虞 (Yú)): «(Adm. impér.) Inspecteur des montagnes et des marais (dyn. 周 Zhou)».

²²³ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:蜡 (Là)): «(Relig. chin.) Un solenne sacrificio di ringraziamento [o di riconoscenza] che veniva celebrato ogni anno poco prima del solstizio d'inverno. Il sovrano ringraziava tutti gli spiriti e le divinità per i tanti benefici ricevuti durante l'anno, mentre il popolo banchettava. Ds 八蜡 bā zhà Questa cerimonia di ringraziamento, composta da otto sacrifici offerti alle otto classi di spiriti e divinità, rappresentativi di tutti gli esseri che hanno reso servizio e concesso benefici durante l'anno [agricolo] concluso» (trad. dell'Autore).

²²⁴ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:伊 (Yī)): «(Hist.) Nom d'un ancien empereur: selon les uns 神農 Shen Nong; selon les autres 堯 Yao».

²²⁵ In altre parole, gli otto spiriti e divinità il cui intervento è ritenuto responsabile dell'abbondante produzione nei campi (“歲十二月，周之正數，謂建亥之月也。饗者，祭其神也，萬物有功加於民者，神使為之也，祭之以報焉，造者配之也。” , *Liji zhengyi*, 26, 802).

²²⁶ Shennong (神農) (“先嗇，若神農者。” , *Liji zhengyi*, 26, 802).

²²⁷ Houji (后稷), lett. “Signore delle messi” (“司嗇，後稷是也。” , *Liji zhengyi*, 26, 802).

²²⁸ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:仁 (Rén)): «仁至義盡 rén zhì yì jìn: (loc.) Pousser la bienveillance à l'extrême et remplir tous ses devoirs : faire preuve de la plus grande bonté et de la plus grande magnanimité envers *qn*; faire preuve du maximum de longanimité envers *qn*; faire tout ce qui est humainement possible».

²²⁹ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:奠 (Diàn), 奠雁 (diàn yàn)): «Offrir une oie sauvage (rite exécuté par le fiancé au moment des fiançailles)»; Cfr. *Liji zhengyi* (26:814): “摯，所奠雁也。”

comportamento etico, che dovrebbe essere osservata tra uomo e donna]. Quando questa distinzione [tra marito e moglie] viene esibita, tra padre e figlio viene a instaurarsi l'affetto. Quando c'è questo affetto, l'idea della rettitudine (giustizia) sorge nella mente, e a questa idea di rettitudine succede poi [l'osservanza de]i riti. Attraverso [l'osservanza de]i riti ogni cosa nel mondo sarà in pace. Senza tale distinzione e senza rettitudine prevarrà la Via delle bestie.

Commento:

Come precedentemente illustrato nello *Shujing* (nel passo 《旅獒》, p. 41), il termine *qinshou* tende ad avere una natura semantica pressoché definita dai termini che lo compongono, portandoci a tradurlo essenzialmente in due modi: 1) come termine iperonimico congiunto, con il significato di “animali selvatici” o “bestie selvatiche”; 2) come termine iperonimico disgiunto, in cui *qin* viene tradotto come “uccelli” e *shou* come “bestie”. La maggior parte delle occorrenze che compaiono nei passi qui sopra riportati (7 su 8) offre un chiaro esempio della prima modalità traduttologica, a differenza dell'ultima (discussa di seguito a questo commento) che invece segue la seconda.

È sicuramente rilevante notare come un significato per quanto ampio o generico possa comunque adattarsi a significati più specifici a seconda del contesto in cui è utilizzato. Ne sono un esempio le occorrenze rintracciabili nei capitoli *Yueling* e *Jiaotesheng* (*Liji* 11/27). Nel capitolo *Yueling*, il sintagma nominale “tianlie qinshou zhe 田獵禽獸者” si riferisce direttamente al contesto venatorio. In questo caso, *qinshou* viene usato nel senso di “animali cacciati”, e quindi viene tradotto in italiano come “selvaggina”. Anche se sarebbe possibile tradurre questa occorrenza semplicemente come “animali”, tale scelta traduttiva potrebbe trascurare il significato più specifico di “animale selvatico” che è efficacemente catturato da “selvaggina”. Quest'ultima traduzione aggiunge inoltre l'accezione di “animale cacciato”. Nel secondo caso, invece, l'uso di *qinshou* assume un significato generale e neutrale, facendo riferimento agli animali in un'accezione ampia e inclusiva. Il contesto si riferisce a un rituale sacrificale che coinvolge l'offerta dei raccolti dai campi agli spiriti responsabili dell'abbondanza. All'interno di questo contesto, si rende omaggio anche agli spiriti che sovrintendono agli animali selvatici che popolano le terre coltivate dai contadini. Dato l'ampio spettro semantico di questa occorrenza, si è scelto di tradurre *qinshou* come “fauna selvatica”, in quanto questa espressione non solo trasmette il concetto di un gruppo di creature, ma sottolinea anche la diversità di specie animali presenti in quei luoghi.

Tuttavia, la parola “bestie”, nonostante la sua connotazione generale e neutrale per riferirsi agli animali in senso ampio, può anche avere un'accezione più negativa, indicando animali selvaggi o feroci, oppure essere usata in modo dispregiativo. Questa situazione si verifica nei passi estratti dal *Quli shang* e dal *Jiaotesheng* (*Liji* 11/35). Tutte queste occorrenze, che vanno dalle più ambigue (semplicemente *qinshou*) alle più esplicite (come “qinshou zhi xin 禽獸之心” e “qinshou zhi dao 禽獸之道”), condividono un utilizzo comune. Sebbene superficialmente il significato del termine rimanga letterale nella sua forma, nella connotazione questi termini vengono impiegati in modo metaforico per evidenziare la differenza tra gli esseri umani e gli animali.

All'interno del passo del *Quli shang*, si fa riferimento al fatto che, malgrado alcune creature possano apprendere a parlare o manifestare comportamenti parzialmente simili a quelli umani, alla fine rimangono pur sempre esseri appartenenti a una dimensione diversa da quella umana. L'impiego dei termini “bestie” e “animali” è intenzionale per sottolineare che gli esseri umani, a differenza degli animali, sono in grado di comprendere e aderire alle norme di buona condotta stabilite dalla società. Ciò solleva la questione se, nel

caso in cui “un uomo non rispetti le regole di decoro e convivenza civile, anche se capace di parlare, il suo comportamento non ricada nell’ambito delle bestie?”.

Questo concetto è altresì enfatizzato nel passo del *Jiaotesheng*, in cui si tratta di coloro che non riescono a discernere le differenze di ruolo nelle situazioni, come ad esempio tra il forte e il debole, tra cielo e terra, tra sovrano e ministro, tra marito e moglie, e che non rispettano i riti. Tali individui si allontanano dalla strada della rettitudine e abbracciano il modo di vita delle bestie. Il passo menzionato suggerisce chiaramente che la mancata osservanza delle distinzioni di ruolo e dei riti conduce a una mancanza di armonia, affetto e giustizia nella società. L’idea sottolineata è che l’aderenza alle appropriate distinzioni e ai riti porta alla rettitudine e alla pace nel mondo, mentre l’abbandono di tali principi comporta un comportamento simile a quello degli animali.

In sintesi, mentre nei primi due passi (*Yueling juan 17* e *Jiaotesheng 11/27*), *qinshou* è usato in modo letterale per indicare gli animali nel loro senso naturale, sia esso più specifico come nel caso di “selvaggina” o più ampio come in “fauna selvatica”, nei successivi due passi analizzati (*Quli shang* e dal *Jiaotesheng 11/35*), i termini “animali” e “bestie” sono invece utilizzati per enfatizzare la distinzione tra esseri umani e altre forme di vita non umane. Di questi ultimi due, nel primo passo, l’uso di “bestie” sottolinea l’assenza di comportamento civilizzato in un individuo che non rispetta le regole di buona condotta. Nel secondo passo, l’utilizzo di “bestie” e “modo di vivere delle bestie” è in netto contrasto con l’osservanza dei riti e delle distinzioni sociali adeguate, indicando un comportamento considerato primitivo, non civilizzato o non umano. In entrambi i casi, tali termini vengono impiegati per mettere in evidenza la differenza tra il comportamento umano e quello animale nel contesto della moralità, dell’etichetta e della civiltà.

Liji 6/77 - 《禮記·月令》

季秋之月……鴻雁來賓，爵入大水為蛤。鞠有黃華，豺乃祭獸戮禽。

Nell’ultimo mese d’autunno [...] le oche selvatiche vengono [e dimorano]²³⁰ come ospiti. I passeri si immergono in mare e diventano vongole.²³¹ I crisantemi fioriscono gialli e gli sciacalli dispongono le carcasse [o carogne] di bestie tutt’attorno come fossero offerte per un sacrificio [al Cielo] e uccidono la selvaggina [per cibarsene].

Commento:

L’ultima occorrenza di *qinshou* qui analizzata richiede un approfondimento separato, poiché presenta caratteristiche uniche rispetto alle precedenti. A prima vista, è evidente che non si tratta di una tipica occorrenza di *qinshou* per due ragioni principali. In primo luogo, *qin* e *shou* non sono collocati uno accanto all’altro, bensì sono separati dalla presenza di un terzo elemento, il verbo “lu 戮”. Inoltre, sintatticamente, *shou* appare prima di *qin*, a differenza delle situazioni incontrate finora. Per quanto riguarda il primo punto, la separazione sintattica tra i due termini non rappresenta una novità assoluta, come dimostrato dagli “uccelli rari e strane creature 珍禽奇獸” analizzati in precedenza nello *Shujing* (si veda p. 41). In questo

²³⁰ Cfr. *Liji zhengyi* (17:533): “來賓，言其客止未去也。”

²³¹ Quello degli uccelli (solitamente passeri o rondini) che si trasformano in vongole è un *topos* letterario rintracciabile in più opere (*Huainanzi* 淮南子, *Lunheng* 論衡, *Bao Puzi* 抱朴子, ecc.) a proposito di questioni differenti legate alle nozioni di classificazione yinyang, cosmologia, Dao e trasformazione (Sterckx 2002, 83; 175; 201–3).

caso, invece di avere due aggettivi intervallati tra due sostantivi, si riscontrano due predicati, “ji 祭” e “lu 戮” (“ji shou lu qin 祭獸戮禽”). Per quanto riguarda l’inversione sintattica tra i due termini, una spiegazione plausibile emerge dai significati dei verbi appena menzionati e dalle note esplicative presenti nel commentario a questo capitolo.

Il verbo “ji 祭”, che abbiamo incontrato in numerosi passaggi del *Zhouli* visti in precedenza, indica l’azione di “offrire in sacrificio” o più semplicemente “sacrificare”. Di solito, l’oggetto del sacrificio è rappresentato dalle messi provenienti dai campi o dagli animali domestici, specificamente allevati per il rituale, oppure da animali selvatici catturati e cacciati, come nel caso della selvaggina.²³² Pertanto, non è un caso che in questo contesto *ji* sia associato al termine *shou*. Il verbo “lu 戮”, invece, associato a *qin*, descrive l’azione di “uccidere” in senso generico o, in contesti più specifici, si riferisce all’azione di “esporre pubblicamente un cadavere”.²³³

L’unico commento di Zheng Xuan a questo *locus* è relativo al termine “lu 戮” e riporta che «*lu* è equivalente a *sha* [uccidere]» (“戮猶殺也。” , *Liji zhengyi*, 17, 533). In relazione a questo, Kong Yingda fornisce ulteriori dettagli:

“云 ‘戮猶殺也’ 者，以經 ‘祭獸戮禽’，禽獸皆殺之，但殺獸而又陳戮禽，則殺之而已，不以為祭，故直云 ‘戮禽’，此亦互文也。禽獸初得皆殺而祭之，後得者殺而不祭也。” (*Liji zhengyi*, 17, 533)

“[Il commento] ‘*lu* è equivalente a *sha* [uccidere] (戮猶殺也)’ fa riferimento al *locus classicus* ‘sacrificare le bestie e uccidere gli uccelli (祭獸戮禽)’, indicando che tutti gli animali selvatici (禽獸) vengono uccisi. Tuttavia, nel caso in cui oltre ad uccidere gli animali (殺獸) si esponano o si lascino in mostra le carcasse della selvaggina (戮禽), tale pratica deve essere considerata semplicemente un ‘atto di uccisione’ e non un ‘sacrificio’ vero e proprio. È questa la ragione per cui si menziona direttamente ‘*lu qin 戮禽*’ [uccidere la selvaggina]. Ciò dimostra essere un esempio di *huwen* [spiegazione reciproca e complementare dei due termini].²³⁴ [In sintesi,] gli animali selvatici ottenuti all’inizio vengono uccisi e destinati al sacrificio, mentre quelli acquisiti successivamente vengono uccisi senza essere coinvolti in un rito sacrificale.”

Dunque, dal commento di Kong Yingda emerge chiaramente che la questione del senso è in realtà una questione puramente retorica. La sottigliezza semantica tra i due verbi “ji 祭” e “lu 戮” non è ciò che ci interessa veramente. Ciò che è fondamentale è invece il loro reciproco contributo nell’esplicare in modo

²³² Cfr. *Le Grand Ricci* (2017: 祭 (Ji)): «Offrir un sacrifice. Sacrifice ou offrande de grains, de mets, etc. (à un esprit, aux ancêtres)».

²³³ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017: 戮 (Lù)): «1. Mettre à mort; exécuter; tuer; 2. Exposer en public le cadavre d’un supplicé».

²³⁴ Cfr. [baike.baidu.com](https://baike.baidu.com/item/%E4%BA%92%E6%96%87/189757): «“Huwen 互文” o “huci 互辭” è una tecnica retorica comunemente utilizzata nella poesia e nella prosa antica. Nei testi antichi, viene spiegata come “can hu cheng wen, he er jian yi 參互成文，合而見義”，che significa “quando le parti interagiscono, si uniscono per rivelare il significato inteso”. In modo specifico, si riferisce a una forma di interazione in cui due parti di un distico o di una frase possono sembrare affrontare argomenti separati, ma in realtà si riecheggiano, si approfondiscono e si integrano reciprocamente, discutendo in definitiva di un unico argomento. Attraverso l’intreccio, la permeazione e l’integrazione di significato tra le righe o le clausole precedenti e successive, questo metodo retorico esprime un significato completo all’interno di una frase» (trad. dell’Autore, <https://baike.baidu.com/item/%E4%BA%92%E6%96%87/189757>).

complementare il significato finale di “uccisione utilizzata nei sacrifici”, ovvero “immolazioni impiegate nei sacrifici”.²³⁵

Qual è la relazione tra i sacrifici e le uccisioni compiute dallo sciacallo? In che modo sono collegati questi due eventi? Più avanti nel testo, sempre all'interno del capitolo *Yueling*, vi è un sottocommento che recita:

“按《月令》‘九月豺祭獸’，《通卦驗》‘季冬豺祭獸’者，熊氏云‘再祭也’。” (*Liji zhengyi*, 17, 559)

“Secondo le *Ordinanze Mensili*, ‘Nel nono mese, lo sciacallo sacrifica e offre animali.’ Nella *Verifica degli Esagrammi nella Trama dei Mutamenti* (da qui in poi “TGY”) si legge, ‘All’arrivo dell’inverno, lo sciacallo sacrifica e offre animali.’ Xiong Shi riporta, ‘È un sacrificio ripetuto’” (trad. dell’Autore).

Da questo commento emergono tre informazioni fondamentali:

1. Gli sciacalli compiono sacrifici (“chai ji shou 豺祭獸”, il TGY utilizzata la stessa collocazione lessicale “chai 豺 + ji shou 祭獸” per esprimere tale concetto e questo rafforza la supposizione che il legame semantico tra *ji* e *shou* è consolidato);
2. Questi sacrifici sono ripetitivi;
3. I sacrifici sono ciclici e si ripetono annualmente all’arrivo dell’inverno.

Come segnalati da Kong Yingda nel suo sottocommento, “l’ultimo di mese di autunno” (季秋之月) corrisponde al nono mese del calendario lunare cinese (che corrisponde anche al nono mese del calendario gregoriano), ossia settembre. Da una prospettiva attuale, è facile comprendere che il clima si sta raffreddando e gli animali selvatici stanno cercando rifugio dal freddo ed immagazzinando cibo per l’inverno. Tale fermento anticipatorio degli animali legato al cambio stagionale è evincibile dalle suggestive descrizioni contenute nel passo, tra cui emerge quella dello sciacallo. L’associazione tra il comportamento di tale animale, intento a cacciare intensamente e accumulare le prede (o carogne) non consumate, e un atto simbolico di offerta al Cielo e agli spiriti responsabili dell’abbondanza, richiama, agli occhi di chi descrive tale routine, alle azioni umane descritte precedentemente (si veda p. 81). Considerando ciò, non solo si confuta l’ipotesi di un’inversione sintattica dei due termini, poiché questa non si applica a una vera occorrenza di *qinshou*, ma si spiega anche il valore semantico e sintattico distintivo delle unità *ji shou* e *lu qin*.

²³⁵ Questa lezione (*ji shou* 祭獸, “immolazioni sacrificali”) è ulteriormente rafforzata dal fatto che la stessa appare anche all’interno del capitolo *Wangzhi* 王制 del *Liji* (12:373) senza l’aggiunta di *lu qin* 戮禽 (dato che il significato principale è già espresso da *ji shou*) e in altre opere come il *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (<https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/zhs?searchu=%E7%A5%AD%E7%8D%B8>) e molte altre (*Da Dai Liji* 大戴禮記, *Xinshu* 新書, *Wenzi* 文子, *Huainanzi* 淮南子 e *Yi Zhoushu* 逸周書, <https://ctext.org/pre-qin-and-han/ens?searchu=%E7%A5%AD%E5%85%BD>).

Qin nel Liji

Complessivamente, il *Liji* contiene sette occorrenze del termine *qin*. Tuttavia, di queste occorrenze, tre solamente sono state riportate in questa sezione, presenti nei capitoli *Quli shang*, *Yueling* e *Pinyi* 聘义.

Liji 1/59 - 《禮記·曲禮上》

效馬效羊者右牽之；效犬者左牽之。執禽者左首。飾羔雁者以纁。

Colui che presenta un cavallo o un montone dovrebbe guidarli con la mano destra. Chi presenta un cane dovrebbe condurlo con la mano sinistra. Colui che porta un uccello come omaggio dovrebbe farlo con la testa [del volatile] rivolta a sinistra [verso il padrone di casa].²³⁶ Per coprire un agnello o un'oca usare stoffe ricamate.²³⁷

Liji 6/82 - 《禮記·月令》

是月也，天子乃教於田獵，以習五戎，班馬政。命仆及七驩咸駕，載旌旒，授車以級，整設於屏外。司徒搢撲，北面誓之。天子乃厲飾，執弓挾矢以獵，命主祠祭禽于四方。

In questo mese il Figlio del Cielo, per mezzo della caccia, insegna come usare le cinque armi da guerra e le regole per la gestione²³⁸ dei cavalli. Si dà ordine ai guidatori di carri e ai sette [classi di] palafrenieri²³⁹ di provvedere al giogo [per le varie formazioni], di sistemare nei carri le bandiere e i vari stendardi, di assegnare i carri secondo il grado [di coloro che dovevano occuparli] e di sistemarli ordinatamente all'esterno della parete divisoria [allestita dinanzi all'ingresso della tenda reale]. Il ministro dell'Istruzione, con il randello infilato nella cintura, si rivolge a tutti davanti a lui con la faccia rivolta a nord. Allora il Figlio del cielo, nella sua uniforme militare, con l'arco in mano e le frecce sotto braccio, procede a cacciare. [Infine], dà ordine al sovrintendente dei sacrifici di offrire parte della selvaggina catturata agli spiriti delle Quattro direzioni.

Liji 48/9 - 《禮記·聘義》

主國待客，出入三積，餼客於舍，五牢之具陳於內，米三十車，禾三十車，芻薪倍禾，皆陳於外，乘禽日五雙，群介皆有餼牢，壹食再饗，燕與時賜無數，所以厚重禮也。

Il principe dello stato [a cui veniva inviata la missione diplomatica di un altro principe] trattava così i suoi ospiti: dal loro arrivo fino alla loro partenza, sono riforniti dai tre magazzini [previsti per tali scopi]. Animali vivi vengono mandati loro al loro alloggio. All'interno viene predisposta una fornitura

²³⁶ Cfr. *Liji zhengyi* (2:72): “‘執禽者左首’者，禽，鳥也。左，陽也，首亦陽也。‘左首’謂橫捧之也，凡鳥皆然。若並授，則主人在左，故客以鳥首授之也。”

²³⁷ Cfr. *Liji zhengyi* (2:72): “‘飾羔雁者以纁’者，飾，覆也。羔，羊也。纁，畫也。畫布為云氣，以覆羔雁為飾以相見也。”

²³⁸ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:馬 (Mǎ)): «(Adm. hist.) Règlements sur l'élevage des chevaux et les équipages».

²³⁹ I cavalli del sovrano erano divisi in sei classi, e ogni classe aveva i propri palafrenieri, di cui uno aveva la sovrintendenza degli altri (“七驩者，皇氏云：‘天子馬有六種，種別有驩，則六驩也。又有摠主之人，并六驩為七，故為七驩。’”，*Liji zhengyi*, 17, 537).

di cinque gruppi dei tre animali da macello. All'esterno vengono forniti trenta carichi di riso, altrettanti di grano in spighe e il doppio di foraggio e legna da ardere. Vengono offerte al giorno cinque coppie di uccelli che vivono in stormo. A tutti gli inservienti si fornisce il bestiame da macello necessario per [la preparazione de]i pasti agli ospiti. Vengono loro offerti un pasto [al giorno presso la corte] e due rinfreschi di intrattenimento [di riserva nel tempio]. [L'offerta d]i banchetti e [d]i doni occasionali non prevede un numero definito. Con tanta generosità si vuole suggerire l'importanza di tale rituale di ospitalità.

Commento:

Come già spiegato nelle opere precedenti, il significato effettivo del termine *qin* può variare a seconda del contesto (come banchetti, ricevimenti, caccia, sacrifici, ecc.), degli elementi che lo accompagnano (come collocazioni – o co-occorrenze – con determinanti o predicati specifici) e delle spiegazioni fornite nei commentari. All'interno del *Liji*, sono emerse due principali tipologie semantiche per il termine *qin*: uno che si riferisce agli “uccelli” o “volatili” e l'altro che denota gli “animali catturati” o la “selvaggina”.

Nella prima tipologia rientrano le occorrenze “zhi qin zhe 執禽者” nel passo *Quli shang* e “shengqin 乘禽” nel passo *Pinyi*. Anche se entrambe compaiono in contesti di ricevimenti diplomatici, il significato della seconda occorrenza è più chiaro grazie alla presenza del determinante “sheng 乘”, che di solito accompagna *qin* per indicare una specifica tipologia di omaggio animale, come coppie di uccelli gregari come fagiani o oche, offerti agli ospiti più volte al giorno (in base al rango dell'ospite) durante il loro soggiorno alla corte.²⁴⁰ Per quanto riguarda invece la prima occorrenza, senza il commento esplicativo di Kong Yingda, “‘執禽者左首’者，禽，鳥也。” (*Liji zhengyi*, 2, 72), il termine avrebbe potuto essere stato interpretato come una denominazione generica per la “selvaggina” oppure per designare “esemplari animali giovani”, particolarmente apprezzati come omaggi, alla luce della varietà di significati che il termine assume in contesti legati all'ospitalità, specialmente nei testi sui riti esaminati in questa sezione.

Per la seconda tipologia semantica individuata, è stata applicata la stessa logica deduttiva. In questo caso, l'occorrenza del termine *qin* appare in un contesto di caccia, culminante in un sacrificio animale finale come segno di gratitudine agli spiriti delle Quattro direzioni per il successo ottenuto nella battuta di caccia. Alla luce di questi dettagli, se non fosse stato per l'aggiunta della spiegazione fornita dalla glossa di Kong Yingda (“禽者，獸之通名也。” , *Liji zhengyi*, 17, 539), osservando anche l'uso monosillabico di *qin*, sembra probabile che il termine potesse semplicemente riferirsi alla “selvaggina”, intesa come un gruppo generico di animali cacciati comprendente sia uccelli che quadrupedi.

Shou nel Liji

²⁴⁰ Per ulteriori dettagli e approfondimenti riguardo a “shengqin 乘禽”, si consiglia di consultare l'analisi dell'occorrenza nel *Zhouli* (pp. 55-56) e nello *Yili* (pp. 74-75).

Analogamente a quanto accade per *qinshou*, anche per il termine *shou* sono presenti 11 menzioni nell'opera. Tuttavia, solo otto di esse sono state incluse in questa sezione. A scopo di praticità, nella tabella sottostante sono riportati i capitoli in cui si verificano le singole occorrenze:

Tabella 3.1.2.5 Numero di occorrenze per capitolo

Capitolo	Nr. di occ.
《曲禮上》	1
《曲禮下》	1
《王制》	1
《月令》	2
《禮運》	1
《內則》	1
《祭義》	1

Liji 1/69 - 《禮記·曲禮上》

兵車不式。武車綏旌，德車結旌。史載筆，士載言。前有水，則載青旌。前有塵埃，則載鳴鳶。前有車騎，則載飛鴻。前有士師，則載虎皮。前有摯獸，則載貔貅。行：前朱鳥而後玄武，左青龍而右白虎。招搖在上，急繕其怒。進退有度，左右有局，各司其局。

Un carro da combattimento non è dotato di una barra di appoggio per aiutare i suoi occupanti a inchinarsi; in un carro da guerra lo stendardo è completamente esposto; in un carro di pace è tenuto ripiegato attorno al palo. Un annalista dovrebbe portare con sé nella sua carrozza i suoi strumenti per scrivere; i suoi funzionari-sottoposti le parole [registrate di patti precedenti e altri documenti]. Quando davanti vi è acqua, dovrebbe essere esposto lo stendardo con sopra l'uccello verde. Quando vi è [una nuvola di] polvere, quello con gli uccelli rapaci. Quando dinanzi vi sono carri e cavalieri, quello con le oche selvatiche in volo. Per un corpo di truppe, quello con una [pelle di] tigre. Per una fiera, quello con un[a pelle di] *pixiu*-leopardo. Durante la marcia la [bandiera con l']Uccello Vermiglio dovrebbe stare davanti; quella con il Guerriero Oscuro [la Tartaruga Nera] dietro; quella con il Drago Azzurro a sinistra; e quella con la Tigre Bianca a destra; che, insieme a quella con il Grande Carro [posta al centro dell'esercito], dovrebbero essere sempre visibili in alto, per alimentare e dirigere la furia [delle truppe]. Esistono regole per avanzare e ritirarsi; così come per le varie disposizioni a sinistra e a destra, ciascuna con il suo ufficiale-addetto che se ne occupi.

Liji 5/22 - 《禮記·王制》

獺祭魚，然後虞人入澤梁。豺祭獸，然後田獵。鳩化為鷹，然後設罝羅。草木零落，然後入山林。昆蟲未蟄，不以火田，不麇，不卵，不殺胎，不歿夭，不覆巢。

Quando la lontra sacrifica il suo pesce, gli ispettori si addentrano nelle paludi e nelle pescaie.²⁴¹ Quando lo sciacallo sacrifica la sua preda, iniziano la caccia. Quando la colomba si trasforma in falco, sistemano le loro reti, grandi e piccole. Quando le piante e gli alberi cominciano a perdere le foglie, si

²⁴¹ Una sorta di diga: uno sbarramento in pietra per trattenere e catturare i pesci lungo il corso di un fiume.

inoltrano sulle montagne e nelle foreste [muniti di ascia]. Finché gli insetti non si ritirano tutti nelle loro tane, non incendiano i campi. Non prendono né cerbiatti né uova. Non uccidono animali gravidi, né quelli che non avevano raggiunto il culmine della loro crescita fisica. Non gettano giù i nidi.

Liji 9/23 - 《禮記·禮運》

何謂四靈？麟鳳龜龍，謂之四靈。故龍以為畜，故魚鮪不淦；鳳以為畜，故鳥不獍；麟以為畜，故獸不狘；龜以為畜，故人情不失。

Quali sono le quattro creature numinose? Esse sono il *qilin*-unicorno, la fenice, la tartaruga e il drago. Se il drago fosse allevato come una creatura domestica, [tutti gli altri] pesci non fuggirebbero spaventati [alla vista dell'uomo]; se ciò accadesse alla fenice, gli uccelli non volerebbero via terrorizzati; al *qilin*, i quadrupedi non si darebbero alla fuga; [e infine] se ciò accadesse alla tartaruga, sarebbe possibile prevedere senza errori [l'autenticità o meno de]i sentimenti umani per mantenere una buona condotta morale.

Commento:

Quanto precedentemente esposto nell'analisi delle varie occorrenze del termine *qin*, vale a dire l'approccio di esaminare gli elementi interni al testo (come le strutture sintattiche e le collocazioni lessicali) o nel contesto che potrebbero contribuire a rivelarne il significato, è altrettanto applicabile al termine *shou*. Benché quest'ultimo tenda, in generale, a manifestare le sue sfumature semantiche in modo più evidente rispetto a *qin*, è importante riconoscere che la presenza di indizi intratestuali (o extratestuali, come i commenti) rende notevolmente più agevole tale processo deduttivo.

Nel *Quli shang*, ad esempio, troviamo “zhishou 摯獸”, in cui “zhi 摯” con il significato di “sincero, onesto” suggerisce l'ipotesi di un prestito fonetico al posto di “zhi 鷲” (feroce, selvaggio)²⁴², il cui significato equivale a “mengshou 猛獸” (bestia feroce). Questo significato di “animale feroce” o “bestia selvaggia”, specificato dalla presenza di *zhi*, arricchisce ulteriormente il significato di base di *shou* come “animale selvatico” e contribuisce a veicolare il senso complessivo della pericope nel contesto.²⁴³ Nel capitolo *Wangzhi*, invece, incontriamo “(chai) ji shou (豺)祭獸”, di cui abbiamo già discusso dettagliatamente nella sezione *qinshou* di questa opera (pp. 80-82). Anche in questa situazione, la presenza di elementi semanticamente definiti come *chai* (sciacallo) e *ji* (sacrificare) contribuisce a contestualizzare e precisare ulteriormente il significato dell'occorrenza di *shou*. Così, da un generico concetto di “animali selvatici”, assume il significato più specifico di “prede”.

A volte, però, come nel passo del *Liyun* qui citato, è la presenza di elementi sintatticamente distanti rispetto alla pericope analizzata e l'insieme del contesto a delineare il significato assunto dalla singola occorrenza di *shou*. In questo passo, è proprio la struttura narrativa e sintattica a fornire gli indizi per interpretare *shou*. L'associazione di gruppi specifici di animali – sia umani che non umani – come pesci, uccelli e uomini, a ciascuno dei membri dei *Siling* 四靈 (le quattro creature numinose: *qilin*-unicorno, fenice,

²⁴² Tale tesi è confermata sia dal sottocommento di Kong Yingda alla pericope originale (“ ‘前有摯獸，則載貔貅’ 者，摯獸，猛而能擊，謂虎狼之屬也。貔貅是一獸，亦有威猛也。 ” , *Liji zhengyi*, 3, 82), sia da *Le Grand Ricci* (2017) che alla voce “摯 (Zhi)” riporta un collegamento diretto al significato del termine “zhi 鷲” all'interno del *Liji*: « 《禮 Li》 ⇒ 12900 鷲 zhi Féroce (p. ex.: oiseau de proie, bête sauvage). »

²⁴³ Sulla simbologia dei vari accoppiamenti “ostacolo X + bandiera raffigurante Y” si rimanda a Sterckx (2002, 103).

tartaruga e drago) delinea uno schema preciso, richiamando un ordine cosmologico superiore che contribuisce a comprendere l'occorrenza. Il drago è associato ai pesci, la fenice agli uccelli e la tartaruga agli uomini (e alle loro emozioni). Per quanto riguarda il *qilin*-unicorno, esso è associato agli *shou*. Poiché le altre categorie animali sono chiaramente definite e legate ciascuna al proprio *Siling*, in questo contesto *shou* non può riferirsi a un concetto generale di “animali selvatici”, ma ha un significato più specifico di “animali quadrupedi”.

Liji 6/100 - 《禮記·月令》

是月也，農有不收藏積聚者、馬牛畜獸有放佚者，取之不詰。山林藪澤，有能取蔬食、田獵禽獸者，野虞教道之；其有相侵奪者，罪之不赦。

In questo mese [invernale], se i contadini hanno [lasciato] delle colture nei campi, che non hanno immagazzinato o raccolto, o se ci sono cavalli, buoi o altri animali domestici, che sono stati lasciati in libertà, chiunque li può prendere, senza che venga indagato [dalle autorità]. Se c'è chi è in grado di raccogliere frutti commestibili, o di cacciare selvaggina, tra le foreste montane e i prati paludosi, gli ispettori di tali luoghi dovrebbero fornire loro le informazioni e le indicazioni necessarie. Se tra i primi c'è chi deruba gli altri del loro bottino, dovrebbe essere punito senza riserve.

Liji 24/22 - 《禮記·祭義》

古者天子、諸侯必有養獸之官，及歲時，齊戒沐浴而躬朝之。犧牲祭牲，必於是取之，敬之至也。君召牛，納而視之，擇其毛而卜之，吉，然後養之。君皮弁素積，朔月，月半，君巡牲，所以致力，孝之至也。

In passato, il Figlio del Cielo e i principi feudatari avevano i loro addetti ufficiali che si occupavano dei loro animali domestici; e ogni anno nei momenti più propizi, dopo il digiuno e il bagno [come da rituale], li visitavano di persona, prelevando da essi le vittime più pure e adeguate al sacrificio: ciò era una grande manifestazione della loro riverenza. Il sovrano ordinò che gli fossero portati dinanzi i buoi e li ispezionò; li sceglieva in base al [colore del] loro manto, pronosticando se sarebbe stato di buon auspicio servirsene, e se la risposta era favorevole, li affidava alle cure [degli addetti]. Il primo giorno della metà del mese, indossata la corona in pelle [di cervo] e l'abito cerimoniale bianco, procedette ad ispezionarli. Fu così che fece tutto ciò era in suo potere: ciò era la massima espressione della pietà filiale.

Commento:

All'interno del repertorio semantico del termine *shou*, figura anche il significato di “animali domestici”. Esempi di questa accezione possono essere individuati nei capitoli *Yueling* e *Jiyi*. Nel primo passo, la nozione di “animale domestico” è chiaramente delineata attraverso sostantivi specifici come “cavalli” (*ma* 馬) e “buoi” (*niu* 牛), che offrono esempi concreti. Inoltre, il termine collettivo “*chu shou* 畜獸”, che si

riferisce agli “animali domestici”, amplifica e rafforza ulteriormente questa accezione, includendo gli esempi precedenti e consolidando tale concetto complessivo.

Nel secondo passo, invece, l’occorrenza di *shou* è inserita in un rapporto di determinazione nominale all’interno della frase “yang shou zhi guan 養獸之官”. Qui, *shou* funge da oggetto diretto del verbo “yang 養” (allevare, crescere, prendersi cura di), entrambi agiscono come determinanti modificando il costituente-testa “guan 官” (funzionario; ufficiale). La traduzione in italiano di questa costruzione fa riferimento agli ufficiali incaricati della cura e dell’allevamento degli animali domestici per il Figlio del Cielo e i principi feudatari. Data la tematica del passo, incentrata sull’allevamento e la selezione da parte del sovrano di animali adatti ai sacrifici (come evidenziato dai termini “sheng 牲” e “niu 牛”), è plausibile che questi “animali domestici adibiti ai sacrifici” corrispondano ai bovini, ovini e suini tipicamente noti come “sansheng 三牲”.

Liji 6/25 - 《禮記·月令》

是月也，命司空曰：時雨將降，下水上騰，循行國邑，周視原野，修利堤防，道達溝瀆，開通道路，毋有障塞。田獵置罟、羅網、畢翳、餒獸之藥，毋出九門。

In questo mese, [il Figlio del Cielo così] ordina ai sovrintendenti delle opere pubbliche: “Le piogge di stagione scenderanno e le acque sotterranee si gonfieranno. Andate con ordine per gli stati e visitate le città, ispezionando ovunque i terreni bassi e pianeggianti. Mettete in buono stato gli argini e le dighe, sgomberate i fossati e i canali più larghi e liberate le strade da tutto ciò che costituisce intralcio.” Le reti utilizzati per la caccia di animali e uccelli, le reti a mano, i camuffamenti degli arcieri e le esche avvelenate non dovrebbero [in questo mese] uscire da [nessuna delle] nove porte.

Commento:

Un’altra occorrenza, il cui significato è vincolato alla relazione di determinazione nominale in cui è inserita, si trova sempre all’interno del capitolo *Yueling*. In questo contesto specifico, nell’occorrenza “wei shou zhi yao 餒獸之藥”, che si traduce letteralmente come “veleno da somministrare agli *shou*”, il termine *shou* assume una connotazione iperonimica di “animali e uccelli selvatici”. Questa interpretazione risulta validata dall’elencazione precedente all’occorrenza in questione di una serie di termini tecnici che fanno riferimento a reti e trappole specificamente utilizzate per la caccia di mammiferi (“獸罟曰置罟” , *Liji zhengyi*, 15, 484) e uccelli (“鳥罟曰羅” , *Liji zhengyi*, 15, 484). Pertanto, considerando l’ampia lista di vari strumenti di caccia menzionata, che comprende anche l’uso di esche avvelenate (*yao 藥*), si è optato per la traduzione italiana “le esche avvelenate per la caccia di animali e uccelli”.

Liji 2/102 - 《禮記·曲禮下》

天子之六工：曰土工、金工、石工、木工、獸工、草工，典制六材。五官致貢，曰享。

Le sei manifatture del Figlio del Cielo sono sotto la supervisione [dei sovrintendenti] della lavorazione della ceramica, dei metalli, della pietra²⁴⁴, del legno, delle pelli animali²⁴⁵ e della paglia e rami²⁴⁶. Questi presiedono i sei grandi magazzini. Quando le cinque alte cariche ufficiali a capo dello stato²⁴⁷ donano il proprio contributo, si dice che “rendono omaggio”.

Liji 12/40 - 《禮記·內則》

膾：春用蔥，秋用芥、豚；春用韭，秋用蓼。脂用蔥，膏用薤，三牲用藟，和用醢，獸用梅。鶉羹、雞羹、鴛，釀之蓼。魴鱖烝，雛燒，雉，薺無蓼。

La carne macinata viene preparata in primavera con le cipolle; in autunno, si usano le foglie di senape (芥) e un maialino da latte. In primavera, le foglie di erba cipollina (韭); in autunno, le foglie di poligono (蓼). Con il lardo si usano le cipolle; con lo strutto lo scalogno (薤). Le [carni delle] tre vittime si preparano utilizzando bacche di corniolo (藟) accompagnate da sottaceti (醢). Per [la carne de]gli animali selvatici si utilizzano le prugne. Nella preparazione di zuppe a base di quaglia, pollo e *ru* (鴛), la farcitura dei volatili è di foglie di poligono. L'orata e la carpa vengono cotte al vapore, i pulcinotti arrostiti e i fagiani [bolliti] con erbe aromatiche (薺), senza essere farciti [con poligono].

Commento:

Un altro significato cruciale associato a *shou* riguarda i prodotti derivati dalla caccia, lo scuoiamento e la macellazione degli animali. Nel *Quli xia*, a proposito delle sei manifatture del Figlio del Cielo, si fa riferimento alla “shougong 獸工”, ovvero “la lavorazione delle pelli animali”. Secondo quanto riportato sia nel commento di Zheng Xuan che nel sottocommento di Kong Yingda, questa lavorazione comprende le fasi di conciatura (*bao* 鮑/*pao* 鞞)²⁴⁸ e tintura (*wei* 韋) delle pelli e delle pellicce, utilizzate poi per creare armature (*han* 函), rivestimenti di tamburi (*yun* 鞞) e abbigliamento (*qiu* 裘). Nel *Neize*, invece, parlando delle varie preparazioni culinarie di più tipi di carne e pesce, si fa menzione di *shou*, in uso singolo, per indicare la “carne di animali selvatici”.

²⁴⁴ Anche della giada e dei preziosi (“石工，玉人，磬人也。” , *Liji zhengyi*, 4, 130).

²⁴⁵ Cfr. *Liji zhengyi* (4:132): “ ‘獸工，函、鮑、鞞、韋、裘’ 者，此物並用獸皮，故曰‘獸工’。函謂能作甲鎧者。鮑謂能治皮供作甲者。鞞謂《考工記》‘鞞人為皋陶鼓木’，謂能以皮冒鼓者。韋，熟皮為衣及鞞韜者。裘謂帶毛狐裘之屬者。”

²⁴⁶ Paglia di frumento, vimini, canne palustri e fibre naturali varie utilizzate per lavori di intreccio (“唯草工職亡，蓋謂作萑葦之器。” , *Liji zhengyi*, 4, 130).

²⁴⁷ Il Ministro dell'educazione (*Situ* 司徒), il Ministro della guerra (*Sima* 司馬), delle opere pubbliche (*Sikong* 司空), dell'amministrazione pubblica (*Sishi* 司士) e della giustizia (*Sikou* 司寇) (《礼记·曲礼下》: “天子之五官，曰司徒、司马、司空、司士、司寇，典司五众。” 郑玄注: “此亦殷时制也。” , *Liji zhengyi*, 4, 129).

²⁴⁸ *Bao* 鮑 designa un tipo di mollusco (aliotide o abalone), probabile prestito fonetico di *pao* 鞞 (conciatore) (*Le Grand Ricci*, 2017, 鮑 (Bào - Bào)).

3.1.3 *Qinshou, qin e shou nel Chunqiu Zuozhuan*

Il *Chunqiu* 春秋 (Annali delle primavere e autunni)²⁴⁹ è una delle più antiche cronache cinesi, il cui contenuto è meglio descritto da Burton Watson (1958):

«Il [*Chunqiu*] o *Primavere e Autunni* è una cronaca dei regni di dodici duchi dello stato di Lu 魯 che copre il periodo dal 722 al 481 a.C. Contiene, a grandi linee, annotazioni degli affari interni di Lu, delle conferenze diplomatiche, delle guerre feudali e delle altre relazioni di Lu con gli stati vicini, e annotazioni occasionali di eclissi, inondazioni, terremoti e prodigi della natura. Il resoconto è del tutto impersonale, senza traccia, almeno a un occhio inesperto, della personalità o dell'atteggiamento dell'archivista o degli archivisti» (75–76).

L'opera appare quindi come una mera annotazione di fatti, riportati in uno stile estremamente conciso e criptico e disposti in ordine cronologico. Tradizionalmente attribuita a Confucio, in passato si diffuse la credenza secondo cui tale stile ermetico fosse stato appositamente adottato dal Maestro «come mezzo per esprimere un implicito giudizio morale sulle persone descritte» (Idema e Haft 2011, 90). Da qui l'esigenza di spiegarne i profondi significati impliciti portò alla scrittura di tre commentari.²⁵⁰ Il terzo di questi, lo *Zuo zhuan* 左傳 (Commentario di Zuo), è un commento esegetico e al tempo stesso un resoconto diverso e parallelo degli stessi eventi riportati negli *Annali*.²⁵¹ La paternità è attribuita a un certo Zuo Qiuming 左丘明 (ca. V secolo a.C.), un (discepolo forse) contemporaneo di Confucio. A differenza degli *Annali*, lo stile dello *Zuo zhuan* è molto più vivace e narrativo e i contenuti circa gli eventi descritti sono più ricchi e dettagliati. Per questo motivo, la sua importanza per l'interpretazione del *Chunqiu* fu tale che le due opere vennero successivamente corredate l'una all'altra per formare l'“unità composita” *Chunqiu-Zuo zhuan* 春秋左傳, il “Commentario di Zuo agli annali delle Primavere e Autunni”.

Qinshou nel Chunqiu Zuozhuan

Dei tre casi in cui il termine *qinshou* appare nell'opera, due solamente sono stati considerati in questa sezione, data la quasi sovrapposibilità di due di tali casi.²⁵² Le occorrenze prese in esame si trovano nei capitoli corrispondenti al Quarto e al Ventunesimo anno del Duca Xiang (《春秋左傳·襄公·襄公四年》《春秋左傳·襄公·襄公二十一年》).

²⁴⁹ Il titolo è solitamente considerato «una sineddoche per le quattro stagioni dell'anno, e quindi un termine generico per annali;» essa dà il nome al periodo che copre, ossia 722 – 481 a.C. (Cheng 1993:67).

²⁵⁰ Gli antichi commentari al *Chunqiu* sono il commentario di Gongyang (公羊傳), di Guliang (穀梁傳) e quello di Zuo (左氏傳). A differenza del terzo, i primi due trattano un tipo di esegesi in linea con la paternità attribuita a Confucio e il giudizio morale che Questi avrebbe implicitamente espresso negli *Annali* (Cheng 1993:67 – 71; Idema et al. 2011:90).

²⁵¹ Lo *Zuozhuan*, spesso indicato solamente come un commento, è in ultima analisi una versione parallela degli stessi eventi menzionati nel *Chunqiu*, presentando tuttavia alcune evidenti differenze: innanzitutto il periodo storico coperto è più lungo rispetto a quello del *Chunqiu*. In secondo luogo, ancora più evidente, è il carattere più narrativo dello *Zuo Zhuan* che lo rende una raccolta di avvenimenti storici più leggibile in contrasto con lo stile classico più “asciutto” ed enigmatico del *Chunqiu*. In terzo luogo, lo *Zuo Zhuan* riporta inoltre molti eventi che non sono affatto menzionati nel *Chunqiu* e viceversa, quindi affermare che si tratti meramente di un commento agli *Annali* risulta riduttivo. Infine, lo stesso termine *zhuan* 傳 incarna perfettamente questa doppia valenza intrinseca all'opera: *zhuan*, infatti, comunemente intesa come “commento”, può essere letta anche come *chuan*, che significa “tradizione” o “trasmissione” (di un dato testo scritto). Il titolo “Zuo Zhuan” può quindi essere interpretato come il “commentario di Zuo”, ma anche come qualcosa come la “versione di Zuo” (Cheng 1993:67 – 71; Idema et al. 2011:90).

²⁵² Le occorrenze messe a confronto: 《春秋左傳·襄公·襄公二十一年》：“譬於禽獸”；《春秋左傳·襄公·襄公二十八年》：“譬之如禽獸”。 In considerazione di questo e data la maggiore rilevanza esemplificativa del passaggio, è stata selezionata la prima occorrenza.

Chunqiu Zuozhuan B9.4.7/232/31 - 《春秋左傳·襄公·襄公四年》

無終子嘉父使孟樂如晉，因魏莊子納虎豹之皮，以請和諸戎。晉侯曰：「戎狄無親而貪，不如伐之。」魏絳曰：「……戎，禽獸也，獲戎失華，無乃不可乎？……」

Il sovrano del Regno [Rong] di Wuzhong, Jiafu, inviò Meng Le a Jin che, affidandosi alla relazione con [il generale di Jin], Wei Zhuangzi, presentò pelli di tigre e leopardo come offerta, per chiedere a Jin di instaurare la pace con le varie tribù Rong. Il Duca [Dao] di Jin disse: «I popoli Rong e Di non riconoscono i legami familiari e sono guidati dall'avidità. Sarebbe meglio attaccarli.» Wei Jiang rispose: « [...] I Rong sono come bestie. Se guadagniamo i Rong ma perdiamo [i vassalli del]le Pianure Centrali, potrebbe non essere una soluzione praticabile. »

Chunqiu Zuozhuan B9.21.8/272/13 - 《春秋左傳·襄公·襄公二十一年》

州綽曰，……‘臣為隸新，然二子者，譬於禽獸，臣食其肉，而寢處其皮矣。’ ”

Zhou Chuo rispose: «Non è da molto che Vi servo, tuttavia, per quanto riguarda questi due uomini²⁵³, se posso paragonarli a bestie, ho da tempo banchettato con la loro carne e persino dormito sulle loro pelli!»

Commento:

Nella selezione di testi fornita, la prima menzione di *qinshou* costituisce uno dei primi esempi finora incontrati in cui il termine fa esplicito riferimento alle popolazioni barbare, in particolare alle tribù *Rong* 戎.²⁵⁴ Come risulta noto (*Hanyu da cidian*, 【禽獸】，【禽獸行】，1, 1589; Le Grand Ricci, 禽 (Qín), 禽獸 (qín shòu)), tra le diverse accezioni del termine *qinshou*, oltre alle ben note “animali; bestie; fauna” e “uccelli e quadrupedi”, emerge anche il significato “comportarsi/essere come (delle) bestie”.

Quest'ultimo senso inequivocabilmente dispregiativo, come confermato qui dalla perentorietà della frase nominale “Rong, qinshou ye 戎，禽獸也”，non costituisce un insulto gratuito rivolto a queste popolazioni, ma riflette una narrazione sistematica di un popolo nei confronti di un altro. Questa narrazione trova legittimazione attraverso una serie di “segnali” o “sintomi” che, come in molte narrazioni “d’odio” o “negative”, giustificano l’uso moralmente connotato di certi appellativi.

Nel medesimo contesto, un esempio eloquente emerge dalle parole dello stesso Duca Dao di Jin 晉悼侯. Nel discutere della loro promiscuità nelle relazioni familiari e della loro insaziabile cupidigia, specialmente per il denaro, il Duca suggerisce la legittimità di rivolgere attacchi contro tali popolazioni. Questo

²⁵³ Nel contesto del brano, si fa riferimento a Zhi Chuo 殖綽 e Guo Zui 郭最, due coraggiosi guerrieri al servizio del sovrano.

²⁵⁴ Nella Cina settentrionale, non solo i Zhou abitavano la regione, ma anche altre popolazioni generalmente conosciute come *siji* 四夷, ovvero le “quattro popolazioni barbare”. Questi gruppi, noti come *Dongyi* 東夷 (Barbari orientali), *Nanman* 南蠻 (Barbari meridionali), *Xirong* 西戎 (Barbari occidentali) e *Beidi* 北狄 (Barbari settentrionali), vivevano al di fuori dei confini degli antichi stati centrali nella valle del Fiume Giallo. Parlando dei Xirong, o semplicemente Rong, si trattava di varie popolazioni che prevalentemente risiedevano nelle regioni occidentali dell’antica Cina, nelle aree corrispondenti all’attuale Gansu e Qinghai. La loro presenza è documentata sin dalla dinastia Shang (c. 1600 – 1045 a.C.) come uno dei popoli barbari che avevano frequenti interazioni (spesso conflittuali) con la civiltà sinica *Huaxia* 華夏, originaria e stanziata nel bacino del Fiume Giallo. A partire dalla dinastia Zhou (1045 – 256 a.C.), erano soliti risiedere a ovest delle pianure di Guanzhong (odierno Shaanxi centrale) (Di Cosmo 2002, 94–103).

suggerimento poggia sull'associazione di questi gruppi con attributi animali quali promiscuità e impulsività. Pertanto, risulta ragionevole e accettabile dal punto di vista morale definirli "simili alle bestie".²⁵⁵ Di fatto, sembra essere l'unica via plausibile per fronteggiare le loro intrusioni nelle regioni marginali.

Un altro esempio di uso dispregiativo del termine *qinshou* è evidente nel capitolo "Ventunesimo anno del Duca Xiang" (《襄公二十一年》), in cui non solo il paragone è esplicitato chiaramente ("se posso paragonarli a bestie"), ma emerge anche l'aspetto emotivo legato all'uso di questo termine che, in questo caso, veicola aperto odio e disprezzo da parte dell'interlocutore verso due uomini considerati suoi nemici. Inoltre, all'interno del contesto, questi sentimenti sono amplificati e alimentati da elementi come "ho da tempo banchettato con la loro carne" e "ho persino dormito sulle loro pelli", che esprimono in modo quasi iperbolico l'estensione e l'intensità del rancore provato dal parlante.

Da questi passaggi emergono due informazioni rilevanti riguardo all'uso dispregiativo di *qinshou*: 1) il paragonare qualcuno ad un animale costituiva un insulto, in quanto identificava il destinatario dell'appellativo come incivile e moralmente inferior

e, degno quindi di disprezzo; 2) di conseguenza, questo tipo di appellativo o uso figurato era riservato alle popolazioni non Han e agli avversari, Han o non Han che fossero.

Qin nel Chunqiu Zuozhuan

Riguardo al termine *qin*, si riscontrano complessivamente 16 occorrenze all'interno degli *Zuo zhuan*. Tuttavia, queste sono state successivamente ridotte di due terzi, portando a una selezione finale di soli cinque casi. In base al contesto e al significato attribuito a *qin*, sono state identificate tre categorie semantiche principali: 1) "catturare" o "fare prigioniero" (due occorrenze); 2) "selvaggina" (due occorrenze); 3) "dono nuziale" (un'occorrenza).

Chunqiu Zuozhuan B5.22.8/99/5 - 《春秋左傳·僖公·僖公二十二年》

國人皆咎公。公曰：「君子不重傷，不禽二毛，古之為軍也，不以阻隘也，寡人雖亡國之餘，不鼓不成列。」

Tutta la gente del paese incolpava il Duca [Xiang di Song], il quale disse: «L'uomo nobile d'animo non fa del male a chi è già ferito e non fa prigioniero un uomo coi capelli grigi. I precetti di guerra di un tempo non prevedevano di sfruttare le vulnerabilità del nemico per ottenere un vantaggio strategico durante un conflitto. Nonostante io sia il superstite dello stato caduto, non attaccherò nemici che non hanno ancora formato i propri schieramenti bellici».

²⁵⁵ Il tema dell'attribuzione di caratteristiche animalesche alle popolazioni barbare Rong e Di, e il collegamento di tali attributi a un senso di disordine, mancanza di controllo e comportamento non civilizzato, emerge ripetutamente in più opere, come ad esempio, il *Guoyu* 國語 (*Guoyu*, 2.62 ("Zhou yu zhong")) e lo *Hou Hanshu* 后漢書 (*Hou Hanshu*, 25.876).

Chunqiu Zuozhuan B12.23.2/467/1 - 《春秋左傳·哀公·哀公二十三年》

壬辰，戰于犁丘，齊師敗績，知伯親禽顏庚。

Nel giorno *renchen*, si scontrarono a Liqiu, dove l'esercito di Qi subì una grave sconfitta e [il grande ufficiale] Zhi Bo catturò personalmente Yan Geng²⁵⁶.

Commento:

Arrivati a questo punto dell'elaborato, notiamo che finora non si era ancora osservato un uso predicativo del termine *qin*, il che costituisce un fatto curioso, se si pensa che, considerando quanto discusso nel capitolo 2, *qin* assume in origine proprio l'accezione verbale estesa di "catturare". Originariamente rappresentato dal pittogramma *bi* 畢 (raffigurante uno strumento da caccia con un lungo manico e una rete applicata all'estremità superiore dello stesso), il termine fu usato anche per indicare l'azione di catturare, nonostante, come precedentemente illustrato, tale suo significato originale andò ben presto perdendosi nel corso degli Stati combattenti. Successivamente, è stato preservato nella variante moderna (*jinzi* 今字) "qin 擒", che esplicitamente richiama il concetto attraverso l'aggiunta del radicale *shou* 扌 (手) "mano".

All'interno dell'opera, possiamo rintracciare un totale di 13 occorrenze del termine *qin* con il significato di "catturare" o "fare prigioniero", riferendosi esclusivamente a individui (animali umani) e non ad animali non umani. Per questo motivo, si è deciso di riportarne due a scopo esemplificativo.

La prima occorrenza di *qin* – in realtà la pericope e buona parte del paragrafo in cui è inserita – appare due volte all'interno dello stesso capitolo (qui ne viene riportata solo una). In questo caso, *qin*, modificato dalla negazione "bu 不", costituisce il secondo verbo del soggetto "junzi 君子" (*junzi bu chong shang, bu qin ermao* 君子不重傷，不禽二毛), esprimendo il significato di "non fare prigioniero" con riferimento all'oggetto diretto "un uomo con i capelli grigi" (*er mao* 二毛).

Nel secondo caso, il termine *qin*, modificato dall'avverbio "qing 親" (che significa "[fare qualcosa] di persona" o "personalmente"), è inserito tra due nomi propri, Zhi Bo 知伯 (A) e Yan Geng 顏庚 (B), rappresentando un'azione eseguita direttamente dal soggetto. La traduzione in italiano ("[il grande ufficiale] Zhi Bo catturò personalmente Yan Geng.") segue la struttura cinese "A cattura personalmente B".

Alla luce di queste osservazioni, possiamo notare che in entrambi i casi l'uso di *qin* rispecchia la tipica struttura di un verbo transitivo seguito dal suo oggetto diretto, formando una costruzione sintattica del tipo: Soggetto + Verbo + Oggetto Diretto (S + V + OD). Tra le 13 occorrenze individuate, troviamo anche alcuni casi di uso intransitivo del verbo (3 volte) e di uso transitivo nella voce passiva (5 volte).

Chunqiu Zuozhuan B7.12.2/174/1 - 《春秋左傳·宣公·宣公十二年》

²⁵⁶ Il grande ufficiale di Qi.

[樂伯]使攝叔奉麋獻焉，曰：「以歲之非時，獻禽之未至，敢膳諸從者。」鮑癸止之曰：「其左善射，其右有辭，君子也。」既免。

Le Bo fece in modo che She Shu offrissi il cervo a Bao Gui²⁵⁷ e ai soldati di Jin in inseguimento e disse: «Poiché non è ancora la stagione di caccia e la selvaggina votiva è ancora introvabile, oso umilmente presentare questo come pasto ai nostri inseguitori.» Bao Gui fermò i suoi uomini, dicendo: «L'uomo a sinistra eccelle nel tiro con l'arco, mentre quello a destra possiede un eloquio persuasivo. Sono entrambi uomini di valore.» E fu così che scamparono all'arresto.

Chunqiu Zuozhuan B9.31.12/312/20 - 《春秋左傳·襄公·襄公三十一年》

[子產曰:] ……僑聞學而後入政，未聞以政學者也。若果行此，必有所害。譬如田獵，射御貫，則能獲禽；若未嘗登車射御，則敗績厭覆是懼，何暇思獲？

[Zi Chan disse]: ... Ho sentito dire che si può entrare in politica solo dopo aver studiato, ma non ho mai sentito parlare di usare la politica come un modo per imparare. Se si procede in questo modo, si causeranno sicuramente dei danni. Prendiamo ad esempio la caccia: [solo] se un uomo è uso al tiro con l'arco e alla guida del carro, sarà in grado di catturare selvaggina. Ma se non è mai salito su un carro, se non ha mai provato a guidarlo e non ha mai scoccato una freccia, allora la paura di fallire nel suo intento e di essere schiacciato dal ribaltamento del carro lo sopraffarà. Come può [trovare il tempo o l'attenzione per] pensare di catturare qualcosa?

Commento:

Tra i significati più riconoscibili assunti dal termine *qin*, troviamo “selvaggina”, come dimostrano i due testi di esempio qui selezionati e presentati. Nel passo “Dodicesimo anno del Duca Xuan” (《宣公十二年》), incontriamo l'occorrenza “xian qin 獻禽”, che generalmente si traduce come “offerta di selvaggina”. Questa collocazione (verbo + sostantivo) rappresenta una delle combinazioni più frequenti che *qin* tende a formare, come ampiamente attestato all'interno del *Zhouli* (passi 《大司馬》, 《庖人》 e 《掌客》). In questo caso, dal punto di vista traduttologico, è stata preferita un'interpretazione e resa in lingua italiana di *xian* come aggettivo qualificativo per “selvaggina”, al fine di evidenziarne la specificità: “selvaggina votiva”. Questo si riferisce a un tipo particolare di selvaggina destinato a essere offerto, sia come dono che come pietanza, a vari destinatari (soprattutto al sovrano²⁵⁸, ma anche agli ospiti, agli antenati o agli spiriti) in diverse occasioni (accoglienza, momenti conviviali, riti funebri o cerimonie sacrificali, ecc.). Nel contesto, tale specificazione non solo la individua come un tipo specifico di selvaggina, ma sottolinea anche la sua rilevanza in contrasto all'offerta di Le Bo, un cervo comune qualsiasi, ai suoi inseguitori. A conferma di ciò è la grande capacità persuasiva di Le Bo che, tale da riuscire a far accettare al proprio nemico un'offerta comune al pari di una delle più pregevoli (come quelle votive), è riconosciuta da Bao Gui stesso come una qualità distintiva dell'uomo di valore, decidendo alla fine di risparmiare i fuggiaschi.

In contrasto con ciò, il secondo caso costituisce un esempio in cui *qin* assume un significato più neutro e generico di “selvaggina”. Nel contesto di un dialogo tra il ministro Zi Chan 子產 e il reggente dello Stato di

²⁵⁷ Ufficiale di comando delle truppe di Jin.

²⁵⁸ Cfr. *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* (23:647): “正義曰：《周禮·獸人》“冬獻狼，夏獻麋，春秋獻獸物”者，謂獻之以共王之膳耳，非能遍及於百官也。禮，冬獵曰狩，言圍守而取之，獲禽多也。於時虞人所獻，或頒及群臣，故言“以歲之非時，獻禽之未至”，以為語之辭耳。”

Zheng 鄭國, Zi Pi 子皮 (o Han Hu 罕虎), a proposito della nomina di Yin He 尹何 come nuovo reggente, questa occorrenza è utilizzata come mero argomento retorico per esemplificare e sottolineare l'importanza della preparazione adeguata e della formazione prima di intraprendere compiti complessi, come la politica. Il ministro Zi Chan afferma che è cruciale acquisire le competenze e le conoscenze necessarie prima di entrare in determinati ambiti, come si fa nel caso della caccia con l'arco o della guida del carro. La metafora della caccia e della cattura della selvaggina viene utilizzata per illustrare questo concetto. Zi Chan sostiene che solo coloro che hanno sviluppato le capacità e acquisito l'esperienza necessarie, come la maestria nel tiro con l'arco e la guida del carro, avranno successo nella caccia e otterranno la selvaggina (*huo qin* 獲禽). Analogamente, suggerisce che entrare in politica senza la giusta preparazione e competenza può causare danni. Inoltre, l'autore sottolinea che chiunque si avventuri in un'attività senza la preparazione adeguata potrebbe essere sopraffatto dalla paura di fallire e dalle sfide incontrate lungo il percorso, proprio come un cacciatore inesperto temerebbe di essere schiacciato dal ribaltamento del carro. La morale che emerge sembra essere che l'educazione, l'esperienza e la formazione sono fondamentali per affrontare sfide complesse e intraprendere nuove attività in modo efficace, al fine di evitare conseguenze negative.

Chunqiu Zuozhuan B10.1.7/317/4 - 《春秋左傳·昭公·昭公元年》

鄭徐吾犯之妹美，公孫楚聘之矣，公孫黑又使強委禽焉。

La sorella minore del grande ufficiale Zheng Xu era di una bellezza incantevole. [Sebbene] Gongsun Chu l'avesse già chiesta in sposa, Gongsun He continuava a fare pressioni [sulla famiglia Xu] perché accettasse le oche come doni di fidanzamento.

Commento:

L'unico caso in cui il termine *qin* assume un significato legato alla sfera dei volatili si trova nel passo "Primo anno di regno del Duca Zhao" (《昭公元年》). Qui, il termine *qin*, modificato dal determinante "wei 委", assume un significato specifico all'interno del contesto: "uccelli come dono di fidanzamento". In particolare, ci riferiamo alle oche. Nell'antica Cina, l'usanza di regalare oche come doni di fidanzamento costituiva un elemento cruciale delle pratiche matrimoniali. Questo gesto rifletteva il profondo valore attribuito ai legami familiari e sottolineava il desiderio di stabilità e armonia all'interno delle unioni coniugali. Le oche detenevano un ruolo simbolico di grande rilevanza all'interno della cultura cinese, rappresentando concetti di fedeltà coniugale e longevità (Baber 1934, 134).

Shou nel Chunqiu Zuozhuan

Per quanto concerne il termine *shou*, partendo da un totale di sette occorrenze, si è proceduto a una selezione di quattro, tutte localizzate nei capitoli “Dodicesimo anno del Duca Xuan” (《春秋左傳·宣公·宣公十二年》) e “Quarto anno del Duca Xiang” (《春秋左傳·襄公·襄公四年》).

Chunqiu Zuozhuan B7.12.2/174/6 - 《春秋左傳·宣公·宣公十二年》

楚潘黨逐之，及熒澤，見六麋，射一麋以顧獻曰：“子有軍事，獸人無乃不給於鮮，敢獻於從者。”叔黨命去之。

Pan Dang di Chu lo [Wei Qi] inseguì e (rag)giunse la foce Ying. Qui [Wei Qi] vide sei cervi *mi* [passargli dinanzi]. Ne abbatté uno con arco e frecce, si voltò e lo presentò a Pan Dang, dicendo: «Giacché le tue truppe sono impegnate in operazioni militari e i cacciatori potrebbero non avere abbastanza cacciagione fresca [per sfamarvi tutti]. Mi permetto di offrire questo agli uomini sotto il tuo comando.» [Udito ciò], Pan Dang ordinò di cessare l'inseguimento.

Chunqiu Zuozhuan B9.4.7/233/10 - 《春秋左傳·襄公·襄公四年》

昔周辛甲之為大史也，命百官，官箴王闕。於《虞人之箴》曰：「芒芒禹跡，畫為九州，經啟九道，民有寢廟，獸有茂草，各有攸處，德用不擾，在帝夷羿，冒于原獸，忘其國恤，而思其麇牡，武不可重，用不恢于夏家，獸臣司原，取告僕夫。」

In passato, quando Zhou Xinjia ricopriva la carica di grande storiografo di corte, ordinò a tutti i funzionari di ammonire il sovrano per la sua negligenza. Nelle “Ammonizioni del sovrintendente alla caccia” si dice: «Nell’antichità, Yu il Grande lasciò un’impronta indelebile²⁵⁹, nel delineare le nove province [su questo vasto territorio] e aprendo percorsi verso di esse. La gente aveva le loro abitazioni e i templi ancestrali; le bestie avevano i loro prati verdi e lussureggianti. Ognuno aveva il proprio posto e a ognuno era consentito di prosperare senza interferire con l’altro. Houyi divenne imperatore. Si abbandonò al desiderio di vagare e cacciare nelle terre selvagge, dimenticando di alleviare le sofferenze del suo popolo e concentrando la sua attenzione solo sulla caccia degli animali che vi dimoravano. L’uso della forza militare [per il governo] non dovrebbe essere eccessivamente frequente, poiché non contribuirebbe in alcun modo a riportare l’antico splendore della dinastia Xia. Nel mio ruolo di sovrintendente alla caccia, ammonisco umilmente l’imperatore e il suo seguito con questo consiglio.»

Commento:

Per quanto riguarda *shou*, delle occorrenze individuate all’interno dell’intera opera, solamente quattro sono qui state riportate, ciascuna rappresentante di un diverso significato assunto da *shou*. A differenza di *qin*, è molto più comune incontrare occorrenze in cui *shou* modifica il significato di un sostantivo. Questo è evidente nei casi di “shouren 獸人” e “shouchen 獸臣”, dove il termine denota rispettivamente le professioni o gli incarichi ufficiali legati alla gestione degli *shou*. Nel primo caso, il termine richiama alla mente la carica precedentemente incontrata nel *Zhouli*, molto probabilmente riferendosi agli stessi *shou*

²⁵⁹ Nel contesto del brano, si sta facendo riferimento alle imprese per cui Yu il Grande è noto, ossia governare le acque e coltivare la terra.

indicati nell'omonimo passo del *Zhouli*, ossia quadrupedi destinati al consumo da parte dei principi feudatari per scopi sacrificali²⁶⁰. Nel secondo caso, invece, *shou* sembrerebbe indicare l'insieme generale degli animali selvatici o la fauna, in virtù dell'incarico dei *shouchen*, noti anche come “shanyu 山虞” o “yuren 虞人”, di salvaguardare le aree montane e le zone acquitrinose, anch'essi precedentemente menzionati nel *Zhouli* e nello *Yili*. In italiano, entrambi i termini sono stati tradotti in modo da mettere l'accento sull'attività svolta dalle due figure, ossia la caccia e la regolamentazione ad essa sottesa, anziché concentrarsi sugli animali stessi. Pertanto, *shouren* diventa “cacciatori”, mentre *shouchen* diventa “guardiacaccia”.

Tra tutte le occorrenze, “yuanshou 原獸” è la più interessante in quanto ambigua e potenzialmente fuorviante a prima vista. L'occorrenza sembra essere una combinazione tra “yuan 原”, che significa “terreni ampi e aperti”, rappresentando la cornice, e “shou 獸”, gli attori. È grazie a una spiegazione di Zheng Xuan a una pericope simile²⁶¹ che emerge la natura aggettivale di *shou*, che in questo caso assume il significato di “ye 野”, ovvero “selvatico” o “selvaggio”, per indicare la natura crudele e inospitale delle vaste terre oltre i confini del regno.

In conclusione, l'unica occorrenza di *shou* che mantiene un chiaro riferimento agli animali selvatici anche nella traduzione italiana, tradotto con “le bestie”, è l'unico caso singolo del termine presente nel passo.

²⁶⁰ Cfr. *Le Grand Ricci* (2017): 獸 (Shòu), 獸人 (shòu rén): «(Adm. impér.) Chasseurs chargés de capturer des animaux, morts ou vifs, pour les besoins des sacrifices royaux (dyn. 周 Zhou)».

²⁶¹ Cfr. *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* (29:837): 《春秋左傳正義》：“淫於原獸。” 郑注：“淫放原野。”

3.1.4 *Qinshou*, *qin* e *shou* nell’*Erya*

Undicesimo dei Tredici Classici, l’*Erya* 爾雅 (Approccio all’eleganza)²⁶² è tradizionalmente considerato un “dizionario di parole” (*cidian* 辭典 o 詞典)²⁶³ del III secolo a.C. che raggiunse la sua forma attuale nella metà del II secolo a.C., anche se ad oggi questa datazione rimane discussa. Tradizionalmente la paternità è attribuita al Duca di Zhou 周公 (XI sec. a.C.), o a Confucio, oppure ad alcuni suoi discepoli. L’opinione successiva e attuale è forse meglio riassunta da Karlgren (1931, n. 49), il quale concluse che l’*Erya* era un testo ad opera di mani diverse e con tutta probabilità risalente al III secolo a.C. Ad oggi si concorda sul fatto che l’*Erya* è un testo stratificato e composito, con passaggi sia del III secolo a.C. che del periodo della dinastia Han. L’opera fu probabilmente concepita per aiutare gli studiosi e gli allievi di epoca Han a comprendere il significato originale dei caratteri “oscuri” che si trovano nei Classici, in particolare nello *Shijing* 詩經. Il testo in sé è composto da brevi glosse e suddiviso in 19 capitoli, ognuno dei quali tratta una particolare area semantica di interesse: utensili, strumenti musicali, montagne, fiumi, piante e animali.²⁶⁴

Qinshou nell’*Erya*

Il termine *qinshou* è assente dal contenuto dell’opera.

Qin nell’*Erya*

Si trova un singolo riferimento a *qin* nel testo, riportato nel capitolo diciassettesimo intitolato *Shi niao* 釋鳥, “Spiegazioni” o “glosse sugli uccelli e animali alati”.

Erya 17/93 - 《爾雅·釋鳥》

二足而羽，謂之禽。

Quelli con due zampe e piume sono chiamati *qin*.

Commento:

²⁶² Secondo lo *Shiming* (釋名), un dizionario cinese del II secolo d.C. e prima fonte testuale a discutere del significato del titolo *Erya*, “er 爾” sarebbe una paronomasia di “ni 昵” (“vicino, intimo; avvicinamento”), mentre “ya 雅” andrebbe inteso nella sua accezione comune di “corretto, raffinato, elegante, sincero”. Il titolo *Erya* significherebbe quindi qualcosa tipo: “avvicinarsi a ciò che è giusto, raffinato, elegante o sincero.” Tale interpretazione è oggi ampiamente riconosciuta (Coblin 1993, 94).

²⁶³ Cfr. Valenti (2018, n. 10 nota 7): «I *cidian* sono organizzati per categorie semantiche, cioè argomenti diversi come i nomi delle montagne, dei mari, degli animali o delle piante».

²⁶⁴ Per quanto concerne il mondo animale, essa comprende cinque capitoli “zoologici”, che sono rispettivamente chiamati *Shi chong* 釋蟲 (Glosse sugli invertebrati), *Shi yu* 釋魚 (Glosse sugli animali acquatici), *Shi niao* 釋鳥 (Glosse sugli animali alati), *Shi shou* 釋獸 (Glosse sui quadrupedi) e *Shi chu* 釋畜 (Glosse sugli animali domestici) (Coblin 1993, n. 95).

Come glossario, l'*Erya* contiene un elenco di termini (morfemi/caratteri, nomi, sinonimi) con relative spiegazioni grafiche e di significato, organizzati secondo categorie tematiche come montagne, piante, animali e altro ancora. Nel capitolo sugli uccelli (e gli animali alati in generale), compare l'unica occorrenza del termine *qin* come denominazione collettiva per creature dotate di due zampe e piume. Nonostante la brevità della spiegazione, è evidente che «quelli con due zampe e piume» si riferisce agli “uccelli” o in senso più generale ai “volatili”. Tuttavia, considerando l'intento esplicativo dell'opera, si è scelto di mantenere la trascrizione fonetica del termine anche in lingua italiana.

Tale occorrenza del termine *qin*, insieme alla sua spiegazione approssimativa, costituiscono un importante primo esempio di tentativo di definizione “autorevole” di un termine che, come verrà glossato anche in altre opere successive come lo *Shuowen jiezi*²⁶⁵ e il *Bohutong* 白虎通²⁶⁶, presenta una vasta gamma semantica e spiegazioni spesso asimmetriche e poco coerenti tra di loro.

Citato in precedenza (capitolo 2), questo *locus* è stato menzionato innumerevoli volte dagli studiosi cinesi nel corso della storia in virtù della sua spiegazione, che ha fornito una base di partenza per annotare, chiosare e commentare la moltitudine di occorrenze (non solo di *qin*) incontrate in tutti i testi successivi. Pertanto, questo passo assume un'importanza nodale, non solo per l'elaborato presente, ma anche per la comprensione stessa del termine lungo la storia cinese, dalle sue origini fino ai giorni nostri.

Shou nell'Erya

All'interno dell'*Erya*, sono presenti tre menzioni di *shou*, rispettivamente una nel capitolo nono (*Shi di* 釋地, “Spiegazioni sulla terra”), un'altra nel capitolo diciassettesimo (*Shi niao* 釋鳥, “Spiegazioni sugli uccelli e animali alati”) e un'ultima nel capitolo diciottesimo (*Shi shou* 釋獸, “Spiegazioni sugli animali quadrupedi”).

Erya 9/14 - 《爾雅·釋地》

西方有比肩獸焉。與邛邛岨虛比，為邛邛岨虛齧甘草，即有難，邛邛岨虛負而走，其名謂之麇。

Ad Ovest esiste una creatura chiamata *bijianshou*²⁶⁷, che ha una relazione simbiotica con il *qiongqiong juxu*²⁶⁸. Essa aiuta il *qiongqiong juxu* a brucare le foglie di liquirizia e, in caso di pericolo, viene trasportata sulla schiena del secondo durante la fuga. È anche conosciuta con il nome di *jue*.

Commento:

²⁶⁵ Cfr. *Shuowen jiezi* (14 下:内:308): “禽，走獸總名。”

²⁶⁶ Cfr. *Bohutong shuzheng* (1994): “禽者何？鳥獸之總名。”

²⁶⁷ Letteralmente, si traduce come “bestia che vive spalla a spalla (con un'altra)”. Secondo il *Lüshi Chunqiu*, questa creatura è descritta come una combinazione chimerica di topo e lepre (“北方有獸，其名為麇，鼠前而兔后，走則頓，走則顛。” , URL <https://cidian.qianp.com/ci/%E6%AF%94%E8%82%A9%E5%85%BD>, Consultato 8 aprile 2023).

²⁶⁸ Stando al *Mu Tianzi zhuan*, la creatura in questione potrebbe essere paragonata a un equino (“狻猊口野馬走五百裡，邛邛岨虛走百裡。” , URL <https://cidian.qianp.com/ci/%E9%82%9B%E9%82%9B%E5%B2%A0%E8%99%9A>, Consultato 8 aprile 2023).

Il significato assunto da *shou* in questo contesto è quello di categorizzare (獸, “categoria” o “gruppo delle bestie”) i termini che lo precedono (*bijian* 比肩, “spalla contro spalla”). Poiché si sta descrivendo il nome proprio di una creatura fantastica²⁶⁹, *shou* in questo caso serve semplicemente a definire tale essere come “appartenente al gruppo delle bestie”. Pertanto, la resa in lingua italiana è duplice: da un lato, è possibile mantenere la trascrizione fonetica *bijianshou* come nome della bestia; dall’altro è invece possibile tradurne il nome in modo da esplicitare non solo il significato di *shou*, ma anche l’origine del nome di tale essere, derivante dalla suo comportamento comune in caso di pericolo.

Erya 17/94 - 《爾雅·釋鳥》

四足而毛，謂之獸。

Quelli con quattro zampe e pelliccia sono chiamati *shou*.

Commento:

Anche per quanto riguarda questa occorrenza di *shou*, si applica la stessa logica utilizzata per *qin*. «Quelli con quattro zampe e pelliccia» potrebbero essere tradotti in italiano come “quadrupedi”, un termine che comunemente si riferisce ai mammiferi²⁷⁰, ma in questo contesto si riferisce a tutti gli animali “dotati di quattro zampe”. Tuttavia, tenendo sempre in considerazione la natura esplicativa dell’*Erya*, si è preferito mantenere la trascrizione fonetica *shou*.

Per quanto concerne invece il contenuto della spiegazione di *shou* fornita dall’*Erya*, a differenza di quella di *qin*²⁷¹, ha mantenuto nel corso del tempo una maggiore continuità semantica anche in altri testi. Tuttavia, ciò non inficia l’importanza che questa ha rivestito a livello esegetico, la quale rimane significativa al pari di quella di *qin*.

Erya 18/45 - 《爾雅·釋獸》

須屬：獸曰鬮，人曰僑，魚曰須，鳥曰昊。

【疏】此皆氣倦體罷所須若此，故題云須屬也。又斯須，猶須臾也。

I quadrupedi vengono chiamati(e) *xin* (鬮), gli esseri umani vengono chiamati *jiao* (僑), i pesci vengono chiamati *xu* (須), e gli uccelli vengono chiamati *ju* (昊).

Sottocommento

²⁶⁹ In questo passo, l’*Erya* offre anche informazioni supplementari quali la localizzazione, la convivenza con gli altri animali, le abitudini alimentari e il comportamento in caso di pericolo.

²⁷⁰ Cfr. Treccani.it (s.d.): «[Tale] denominazione [è] priva di valore sistematico nella zoologia attuale (dov’è più usato il sinon. *tetrapodi*), comprensiva di tutti i vertebrati con quattro zampe, ossia mammiferi, anfibi e rettili».

²⁷¹ In linea generale, senza considerare ogni singola sfumatura assunta da entrambi i termini, è possibile asserire che se un *qin* può anche essere uno *shou*, quest’ultimo non potrà mai essere un *qin*.

Secondo le note esplicative, queste denominazioni descrivono l'aspetto o le caratteristiche manifestati dagli animali e dagli esseri umani quando sono in uno stato di affaticamento o esaurimento fisico [lett. caratteristiche (o sintomi) necessarie quando il *qi* è esaurito e il corpo è stanco]. Pertanto, vengono chiamati *xu shu* 須屬. Inoltre, *xu* 須 potrebbe riferirsi ad uno stato fisico temporaneo, simile a *si xu* 斯須, "per un breve momento", o a *xu yu* 須臾, "in un istante" o "per un breve periodo di tempo".

Commento:

In questo passo siamo di fronte a un caso esplicito di "adeguamento del nome dell'animale, sia esso umano o non umano, all'aspetto fisico e alle caratteristiche/condizioni specifiche possedute". Secondo le note esplicative, le quattro denominazioni (*xin* 欒, *jiao* 橋, *xu* 須 e *ju* 昊) descrivono l'aspetto fisico, o i sintomi diremmo noi, manifestato dagli animali e dagli esseri umani quando sono in uno stato di affaticamento o esaurimento fisico (letteralmente "quando il *qi* è esaurito e il corpo è stanco"). Tale permutazione di un nome in un altro è una pratica documentata in vari ambiti, da quello sacrificale a quello culinario, dalla gestione degli animali alla caccia degli stessi, tutti accomunati da un significato comune: conoscere un nome o assegnare un nome era un modo per esercitare il proprio controllo sull'oggetto nominato e, in questo modo, portare ordine nel mondo (Sterckx 2002; 2005; Sterckx, Siebert, e Schäfer 2018). Quanto all'occorrenza di *shou* di interesse, data la presenza di altri termini come *ren* 人, *yu* 魚, *niao* 鳥 con valore iperonimico, rappresentativi di un gruppo, anche *shou* è stato analizzato e tradotto di conseguenza con un generico "quadrupedi".

3.1.5 *Qinshou, qin e shou nel Mengzi*

Ritenuto uno dei testi «straordinariamente meglio conservati» (D. C. Lau 1970, 222) dell'epoca degli Stati Combattenti (V – III secolo a.C.) e «insolito tra i primi testi filosofici nel non sollevare problemi di autenticità» (Graham 1989b, 111), il *Mengzi* 孟子 (lett. “Maestro Meng”, latinizzato in “Mencio”) è una raccolta che include aforismi e detti isolati di Meng Ke 孟軻 (372 – 289 a.C.), annotazioni di udienze con vari dignitari, dialoghi tra il maestro Meng e i suoi discepoli e dibattiti tra il maestro Meng e i rappresentanti di altre scuole filosofiche. È ragionevole ritenere che il testo dell'opera sia da ascrivere alla mano dei vari allievi di Mencio che, poco dopo la sua morte, compilarono e raggrupparono questi dialoghi in sette libri²⁷², suddivisi in due parti ciascuno (*shang* 上 e *xia* 下). «Grazie al filosofo Zhu Xi (→), il *M.* divenne, con i *Lunyu* (→) («Dialoghi»), il *Daxue* (→) («Il grande studio») e lo *Zhongyong* (→) («Il giusto mezzo»), parte dei *Sishu* (→) («Quattro libri»), raccolta fondamentale nell'*iter studiorum* dei cinesi dall'inizio del 14° sec. fin quasi alla fine della dinastia Qing (1644-1911)» (Treccani.it s.d.). Sempre grazie al contributo di Zhu Xi, il cui commentario all'opera (*Mengzi jizhu*, composto nel 1177) rimase il più autorevole fino alla dinastia Qing, il Mencio raggiunse lo *status* di opera canonica, l'ultimo dei Tredici Classici confuciani, solo nel XII secolo d.C. sotto la dinastia Song (D. C. Lau 1993, 331–33).

Qinshou nel Mengzi

Tra le 15 occorrenze di *qinshou* all'interno del *Mengzi*, abbiamo selezionato solo sei che sono rilevanti per il nostro studio. Di queste, quattro si trovano nella prima parte del capitolo terzo, “Duca Wen di Teng A” (*Teng Wen gong shang* 滕文公上), una nella seconda parte del capitolo terzo, “Duca Wen di Teng B” (*Teng Wen gong xia* 滕文公下) e una nella seconda parte del capitolo quarto, “Li Lou” (*Li Lou xia* 離婁下).

Mengzi 5.4/29/4 - 《孟子·滕文公上》

「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸傷人。獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。……飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

Ai tempi di Yao, ciò che stava sotto il cielo non era ancora organizzato in un sistema ordinato; le acque abbondanti scorrevano impetuose, inondando tutto ciò che stava sotto il cielo; arbusti e alberi ricoprivano ogni luogo; uccelli e belve proliferavano in gran quantità. I cinque cereali non venivano coltivati; uccelli e belve minacciavano gli uomini; i solchi lasciati dalle impronte delle belve e dalle tracce degli uccelli si intrecciavano negli stati centrali; Yao solamente si preoccupò di questa situazione. (Yao) incaricò Shun di trovare una soluzione che mettesse ordine nel mondo; Shun assegnò a Yi il compito di intervenire con il fuoco; Yi mise a fuoco monti e valli, bruciando ogni cosa; uccelli e belve fuggirono e si diedero alla macchia. [...] Avevano cibi a sazietà e calde vesti, vivevano in abitazioni confortevoli, ma erano privi di istruzione, ed erano dunque simili agli uccelli e alle belve.

²⁷² Il *textus receptus* del *Mengzi* è costituito da sette degli undici libri originali della raccolta, gli altri quattro sono stati asportati dal primo commentatore all'opera, Zhao Qi 趙岐 (m. 201 d.C.), contemporaneo di Zheng Xuan (127 – 200 d.C.), perché ritenuti spuri e inferiori. Per approfondimenti sulla questione cfr. Lau (1993, 332).

Il saggio si preoccupò di questa situazione e incaricò Xie di provvedere alla loro educazione. (Xie insegnò loro le relazioni tra gli uomini: che tra padre e figlio esiste affetto, che tra sovrano e suddito esiste senso del dovere, che tra marito e moglie esistono discriminazioni, che tra anziani e giovani esiste un ordine di priorità, che tra amici esiste fiducia (trad. di Scarpari 2012, 140–42).

Commento:

In questo primo passo del *Mengzi* che ci accingiamo ad esaminare, troviamo quattro occorrenze per il termine *qinshou*. Sebbene, come vedremo, sia in lingua originale che in traduzione italiana, le quattro non presentino un ampio spettro di significati, è comunque interessante notare l'uso che ne viene fatto a livello grammaticale e contestuale.

Come già osservato in altre opere precedenti (*Shujing*, *Chunqiu Zuozhuan* e *Liji*), in virtù della struttura e della composizione stessa del termine *qinshou*, esso tende a mantenere un significato pressoché costante, portandoci quindi a tradurlo principalmente in due modi: 1) come iperonimo congiunto, indicando “gli animali selvatici” o “le bestie selvatiche”; 2) come iperonimo disgiunto, dove *qin* è tradotto come “uccelli; volatili” e *shou* come “bestie; quadrupedi”. Queste quattro occorrenze seguono precisamente questa stessa logica e, nello specifico, sono state tradotte nel secondo modo.

Nelle prime tre occorrenze del testo, “uccelli e belve” hanno un significato letterale e descrivono semplicemente “gli animali” che, durante un'epoca di caos e disordine, proliferavano abbondantemente in natura e per questo stavano divenendo una minaccia per l'uomo e il suo disegno di armonia e ordine. In questi *loci*, tali animali vengono descritti come i soggetti delle azioni che si svolgono nel contesto dell'epoca di Yao (“uccelli e belve proliferavano”, “uccelli e belve minacciavano” e “uccelli e belve fuggirono”).

Tuttavia, nell'ultima occorrenza, emerge un confronto diretto tra gli esseri umani, da una parte, e gli uccelli e le bestie, dall'altra. Si afferma che nonostante gli esseri umani avessero accesso a cibo, abbigliamento e dimore, mancavano di istruzione e potevano essere paragonati agli uccelli e alle bestie (con l'espressione “jin tu qinshou 近於禽獸”, “simili agli uccelli e alle belve” o “come uccelli e bestie”). In un contesto più ampio, questo confronto suggerisce che in quei tempi antichi, gli esseri umani non avevano ancora raggiunto un livello di sviluppo intellettuale e sociale superiore a quello degli animali. A livello grammaticale, per effettuare il paragone con l'umanità, si verifica uno spostamento dell'attenzione dagli animali (che diventano il secondo termine di paragone) all'essere umano (che costituisce il primo termine di paragone e il soggetto ultimo del brano).

Quindi, nell'ultima occorrenza, “uccelli e belve” vengono utilizzati metaforicamente per sottolineare l'ignoranza e l'assenza di civiltà degli esseri umani in confronto agli animali. Il passaggio suggerisce quindi la necessità di un'educazione e di un'istruzione per elevare gli esseri umani al di sopra del livello delle bestie e stabilire relazioni umane basate su valori e comportamenti socialmente accettati.

In sintesi, mentre i primi tre passaggi utilizzano principalmente un significato letterale per *qinshou*, il terzo passaggio introduce un uso metaforico per sottolineare l'ignoranza e la mancanza di istruzione degli esseri umani rispetto agli animali.

Mengzi 6.9/34/30 - 《孟子·滕文公下》

B. 「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；放恣墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：『庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。』楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。」

I saggi sovrani cessano di sorgere e i principi degli Stati vassalli si abbandonano alle loro brame. Funzionari inoperosi indulgono in commenti e critiche senza ritegno. Le dottrine di Yang Zhu e Mo Di infestano il paese. Tutte le dottrine del mondo che non tendono verso Yang tendono verso Mo. Ora, il principio di Yang è “ognuno per sé”, che non riconosce l’autorità del sovrano. Il principio di Mo è “prendersi cura di tutti allo stesso modo”, che non riconosce l’affetto dovuto a un padre. Ma non riconoscere né il re né il padre significa ridursi allo stato di bestie! Gong Meng Yi disse: «Mentre nelle [loro] cucine vi sono carni grasse e nelle [loro] stalle vi sono cavalli ben pasciuti, il popolo porta sul volto i segni evidenti della fame e nelle campagne incolte si muore di stenti. Questo significa spingere le bestie a divorare gli uomini» (trad. di Scarpari 2013, 24 (1A.4), 24, 173). Se i principi di Yang e Mo non vengono fermati e i principi di Confucio non esposti, allora quei discorsi perversi inganneranno il popolo e bloccheranno la via della benevolenza e della rettitudine.

Mengzi 8.19/42/16 - 《孟子·離婁下》

孟子曰：「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」

Mencio ha detto: «Ciò che rende diverso l’uomo dalle bestie è ben poca cosa; laddove la gente comune perde di vista questa distinzione, la persona educata alle virtù la preserva intatta. Shun aveva una percezione chiara della varietà delle cose e aveva la capacità di esaminare a fondo la complessità delle relazioni umane; per questo motivo seguiva una condotta improntata all’amore per il prossimo e alla rettitudine, non limitandosi a mettere semplicemente in pratica queste due virtù» (trad. di Scarpari 2013, 62 (4B.19), 62, 319).

Commento:

Nei due testi qui presentanti, il termine *qinshou* è stato tradotto in italiano seguendo il primo modo, cioè con la parola “bestie”.

Nel testo *Mengzi* 6.9, “bestie” viene utilizzato in modo metaforico per descrivere le persone che adottano le dottrine di Yang Zhu e Mo Di, che sono considerate negative e dannose per la società. L’autore sostiene che coloro che seguono tali principi, basati sull’egoismo individualista o sull’uguaglianza impersonale, si riducono “allo stato di bestie” (*shi qinshou ye* 是禽獸也). Questo uso metaforico implica che tali persone si comportino senza considerare l’autorità del sovrano (*shi wu jun ye* 是無君也) o l’affetto dovuto a un padre (*shi wu fu ye* 是無父也), come se fossero prive di umanità e civilizzazione.

Nel testo *Mengzi* 8.19, “bestie” viene utilizzato in modo metaforico per evidenziare la sottile differenza tra l’uomo e gli animali. Mencio afferma che la distinzione tra l’uomo e le bestie è molto piccola, ma la persona educata alle virtù è in grado di preservare questa distinzione. La virtù dell’amore per il prossimo e la

rettitudine, secondo Mencio, è “ciò che differenzia l’uomo dalle bestie” (*ren zhi suoyi yi yu qin yu shou zhe* 人之所以異於禽於獸者). Questo uso metaforico sottolinea l’importanza delle virtù morali nell’affermare l’umanità dell’individuo.

In entrambi i testi, l’uso metaforico del termine “bestie” serve a evidenziare comportamenti o atteggiamenti negativi e a sottolineare l’importanza di seguire principi morali e di comportamento propri dell’essere umano.

Qin nel Mengzi

Il *Mengzi* presenta due sole occorrenze del termine *qin* ed entrambe sono contenute nella seconda parte del capitolo terzo, “Duca Wen di Teng B” (*Teng Wen gong xia* 滕文公下).

Mengzi 6.1/31/8 - 《孟子·滕文公下》

孟子曰：……昔者趙簡子使王良與嬖奚乘，終日而不獲一禽。嬖奚反命曰：『天下之賤工也。』或以告王良。良曰：『請復之。』彊而後可，一朝而獲十禽。嬖奚反命曰：『天下之良工也。』簡子曰：『我使掌與女乘。』謂王良。良不可，曰：『吾為之範我馳驅，終日不獲一；為之詭遇，一朝而獲十。《詩》云：「不失其馳，舍矢如破。」我不貫與小人乘，請辭。』

Mencio disse: [...] anticamente, [il Grande Ufficiale] Zhao Jianzi [dello Stato di Jin] ordinò a Wang Liang di condurre il carro per il sottoposto Xi, suo prediletto. Dopo un interno giorno [di caccia] non avevano abbattuto un solo animale. Riferendo sull’incarico affidato, Xi disse: «È il vetturino più inetto del mondo». Qualcuno riportò queste parole a Wang Liang, che disse: «Chiedo di provare di nuovo». Tanto insistette [poiché Xi si rifiutava] che gli venne concesso. Nelle prime luci dell’alba abbatté una decina di animali. Riferendo [nuovamente] sul mandato, Xi [questa volta] disse: «È il migliore vetturino del mondo». «Gli farò sempre condurre il tuo carro» disse dunque Jianzi. Lo comunicò a Wang Liang, che rifiutò dicendo: «Quando ho lanciato i cavalli al galoppo attenendomi alle norme rituali della caccia, non ha abbattuto un singolo animale durante tutta la giornata; quando [invece] le ho infrante, permettendogli di intercettare la selvaggina con le frecce al galoppo, ne ha abbattuti una decina [già] alle prime luci del giorno. Come riportano le Odi: “[i vetturini] non commettono errori nel condurre il galoppo; [gli arcieri] scoccano le frecce come veri e propri colpi[, che squarciano la selvaggina].” Non è mia abitudine condurre il carro per un uomo dappoco. Chiedo di essere esonerato».

Commento:

Pur essendo esigue, le occorrenze del termine *qin* all’interno del *Mengzi* mostrano una variazione semantica simile a quella riscontrata in altri testi. Ad un primo sguardo, la traduzione “uccelli” per le due

occorrenze qui analizzate²⁷³ potrebbe sembrare calzante e di facile comprensione. Tuttavia, considerando l'assenza di altri termini specifici riferiti alla sfera dei volatili²⁷⁴ e il contesto del brano che riguarda una discussione sulla caccia in generale²⁷⁵, emergono ragioni per suggerire che, in questi *loci*, *qin* abbia un significato semanticamente più ampio, comprendente sia *qin* che *shou*. Ad esempio, potrebbe essere tradotto come "selvaggina". Tuttavia, data la menzione esplicita di quantità numeriche discrete ("yi qin 一禽" e "shi qin 十禽"), si è deciso di optare per la traduzione di "animale(i)".

Shou nel Mengzi

Nell'ambito della ricerca qui presentata, sono state prese in considerazione solo otto delle 11 occorrenze totali del termine *shou*, distribuite come segue: tre nella prima parte del capitolo primo, "re Hui di Liang A" (*Liang Hui wang shang* 梁惠王上), una nella seconda parte del capitolo primo, "re Hui di Liang B" (*Liang Hui wang xia* 梁惠王下), una nella prima parte del capitolo secondo, "Gongsun Chou A" (*Gongsun Chou shang* 公孫丑上), una nella prima parte del capitolo terzo, "Duca Wen di Teng A", una nella seconda parte del capitolo terzo, "Duca Wen di Teng B", e una nella prima parte del capitolo settimo, "Raggiungere piena realizzazione di cuore-e-mente" (*Jinxin shang* 盡心上).

Mengzi 1.4/2/11 - 《孟子·梁惠王上》

梁惠王曰：「寡人願安承教。」

孟子對曰：「殺人以梃與刃，有以異乎？」

曰：「無以異也。」

「以刃與政，有以異乎？」

曰：「無以異也。」

曰：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。獸相食，且人惡之。為民父母，行政不免於率獸而食人。惡在其為民父母也？」

Re Hui di Liang disse: «A quest'uomo di scarsa virtù quale io sono piacerebbe avere un momento di sereno confronto con voi e ricevere i vostri insegnamenti».

«C'è qualche differenza tra uccidere un uomo con un bastione o ucciderlo con la spada?» lo interrogò Mencio.

²⁷³ In realtà, il numero totale di occorrenze è tre; tuttavia, l'ultima di queste è implicita in lingua originale ma resa esplicita nella traduzione in lingua italiana.

²⁷⁴ La traduzione in lingua inglese di James Legge (1865, 2:262–63) preferisce invece questa ultima interpretazione.

²⁷⁵ La discussione avviene tra il Grande Ufficiale Zhao Jianzi e due suoi sottoposti Wang Liang e Xi sulle loro rispettive abilità nella caccia e sulla necessità di adattarsi alle situazioni specifiche per raggiungere il successo.

«Non c'è differenza alcuna» replicò il re.

«C'è qualche differenza tra usare la spada o usare il governo?» «Non c'è differenza alcuna».

«Mentre nelle vostre cucine vi sono carni grasse e nelle stalle vi sono cavalli ben pasciuti», continuò Mencio, «il popolo porta sul volto i segni evidenti della fame e nelle campagne incolte si muore di stenti. Questo significa spingere le bestie a divorare gli uomini. Costoro già trovano ripugnante che gli animali si divorino tra loro; se poi voi, che ritenete di essere padre e madre del popolo, governate senza far nulla per evitare che le bestie siano indotte a divorare gli uomini, che fondamento avrebbe mai la vostra pretesa di essere padre e madre del popolo? (trad. di Scarpari 2013, 24 (1A.4), 24, 173).

Commento:

Nel brano *Mengzi* 1.4, l'uso dei termini *shou* (di cui si rilevano tre occorrenze) svolge un ruolo cruciale nell'argomentazione di Mencio nel suo confronto con il re Hui di Liang sulla responsabilità morale del governo e dei governanti di proteggere e preservare la vita e il benessere del proprio popolo. Questi termini vengono impiegati con intento metaforico e retorico al fine di mettere in evidenza la disuguaglianza e l'ingiustizia sociale presenti nel regno del re, creando una forte immagine che enfatizza la negligenza del sovrano nei confronti del suo popolo e lo sollecita a riflettere sulle proprie responsabilità e doveri.

La prima occorrenza di *shou* emerge quando Mencio fa notare al re che, nonostante ci siano "carni grasse" nelle cucine reali e "cavalli ben pasciuti" nelle stalle, il popolo soffre la fame e muore di stenti. Questa immagine di abbondanza e lusso a corte in contrasto con la miseria del popolo fa sì che Mencio equipari il comportamento del re e dei suoi cortigiani a quello delle "bestie che divorano gli uomini" (*ci shuai shou er shi ren ye* 此率獸而食人也). Questa analogia suggerisce che il re e la sua corte stanno agendo in modo egoista, come animali famelici, senza preoccuparsi del benessere del loro popolo.

La seconda occorrenza si trova nell'affermazione di Mencio che il popolo vede con disprezzo il fatto che gli animali "si divorino tra loro" (*shou xiang shi, jie ren wu zhi* 獸相食，且人惡之). Questa affermazione crea un'immagine di disprezzo morale e di rifiuto per la natura selvaggia e brutale delle bestie. Applicando questa percezione al re e al suo governo, Mencio suggerisce che il re stesso dovrebbe evitare qualsiasi azione che comporti il "divoramento" del suo popolo. In altre parole, il re dovrebbe evitare di governare in modo negligente e indifferente, come se stesse permettendo alle bestie di divorare gli uomini.

Infine, la terza occorrenza di *shou* si riferisce all'idea che il re, in quanto padre e madre del popolo, dovrebbe evitare che le bestie "siano indotte a divorare gli uomini." Qui, Mencio fa un collegamento diretto tra il dovere del re di proteggere il popolo e la sua responsabilità, quasi genitoriale, di impedire qualsiasi atto di barbarie o ingiustizia, proprio come si farebbe per impedire alle bestie di divorare gli uomini.

In sintesi, l'uso dei termini *shou* all'interno del testo serve a creare una forte immagine retorica che enfatizza l'ingiustizia e la negligenza del re Hui di Liang nei confronti del suo popolo. Mencio utilizza queste metafore e analogie per mettere in discussione la moralità del governo del re e per sottolineare che governare in modo negligente è moralmente equivalente a compiere atti di violenza diretta (come evidenziato anche nelle prime quattro battute di dialogo riguardo alla moralità dell'uccidere, sia tramite mezzi fisici, come bastone o spada, che attraverso l'azione del governo). In questo modo, Mencio utilizza la retorica delle "bestie" per evidenziare il dovere morale del re di governare con saggezza e compassione.

Mengzi 2.4/9/15 - 《孟子·梁惠王下》

流連荒亡，為諸侯憂。從流下而忘反謂之流，從流上而忘反謂之連，從獸無厭謂之荒，樂酒無厭謂之亡。先王無流連之樂，荒亡之行。惟君所行也。』

Andare alla deriva, essere dissoluti, depravati e sregolati: questi sono gli eccessi che creano inquietudine tra i nobili che governano gli stati. Con «andare alla deriva» s'intende lasciarsi trascinare verso il basso, scordandosi la via del ritorno; con «dissolutezza» s'intende lasciarsi trascinare verso l'alto, scordandosi la via del ritorno; con «depravazione» s'intende [dare la caccia]²⁷⁶ agli animali in quantità, senza sentirsi mai appagati; con «sregolatezza» s'intende ubriacarsi in continuazione, senza alcun ritegno. Gli antichi sovrani non indulgevano in piaceri devianti o dissoluti, né in comportamenti depravati o sregolati. Sta dunque solo a voi decidere come comportarvi" (trad. di Scarpari 2013, 6 (1B.4), 6, 99–101).

Commento:

Un esempio dell'uso del termine *shou* con un significato letterale e generale riferito agli animali è reperibile nella seconda parte del capitolo primo. Nel brano del paragrafo 2.4, troviamo l'espressione "cong-shou 從獸"²⁷⁷, che si compone del verbo *cong*, con il significato letterale di "seguire", inteso come "andare dietro a qualcuno/qualcosa" o "farsi guidare da qualcuno/qualcosa alla volta di un luogo", e del suo complemento oggetto diretto "shou", traducibile come "animali" o "bestie".

In questo caso, *cong* evolve dal suo significato generale di "seguire" fino a ottenere il significato più specifico di "dare la caccia" (passando da "seguire" a "inseguire" e infine a "braccare" o "cacciare"), mentre *shou* rappresenta l'oggetto diretto, cioè la "selvaggina" o, in modo più ampio, gli "animali" in generale.

Questa collocazione è utilizzata nel brano per descrivere uno dei comportamenti eccessivi che causano preoccupazione tra i nobili che governano gli stati (insieme agli altri eccessi menzionati nel testo, come l'andare alla deriva, la dissolutezza e la sregolatezza).

Nello contesto specifico, *cong-shou* fa riferimento a un comportamento in cui gli individui cacciano e uccidono animali in grandi quantità, senza mai sentirsi soddisfatti (*wu-yan* 無厭). Tale comportamento è associato all'eccesso e alla mancanza di autocontrollo, entrambi considerati dannosi per la stabilità di uno stato.

In breve, attraverso l'uso di espressioni come *cong-shou wu-yan*, Mencio vuole enfatizzare l'importanza della moderazione e del autocontrollo sui propri desideri e pulsioni, poiché l'indulgenza in comportamenti eccessivi può portare all'inquietudine dei governanti e, in ultima analisi, al declino di uno stato.

²⁷⁶ Si è scelto di apportare delle modifiche alla traduzione di Scarpari (2013) per adattarla alle necessità specifiche di questo lavoro. In particolare, Scarpari traduce l'occorrenza in questione come "uccidere", una traduzione ritenuta troppo diretta. Anche se è vero che "dare la caccia" implica alla fine la cattura e l'uccisione dell'animale, si è preferito utilizzare questa seconda interpretazione traduttiva.

²⁷⁷ Questa collocazione lessicale, composta da un verbo seguito da un complemento, è piuttosto frequente nei testi di questo periodo.

Mengzi 3.2/17/10 - 《孟子·公孫丑上》

宰我曰：『以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。』子貢曰：『見其禮而知其政，聞其樂而知其德。由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。』有若曰：『豈惟民哉？麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，太山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。』」

Zai Wo disse: «Il mio parere sul Maestro è che egli sia di gran lunga superiore a Yao e Shun». Zi Gong disse: «Osservando la condotta rituale [di un sovrano], conosciamo le caratteristiche del suo governo, ascoltando la sua musica, conosciamo la misura della sua virtù. Se tornassimo indietro di cento generazioni e giudicassimo[secondo i loro meriti,] i sovrani di ere passate, nessuno di loro potrebbe sfuggire al confronto [con la magnificenza del Maestro]. [Dunque,] da quando nacque l'uomo ad oggi, non v'è mai stato un altro come il Maestro». You Ruo disse: «È solo tra gli uomini che è così? Il *qilin* tra i quadrupedi [lett. animali che camminano], la fenice tra gli uccelli, il monte Tai tra le montagne e le colline, e i fiumi e i mari tra i rigagnoli[benché differenti nel grado,] sono della stessa natura. Ciò vale anche per il saggio tra le persone del popolo. [Tuttavia,] egli si distingue dai suoi simili e si eleva al di sopra delle masse. Da quando nacque l'uomo fino ad oggi, non s'è mai visto un uomo più eccelso di Confucio».

Mengzi 6.9/35/7 - 《孟子·滕文公下》

「昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。」

Anticamente, Yu arrestò le vaste acque dell'inondazione e il mondo fu riportato all'ordine; il duca di Zhou, con lo sforzo congiunto dei barbari Yi [ad est] e Di [a nord], respinse le belve feroci e la gente tornò ad essere serena; Confucio completò le "Primavere e Autunni" e i ministri ribelli e sediziosi ebbero paura.

Commento:

Di seguito, evidenziamo due occorrenze di *shou* modificate da aggettivi che ne specificano il significato.

Nel passo 3.2 del *Mengzi*, troviamo un *locus* simile a quello precedentemente analizzato nel *Liji*, capitolo *Liyun* (p. 86). In questo caso, *zou* 走 ("camminare") agisce come determinante di *shou*, delineando la categoria di creature a cui si fa riferimento, ovvero letteralmente "gli animali che camminano", o, in altri termini, i quadrupedi. Ciò che è interessante notare è che per *zoushou* 走獸, il commentario al testo menziona "麒麟，毛蟲之長。鳳凰，羽蟲之長。" (*Mengzi jizhu*, 4, 235), enfatizzando il fattore "pelo" o "pelliccia" (*mao* 毛) come attributo distintivo di questo gruppo di animali. Nel contesto più ampio del brano, *zoushou* rappresenta il gruppo di creature ricoperte di pelliccia che si spostano camminando, guidate dal *qilin*, il mitico "unicorno cinese". Esaminando il resto del passo, emerge il parallelismo filosofico-argomentativo tra la rara maestosità degli animali numinosi (unicorno e fenice), delle alte montagne e dei grandi fiumi e la comune ordinarietà di quelli più comuni. Lo stesso tipo di parallelismo viene tracciato tra il saggio e la gente comune, sottolineando una lezione fondamentale: anche se gli individui eccezionali e

quelli ordinari appartengono alla stessa categoria, i primi tendono a distinguersi e a elevarsi al di sopra dei secondi.

Nel passo 6.9 del *Mengzi*, invece, riscontriamo una collocazione ormai ben nota tra l'aggettivo *meng* 猛, "feroce", e il sostantivo *shou* 獸, "animali" o "bestie". Per ulteriori dettagli e approfondimenti, si può fare riferimento al *Zhouli* (p. 61) e ad altri testi successivi a questa analisi.

Mengzi 5.4/29/4 - 《孟子·滕文公上》

「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，汜濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸傷人。獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。

Ai tempi di Yao, ciò che stava sotto il cielo non era ancora organizzato in un sistema ordinato; le acque abbondanti scorrevano impetuose, inondando tutto ciò che stava sotto il cielo; arbusti e alberi ricoprivano ogni luogo; uccelli e belve proliferavano in gran quantità. I cinque cereali non venivano coltivati; uccelli e belve minacciavano gli uomini; i solchi lasciati dalle impronte delle belve e dalle tracce degli uccelli si intrecciavano negli stati centrali; Yao solamente si preoccupò di questa situazione (trad. di Scarpari 2012, 140–41).

Commento:

Esistono anche casi in cui *shou* svolge la funzione di determinante per un sostantivo.²⁷⁸ Nel *Mengzi* 5.4, troviamo un esempio in cui, per descrivere le impronte lasciate da animali di grossa taglia, incontriamo l'espressione *shou-ti* 獸蹄, che potremmo tradurre come "zoccoli di animale/bestia/quadrupede". In questo caso, *shou* 獸 funge da specificazione per *ti* 蹄, indicando il soggetto a cui appartengono gli zoccoli. Ciò che rende interessante questa costruzione è la sua struttura interna: in cinese classico, così come in cinese moderno, per riferirsi a una parte del corpo di un animale, si utilizza spesso la logica "animale X + parte del corpo Y", creando un legame di giustapposizione tra l'insieme (*shou*, l'animale X) e il sottoinsieme (*ti*, la parte del corpo Y). È notevole osservare come, per gli animali di grossa taglia, come gli *shou*, venga utilizzato metonimicamente il termine anatomico "zoccolo" per indicare l'impronta lasciata sul sentiero. Mentre, per gli animali di piccola taglia, quali tendenzialmente sono gli uccelli (*niao* 鳥), si utilizza il termine generico "traccia" (*ji* 跡), la cui funzione rimane tuttavia invariata.

Mengzi 13.37/71/27 - 《孟子·盡心上》

²⁷⁸ Un esempio di questo tipo è altresì riscontrabile all'interno dello *Yili* (p. 76).

孟子曰：「食而弗愛，豕交之也；愛而不敬，獸畜之也。恭敬者，幣之未將者也。恭敬而無實，君子不可虛拘。」

Mencio disse: «Nutrirlo senza amarlo equivale a trattarlo come un maiale; Amarlo senza rispettarlo significa tenerlo come un animale domestico [quale cane o cavallo].²⁷⁹ La riverenza esiste ancor prima delle offerte. Qualora questa fosse solo apparente, l'uomo nobile d'animo non potrà essere trattenuto con vuote ostentazioni.»

Commento:

Nel corso dell'analisi, a volte ci si imbatte in occorrenze ingannevoli, come quella presa in esame, in cui il sostantivo *shou* assume un ruolo insolito, agendo come un avverbio per il verbo che lo precede. A prima vista, potrebbe sembrare che questa occorrenza sia una collocazione composta da “shou 獸” + “chu 畜”, soprattutto alla luce delle analisi precedenti che hanno trattato casi simili con l'ordine inverso, ovvero “chu 畜” + “shou 獸” (fare riferimento al *Zhouli* a p. 60-61 e al *Liji* a pp. 87-88). Tuttavia, benché logicamente correlati, questi due termini svolgono funzioni grammaticali distinte all'interno della frase. Da un punto di vista puramente sintattico, la struttura della frase comprende un avverbio (*shou* 獸), un verbo (*chu* 畜), e un sostituto dell'oggetto (*zhi* 之). Un interessante aspetto della lingua cinese classica è il frequente utilizzo di sostantivi come avverbi, un fatto che questo passaggio illustra chiaramente attraverso due esempi concreti. Nella prima pericope (“shi jiao zhi ye 豕交之也”), il sostantivo “shi 豕” (“maiale”) modifica il verbo “jiao 交” (“interagire con”), dove *shi* indica un'interazione con qualcuno/qualcosa trattandolo in modo simile a come si trattano i maiali. Nella seconda pericope (“shou chu zhi ye 兽畜之也”), quella di nostro interesse, è il sostantivo “shou 獸” a modificare il verbo “chu 畜” (“allevare, crescere; sostentare”), dove *shou* indica il sostentamento di qualcuno trattandolo come si farebbe con gli animali domestici. Questo fenomeno non solo fornisce un'interessante prospettiva sulla complessità e la ricchezza della lingua cinese classica, ma mette anche in evidenza la necessità di un'analisi attenta per coglierne appieno il significato in contesti specifici.

²⁷⁹ *Mengzi jizhu* (13:360): “獸，謂犬馬之屬。”

3.1.6 *Qinshou, qin e shou nel Xunzi*

Attribuito a Xun Kuang 荀況 (detto anche Xun Qing 荀 (孫²⁸⁰) 卿), il *Xunzi* 荀子 è un raccolta che include gli scritti – per lo più saggi indipendenti – del maestro Xun, uno dei maggiori filosofi dell’antica scuola confuciana e insegnante di Han Fei 韓非 (m. 233 a.C.) e del cancelliere Qin 秦, Li Si 李斯 (ca. 280 – 208 a.C.), risalente al tardo III secolo a.C. A differenza dei *Lunyu* e del *Mengzi*, il testo fu escluso dal canone confuciano, poiché contenente numerose proposizioni sulla legge e le istituzioni, piuttosto che sulla coltivazione della propria interiorità, riconducibili alla dottrina legista. Il testo inoltre presenta alcune idee contrastanti rispetto anche ad un altro testo confuciano, il *Mengzi*, a proposito della natura umana, ritenuta naturalmente cattiva (e correggibile attraverso l’osservanza dei riti) dal primo e fondamentalmente buona dal secondo. L’opera contiene 32 *pian* (non tutti autentici e probabilmente composti dalle mani dei discepoli della scuola) sistemati e stabiliti nella loro forma definitiva da Liu Xiang (79 – 8 a.C.) a partire da un *corpus* di altri 290, ritenuti dei semplici duplicati e parte di un’opera intitolata *Sun Qing shu* 孫卿書 (Scritti di Sun Qing) sempre attribuita a Xun Qing. Nonostante l’altissimo livello qualitativo dell’opera, essa non ottenne mai particolare considerazione fra gli studiosi di epoca Han, tant’è che, alla fine della dinastia Tang (618 – 907 d.C.), l’erudito Yang Liang 楊倞, nella sua prefazione alla prima edizione annotata del *Xunzi* (composta nel 819 d.C.), lamentò la scarsa attenzione ricevuta. L’intervento di Yang Liang, oltre a modificare il precedente ordine dei capitoli, propose il nuovo titolo *Xun Qing zi* 荀卿子 (Il Maestro Xun Qing), o semplicemente *Xunzi*, per l’opera (Knoblock 1988).

Qinshou nel Xunzi

Delle 18 occorrenze totali solo otto sono state qui presentate. Tra queste se ne possono individuare principalmente due tipologie semantiche: con significato letterale di “uccelli e bestie” o “animali selvatici” e con significato metaforico di “comportarsi come bestie selvatiche” o “essere assimilabili alle bestie selvatiche”. Nella prima categoria rientrano tre occorrenze rintracciabili nei capitoli *Quanxue* 勸學 (Esortazione all’apprendimento), *Feixiang* 非相 (Contro la fisiognomica) e *Wangzhi* 王制 (Sulle norme di un sovrano). Mentre, nella seconda rientrano le restanti cinque ubicate nei capitoli *Quanxue* 勸學, *Rongru* 榮辱 (Sull’onore e la disgrazia), *Fei shi’er Zi* 非十二子 (Contro i dodici Maestri) e *Chen Dao* 臣道 (La Via dei ministri).

Xunzi 1/2/3 - 《荀子 • 勸學》

物類之起，必有所始。榮辱之來，必象其德。肉腐出蟲，魚枯生蠹。怠慢忘身，禍災乃作。強自取柱，柔自取束。邪穢在身，怨之所構。施薪若一，火就燥也，平地若一，水就溼也。草木疇生，禽獸群焉，物各從其類也。

Deve esserci un inizio per tutte le cose. L’avvento dell’onore e del disonore deve rispecchiare la propria virtù interiore. Dalla carne in putrefazione vengono le larve; il pesce in decomposizione produce vermi. Trascurare deliberatamente il proprio agire porta a disgrazie e sventure. Colui che è

²⁸⁰ Alcuni testi danno il suo cognome come *Sun* 孫 invece di *Xun* 荀, anche se questa variante potrebbe essere stata implementata al fine di evitare il tabù imposto al nome di battesimo del sovrano Xuan degli Han occidentali 西汉宣帝 (73 – 49 a.C.), anch’esso *Xun*, durante il suo regno (Knoblock 1988, I:233, 239).

[eccessivamente] rigido causerà la sua stessa rottura; colui che è [invece eccessivamente] flessibile finirà col intralciare se stesso. Coloro il cui agire è meschino e crudele susciterà l'ostilità degli altri. Quando la legna da ardere è distribuita in modo uniforme, il fuoco brucerà i bastoncini più secchi. Quando il terreno è stato livellato uniformemente, l'acqua scorrerà verso i luoghi più umidi. I prati e le foreste crescono insieme negli stessi pressi; gli uccelli e le bestie vivono insieme nei loro gruppi; tutte le cose seguono il proprio ordine.

Xunzi 5/18/16 - 《荀子·非相》

人之所以為人者何已也? ……故人之所以為人者, 非特以其二足而無毛也, 以其有辨也。夫禽獸有父子, 而無父子之親, 有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。

Cos'è che rende "umano" un essere umano? [...] Dunque, ciò che rende "umano" un essere umano non risiede nel fatto di avere due gambe ed essere privo di pelo sul corpo, ma nella sua capacità di tracciare dei confini tra le varie cose. Quanto agli animali selvatici, [anche se] hanno genitori e prole, mancano di un reciproco sentimento d'affetto come quello tra padre e figlio, e [anche se] ci sono esemplari femmine e maschi, mancano della distinzione tra uomini e donne. Quindi, l'"umanità" dell'uomo consiste proprio nella sua capacità di tracciare dei confini tra le cose.

Xunzi 9/39/9 - 《荀子·王制》

水火有氣而無生, 草木有生而無知, 禽獸有知而無義, 人有氣、有生、有知, 亦且有義, 故最為天下貴也。

L'acqua e il fuoco possiedono un'energia interna ma sono privi di vita. Le piante hanno vita ma mancano di consapevolezza. Gli animali selvatici hanno consapevolezza ma sono sprovvisti di un sentimento morale e di giustizia. L'uomo possiede tutte queste qualità. Per questo motivo, è l'essere più degno al mondo.

Commento:

In questi tre estratti testuali, il termine *qinshou* rivela declinazioni semantiche e comportamenti grammatico-sintattici che richiamano quanto già osservato in opere precedenti²⁸¹: in altre parole, *qinshou* viene utilizzato in senso letterale e principalmente come soggetto, ad esempio in frasi come "gli uccelli e le bestie fanno X azione" e "gli animali selvatici hanno Y caratteristica", ecc.

Tuttavia, ciò che suscita maggiore interesse e emerge chiaramente dal contesto è la connotazione che il termine assume *in situ*. Nel primo caso (estratto da capitolo primo 勸學), quando si fa riferimento a "uccelli e bestie", il termine mantiene una connotazione neutra e non implica significati aggiuntivi. Nel secondo e terzo caso (estratti dai capitoli terzo 非相 e nono 王制), pur mantenendo il significato letterale, si osserva un uso contestuale volto a enfatizzare un aspetto morale: in ultima analisi, essere "animali" implica un deficit di moralità. In questo senso, sebbene gli animali o le bestie possano sembrare simili a noi nell'esplorare il mondo circostante e nelle loro relazioni interpersonali, mancano della capacità di

²⁸¹ Per ulteriori dettagli, consultare il paragrafo 3.1.5 sul *Mengzi*.

sperimentare la consapevolezza e i sentimenti profondi e maturi tipici dell'esperienza umana. Questa distinzione li induce ad essere considerati indegni o inferiori rispetto all'umanità stessa.

Dal punto di vista lessicale, il secondo dei tre estratti testuali (capitolo 非相) presente due aggettivi che si riferiscono specificatamente a *qinshou*, ossia “mu 牡” e “pin 牝”, utilizzati per distinguere i sessi di una categoria di animali più o meno ampia in esemplari maschi e femmine. È importante considerare anche questi elementi nell'analisi, poiché la loro presenza è risultata significativa, in ultima analisi, nella scelta interpretativa e nella traduzione in lingua italiana.

A prima vista, ciò che colpisce osservando questi due termini è la condivisione a livello grafico del radicale “niu 牛, bue”. La presenza di questo radicale offre un indizio immediato sia a livello visivo che semantico, indicando chiaramente che si riferisce a creature identificabili per la maggior parte come animali terrestri (e alcune eccezioni, tra cui anche gli uccelli e i vegetali²⁸²). Da qui la decisione di tradurre *qinshou* con “animali selvatici” invece di “uccelli e bestie selvatiche”. Per quest'ultimo caso, esistono infatti altri due termini specifici, rispettivamente “xiong 雄” e “ci 雌”, del cui uso si parla approfonditamente nel *Mozi* (pp. 119-121).

Infine, come precedentemente discusso nell'introduzione e come evidenziato anche dal dizionario *Le Grand Ricci*²⁸², i termini in questione non delineano una suddivisione netta dei confini zoologici tra esemplari maschi e femmine di quadrupedi, in cui si utilizzano esclusivamente 牡 e 牝 anziché 雄 e 雌. Tuttavia, in generale, possiamo notare che 牡 e 牝 sono spesso utilizzati per riferirsi alla categoria di creature associate agli animali terrestri, mentre 雄 e 雌 sono impiegati più comunemente per indicare la categoria di creature associate agli uccelli, in virtù della presenza del componente semantico “zhui 隹, uccello dalla coda corta”. Quindi, è importante sottolineare che, sebbene i componenti e i radicali possano offrire indizi utili, essi non stabiliscono confini ontologici rigidi e di natura zoologica. Questo concetto è fondamentale da tenere sempre presente.

Xunzi 1/3/7 - 《荀子 • 勸學》

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入。學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之人也，舍之禽獸也。

L'apprendimento: come dovrebbe cominciare e come dovrebbe finire? Io dico: il metodo adeguato è iniziare declamando i Classici e concludere con la lettura dei *Riti*. Il suo vero scopo è prima di tutto diventare uno studioso e infine diventare un saggio. Acquisire con serietà e perseveranza nel tempo, rende possibile addentrarsi più a fondo nelle cose. L'apprendimento continua fino alla morte e solo allora si ferma. Così, sebbene i metodi impiegati per imparare giungano a una conclusione, lo scopo dell'apprendimento non deve mai essere messo da parte, nemmeno per un istante. [In tal modo,] coloro che intraprendono lo studio diventano uomini; quelli che lo trascurano diventano come bestie selvatiche.

²⁸² Cfr. *Le Grand Ricci* (2017:牡 (Mù (Mǒu))) : «Mâle (en parl. d'animaux ou de végétaux)»; *Le Grand Ricci* (2017:牝 (Pìn)) : «牝 Femelle (en parl. d'animaux ou de végétaux); féminin. – Anton. : 6762 牡 mù Mâle (sexualité)».

Xunzi 4/13/9 - 《荀子·榮辱》

人之有鬥，何哉？我欲屬之狂惑疾病邪？則不可，聖王又誅之。我欲屬之鳥鼠禽獸邪？則又不可，其形體又人，而好惡多同。人之有鬥，何哉？我甚醜之。

Perché gli uomini diventano bellicosi? Dovrei considerare le persone bellicose come deliranti o malate? Questo sarebbe inammissibile perché i saggi sovrani li punirebbero con la morte. Dovrei considerare le persone bellicose come bestie selvatiche? Questo sarebbe inammissibile perché sono umani nell'aspetto e nel pensiero. Perché allora gli uomini diventano bellicosi? Mi vergogno di poter condividere anch'io questo difetto.

Xunzi 6/21/13 - 《荀子·非十二子》

縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾；是它囂魏牟也。

Alcuni uomini assecondano la loro natura innata e le loro emozioni, si accontentano di una passione sfrenata e si comportano come bestie. Non solo non agiscono secondo i rituali e i regolamenti e non attuano i corretti principi politici, ma anche sostengono ragionamenti e affermazioni abbastanza ragionevoli da ingannare e fuorviare le masse ignoranti. Tali uomini sono Tuo Xiao e Wei Mou.

Xunzi 13/65/14 - 《荀子·臣道》

仁者必敬人。凡人非賢，則案不肖也。人賢而不敬，則是禽獸也；人不肖而不敬，則是狎虎也。禽獸則亂，狎虎則危，災及其身矣。《詩》曰：「不敢暴虎，不敢馮河。人知其一，莫知其它。戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」此之謂也。故仁者必敬人。

L'uomo compassionevole e benevolo ha sempre un'attenzione rispettosa nel trattare con gli altri. In generale, se un uomo condanna i virtuosi, di fatto è lui stesso immeritevole. Se una persona è virtuosa e, tuttavia, non rispetta gli altri, ciò equivale a essere una bestia. Se una persona è immeritevole e non rispetta gli altri, ciò equivale a provocare una tigre. Se uno è come una bestia, si troverà nel caos. Se uno provoca una tigre, si troverà in pericolo. Allora la sventura si abatterà sulla propria persona. Un'Ode riporta: «Non presumere di sopraffare una tigre a mani nude, non osare guardare il Fiume, la gente conosce un tipo di questi pericoli, ma nessuno conosce gli altri. Abbi paura e sii cauto, come se ti avvicinassi a un abisso profondo, come se camminassi su una lastra di ghiaccio sottile.» Questo esprime il mio punto ed è il motivo per cui un uomo benevolo porta sempre rispetto agli altri.

Commento:

Mentre nei tre testi precedenti l'aspetto morale era sottolineato in modo più indiretto, nei quattro testi presentati qui è incorporato direttamente nelle occorrenze stesse di *qinshou*, le quali rappresentano tutte la diretta e ultima conseguenza di comportamenti socialmente e moralmente discutibili o inaccettabili. In

questo contesto, l'uso di frasi nominali, come ad esempio “fare X equivale a/è assimilabile a essere come una bestia”, non è affatto casuale, ma serve a comunicare in modo categorico una verità assoluta dalla quale chi compie X non può sfuggire.

Particolarmente significativo è il secondo estratto (capitolo quarto 榮辱), in cui per enfatizzare il concetto di bestie, *qinshou* è preceduto da due categorie di animali, “uccelli” e “roditori” (*niao shu* 鳥鼠), i quali, oltre a fornire esempi concreti, ampliano e rafforzano il significato del primo.²⁸³ È fondamentale sottolineare che questo espediente è caratteristico della lingua cinese classica e sarebbe difficile e innaturale da replicare nella traduzione in lingua italiana, che non dispone di un equivalente escamotage per comunicare questa enfasi. Di conseguenza, l'espressione “bestie selvatiche” scelta alla fine tende a attenuare questa enfasi.

Qin nel *Xunzi*

Il *Xunzi* presenta in totale tre occorrenze del termine *qin*. Tuttavia, poiché una di queste si ripete, sono state analizzate e incluse nella discussione solamente due di esse. Queste due menzioni del termine possono essere individuate nel capitolo primo, *Quanxue* 勸學, e nel capitolo quindicesimo, *Yibing* 議兵 (Dibattito sull'arte della guerra).

Xunzi 1/3/17 - 《荀子·勸學》

古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。故不問而告謂之傲，問一而告二謂之囋。傲、非也，囋、非也；君子如嚮矣。

Lo scopo dell'apprendimento degli studiosi antichi era di dedicarsi alla coltivazione del sé e della propria morale, quello degli studiosi di oggi è di impressionare gli altri. L'apprendimento dell'uomo nobile d'animo viene utilizzato per affinare la sua persona; l'apprendimento dell'uomo dappoco è invece usato alla stregua di offerte cerimoniali di primizie animali [(volatili, vitelli, ecc.) per adulare gli altri]. Di conseguenza, informare dove non è stata posta alcuna domanda è chiamato “arroganza” e offrire informazioni su due punti quando ne è stato sollevato solo uno è chiamato “verbosità”. Sia la prima che la seconda sono da condannare! L'uomo nobile d'animo è come un'eco, [rimanda solo ciò che viene richiesto].

Commento:

Nel capitolo 勸學, troviamo un'occorrenza di *qin*, “yiwei qin-du (以為) 禽犢”, che richiama quanto estensivamente osservato in precedenza all'interno dei testi rituali, in particolare nel *Zhouli* e nel *Liji*. Questi riferimenti fanno allusione ad una categoria di creature non identificabili univocamente negli uccelli, ma in una commistione di questi ultimi e di altri animali, solitamente di tenera età, appositamente selezionati e

²⁸³ Anche se non direttamente correlato a *qinshou*, comportamenti grammatico-sintattici simili riguardanti “(chu)shou (畜) 獸” sono stati riscontrati, ad esempio, nel *Liji* (p. 87-88).

allevati perché ritenuti pregiati nella qualità delle loro carni e destinati ad occasioni diplomatiche di rilevanza.

Nel contesto specifico di questo estratto, ciò che è interessante riguarda l'uso metaforico di questo termine. Come racconta il testo stesso, l'apprendimento varia non solo in base all'individuo, ma anche all'epoca storica. Diverse generazioni, in aggiunta alla diversa predisposizione morale dell'individuo, concepiscono e si servono dell'apprendimento per scopi differenti. L'uomo dappoco, per sua natura, lo utilizza per migliorare la propria immagine e per impressionare gli altri, adulandoli e influenzandoli secondo i propri desideri. Di conseguenza, l'uso della metafora delle primizie animali (volatili, bovini, ecc.), solitamente offerte in occasione di cerimonie diplomatiche o rituali per la loro elevata pregiatezza, cattura efficacemente questa idea.

Xunzi 15/71/10 - 《荀子·議兵》

孫卿子曰：將死鼓，御死轡，百吏死職，士大夫死行列。聞鼓聲而進，聞金聲而退，順命為上，有功次之；令不進而進，猶令不退而退也，其罪惟均。不殺老弱，不獵禾稼，服者不禽，格者不舍，奔命者不獲。

Il Maestro Xun Qing disse: «Il generale muore con i tamburi ancora sonanti; il vetturino muore con le redini ancora in mano; i funzionari di Stato muoiono adempiendo ai loro doveri; e i soldati e i grandi ufficiali muoiono nei loro ranghi. Quando suona il tamburo, l'esercito avanza; quando suona il gong, si ritira. L'obbedienza ai comandi viene prima di tutto e soltanto dopo le imprese eroiche. Avanzare quando non è stato dato ordine equivale a ritirarsi quando non è stato dato ordine – in entrambi i casi la punizione è la stessa. L'esercito non giustizia gli anziani né i giovani, né tantomeno calpesta i raccolti in crescita. Coloro che offrono fedeltà non vengono incarcerati, né quelli che oppongono resistenza vengono graziati, né coloro che fuggono per salvarsi la vita vengono fatti prigionieri.

Commento:

Nel secondo estratto qui presentato, ritroviamo invece l'uso verbale del termine *qin*, con significato di "catturare, fare prigioniero, incarcerare, ecc.", tipicamente riscontrato in contesti di discussione e/o narrazione bellica o di conflitto tra due parti. Abbiamo già analizzato dettagliatamente l'uso estensivo di questo termine, che può essere rintracciato in opere precedenti come il *Chunqiu Zuozhuan*, di natura storico-annalistica (per ulteriori dettagli, si veda paragrafo 3.1.3, sezione *Qin* nel *Chunqiu Zuozhuan*), e sarà altrettanto evidente in opere successive di natura medesima o più esplicitamente bellica.

Shou nel Xunzi

Il Xunzi presenta un'unica menzione di *shou*, contenuta nel capitolo trentunesimo *Ai gong* 哀公 (Duca Ai).

Xunzi 31/148/6 - 《荀子·哀公》

今東野畢之馭，上車執轡銜，體正矣；步驟馳騁，朝禮畢矣；歷險致遠，馬力盡矣；然猶求馬不已，是以知之也。」定公曰：「善，可得少進乎？」顏淵對曰：「臣聞之，鳥窮則啄，獸窮則攫，人窮則詐。自古及今，未有窮其下而能無危者也。」

Ora venendo a Dongye Bi e alla sua guida, salito sul carro prende le redini e tira i morsi in modo che i cavalli siano ben diritti. Nel farli trottare, galoppare con un andamento più o meno veloce e correre a tutta velocità, osserva pienamente il rituale di corte. Ma fa passare i cavalli per zone pericolose per percorrere grandi distanze, e poi, sebbene le loro forze siano esaurite, incita i cavalli senza fine. Questo è il motivo per cui sapevo che sarebbero sfuggiti al controllo.» «Ben detto», disse il duca Ding. «Potresti chiarire meglio quest'ultimo punto?» Yan Yuan rispose: «Il Vostro umile servitore ha sentito dire che quando spinto al limite, un uccello becca, una bestia azzanna e un uomo inganna. Dall'antichità ai giorni nostri, non c'è mai stato un caso in cui qualcuno abbia spinto i suoi sudditi al limite e abbia corso dei rischi».

Commento:

Per quanto riguarda il termine *shou*, la sua unica menzione nell'opera appare all'interno di un triplice parallelismo, composto da periodi consecutivi di quattro termini ciascuno. L'obiettivo retorico di questa struttura è reiterare lo stesso concetto in modi diversi mediante esempi differenti. Confrontando le reazioni degli animali e quelle dell'uomo di fronte a gravi difficoltà, vediamo che gli animali tendono a beccare/mordere e contrattaccare (“niao qiong ze zhuo, shou qiong ze jue 鳥窮則啄，獸窮則攫”), mentre l'uomo usa l'inganno (“ren qiong ze zha 人窮則詐”). Questo espediente funge, in ultima analisi, da metafora per le persone che, di fronte all'avversità, fanno ogni sforzo per combattere. Quanto all'occorrenza di nostro interesse, il termine *shou* si riferisce letteralmente agli animali o alle bestie che, quando oppressi, reagiscono con ferocia, ribellandosi e mostrando il loro lato più impulsivo e violento. Nella situazione specifica descritta, *shou* indica quindi tutti quegli animali, di solito terrestri, che non rientrano né nella categoria umana né in quella degli uccelli, come chiaramente emerge dal contesto stesso.

3.1.7 *Qinshou, qin e shou nel Mozi*

Un'altra antica opera emersa dal periodo degli Stati Combattenti è il *Mozi* 墨子 che raccoglie gli scritti della scuola del maestro Mo (*Mojia* 墨家), nota per aver professato idee di imparzialità, governo meritocratico, crescita economica e di avversione all'ostentazione e alla musica. La stessa figura del suo "fondatore", Mo Zi o Mo Di (? – 392 a.C.), è legata in modo particolare alla sua difesa dell'amore universale e del pacifismo (*jian'ai* 兼愛), ma anche all'aperto antagonismo nei confronti del confucianesimo e di alcune delle idee da esso propugnate. Fondata nel tardo V secolo a.C., la scuola di Mo raccolse attorno a sé un variegato gruppo di adepti tra insegnanti, artigiani e semplici soldati. Attiva fino alla fine del III secolo a.C., successivamente si divise in due o tre branche dai differenti orientamenti (come è evincibile dalla presenza di due o tre versioni differenti di un buon numero di testi). Come per altre grandi opere ascritte alle figure dei "Maestri" (*zhuzi* 諸子) che vissero tra il V e il III secolo a.C., anche per il *Mozi* nessuna parte del testo può essere attribuita direttamente alla mano dello stesso maestro Mo, sebbene l'opera abbia fedelmente conservato il tenore semplice e chiaro – anche espositivo – delle dottrine della scuola. Integralmente l'opera consta di settantuno *pian*, di cui tuttavia diciotto andarono perduti e molti altri rimasero danneggiati e frammentati, divisibili in sei sezioni.²⁸⁴

Qinshou nel Mozi

Anche nel contesto del *Mozi*, possiamo osservare declinazioni e usi semantici che rispecchiano quanto discusso in opere precedenti. Le prime tre occorrenze del termine (libro primo, *Ciguo* 辭過 "Rinunciare agli eccessi" e libro ottavo, *Feiyue shang* "Contro la musica" - Parte prima) richiamano un uso analogo che abbiamo precedentemente esaminato all'interno del *Xunzi* (pp. 113-114). In questo caso, *qinshou*, accompagnato da elementi lessicali tipicamente associati ad esso, viene analizzato e tradotto considerando le sue componenti semanticamente separate. Nella quarta occorrenza di *qinshou* (libro terzo, *Shangtong shang* 尚同上 "Esaltare il Superiore" – Parte prima), emerge un confronto di natura moralistica tra il disordine nelle comunità umane e il caos imperante tra gli animali. Nel quinto caso (libro sesto, *Jieyong zhong* 節用中 "Moderare le spese" – Parte seconda), osserviamo un esempio in cui *qinshou* è utilizzato all'interno di una costruzione parallela, enfatizzando la ferocia e la bestialità degli animali.

Mozi 1/8 - 《墨子·卷一·辭過》

凡回於天地之間，包於四海之內，天壤之情，陰陽之和，莫不有也，雖至聖不能更也。何以知其然？聖人有傳：天地也，則曰上下；四時也，則曰陰陽；人情也，則曰男女；禽獸也，則曰牝牡雄雌也。真天壤之情，雖有先王不能更也。

²⁸⁴ Le sei sezioni così come individuate da Angus C. Graham (1993, 336–37) e riassunte dall'enciclopedia Treccani sono:

«dialoghi e saggi miscellanei (capp. 1-7); saggi sulle dottrine fondamentali della scuola (capp. 8-37); una refutazione delle dottrine dei seguaci di Confucio (*rujia*; capp. 38-39); saggi su questioni di logica, etica, geometria, ecc., che in parte costituiscono il cosiddetto *Mojing* («Canone del maestro Mo»; capp. 40-45); alcune raccolte di dialoghi fra Mozi e diversi interlocutori (capp. 46-51); saggi sull'arte militare e in partic. sulle tecniche difensive (capp. 52-71).» (Treccani.it s.d.).

Nemmeno l'uomo più saggio può cambiare il fatto che «tra tutti gli esseri che s'aggirano tra cielo e terra e sono racchiusi nell'interno dei quattro mari, non ve n'è nessuno che non sia partecipe della natura del mondo e dell'armonia dello *yin* e dello *yang*; Come sappiamo che è così? Gli uomini saggi hanno tramandato alcuni insegnamenti: per il cielo e la terra dissero *alto e basso*, per le quattro stagioni dissero *yin e yang*, per la natura umana dissero *uomo e donna*, per gli uccelli e gli animali dissero *maschio e femmina*. Nemmeno gli antichi sovrani poterono cambiare la genuina natura del mondo» (trad. di Tomassini 1996, 6, 168).

Mozi 8/6 - 《墨子·卷八·非樂上》

今人固與禽獸麋鹿、蜚鳥、貞蟲異者也，今之禽獸麋鹿、蜚鳥、貞蟲，因其羽毛以為衣裘，因其蹄蚤以為褲屨，因其水草以為飲食。故唯使雄不耕稼樹藝，雌亦不紡績織紝，衣食之財固已具矣。

«[L'uomo d'oggi è del tutto diverso] dai volatili e dai quadrupedi, come [cervi *mi*], uccelli che volano, piccoli insetti, [questi] fanno mantelli e pellicce delle loro piume e del loro pelo, [gambali] e scarpe dei loro zoccoli e dei loro artigli, bevanda e nutrimento dell'acqua e dell'erba, perciò i maschi non arano, non seminano e non piantano, e le femmine non filano e non tessono, poiché hanno già pronto il vestiario e il cibo» (trad. di Tomassini 1996, 32, 294).

Commento:

A differenza di quanto osservato nel capitolo terzo del *Xunzi* (非相, vedi p. 113), in questo caso l'occorrenza del termine *qinshou* è stata analizzata (e tradotta) a livello atomico, ossia suddividendo e considerando ciascuno dei termini che lo compongono. Questo approccio logico-interpretativo è stato suggerito dalla presenza nel testo di elementi lessicali che sono tipicamente associati a *qinshou*, come gli aggettivi specifici "mu-pin xiong-ci 牡牝雄雌" usati per denotare la differenziazione sessuale negli animali, con i primi due riferiti maggiormente agli *shou* e gli ultimi due ai *qin*. La presenza di tali elementi nel testo avvalorava quindi l'ipotesi e l'approccio iniziale, portandoci ad intendere il termine *qinshou* come una combinazione dei significati distinti dei termini che lo compongono, *qin* e *shou*, ossia uccelli e animali (quadrupedi).

Un altro esempio calzante, in cui è stato adottato lo stesso approccio iniziale logico-deduttivo all'occorrenza presa in esame e in cui sono ravvisabili due degli aggettivi specifici appena menzionati, è rintracciabile nel capitolo ottavo del *Mozi* (非樂上).

In riferimento all'occorrenza in questione, emergono due elementi di particolare rilevanza dal passo. Da un lato, vengono forniti esempi concreti di creature che rientrano nella categoria dei *qinshou*, come "cervi *mi* e uccelli che volano" (*milu, fei niao* 麋鹿、蜚鳥).²⁸⁵ Dall'altro lato, il testo menziona e affianca a questo gruppo un altro insieme di creature, gli insetti (*zhen chong* 貞蟲). La presenza di entrambi questi elementi e la suddivisione approssimativa in tre gruppi distinti di creature (quadrupedi, uccelli e insetti) confermano l'approccio iniziale che considera il significato dell'occorrenza come una combinazione dei significati dei suoi due termini costituenti, *qin* e *shou*.

²⁸⁵ Le informazioni dettagliate sul cervo *mi* sono state fornite nel *Zhangguo ce*.

Il secondo elemento di interesse riguarda la presenza e il significato ampio ed estensivo dei termini “xiong 雄” e “ci 雌” per riferirsi agli esemplari maschi e femmine di tutte queste creature, senza distinzioni specifiche.

Nel testo, si fa riferimento a una varietà di creature, tra cui uccelli, insetti e mammiferi quadrupedi. Questo fa sorgere la domanda su perché vengano usati i termini 雄雌, comunemente associati agli animali volanti, in riferimento a una vasta gamma di creature. Come precedentemente discusso nel *Xunzi* (vedi pp. 113-114), nonostante la specificità lessicale di questi termini, essa non definisce in modo assoluto e indiscutibile i limiti ontologici della categoria designata, ma lascia spazio a un certo grado di ambiguità, sovrapposizioni e sfumature.

Dei quattro aggettivi specifici, 雄雌 sono gli unici due ad avere acquisito un carattere più ampio e generale per motivi storici ed evolutivi.²⁸⁶ Essi si applicano a una vasta gamma di animali, e pertanto sono stati scelti per coprire tutti i casi menzionati nel testo senza la necessità di specificare ulteriormente 牡牝 per gli animali terrestri.

A livello traduttivo, l'abbondanza lessicale di questi termini specifici per la differenziazione sessuale tra diverse categorie di animali non può trovare corrispondenza in italiano, che non dispone di termini altrettanto specifici. Pertanto, la scelta è stata quella di tradurre *qinshou* a livello atomico, esplicitando la distinzione tra *qin* e *shou*.

Mozi 3/1 - 《墨子·卷三·尚同上》

子墨子言曰：「古者民始生，未有刑政之時，蓋其語『人異義』。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義，其人茲眾，其所謂義者亦茲眾。是以人是其義，以非人之義，故文相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害，至有餘力不能以相勞，腐臭餘財不以相分，隱匿良道不以相教，天下之亂，若禽獸然。」

«Il Maestro Mo [disse]: “Anticamente, quando il popolo all’inizio della sua esistenza non aveva ancora né leggi né governo, ognuno parlava [secondo la propria idea]. Così un uomo aveva una sua idea, due uomini ne avevano due, dieci uomini ne avevano dieci: più numerosi erano gli uomini, più numerose erano le idee che esprimevano. Così ognuno considerava giusta la propria idea ed errate quelle degli altri e pertanto nei loro rapporti si davano torto a vicenda. Perciò in casa tra padri e figli, tra fratelli maggiori e minori nasceva il rancore e il malanimo ed essi [si allontanavano incapaci di riconciliarsi]. Tutti [gli abitanti del mondo] si nuocevano con [le piaghe dell’acqua e del fuoco], tanto che chi aveva forze in esuberanza non era capace di [rendersi utile agli] altri, lasciava andare a male i

²⁸⁶ Secondo Shuo Xuehan 朔雪寒 e Ye Yuanhong 葉原宏 (2022, 530), i termini “mu 牡”, “pin 牝”, “xiong 雄” e “ci 雌” emersero nel periodo antecedente all’epoca delle Primavere e degli Autunni. In origine, i primi due aggettivi venivano usati per differenziare i sessi degli animali terrestri, mentre gli ultimi due erano impiegati per differenziare i sessi degli uccelli. Nel corso del tempo, l’uso di 雌雄 si consolidò, mentre i termini 牡牝, divenuti obsoleti, caddero in disuso. A partire dalla dinastia Qin in poi, 雌雄 divennero i termini predominanti per riferirsi alla differenziazione sessuale di animali, terrestri e volatili (compresi gli insetti), e di altre forme di vita, come le piante e i vegetali.

beni superflui senza dividerli con gli altri, celava una dottrina eccellente senza insegnarla agli altri. Il disordine del mondo era pari a quello degli uccelli e degli animali» (trad. di Tomassini 1996, 11, 193).

Commento:

Nella frase “tianxia zhi luan, ruo qinshou ran 天下之亂，若禽獸然”，si trova un esempio eloquente di costruzione comparativa in cinese classico, in cui il verbo 若 (“essere come”) svolge un ruolo cruciale per stabilire una similitudine o una somiglianza. Questa struttura, “若……然”，viene frequentemente adoperata per delineare un parallelo tra due elementi o situazioni. Nel nostro caso, il primo elemento, ovvero 天下之亂 (“il disordine del mondo”), viene paragonato al secondo elemento, 若禽獸然 (“pari a quello degli uccelli e degli animali”).

Tuttavia, l’uso di questa costruzione va ben oltre la mera grammatica. Essa assume un significato profondo all’interno del contesto culturale cinese antico. Gli antichi cinesi vedevano spesso gli animali come esseri moralmente inferiori rispetto all’umanità, e questo confronto tra il caos umano e il comportamento degli animali, espresso attraverso 若禽獸然, riflette chiaramente questa concezione. Gli animali, nella visione culturale di quei tempi, erano spesso associati a comportamenti disordinati, promiscui e immorali.

Pertanto, il parallelo tra il mondo umano e quello animale va oltre una mera riflessione sulla lingua. Esso funge da specchio attraverso il quale il Maestro Mo critica il comportamento umano, sottolineando la mancanza di moralità, cooperazione e condivisione tra gli esseri umani. Questo confronto mette in luce la necessità per l’umanità di migliorare il suo comportamento e la sua moralità, al fine di evitare di cadere in uno stato di caos simile a quello degli animali.

In sintesi, l’uso della struttura di comparazione “若……然” nella frase menzionata non solo evidenzia la visione culturale degli animali come esseri moralmente inferiori, ma costituisce anche uno strumento tramite il quale il Maestro Mo critica il comportamento umano e riflette sui problemi sociali e morali del suo tempo. Gli animali diventano un veicolo per affrontare e criticare l’umanità e i suoi difetti morali, portando alla luce una profonda riflessione sulla condizione umana e sulla società dell’epoca.

Mozi 6/4 - 《墨子·卷六·節用中》

古者聖人為猛禽狡獸，暴人害民，於是教民以兵行，日帶劍，為刺則入，擊則斷，旁擊而不折，此劍之利也。甲為衣則輕且利，動則兵且從，此甲之利也。

Anticamente, i saggi-sovrani, vedendo le bestie feroci e creature aggressive devastare gli uomini e ferire la popolazione, insegnarono a questi ultimi l’uso delle armi, [dicendo:] «Ogni giorno porta appresso una spada a doppio taglio che penetra quando trafigge, recide quando taglia e che quando viene colpita sul piatto non si spezza, questa è l’utilità di una spada. Essere leggera e forte e offrire comodità di azione, tale è l’utilità dell’armatura.»

Commento:

L'occorrenza in questione, “meng-qin jiao-shou 猛禽狡獸” (bestie feroci e creature aggressive), rappresenta un esempio di parallelismo, una figura retorica comune nella letteratura cinese classica per enfatizzare e rendere più efficaci determinati concetti o idee, oltre a stabilire un certo equilibrio metrico-sintattico e creare un certo effetto stilistico. In questo caso, il parallelismo è ottenuto attraverso la ripetizione di una struttura simile, cioè una coppia di un aggettivo seguito da un sostantivo.

Nel contesto specifico, la discussione si concentra sull'interpretazione di *qin* e *shou*, e sulla loro relazione simmetrica all'interno della frase. Il termine *qin* è generalmente associato a creature come uccelli e volatili, ma in questo contesto particolare, la presenza di *shou* (che significa “bestia” o “creatura”) e l'uso di due aggettivi semanticamente simili, come 猛 (*meng*, feroce) e 狡 (*jiao*, aggressivo), suggeriscono una simmetria nell'interpretazione dei termini. In altre parole, *qin* potrebbe essere inteso come un sinonimo di *shou*, con entrambi i termini che si riferiscono a creature selvagge e pericolose.

Questa interpretazione sinergica e simmetrica delle due coppie di aggettivi e sostantivi impiegate nel testo originale contribuisce a enfatizzare il concetto che le creature in questione sono sia feroci che violente. La scelta di utilizzare due termini con significati simili aiuta a creare un impatto più forte nell'esposizione del pericolo rappresentato da queste creature.

La scelta di mantenere il parallelismo anche nella traduzione in italiano è importante perché preserva l'equilibrio e l'enfasi presenti nell'originale cinese. Inoltre, aiuta a catturare il significato e l'intensità del testo originale per i lettori italiani. La traduzione in italiano “bestie feroci e creature aggressive” mantiene la struttura parallela e l'enfasi sui tratti delle bestie selvagge, consentendo così ai lettori di percepire appieno l'immagine descritta nel testo cinese originale. Inoltre, questa traduzione preserva anche il tono solenne e poetico del testo, che è tipico delle scritture antiche cinesi.

Qin nel *Mozi*

Per quanto riguarda le occorrenze del termine *qin*, tutte mostrano usi predicativi che abbiamo già esaminato e menzionato in precedenza. I passaggi seguenti rappresentano gli unici esempi di utilizzo attivo (libro ottavo, *Minggui xia* 明鬼下 “Conoscere gli spiriti” – Parte terza) e passivo (libro quattordicesimo, *Beichengmen* 備城門 “Fortificazione delle porte cittadine”) del verbo *qin* in tutto il contesto dell'opera.

Mozi 8/17 - 《墨子·卷八·明鬼下》

湯以車九兩，鳥陳鴈行，湯乘大贊，犯遂夏眾，入之郊逐，王乎禽推哆大戲。

«Con novanta carri schierati a stormo di uccelli e marcianti a mo' di anatre selvatiche» (trad. di Tommasini 1996, 31, 285), re Tang, mentre lodava il luogo dall'alto del suo carro, attaccò le truppe di Xia e le inseguì per le strade del sobborgo, catturando infine a mani nude Tui Yi²⁸⁷ e Da Xi.²⁸⁸

Mozi 8/18 - 《墨子·卷八·明鬼下》

武王以擇車百兩，虎賁之卒四百人，先庶國節窺戎，與殷人戰乎牧之野，王乎禽²⁸⁹費中、惡來，眾畔百走。

«Con cento carri scelti e quattrocento valorosi guerrieri il re Wu, postosi a capo dei vari Stati [vassalli] e passate in rassegna le truppe, combatté contro i soldati [di] Yin [alla piana di Muye] e catturò [a mani nude] Fei Zhong e Wu Lai]. Le [truppe nemiche] abbandonarono il campo e fuggirono a centinaia» (trad. di Tomassini 1996, 31, 286).

Commento:

Nei due passi qui presentati, possiamo osservare due esempi dello stesso uso predicativo del termine *qin* nella sua forma attiva.

Come già spiegato in opere precedenti, quando *qin* 禽 è utilizzato come verbo, assume il significato di “catturare qualcosa/qualcuno” o “fare qualcosa/qualcuno prigioniero/a” (*qin* 擒). Generalmente, le costruzioni sintattiche che si formano sono del tipo Soggetto + Verbo + Oggetto diretto (S + V + OD).

Entrambe le frasi riportate qui, “wang hu qin Tui Yi Da Xi 王乎禽推哆大戲” e “wang hu qin Fei Zhong, Wu Lai 王乎禽費中、惡來”, mostrano *qin* come verbo transitivo nella sua forma attiva e modificato dall'avverbio “shou 手” (“personalmente” o, in modo più specifico, “con le proprie mani”). Come indicato nel commentario²⁸⁹, 手 sarebbe rawisabile, per somiglianza grafica, nell'elemento “hu 乎”, interpretato come corruzione del primo.

Chiarendo questo punto, in entrambi i casi riscontriamo la stessa struttura sintattica, sovrapponibile *in toto* a quella già vista, ad esempio, nel *Chunqiu Zuozhuan* B12.23.2/467/1 (Sost./Nome proprio A + Avv. + 禽 + Sost./Nome proprio B). In entrambi gli esempi qui presi in esame, il termine *qin*, modificato dall'avverbio shou 手, si trova tra due sostantivi/nomi propri, il sovrano (A) e Tui Yi 推哆 e Da Xi 推哆 (B) nel primo caso, e tra il sovrano (A) e Fei Zhong 費中 e Wu Lai 惡來 (B) nel secondo caso. Ciò rappresenta un'azione diretta eseguita dal soggetto (A) sull'oggetto (B), che è il ricevente di tale azione.

Infine, per quanto riguarda la traduzione in italiano, essa segue la stessa struttura dell'originale: “A cattura B a mani nude” o “con le proprie mani”.

²⁸⁷ Quanto al nome “Tui Yi 推哆 (移)”, non vi è unanimità sul secondo termine “che/duo 哆”, il quale talvolta compare scritto sia come “chi 侈” che come “yi 移” (“哆, 又写作“侈”、“移”。”, *Mozi jinzhu*, 26, 112). Fracasso (2007) offre una nota esplicativa delle varianti del termine “哆” qui menzionate e riassuntiva delle rispettive localizzazioni nei *loci classici* (176:66).

²⁸⁸ 推哆 e 大戏 sono i nomi di due forti campioni e consiglieri fidati in cui Xia Jie, l'ultimo sovrano della dinastia Xia, riponeva grande fiducia (“推哆、大戏: 人名, 夏桀所宠信的两大力士。” , *Mozi jinzhu*, 26, 112).

²⁸⁹ Cfr. *Mozi jinzhu* (26:112): “乎禽: 应为‘手擒’。”

Mozi 14/78 - 《墨子·卷十四·備城門》

……而出佻且比，適人遂入，引機發梁，適人可禽。適人恐懼而有疑心，因而離。」

«[...] Usciremo in ranghi serrati per provocare i nemici fino a che non saranno attirati sul ponte; poi verrà tirato il meccanismo per sollevarlo, in modo che i nemici vengano catturati. Completamente in preda al panico e destabilizzati nel profondo, si daranno alla fuga.»

Commento:

Contrariamente a quanto osservato nei due passi precedenti, il passo attuale presenta un esempio dell'uso predicativo del termine *qin* alla forma passiva, come confermato dalla mancanza di un oggetto diretto e dalla presenza del verbo ausiliare “ke 可” in forma monosillabica, il quale in questo caso funge da marcatore della forma passiva del verbo successivo.

Shou nel Mozi

Analogamente a quanto accade per il termine *qin*, anche gli esempi qui riportati rappresentano le uniche occorrenze del termine *shou* all'interno del *Mozi*. Nel primo caso (libro ottavo, *Minggui xia* 明鬼下 “Conoscere gli spiriti” – Parte terza), osserviamo un uso che è stato precedentemente documentato, mentre nel secondo caso (libro decimo, *Jingshuo xia* 經說下 “Spiegazione del Canone II”) possiamo identificare un tentativo implicito nel testo di definizione del termine *shou* stesso.

Mozi 8/14 - 《墨子·卷八·明鬼下》

『嗚呼！古者有夏，方未有禍之時，百獸貞蟲，允及飛鳥，莫不比方。

«Oh, anticamente quando ancora gli Xia non erano stati colpiti dalla sventura, della moltitudine di specie animali, degli insetti e degli uccelli che volano, nessuno deviava dalla Via del Cielo.

Commento:

Per questo commento si rimanda a quello relativo al passo (p. 43) tratto dal capitolo secondo “Shun dian 舜典” (Il Canone di Shun) della sezione *Yu Shu* 虞書 (Documenti di Yu) dello *Shujing*.

Mozi 10/102 - 《墨子·卷十·經說下》

推類之難，說在之大小。謂四足獸，與牛馬與，物盡異，大小也。此然是必然，則俱。

È difficile dedurre le categorie per dimensioni. Il significato di “animali quadrupedi” è diverso da quello di “buoi e cavalli” e dall’insieme di tutte le cose perché differisce nell’estensione. Se la prima definizione implicasse necessariamente la seconda, si confonderebbero.

Commento:

L’ultima occorrenza del termine *shou* all’interno dell’opera compare in un passo semanticamente interessante, in cui l’argomentazione si sviluppa per mezzo di ragionamenti dimostrativi fondati sull’autodefinizione reciproca di due termini.

Ciò che rende questa occorrenza particolarmente degna di nota è la definizione proposta per il termine *shou* stesso, la quale presenta un carattere generale, indicando “animali con quattro zampe” (*Si zu shou* 四足獸), e viene data in funzione della definizione più specifica di “buoi e cavalli” (*niu-ma* 牛馬). Il nucleo dell’argomentazione riguarda la difficoltà derivante dal dedurre diverse categorie semantiche a partire dalla loro estensione. Una maggiore estensione semantica di una parola implica necessariamente un significato ampio e generale in grado di inglobare al suo interno significati più specifici e ristretti. Tuttavia, questi ultimi finiscono solo per confondersi all’interno di un insieme che include molte altre cose.

Ciò che ci interessa, al termine di questa disquisizione semantica, è il tentativo implicito di dare una definizione di *shou* come “animali con quattro zampe”, e l’ottenimento inoltre di due esempi concreti di animali che rientrano in questa categoria.

3.1.8 *Qinshou, qin e shou nel Laozi Daodejing (anche nelle versioni manoscritte di Mawangdui e Guodian), nel Liezi e nel Zhuangzi.*

La serie di occorrenze esaminata in questa sezione proviene dai tre testi fondamentali associati alla scuola di pensiero taoista: *il Laozi Daodejing* 老子道德經 (accompagnato da due presunte versioni manoscritte ritrovate a Mawangdui e Guodian), *il Liezi* 列子 e *il Zhuangzi* 莊子.

Uno degli scritti fondamentali del canone taoista, *il Daodejing* 道德經 (Classico della Via e della Virtù), noto anche semplicemente come *Laozi* 老子, è un breve trattato di circa 5000 caratteri attribuito alla figura – più leggendaria che storica – di Laozi (il “Vecchio Maestro”)²⁹⁰, che, secondo la tradizione, in procinto di lasciare il regno dei Zhou per le lande d’Occidente lo consegnò nelle mani di Yin Xi 尹喜, «l’ultimo guardiano dislocato nell’avamposto di frontiera più remoto» (Andreini 2018, «1. Laozi 老子, il “Vecchio Maestro” .»). A lungo gli studiosi cinesi e occidentali hanno dibattuto sulla paternità e la data di composizione dell’opera: alcuni vedono in Lao Dan²⁹⁰ l’unico autentico autore (riconosciuto anche dalla tradizione), altri ritengono invece che sia fuorviante parlare del suo contenuto come del contributo di un singolo uomo: secondo questi ultimi, l’opera sarebbe infatti il portato di quanto sopravvissuto di una tradizione orale formatasi durante l’epoca degli Stati Combattenti (453 – 221 a.C.). Altri ancora sostengono che il testo abbia assunto la sua forma omogenea e definitiva – con la consueta divisione nelle due parti *Daojing* (Classico della Via) e *Dejing* (Classico della Virtù), a loro volta suddivise complessivamente in 81 capitoli – non prima della fine del III e l’inizio del II secolo a.C. (Boltz 1993b, 270–71; Andreini 2002, 145).

Alla luce di tali considerazioni, pare perciò più ragionevole pensare che siano esistite più versioni dell’opera, prima orali e poi successivamente trascritte, riconducibili in modi diversi al *textus receptus* (Andreini 2018, “b) La tradizione manoscritta del Laozi.”). A favore di quest’ultima ipotesi testimoniano i manoscritti rinvenuti in due significativi ritrovamenti funerari intorno alla fine del Novecento e risalenti al III e al IV secolo a.C.

Nel 1973, gli archeologi scoprirono un gran numero di testi su rotoli di seta, noti come “manoscritti su seta di Mawangdui” (*Mawangdui boshu* 馬王堆帛書), in una tomba risalente al 168 a.C. Tra i documenti rinvenuti, alcuni del tutto inediti e sugli argomenti più disparati, furono rinvenuti due manoscritti pressoché completi del *Laozi* scritti su seta (*Boshu Laozi* 帛書老子). A livello strutturale, le due copie, denominate rispettivamente *Laozi A* (*jia* 甲, MWD A) e *Laozi B* (*yi* 乙, MWD B), invertono entrambe l’ordine delle due macrosezioni interne ad oggi riscontrato comunemente nella “vulgata”, antepoendo la sezione *Dejing* a quella *Daojing*. Basandosi sulla «differenza del registro calligrafico e l’osservanza di determinati divieti nel riprodurre termini interdetti per non ledere la somma dignità imperiale» (Andreini 2018, “b) La tradizione manoscritta del Laozi.”), gli studiosi ritengono che MWD A possa essere datato tra il 221 e il 206 a.C. e MWD B all’incirca tra il 206 e il 194 a.C. (Andreini 2018, “b) La tradizione manoscritta del Laozi.”; Boltz 1993b, 283–84).

²⁹⁰ A proposito della figura del “Vecchio Maestro” si riporta quanto espresso da Andreini:

«la questione relativa alla paternità dell’opera è assai controversa, soprattutto perché l’identità del suo mitico autore ruota attorno ad almeno quattro personaggi: Lao Dan 老聃, l’archivista Zhou al quale Confucio chiese istruzioni sui riti; il presunto “fondatore” della corrente taoista; lo storiografo Dan 儋 (Taishi Dan 太史儋) di Zhou, che nel 374 a.C. predisse l’inarrestabile ascesa del regno di Qin 秦 al Duca Xian (Xian gong 獻公); Lao Laizi 老萊子, sotto il cui nome è registrata un’opera nello *Han Shu* 漢書» (Andreini 2002, 143–44).

Nel 1993, in una tomba vicino alla città di Guodian (郭店) a Jingmen, Hubei, datata intorno al 300 a.C., venne trovata una corposa parte di testo (circa 2/5 della versione della “vulgata”) assimilabile al *Laozi receptus* (sempre che di *Laozi* si tratti)²⁹¹ scritta su listelli di bambù (*Guodian Chujiàn Laozi* 郭店楚簡老子). Anche in questo caso, non mancano le differenze rispetto alle versioni di MWD e al *textus receptus*: innanzitutto il supporto materiale utilizzato (asticelle di bambù) ha prodotto tre unità testuali distinte (tre fasci denominati GD A (*jia* 甲), GD B (*yi* 乙) e GD C (*bing* 丙)); in secondo luogo, i manoscritti contengono, o rimuovono, porzioni testuali che non si ritrovano nelle versioni successive e più recenti del *Laozi*: contengono un intero testo di argomento cosmogonico (*Taiyi Shengshui* 太一生水, “Il Supremo Uno genera l’acqua”) e rimuovono numerosi passaggi di polemica anticonfuciana; infine, non compare la consueta macrodivisione in due sezioni. Tutti questi motivi, fanno credere che, al momento della trascrizione dei manoscritti di Guodian, quel nucleo testuale oggi noto come *Laozi* non avesse ancora assunto tale nome e le sembianze odierne (Andreini 2018, “b) La tradizione manoscritta del Laozi.”; 2002, 142–43).

La terza più importante scrittura della tradizione taoista, il *Liezi* 列子 (Maestro Lie) consiste in «una raccolta di dialoghi, aneddoti e brevi trattazioni dottrinali» (Cadonna 2008, IX) che porta il nome del maestro Lie (列子), abbreviazione di Lie Yukou 列禦寇, il quale sarebbe forse vissuto nel IV secolo a.C. Per quanto riguarda la datazione, secondo la tradizione «risalirebbe al periodo degli Stati Combattenti, ma oggi è unanimemente considerato un’opera del III o addirittura del IV secolo della nostra era» (van Ess 2013, 924). La prima prova di cui disponiamo circa l’esistenza di un libro chiamato *Liezi* risale al 14 a.C., in base a quanto riportato dallo stesso Liu Hsiang 劉向 (79 – 8 a.C.) in merito al lavoro di *collatio* della raccolta in otto *pian*. Da allora in poi non se ne trova traccia fino al IV secolo d.C., quando Zhang Zhan 張湛 produsse il commento all’attuale versione dell’opera. Infine, in occasione dell’innalzamento al rango di Classico taoista intorno alla metà dell’VIII secolo prima e dell’uscita di un’edizione a stampa del 1007 d.C. dopo, il titolo subirà due espansioni onorifiche: dal semplice *Liezi* a *Chongxu zhenjing* 冲虚真经 (La scrittura reale del vuoto abissale), fino a diventare *Chongxu zhide zhenjing* 冲虚至德真经 (La scrittura reale del vuoto abissale e della potenza suprema). Il contenuto dell’opera, seppur assai eterogeneo, è di ispirazione taoista, ad eccezione della settima sezione che, sotto il nome del filosofo Yang Chu 楊朱 (vissuto intorno al IV secolo a.C.), espone un tipo di edonismo. Come nel *Zhuangzi*, con il quale condivide una forte somiglianza riguardo alcuni passaggi²⁹², l’esposizione filosofica è combinata con un gran numero di parabole, dialoghi ed aneddoti, anche se rispetto al primo presenta dimensioni più ridotte e uno stile più semplice (Barrett 1993, 298–99).

Un altro dei tre testi fondamentali della tradizione taoista è il *Zhuangzi* 莊子 (Maestro Zhuang), in trentatré *pian*. La paternità dell’opera è tradizionalmente attribuita a Zhuang Zhou 莊周 (369 – 286 a.C.), così come descritto nello *Shiji*, un funzionario minore e contemporaneo del re Hui 惠 di Liang 梁 (370 – 319 a.C.) e del re Xuan 宣 di Qi 齊 (319 – 301 a.C.). Originariamente in cinquantadue *pian*, stando a quanto riportato nello *Han Shu* 漢書 e alla sopravvivenza di almeno due edizioni di commentari su tale presunta

²⁹¹ Cfr. Andreini (2002, 145): «i documenti di Guodian costituirebbero forse una sorta di “proto *Laozi*”, ossia una stratificazione intermedia tra un nucleo di insegnamenti di derivazione orale e una fonte scritta sufficientemente articolata, simile al *Laozi* che tutti conosciamo. In altre parole, i testi di Guodian potrebbero identificarsi con una delle imprecisate fonti da cui presero gradualmente corpo le versioni di Mawangdui e la versione tradizionale di Wang Bi». Per ulteriori approfondimenti cfr. Boltz (Boltz 1999) & Andreini (Andreini 2000; 2005).

²⁹² Cfr. Cadonna (2008, X): «Il contenuto eterogeneo di quest’opera in otto capitoli, che incorpora materiali provenienti da scritture di natura molto diversa (da testi taoisti come il *Zhuangzi* a testi di genere mitologico e a materiali più strettamente storici), ha comprensibilmente stimolato la critica sinologica, sia cinese sia occidentale, a concentrarsi sull’individuazione dei passaggi riconducibili ad altre fonti».

versione originaria (tardo III – IV secolo d.C.), l'opera venne riarrangiata da Guo Xiang 郭象 (m. 312 d.C., dinastia Jin occidentale 西晉) in una versione più breve e più popolare (7 *nei pian* 內篇, 15 *wai pian* 外篇 e 11 *za pian* 雜篇), che andò a sostituire tutte le edizioni sopravvissute fino al periodo Tang. È da tempo riconosciuto che il testo pervenuto non è una raccolta omogenea realizzata da un unico autore, ma che contiene una notevole quantità di materiale miscelaneo (a livello di stile e di contenuto che non avrebbe potuto essere scritto dalla mano dello stesso Zhuang Zhou), parte del quale sembra essere correlato solo marginalmente ai temi principali del libro. Fin dai tempi più antichi i *nei pian* sono stati considerati l'opera vera e propria di Zhuang Zhou (o Zhuang Zi), e gli studiosi moderni generalmente concordano con questa visione, sulla base dello stile, del lessico, della grammatica e del contenuto filosofico del testo. A proposito del contenuto, l'opera espone la sua trattazione dottrinale attraverso una modalità alquanto caratteristica: alle lunghe – e tecniche – dissertazioni filosofiche alterna saltuariamente l'utilizzo di dialoghi, aneddoti e fiabe allegoriche, le quali hanno reso l'opera apprezzabile e di valore anche dal punto di vista letterario (Roth 1993, 56–57; Idema e Haft 2011, 105).

Qinshou nel *Laozi Daodejing* (*textus receptus*, MWD e GD)

Non si fa menzione del termine *qinshou* in nessun capitolo dell'opera.

Qin nel *Laozi Daodejing* (*textus receptus*, MWD e GD)

Analogamente, il termine *qin* non compare nel contenuto complessivo del testo.

Shou nel *Laozi Daodejing* (*textus receptus*, MWD e GD)

Per quanto riguarda il termine *shou*, è citato solamente una volta all'interno dell'intera opera, precisamente nel capitolo 55 della versione *recepta*, nei capitoli 17 (GD) e 18 (MWD) delle versioni manoscritte.

<i>Laozi Daodejing</i> 55A/19/3	含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫， <u>猛獸</u> 不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗻，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。
<i>Guodian Laozi jia</i> 甲/113/6	含德之厚者，比於赤子，蜂蠆虺蛇弗螫，攫鳥 <u>猛獸</u> 弗搏，骨弱筋柔而捉固。未知牝牡之合媵怒，精之至也。終日乎而不憂，和之至也，和曰常，知和曰明。益生曰祥，心使氣曰強，物壯則老，是謂不道。
<i>Mawangdui Laozi jia Dejing</i> 老子甲本 德經 /4/16	□□之厚□比於赤子。逢癘虺地弗螫，攫鳥 <u>猛獸</u> 弗搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡□□而媵□，精□至也。終曰號而不嗻，和之至也。和曰常知，和曰明益，生曰祥。心使氣曰強。□□即老，胃之不道，不□□□。
<i>Mawangdui Laozi yi Dejing</i> 老子乙本 德經	含德之厚者，比於赤子。蜂癘虫蛇弗赫，據鳥 <u>孟獸</u> 弗捕。骨筋弱柔而握固。未知牝牡之會而媵怒，精之至也。冬日號而不嗻，和□□□□□常，知常曰明，益生□祥。心使氣曰強。物□則老，胃之不道，不道蚤已。

Chi custodisce la pienezza della Possanza, all'infante è pari, che vespe, scorpioni, serpenti e vipere non piccano, fiere non attaccano, né rapaci ghermiscono. Fragili e delicate ha l'ossa, molli e deboli i muscoli, ma salda è la sua presa. Seppur ignaro dell'unione tra maschio e femmina, i suoi genitali sono già pronti all'atto, poiché all'apice del vigore è la sua quintessenza; seppur gridi tutto il dì, fioco non resta, poiché è all'apice dell'armonia. Avere contezza dell'Armonia significa '[Osservare con] Costanza [il Dao]', avere contezza della Costanza [del Dao] significa 'Essere Illuminato', [al contrario, sforzarsi di] accrescere la durata della vita, in un 'Infausto Presagio' si risolve, e quando il cuore vuole indirizzare il soffio vitale[, disperdendolo,] vuol dire 'Irrigidirsi'. Raggiunto l'apice del vigore, le cose declinano. Ciò si dice 'Contrario al Dao', e quel che contrario è al Dao, presto perisce (trad. di Andreini 2018, 55).

Collatio²⁹³:

Legenda:

- Il **rosso** indica le parti di quel passaggio che mancano nelle altre versioni;
- Il **verde** indica tutti quei caratteri/quelle varianti che compaiono all'interno delle altre versioni, ma non nel passaggio in primo piano (racchiuso da due linee nere in **grassetto**);
- Il **giallo** evidenzia l'occorrenza di interesse ai fini della ricerca;
- I *font* mancanti/I quadretti indicano le *lacune*.

Laozi Daodejing 55A/19/3 - 《老子道德經》：

《道德經》：	含德之厚，比於赤子。 蜂蠆虺蛇不螫 ， 猛獸不據 ， 攫鳥不搏 。骨弱筋柔而 握固 。未知牝牡之 合而全 作，精之至也。 終日號而不嘍 ，和之至也。 知和曰常 ，知 常曰明 ，益生 曰祥 。心使氣 曰強 。物壯 則老 ， 謂之 不道， 不道早已 。
《郭店·老子甲》：	含德之厚者，比於赤子，蜂蠆虺蛇 弗螫 ，攫鳥 猛獸弗搏 ，骨弱筋柔而 捉固 。未知牝牡之合 媵怒 ，精之至也。終日 乎而不憂 ，和之至也，和曰常，知 和曰明 。益生曰祥，心使氣曰強，物壯則老， 是謂 不道。
《馬王堆·老子甲德經》：	□□之厚□比於赤子。 逢癘虺地弗螫 ，攫鳥 猛獸弗搏 。骨弱筋柔而握固。未知牝牡□□而 媵 □，精□至也。終日號而不嘍，和之至也。和曰常知， 和 曰明益，生曰祥。心使氣曰強。□□ 即老 ， 胃 之不道，不□□□。
《馬王堆·老子乙德經》：	含德之厚者，比於赤子。蜂蠆虫蛇 弗赫 ，據鳥 孟獸弗捕 。骨筋弱柔而握固。未知牝牡之 會而媵怒 ，精之至也。 冬 日號而不嘍，和□□□□□□常，知常曰明，益生□祥。心使氣曰強。物□則老， 胃 之不道，不道 蚤 已。

²⁹³ Le collatio riportate sono tratte dal sito web: <https://ctext.org/text.pl?node=11646&if=en&show=parallel> (Consultato 13 novembre 2023), dove è disponibile anche una versione interattiva delle stesse.

Guodian Laozi jia 甲/113/6 - 《郭店·老子甲》：

《道德經》：	含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫， 猛獸不據 ， 攫鳥不搏 。骨弱筋柔而 握固 。未知牝牡之合而 全 作，精之至也。終日號而不 嘎 ，和之至也。知和曰常，知 常 曰明，益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之 不道 ， 不道早已 。
《郭店·老子甲》：	含德之厚者，比於赤子，蜂蠆虺蛇弗螫， 攫鳥猛獸弗搏 ，骨弱筋柔而 捉固 。未知牝牡之 合 腹怒，精之至也。終日乎而不 憂 ，和之至也，和曰常，知 和 曰明。益生曰祥，心使氣曰強，物壯則老，是謂 不道 。
《馬王堆·老子甲德經》：	□□之厚□比於赤子。 逢癘虺地弗螫 ， 攫鳥猛獸弗搏 。骨弱筋柔而 握固 。未知牝牡□□而腹□，精□至也。終日號而不 嘎 ，和之至也。和曰常知，和曰明益，生曰祥。心使氣曰強。□□即老， 胃之不道 ，不□□□。
《馬王堆·老子乙德經》：	含德之厚者，比於赤子。蜂癘虫蛇弗赫， 據鳥孟獸弗捕 。骨筋弱柔而 握固 。未知牝牡之 會 而腹怒，精之至也。冬日號而不 嘎 ，和□□□□□常，知 常 曰明，益生□祥。心使氣曰強。物□則老， 胃之不道 ， 不道蚤已 。

Mawangdui Laozi jia Dejing 老子甲本 德經/4/16 - 《馬王堆·老子甲德經》：

《道德經》：	含德之厚，比於赤子。 蜂蠆虺蛇不螫 ， 猛獸不據 ， 攫鳥不搏 。骨弱筋柔而 握固 。未知牝牡之合而 全 作，精之至也。終日號而不 嘎 ，和之至也。知和曰常，知 常 曰明，益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之 不道 ， 不道早已 。
《郭店·老子甲》：	含德之厚者，比於赤子，蜂蠆虺蛇弗螫， 攫鳥猛獸弗搏 ，骨弱筋柔而 捉固 。未知牝牡之合腹怒，精之至也。終日乎而不 憂 ，和之至也，和曰常，知 和 曰明。益生曰祥，心使氣曰強，物壯則老，是謂 不道 。
《馬王堆·老子甲德經》：	□□之厚□比於赤子。 逢癘虺地弗螫 ， 攫鳥猛獸弗搏 。骨弱筋柔而 握固 。未知牝牡□□而腹□，精□至也。終日號而不 嘎 ，和之至也。和曰常知， 和曰明益 ，生曰祥。心使氣曰強。□□即老， 胃之不道 ，不□□□。
《馬王堆·老子乙德經》：	含德之厚者，比於赤子。 蜂癘虫蛇弗赫 ， 據鳥孟獸弗捕 。骨筋弱柔而 握固 。未知牝牡之 會 而腹怒，精之至也。冬日號而不 嘎 ，和□□□□□常，知 常 曰明，益生□祥。心使氣曰強。 物□則老 ， 胃之不道 ， 不道蚤已 。

Mawangdui Laozi yi Dejing 老子乙本 德經/90/20 - 《馬王堆·老子乙德經》：

《道德經》：	含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫， 猛獸不據 ， 攫鳥不搏 。骨弱筋柔而 握固 。未知牝牡之合而 全 作，精之至也。終日號而不 嘎 ，和之至也。知和曰常，知 常 曰明，益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之 不道 ， 不道早已 。
《郭店·老子甲》：	含德之厚者，比於赤子，蜂蠆虺蛇弗螫， 攫鳥猛獸弗搏 ，骨弱筋柔而 捉固 。未知牝牡之 合 腹怒，精之至也。終日乎而不 憂 ，和之至也，和曰常，知 和 曰明。益生曰祥，心使氣曰強，物壯則老，是謂 不道 。
《馬王堆·老子甲德經》：	□□之厚□比於赤子。 逢癘虺地弗螫 ， 攫鳥猛獸弗搏 。骨弱筋柔而 握固 。未知牝牡□□而腹□，精□至也。終日號而不 嘎 ，和之至也。和曰常知， 和曰明益 ，生曰祥。心使氣曰強。□□即老， 胃之不道 ，不□□□。
《馬王堆·老子乙德經》：	含德之厚者，比於赤子。 蜂癘虫蛇弗赫 ， 據鳥孟獸弗捕 。骨筋弱柔而 握固 。未知牝牡之 會 而腹怒，精之至也。冬日號而不 嘎 ，和□□□□□常，知 常 曰明，益生□祥。心使氣曰強。 物□則老 ， 胃之不道 ， 不道蚤已 。

Commento:

Per quanto riguarda l'unica occorrenza di *shou* presente all'interno dell'opera nota come *Laozi Daodejing* non vi è molto da aggiungere rispetto a quanto osservato in precedenza. Essa si presenta all'interno di un bisillabo nato dall'unione col termine *meng* 猛, "feroce", la cui funzione grammaticale è specificare la natura di *shou*, indicando gli "animali feroci", presumibilmente grandi predatori selvatici come lupi, orsi e grandi felini, la cui ferocia è adeguatamente resa da Andreini con il latineggiante "fiere". Guardando alla pericope "feng-chai hui-she bu shi, mengshou bu ju, jueniao bu bo 蜂虿虺蛇不螫, 猛兽不據, 攫鳥不搏。" della versione *recepta*, tale idea di bestialità e ferocia è rafforzata anche dalla presenza di "蜂虿虺蛇不螫" e "攫鳥不搏", con cui "猛兽不據" forma un parallelismo non perfetto (Soggetto + avverbio di negazione + verbo).

Confrontando le diverse versioni nelle *collatio*, notiamo che i passi mostrano diverse formulazioni sintattiche e scelte lessicali a seconda della versione in cui compaiono. Per quanto riguarda l'occorrenza *mengshou* 猛兽, sebbene compaia praticamente invariata a livello grafico in tutte le versioni (ad eccezione di MWD B, dove la presenza della variante grafica "meng 孟" è chiaro segnale di prestito fonetico/*jiajiezi* 假借字), non compare nelle versioni manoscritte all'interno di una pericope separata dalle altre (GD: 攫鳥猛兽弗搏; MWD A: 攫鳥猛兽弗搏; MWD B: 據鳥孟獸弗捕), come invece avviene nella versione ricevuta (猛兽不據, 攫鳥不搏).²⁹⁴

Quest'ultimo punto mette in evidenza una differenza significativa tra la versione ricevuta e quelle manoscritte. Se da un lato lo snellimento grammatico-sintattico del *textus receptus* (ad esempio, la sostituzione di "fu 弗" con "bu 不" in seguito l'ascesa al trono di un sovrano o imperatore il cui nome contenesse quello stesso carattere, la frammentazione sintattico di una frase in più frasi, ecc.) ha contribuito a una maggiore diffusione e comprensione, dall'altro lato ha comportato talvolta la perdita di equilibri metrici della frase originale. Un esempio lampante è fornito dalla pericope esaminata finora: pur mantenendo il significato complessivo della frase, la versione di tutti e tre i testi manoscritti crea un parallelismo perfetto con "蜂虿虺蛇不螫", sintagma verbale mantenuto invariato nella struttura sintattica in tutte le versioni²⁹⁵, andando così a creare due macro-categorie distinte, anziché tre.

²⁹⁴ Riguardo a questo punto, le versioni di Heshang Gong 河上公 (att. 180 – 157 a.C.) e Wang Bi 王弼 (226 – 249 d.C.) presentano la stessa lezione (猛兽不據, 攫鳥不搏。) giuntaci nella versione *recepta*.

²⁹⁵ Tranne quella di Heshang Gong, "duchong bu bu shi 毒蟲不螫".

Qinshou nel *Liezi*

All'interno del *Liezi* si possono individuare complessivamente 15 occorrenze del termine *qinshou*, di cui solo 11 sono state selezionate e presentate in questa sezione. Di queste, 9 si trovano all'interno del secondo capitolo, *Huangdi* 黃帝 ("L'Imperatore Giallo"), mentre le restanti 2 sono nel capitolo ottavo, *Shuo fu* 說符 ("Spiegazione delle concordanze").

Liezi 2.7 - 《列子·黃帝》

周宣王之牧正，有役人梁騫者，能養野禽獸，委食於園庭之內，雖虎狼鷓鴣之類，无不柔者。雄雌在前，孳尾成群，異類雜居，不相搏噬也。

Il sovrintendente alle stalle del Re Zhou di Xuan aveva un servitore di nome Liang Yang che era capace di allevare animali e uccelli selvatici. Li raccoglieva e li nutriva nel parco e in recinti e non c'era specie – tigri o lupi, aquile o sparvieri – che non si lasciasse addomesticare da lui. Femmine e maschi andavano in giro senza timore di accoppiarsi e riprodursi in sua presenza. Specie diverse vivevano insieme, senza beccarsi o mordersi fra loro (trad. di Cadonna 2008, 53).

Liezi 2.18 - 《列子·黃帝》

狀不必童，而智童；智不必童，而狀童。聖人取童智而遺童狀，眾人近童狀而疏童智。狀與我童者，近而愛之；狀與我異者，疏而畏之。有七尺之骸，手足之異，戴髮含齒，倚而趣者，謂之人。而人未必无獸心；雖有獸心，以狀而見親矣。傅翼戴角，分牙布爪，仰飛伏走，謂之禽獸。而禽獸未必无人心；雖有人心，以狀而見疏矣。

庖犧氏、女媧氏、神農氏、夏后氏，蛇身人面，牛首虎鼻；此有非人之狀，而有大聖之德。夏桀、殷紂、魯桓、楚穆，狀貌七竅，皆同於人，而有禽獸之心。而眾人守一狀以求至智，未可幾也。

黃帝與炎帝戰於阪泉之野，帥熊、羆、狼、豹、獮、虎為前驅，鷓、鷓、鷹、鳶為旗幟，此以力使禽獸者也。堯使夔典樂，擊石拊石，百獸率舞；簫韶九成，鳳皇來儀；此以聲致禽獸者也。然則禽獸之心，奚為異人？形音與人異，而不知接之之道焉。聖人无所不知，无所不通，故得引而使之焉。

禽獸之智有自然與人童者，其齊欲攝生，亦不假智於人也。牝牡相偶，母子相親，避平依險，違寒就溫；居則有群，行則有列；小者居內，壯者居外；飲則相攜，食則鳴群。太古之時，則與人同處，與人並行。帝王之時，始驚駭散亂矣。逮於末世，隱伏逃竄，以避患害。

今東方介氏之國，其國人數數解六畜之語者，蓋偏知之所得。太古神聖之人，備知萬物情態，悉解異類音聲。會而聚之，訓而受之，同於人民。故先會劉神魑魅，次達八方人民，末聚禽獸蟲蛾。言血氣之類，心智不殊遠也。神聖知其如此，故其所教訓者无所遺逸焉。

Si può essere diversi nell'aspetto esteriore ma simili in quanto a saggezza; si può essere diversi in quanto a saggezza ma simili nell'aspetto esteriore. Il saggio preferisce coloro che gli sono eguali in quanto a saggezza a coloro che gli sono eguali in quanto ad aspetto esteriore, l'uomo ordinario tende invece ad accompagnarsi con quelli che hanno un aspetto simile al suo e non bada alle affinità interiori. Avviciniamo e amiamo quelli che sono più simili a noi per l'aspetto, allontaniamo e

disprezziamo quelli che hanno un aspetto diverso dal nostro. È sufficiente che un essere sia alto sette piedi, abbia le mani diverse dai piedi, i capelli sulla testa, i denti all'interno della bocca e cammini eretto, ed ecco che lo chiamiamo «uomo»; e «uomo» rimarrebbe anche se avesse il cuore di una bestia! Infatti, anche nel caso in cui avesse il cuore di una bestia, continueremmo a considerarlo simile a noi sulla base dell'aspetto. E sufficiente che un essere abbia ali sui fianchi, corna sulla testa, denti distanziati e artigli estraibili, che sia capace di volare o che cammini su quattro zampe, ed ecco che lo chiamiamo «uccello» o «animale»; e «uccello» o «animale» rimarrebbe anche se avesse il cuore di un uomo! Anche se avesse il cuore di un uomo continuerebbe ad apparirci diverso a causa dell'aspetto.

Fuxi, Nügua, Shennong e i sovrani della dinastia Xia avevano corpo di serpente e viso umano, testa di bue e naso di tigre. Non avevano certo aspetto umano, ma la loro virtù era quella dei Saggi. Gli imperatori Jie della dinastia Xia e Zhou della dinastia Yin, il duca Huan di Lu e il Re Mu di Chu avevano un aspetto uguale a quello degli altri uomini e come in tutti gli altri uomini la loro testa aveva sette aperture. Ciononostante i loro cuori erano cuori di bestia. L'uomo ordinario ricerca la somma saggezza in quelli che hanno un aspetto esteriore più simile al suo: così facendo non la troverà mai.

Quando l'Imperatore Giallo mosse il suo esercito contro Yandi nelle lande di Fanquan, comandava orsi, lupi, leopardi e tigri che gli facevano da avanguardia, aquile, fagiani, falchi e sparpieri che gli facevano da portatori di insegne. Questo è un esempio di maestria sugli animali e sugli uccelli esercitata per mezzo della forza. Un volta che Yao ebbe nominato Kui sovrintendente alla musica di corte, questi percuoteva gli strumenti di pietra ed ecco che le cento specie di uccelli si univano alla danza, eseguiva le nove sezioni della musica *xiaoshao* ed ecco che la fenice arrivava e ne seguiva il ritmo saltellando. Questo è un esempio di maestria sugli uccelli esercitata per mezzo della musica. Ma allora: in che cosa il cuore degli animali e degli uccelli differisce da quello degli uomini? Dal momento che la loro forma e la loro voce sono diverse da quelle degli uomini, noi non sappiamo come comunicare con loro e non conosciamo il loro specifico Dao. Tuttavia, non vi è nulla che il saggio non conosca, non vi è nulla in cui il saggio non sia capace di penetrare: per questo egli è in grado di attirarli e metterli al proprio servizio.

Nell'intelligenza di animali e uccelli è presente qualcosa di naturale che si trova anche nell'uomo. Essi tendono a preservare la propria vita come noi, e questo non devono certo impararlo dall'uomo prendendo in prestito la sua intelligenza. Maschio e femmina si attirano l'un l'altro, madre e figlio sono legati fra loro; evitano le terre pianeggianti e preferiscono i luoghi impervi, sfuggono il freddo e cercano il caldo; vivono in branco e, quando si spostano, gli adulti stanno all'esterno e i più giovani riparati all'interno; si guidano a vicenda verso l'acqua per abbeverarsi, si chiamano a vicenda quando trovano del cibo. Nella più remota antichità vivevano accanto agli uomini e si spostavano con loro. Solo all'epoca dei Cinque Imperatori e dei Tre Sovrani cominciarono a spaventarsi e a disperdersi. In questa nostra epoca corrotta fuggono e restano nascosti nelle loro tane per evitare di essere danneggiati.

Anche oggi, nel paese orientale abitato dal clan dei Jie, ci sono moltissime persone capaci di comprendere il linguaggio delle sei specie di animali domestici, capacità che dipende da una conoscenza di tipo piuttosto ordinario. Per quanto riguarda poi gli esseri divini e i saggi che vivevano nella più remota antichità, essi conoscevano le abitudini dei Diecimila Esseri e sapevano interpretare i suoni emessi da specie diverse di animali; erano capaci di chiamarli a raccolta e di farsi ubbidire proprio come se fossero uomini. Secondo quanto si tramanda, per prima cosa essi entravano in

contatto con spiriti e fantasmi, quindi davano ordini ai popoli che abitavano gli otto angoli della terra, per ultimo chiamavano a raccolta animali, uccelli e ogni genere d'insetto. Ciò significa che in quanto a natura e intelligenza le specie in cui scorre sangue e soffio non sono poi molto distanti fra loro. Gli esseri divini e i saggi lo sapevano bene, ed è per questo che insegnavano a ogni specie senza escluderne alcuna (trad. di Cadonna 2008, 77–81).

Liezi 8.1 - 《列子·說符》

嚴恢曰：「所為問道者為富，今得珠亦富矣，安用道？」子列子曰：「桀、紂唯重利而輕道，是以亡。幸哉余未汝語也！人而无義，唯食而已，是雞狗也。彊食靡角，勝者為制，是禽獸也。為雞狗禽獸矣，而欲人之尊己，不可得也。人不尊己，則危辱及之矣。」

Yan Hui domandò a Liezi: «Chi studia il Dao lo fa per arricchirsi. Se possedessi una perla sarei un uomo ricco, a quel punto di quale utilità mi sarebbe il Dao?» Liezi rispose: «Jie e Zhou inseguirono unicamente il proprio interesse e non si curarono del Dao: ecco perché perirono. Per fortuna sono ancora in tempo per insegnarti qualcosa a proposito di questo. Ci sono uomini, di rango non certo elevato, che vivono soltanto per mangiare: tali uomini non sono diversi da galline e cani. Ci sono uomini che si prendono a cornate con altri uomini per accaparrarsi il cibo e il vincitore comincia a dettare legge: tali uomini non sono diversi da bestie feroci e uccelli rapaci. Si può essere indolenti come galline o cani, si può essere violenti come bestie feroci o uccelli rapaci ma in entrambi i casi non si può pretendere che gli altri ci rispettino. Quando gli altri non ci rispettano, si va di certo incontro a pericoli e disgrazie» (trad. di Cadonna 2008, 263).

Commento:

La ricca selezione di occorrenze qui presentata mostra usi e significati del termine *qinshou* già ampiamente consolidati nel panorama delle opere affrontate e analizzate finora. Come noto, *qinshou* offre due modalità traduttive principali in lingua italiana, a seconda che si voglia prediligere una concezione congiunta o disgiunta dei significati dei termini costituenti del termine stesso. Le traduzioni qui proposte sono tutte ad opera di Alfredo Cadonna (2008), il quale, per la maggior parte delle occorrenze considerate, predilige una resa traduttiva che riflette la natura composita del termine, traducendo *qin* con “uccello/i” e *shou* con “animale/e”, con l’aggiunta dell’occasionale “bestie” in chiave iperonimica e con un tono talvolta più dispregiativo.

A seconda dell’uso letterale o metaforico, le occorrenze di *qinshou* si manifestano in varie forme nel testo. Nel primo caso, all’inizio del passo *Huangdi* (Liezi 2.7), si trova l’unico esempio all’interno dell’opera in cui un aggettivo, *ye* 野, determina un’occorrenza di *qinshou*, specificandone ulteriormente l’accezione “selvatica”. Questa aggiunta, funzionale in termini contestuali, potrebbe apparire in parte ridondante, poiché *qinshou* già implica un’idea di “selvatichezza”, ovvero il “vivere in libertà (di animale)”, particolarmente evidente quando individuato nel testo in contrapposizione a *chu* 畜, che denota l’aspetto “domestico”. Tuttavia, la presenza di *ye* serve a enfatizzare e specificare in modo incisivo la natura intrinseca degli animali e degli uccelli allevati nelle stalle del Re Zhou di Xuan.

Proseguendo all'interno dello stesso passo (*Liezi* 2.18), è possibile identificare una serie di occorrenze, che spaziano da semplici (come *qinshou*) a composte (come i sintagmi nominali generati da rapporti di determinazione nominale: *qinshou zhi xin* 禽獸之心, “cuori di bestia” o “il cuore degli uccelli e degli animali”, *qinshou zhi zhi* 禽獸之智, “l'intelligenza di animali e uccelli”).

Di queste ultime, solo la prima, 禽獸之心, nella sua prima occorrenza nel testo, è stata tradotta da Cadonna come “[i loro cuori erano] cuori di bestia”. Anche in questo caso, la traduzione è funzionale nel contesto per rafforzare e trasmettere efficacemente il nucleo dell'argomentazione: la disparità tra aspetto esteriore e disposizione interiore. Il testo evidenzia chiaramente tale disparità: l'aspetto chimerico di esseri divini come Fuxi, Nügua, Shennong è ingannevole, poiché “la loro virtù [è] quella dei Saggi”. Pertanto, parlando di uomini il cui “aspetto [è] uguale a quello degli altri uomini”, l'espressione “avere il cuore di una bestia” o “un cuore di bestia” assume una valenza metaforica. La bestialità (di un cuore) animale diventa il mezzo attraverso cui implicare una serie di caratteristiche e tratti ritenuti moralmente biasimevoli, quali violenza, ferocia, impulsività e crudeltà, e associarli alla condotta di uomini, seppure tali nell'aspetto, altrettanto indegni.

Per quanto riguarda le altre occorrenze composte individuate nel testo, la resa traduttiva di queste ultime segue la logica riportata nel primo paragrafo di questo commento.

Infine, per quanto riguarda l'ultima occorrenza di *qinshou* nel passo (*Liezi* 2.18), la quale è seguita dal termine “chong 蟲”, è importante notare che, nonostante sia stata tradotta seguendo la stessa prassi delle precedenti, essa non costituisce un'occorrenza di *qinshou* nel senso stretto. Ciò è dovuto al fatto che l'ordine sintattico di comparsa di ciascun termine (*qin + shou + chong*) evidenzia il rapporto esistente tra le tre categorie animali, rappresentando più un semplice elenco che non un'occorrenza specifica di *qinshou*.

Nelle due sezioni (*Liezi* 2.7 e *Liezi* 2.18) compaiono inoltre elementi lessicali tipicamente riferiti a *qinshou*, come 雄雌 e 牝牡. Riguardo alla loro distinzione di significato e uso, si è parlato ampiamente nel *Xunzi* e nel *Mozi*. Per ulteriori approfondimenti, si rimanda alle pagine 113-114 e 120-121.

Ulteriori esempi di occorrenze che manifestano un utilizzo figurato del termine, seppur facendo riferimento letteralmente ad animali specifici, emergono nel passo *Liezi* 8.1, in cui si menzionano “bestie feroci e uccelli rapaci”.

Il significato della prima occorrenza è reso esplicito dalla struttura tipica della frase nominale, “Sn₁ + Sn₂ + 也”. Qui, il sostituto dimostrativo *shi* 是, che funge da anafora di quanto detto precedentemente, rappresenta il sintagma nominale 1, mentre il sostantivo *qinshou* incarna il sintagma nominale 2. Il tono ultimo della frase è pertanto esplicito e categorico nell'affermare che quanto incarnato da 是, ossia gli uomini che manifestano un comportamento aggressivo e competitivo tra loro per ottenere risorse come il cibo, e una volta vittoriosi, cercano di imporre la propria volontà sugli altri (*shengzhe wei zhi* 勝者為制), è paragonabile a quello di “bestie feroci e uccelli rapaci” (*shi qinshou ye* 是禽獸也).²⁹⁶ Per quanto riguarda il significato della seconda occorrenza, essa non è altro che un semplice richiamo anaforico del significato della prima.

²⁹⁶ Lo stesso procedimento viene realizzato in parallelo quando l'autore paragona alcuni individui, di rango non elevato, a “galline e cani” poiché vivono unicamente per soddisfare i propri bisogni primari, come mangiare, senza preoccuparsi di aspirazioni o valori più elevati (*ren er wu yi, wei shi er yi, shi ji gou ye* 人而无义, 唯食而已, 是雞狗也).

Anche in questo caso, dunque, la traduzione di Cadonna mira a riflettere la natura composita del termine da un lato, rendendo *qin* protagonista tanto quanto *shou*, e la sua connotazione contestuale dall'altro, la quale diviene morale quando impiegata per descrivere, e criticare, la condizione umana di certi uomini.

Nel complesso, l'autore utilizza queste metafore animali (si veda anche nota 290) per criticare un approccio alla vita limitato alla soddisfazione dei bisogni materiali di base o che coinvolge una competizione aggressiva e egoistica. Suggestisce che tali comportamenti, possono portare a mancanza di rispetto da parte degli altri e possono anche condurre a pericoli e disgrazie.

Infine, in relazione al passo 2.18, è stata condotta un'ulteriore analisi semantica al fine di esplorare la funzione ricoperta dalle figure animali all'interno del contesto testuale. Infatti, se dal punto di vista della traduzione le occorrenze garantiscono una trasparenza semantica immediata, da quello del contesto, "gli animali e gli uccelli" rivelano la loro funzione simbolica e si fanno veicolo di significati più ampi e profondi all'interno del passo, rappresentando un riflesso diretto della natura dell'opera e della prospettiva taoista che essa incarna.

La prima parte del brano esplora il tema della diversità tra l'aspetto esteriore e la saggezza interiore degli individui, evidenziando come, nonostante le differenze fisiche, la vera similitudine risieda nella saggezza. Mentre il saggio valuta gli altri in base a tale virtù anziché all'aspetto, l'uomo comune si avvicina a coloro che gli assomigliano fisicamente, trascurando le affinità interiori. Il testo illustra come gli esseri umani classifichino e giudichino gli altri in base a caratteristiche fisiche superficiali, simili a quelle che distinguono gli animali. L'idea centrale è che l'aspetto esteriore non dovrebbe essere il criterio principale per valutare la somma saggezza di una persona. Come già accennato nell'analisi delle occorrenze qui sopra, il brano offre esempi estremi, dai mitici sovrani con caratteristiche fisiche chimeriche, ma dotati di virtù e saggezza, agli storici governanti di importanti dinastie passate apparentemente umani ma con cuori bestiali, per sottolineare il paradosso tra esteriorità e interiorità, due sfaccettature della stessa realtà. In questo senso, il confronto con gli animali serve a mettere in luce l'importanza di guardare oltre l'aspetto fisico per comprendere la vera natura e il valore di una persona. Da una prospettiva taoista, questi esempi di figure esemplari incarnano il richiamo a guardare al di là delle apparenze esteriori e a perseguire la saggezza al di là delle convenzioni superficiali.

Successivamente, si menzionano altri casi di uomini esemplari che hanno dimostrato maestria sugli animali e gli uccelli, suggerendo una riflessione sulla maestria e il dominio attraverso l'armonia con la natura. L'Imperatore Giallo, comandando animali in battaglia, e il sovrintendente Kui, coordinando uccelli con la musica, rappresentano una forma di controllo che non si basa sulla forza bruta, bensì sull'abilità di comprendere e armonizzarsi con il Dao. Nel contesto taoista, gli animali sono una delle molteplici manifestazioni della Via e una parte integrante dei Diecimila esseri; quindi, hanno una loro Via e sono considerati incarnazioni della libertà e della spontaneità di tale principio. Il saggio, attraverso la sua connessione con l'Assoluto, è in grado di comprendere e comunicare con quelli degli animali, apprendendo da essi come esempi di armonia e connessione con tale principio ordinatore. In questo modo, il confronto con gli animali evidenzia la saggezza del taoismo, che invita a seguire il flusso naturale delle cose anziché imporre la propria volontà.

Infine, tale facoltà di comprendere il linguaggio degli animali e di comunicare con loro riflette, oltre un elevato grado di armonia con il Dao, la consapevolezza che tutti gli esseri viventi condividono una natura

comune e una connessione profonda. L'esclusività di tale fenomeno non è casuale; al contrario, è prerogativa esclusiva degli esseri divini e dei saggi dell'antichità, che potevano chiamare a raccolta e comunicare con ogni forma di vita, proprio perché incarnazione dell'ideale taoista di vivere in accordo con la natura e di riconoscere l'unità intrinseca di tutte le cose. Il messaggio fondamentale della riflessione taoista qui esposta sottolinea che, nonostante le apparenti differenze, tutti gli esseri viventi condividono un legame intrinseco attraverso una natura comune. La saggezza risiede nell'atto di accettare, comprendere e assecondare tale connessione, anziché cercare di ostacolarla imponendo la propria volontà sulla realtà circostante. Ciò costituisce un aspetto essenziale del vivere in armonia con la Via.

Qin nel Liezi

Non esiste alcuna occorrenza singola di *qin* all'interno dell'opera.

Shou nel Liezi

Per quanto riguarda il termine *shou*, esso compare complessivamente sei volte in tutta l'opera. Le occorrenze sono distribuite nei seguenti capitoli: il primo capitolo, *Tianrui* 天瑞 "I prodigi celesti" (una occorrenza); il quinto capitolo, *Tang wen* 湯問 "Le domande di Tang" (una occorrenza); l'ottavo capitolo, 說符 (una occorrenza); e infine, il secondo capitolo, 黃帝 (sei occorrenze).

Liezi 1.4 - 《列子·天瑞》

亶爰之獸，自孕而生，曰類。

Un animale che vive nei monti Danyuan, chiamato *lei*, concepisce da solo e procrea (trad. di Cadonna 2008, 13).

Liezi 5.14 - 《列子·湯問》

甘蠶，古之善射者，彀弓而獸伏鳥下。

Gan Ying era un grande arciere dell'antichità. Quando prendeva in mano suo arco, prima ancora che tirasse, gli animali gli si sottomettevano e gli uccelli si posavano al suolo (trad. di Cadonna 2008, 179).

Liezi 8.10 - 《列子·說符》

爭魚者濡，逐獸者趨，非樂之也。

Chi si dedica alla pesca si bagna, chi si dedica alla caccia corre fino a sfiancarsi, ma nessuno dei due lo fa per il piacere di farlo (trad. di Cadonna 2008, 277).

Liezi 2.18 - 《列子·黃帝》

狀與我童者，近而愛之；狀與我異者，疏而畏之。有七尺之骸，手足之異，戴髮含齒，倚而趣者，謂之人。而人未必无獸心；雖有獸心，以狀而見親矣。……堯使夔典樂，擊石拊石，百獸率舞；箫韶九成，鳳皇來儀：此以聲致禽獸者也。

Avviciniamo e amiamo quelli che sono più simili a noi per l'aspetto, allontaniamo e disprezziamo quelli che hanno un aspetto diverso dal nostro. È sufficiente che un essere sia alto sette piedi, abbia le mani diverse dai piedi, i capelli sulla testa, i denti all'interno della bocca e cammini eretto, ed ecco che lo chiamiamo «uomo»; e «uomo» rimarrebbe anche se avesse il cuore di una bestia! Infatti, anche nel caso in cui avesse il cuore di una bestia, continueremmo a considerarlo simile a noi sulla base dell'aspetto. [...] Un volta che Yao ebbe nominato Kui sovrintendente alla musica di corte, questi percuoteva gli strumenti di pietra ed ecco che le cento specie di uccelli si univano alla danza, eseguiva le nove sezioni della musica *xiaoshao* ed ecco che la fenice arrivava e ne seguiva il ritmo saltellando. Questo è un esempio di maestria sugli uccelli esercitata per mezzo della musica (trad. di Cadonna 2008, 77–79).

Commento:

Per quanto riguarda le occorrenze singole di *shou* all'interno dell'opera, queste presentano caratteristiche già incontrate in precedenza. La maggior parte di esse, di cui si riporta una piccola selezione nei passi *Tianrui* (Liezi 1.4), *Tangwen* (Liezi 5.14) e *Shuofu* (Liezi 8.10), manifesta un significato letterale di “animale(i)”, in linea con quanto visto anche in altre opere. Generalmente, gli animali indicati da *shou* sono tutti terrestri e sono identificati principalmente nella categoria dei “quadrupedi”.

Nel passo *Huangdi* (Liezi 2.18) guardando alle prime due occorrenze (“wu shouxin 无獸心” e “you shouxin 有獸心”), nonostante il loro uso singolo, a livello semantico vanno interpretate come già spiegato nella sezione “*Qinshou* nel *Liezi*” qui sopra, relativa allo stesso passo. Per quanto riguarda la terza occorrenza (“baishou shuai wu 百獸率舞”), essa ricalca completamente un'occorrenza esaminata durante l'analisi dell'opera *Shujing*. Anche in questo caso, si rimanda alla spiegazione già fornita *in situ* in quell'occasione (si veda p. 43). Tuttavia, benché tale spiegazione sia valida, come si può notare dal testo qui mostrato, nella sua interpretazione, Cadonna propone una lettura interessante traducendo 百獸 come se si trattasse di “百鳥”, ossia “le cento specie di uccelli”. La preferenza di Cadonna per questa versione può essere spiegata dalla presenza, due pericopi più avanti, del termine “fenghuang 鳳皇”, la fenice, una creatura dai poteri numinosi appartenente ai cosiddetti quattro *Siling*, come riscontrato in altre opere come il *Liji* (p.86) e il *Mengzi* (p. 109). La fenice è nota per essere l'uccello più importante tra gli uccelli. Questa spiegazione, dedotta da un ragionamento inverso, potrebbe anche giustificare la traduzione di *qinshou* in questo passaggio come “uccelli”.

Qinshou nel *Zhuangzi*

Il termine *qinshou* appare complessivamente sei volte nel testo. In questa sezione, sono state individuate e presentate solo tre di queste occorrenze, tutte nel nono capitolo intitolato *Ma ti* 馬蹄 “Gli zoccoli dei cavalli”.

Zhuangzi 9/23/24 - 《莊子·外篇·馬蹄》

吾意善治天下者不然。彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，烏鵲之巢可攀援而闖。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！

A mio parere, coloro che sono abili nel governare il mondo non agirebbero in questo modo. Il popolo ha la sua natura costante, [ovvero] tesse per procurarsi abiti e coltiva per procurarsi cibo: questa è chiamata “virtù comune”. [Quando] è unito senza distinzioni di alcun tipo, ciò è chiamato “libertà concessa dal Cielo”. Pertanto, nell’epoca in cui la forza della virtù è al suo grado massimo²⁹⁷, l’agire degli uomini è serio e posato, il loro sguardo fermo e mite. In un’epoca del genere, non esistono sentieri attraverso le montagne, né barche o ponti su stagni e acquitrini; Tutte le creature vivono insieme, le une accanto alle altre senza distinzioni; uccelli e bestie si radunano in stormi e mandrie, praterie e foreste crescono rigogliose. Questo è il motivo per cui è possibile condurre gli animali a passeggio con una semplice testiera²⁹⁸, e si possono sbirciare i nidi delle gazze arrampicandosi sugli alberi. Nell’epoca in cui la virtù è al suo grado massimo, gli uomini vivono insieme agli animali e formano una cosa sola con tutte le altre creature viventi, come possono sapere la distinzione tra “uomo nobile d’animo” e “un uomo dappoco”?

Commento:

Da una prospettiva traduttologica, la selezione di occorrenze qui presentata non mostra caratteristiche divergenti rispetto a quanto osservato nelle opere analizzate finora: i termini *qinshou* vengono tradotti come di consueto, talvolta con una resa traduttiva disgiunta dei significati di ciascun termine (uccelli e bestie), talvolta preferendo invece un’interpretazione congiunta dei significati di ciascun termine, veicolante un terzo significato omnicomprensivo di entrambi (animali).

Tuttavia, la loro inclusione in questa sezione si spiega anche grazie alla connotazione positiva che queste assumono all’interno del contesto del presente passo, riflettendo così una delle molteplici posizioni, anche divergenti fra loro, sugli animali assunte dalla dottrina taoista in generale, ma soprattutto all’interno dell’opera *Zhuangzi* stessa.²⁹⁹

²⁹⁷ Si riferisce all’ideale di una società armoniosa, governata da leader saggi e virtuosi, dove le persone vivono in pace e in armonia con la natura e seguendo la propria natura.

²⁹⁸ Cfr. Treccani.it (s.d.): «1. a. Parte dei finimenti del cavallo, costituita essenzialmente da una striscia di cuoio che passa sopra la nuca dell’animale (sopraccapo), dal frontale che gira intorno alla fronte, da un sottogola che passa sotto la gola, e dai montanti (o sguance), che poggiano sulle guance e terminano con il portamorso».

²⁹⁹ Per quanto riguarda lo spazio occupato dagli animali nel taoismo classico, che qui si basa principalmente sul *Zhuangzi*, Komjathy (2011) trova almeno tre importanti punti di vista e altrettanti tipi di interazione riguardanti gli animali:

Contrariamente alla tendenza ravvisabile in altre opere, qui la prospettiva sui *qinshou* non assume mai tonalità dispregiative, bensì sembra esprimere un costante senso di riverenza per la loro innata connessione con la Via. All'interno del *Zhuangzi*, infatti, i *qinshou* non esistono come incarnazioni della bestialità in relazione al degrado morale dell'agire di certi individui umani (diventano, semmai, il recipiente delle conseguenze di certe decisioni degli uomini), ma come manifestazioni di una virtù ordinatrice più grande, il Dao.³⁰⁰ Questo è il motore dell'intero universo, che fa sì che «uccelli e bestie si radun[i]no in stormi e mandrie» e che «tutte le creature vivo[a]no insieme, le une accanto alle altre senza distinzioni» e infine anche che «gli uomini viv[a]no insieme agli animali e form[i]no una cosa sola con tutte le altre creature viventi».

I toni della descrizione qui fornita sono idealistici, quasi celestiali; tuttavia, è importante ricordare che la convivenza tra uomini e animali qui narrata non deve essere interpretata come una forma di uguaglianza paritaria tra uomo e natura in senso lato.

Infatti, mentre i taoisti, da un lato, vedevano gli esseri umani e gli animali come inseparabili e interdipendenti, in virtù del Dao che li unisce e insegna loro a trattarli con rispetto, dall'altro lato, è altrettanto rilevante sottolineare che il taoismo non si configura come una filosofia dei diritti degli animali modernamente intesa. I taoisti consideravano naturale l'utilizzo degli animali come cibo e per il sacrificio, a condizione che i metodi utilizzati non li facessero andare contro la loro stessa natura.

Pertanto, lo "stato di natura" vigente «nell'epoca in cui la forza della virtù è al suo grado massimo» è la condizione che rende possibile, da un lato, la comunanza tra uomini e animali, ma anche, dall'altro, l'assoggettamento spontaneo di questi ultimi ai primi. Un esempio evidente di ciò si trova nella penultima frase: «Questo è il motivo per cui è possibile condurre gli animali a passeggio con una semplice testiera, e si possono sbirciare i nidi delle gazze arrampicandosi sugli alberi». Questa constatazione non dovrebbe sorprendere, considerando che, come già evidenziato nel paragrafo 1.2.2.1 del capitolo 1, la visione classica del mondo cinese è prevalentemente antropocentrica. Nonostante assuma sfumature più teocentriche (basata sul Dao) e cosmocentriche con il taoismo, gli animali esistono sempre e comunque per soddisfare, in misura variabile, i bisogni degli esseri umani, le loro attività e credenze.

Per concludere, quanto emerso da quest'ultimo punto è stato preso in considerazione per l'analisi e la traduzione della seconda occorrenza di *qinshou*, per la quale si è preferita un'interpretazione congiunta dei significati di ciascun termine. Tale scelta non è meramente di carattere stilistico, al fine di evitare ridondanze, ma basa anche la sua ragione d'essere su un'analisi grammatico-lessicografica di alcuni termini specifici presenti nella penultima frase qui sopra menzionata e riferiti all'occorrenza presa in esame.

Ciò che ha suscitato particolare interesse è l'utilizzo del composto verbo-oggetto *xi-ji* 係羈 in relazione a *qinshou*. Sia a livello semantico che grafico, questa espressione sembra collegarsi più strettamente agli *shou* che ai *qin*. Tale espressione, letteralmente "legare-briglia", indica l'azione di imbrigliare, sia effettiva ("mettere la briglia [a un animale]") che figurata ("assoggettare al controllo o al freno [un animale]"), quegli animali a cui può essere messa una briglia, principalmente quelli che vengono utilizzati per il traino o il

«(1) l'enfasi sull'importanza della libertà e della natura selvaggia per la prosperità animale, sia essa umana o non umana; (2) la critica della tendenza umana a distorcere lo stato naturale degli animali e nel processo distorcere la natura innata (*xing* 性) e il potere interiore (*de* 德) di questi ultimi; e (3) il riconoscimento degli animali e di altre dimensioni della natura come potenziali insegnanti degli esseri umani» (trad. dell'Autore).

³⁰⁰ Un esempio ulteriore di questa tendenza si può ravvisare anche nei capitoli *Zhuangzi* 10/25/28 (《外篇·胠篋》) e *Zhuangzi* 21/58/2 (《外篇·田子方》) della presente selezione.

trasporto da parte dell'uomo (es. cavalli, asini, muli e buoi). Anche graficamente, i due caratteri rappresentano rispettivamente un uomo intento a legare con una corda di canapa (X. 李学勤 Li 2012, 718) e l'atto di legare la testa di un cavallo con una sorta di rete (*wang* 网) in pelle (probabilmente una testiera) (*Shuowen jiezi*, 7 下.网.158). Per questo motivo, si è deciso di tradurre la seconda occorrenza di *qinshou* con il termine più generico "animali".

Qin nel *Zhuangzi*

Il termine *qin* è menzionato una sola volta in tutta l'opera, precisamente nel ventiquattresimo capitolo intitolato *Xu Wugui* 徐無鬼.

Zhuangzi 24/71/23 - 《莊子·雜篇·徐無鬼》

愛利出乎仁義，捐仁義者寡，利仁義者眾。夫仁義之行，唯且無誠，且假乎禽貪者器。

Quando l'amore e i benefici derivano dalla benevolenza e dalla giustizia, sono pochi coloro che rinunciano a queste ultime, mentre coloro che ne traggono profitto sono molti. Quanto alla pratica della benevolenza e della giustizia, se non è mossa dalla sincerità, diventa uno strumento di avidità simile alla voracità di colui che è intento a catturare la preda durante la caccia.

Commento:

L'occorrenza di *qin* qui presentata rappresenta l'unica menzione del termine all'interno del *Zhuangzi*. La sua inclusione nel sintagma nominale "qin tan zhe 禽貪者", letteralmente "colui che è intento a catturare voracemente *qin* durante la caccia", apre la porta a una doppia interpretazione riguardo alla sua semantica. Da un lato, si potrebbe scegliere una versione che trasmetta il significato di "uccelli" (come nel caso della traduzione di Legge (1891) in lingua inglese: "catch *birds*" (bk. XXIV, pt. III, sec. II, p. 108, par. 12, enfasi aggiunta.); d'altro canto, è altresì possibile considerare *qin* come un rappresentante di un ampio gruppo di creature animali, trasmettendo tale sfumatura con l'uso di "preda" o "selvaggina". Quest'ultima opzione è stata presa in considerazione nella presente analisi.

Dal punto di vista testuale, la presenza di tale occorrenza nel brano assume una precisa funzione comparativa. Nel contesto del passo integrale, il saggio Xu You spiega a Nie Que, un altro saggio, la motivazione della sua fuga dall'imperatore Yao, indicando che questi è diventato ciecamente devoto alla pratica della benevolenza, il che potrebbe portare a conseguenze negative. Il paragone con "colui che è intento a catturare la preda durante la caccia" viene utilizzato per sottolineare che se la benevolenza e la giustizia non sono motivate dalla sincerità, possono diventare strumenti di avidità, simili alla voracità di qualcuno che caccia una preda senza un vero scopo morale. In sintesi, il brano mette in guardia sulle possibili conseguenze dannose derivanti da azioni apparentemente positive, evidenziando l'importanza di guidarle con un autentico senso di moralità e giustizia.

Shou nel Zhuangzi

Relativamente al termine *shou*, nel *Zhuangzi* sono presenti 9 occorrenze. Di queste, nella presente sezione vengono esaminate solamente tre, distribuite nei capitoli quattro (*Renjianshi* 人間世, “Vivere fra gli uomini”), dieci (*Qu qie* 胠篋 “I tagliaborse”) e ventuno (*Tian Zifang* 田子方).

Zhuangzi 4/10/26 - 《莊子·內篇·人間世》

凡事亦然。始乎諒，常卒乎鄙；其作始也簡，其將畢也必巨。夫言者，風波也；行者，實喪也。風波易以動，實喪易以危。故忿設無由，巧言偏辭。獸死不擇音，氣息蓊然，於是並生心厲。剋核大至，則必有不肖之心應之，而不知其然也。苟為不知其然也，孰知其所終！

Questo vale per tutte le cose: all’inizio vi è comprensione reciproca, ma si finisce con il guardarsi con disprezzo. Inizialmente, le cose sono semplici e di poco conto, ma con il tempo diventano sempre più complesse e difficili da gestire. Le parole sono come cavalloni agitati dalla burrasca, incostanti e pericolose; pronunciarle comporta gioie oppure dolori. Così come le onde possono essere agitate con facilità, altrettanto facilmente le parole possono produrre effetti negativi. Per questo motivo, l’insorgere dell’ira non ha altra ragione se non l’uso di parole ambigue e ingannevoli e discorsi unilaterali. Un animale prossimo alla morte può emettere qualsiasi tipo di verso. Il [suo] respiro diviene rapido e affannoso e in quello stesso momento una ferocia selvaggia [può] insinuarsi nella sua mente. [Anche l’uomo,] se pressato da critiche eccessive, è spinto a rispondere con cattiveria, anche se nemmeno lui comprende le ragioni del suo comportamento. Se lui stesso non capisce perché si comporta in questo modo, chi sa quale sarà la fine!

Commento:

Da una prospettiva semantica, la prima occorrenza di *shou* qui esaminata non si caratterizza per una particolare opacità. Il significato del termine fa riferimento in modo generico a ogni animale selvatico (*yeshou* 野獸). La traduzione italiana di “animale” riflette fedelmente questa concezione. Una possibile variante, che evidenzerebbe una maggiore contrapposizione con l’uomo, potrebbe essere l’uso del termine “bestia”. Tuttavia, approfondendo oltre il significato letterale del termine e considerando gli elementi che lo circondano, si giunge a comprendere il significato metaforico di questa occorrenza e della pericope in generale, destinata a diventare in epoche successive un riferimento proverbiale (*yanyu* 谚语) all’opera stessa.

Il passo in questione affronta il tema della costante degenerazione delle relazioni e delle situazioni umane nel corso del tempo, concentrando l’attenzione sul potere delle parole nel plasmare le percezioni e nel suscitare sentimenti come gioia e dolore, paragonandole alle onde tumultuose di una burrasca. Inoltre, mette in guardia sul pericolo derivante dall’uso di parole ambigue e ingannevoli, sottolineando come possano scatenare l’ira di coloro che le ascoltano.

A questo proposito, la pericope presa in esame, “shou si bu ze yin, qi xi fu ran, yu shi bing sheng xin li 獸死不擇音，氣息茆然，於是並生心厲”，costituisce una metafora che si riferisce al comportamento delle persone che, coinvolte emotivamente in situazioni estreme, possono reagire in modo imprevedibile e incontrollabile, diventando anche estremamente crudeli e senza pietà. La metafora suggerisce che, analogamente agli animali che, prossimi alla morte, non dispongono del tempo necessario per “selezionare i propri versi” (*ze yin* 擇音) né un rifugio adatto³⁰¹, le persone in situazioni di estrema difficoltà o pericolo possono diventare così spietate da non preoccuparsi più delle conseguenze delle proprie azioni o parole. Inoltre, la metafora suggerisce che queste persone possono sviluppare una mentalità ostile e vendicativa, che può portarle a cercare vendetta contro coloro che le hanno ferite in passato. Ad oggi, questa espressione viene utilizzata come proverbio per descrivere una situazione critica in cui non si ha il tempo di fare scelte ponderate.

Zhuangzi 10/25/28 - 《莊子·外篇·胠篋》

上誠好知而無道，則天下大亂矣。何以知其然邪？夫弓、弩、畢、弋、機變之知多，則鳥亂於上矣；鉤餌、罔、罟罾筍之知多，則魚亂於水矣；削格、羅落、置罟之知多，則獸亂於澤矣；知詐漸毒、頡滑堅白、解垢同異之變多，則俗惑於辯矣。故天下每每大亂，罪在於好知。

Quando un sovrano ama veramente la conoscenza, ma non segue la Via, allora il mondo intero verterà nel caos più totale. Come è possibile sapere ciò? [Sebbene] la conoscenza dimostrata [dagli uomini] nella fabbricazione di archi, balestre, reti a manico lungo, balestre *yi* (弋) e altri tipi di congegni sia notevole, destabilizza [la vita de]gli uccelli che volano in cielo. [Per quanto] la conoscenza manifestata nella lavorazione di ami, esche, vari tipi di reti da pesca e tramagli in bambù sia eccezionale, disturba [la vita de]i pesci che nuotano nell’acqua. Nonostante la conoscenza mostrata nella costruzione di reti, griglie, trappole e marchingegni sia ammirevole, turba [la vita de]gli animali che abitano i terreni paludosi. Quindi, allo stesso modo, è ammirevole la versatilità impiegata [dagli uomini] nell’invenzione di stratagemmi retorici che avvelenano le menti, nell’utilizzo di ragionamenti intricati per discutere concetti quali “durezza” e “bianchezza”³⁰² o distinguere tra

³⁰¹ L’espressione in questione si trova anche nella variante “lu si bu ze yin 鹿死不擇音”, “un cervo morente può emettere qualsiasi tipo di verso (lett. ‘non sceglie il verso’)” (enfasi aggiunta). Reperibile nel capitolo 6 (A6.17 《文公·文公十七年》) del *Chunqiu Zuozhuan*, tale variante è corredata da numerose annotazioni circa l’interpretazione del termine “yin 音”. Nel suo commento, Du Yu 杜預 afferma: “音，所茝蔭之處。古字聲同，皆相假借。” Mentre, nel suo sottocommento, Kong Yingda, citando Fu Xian 服虔, riporta: “鹿得美草，呦呦相呼；至於困迫將死，不暇復擇善音，急之至也。” Come emerge da queste glosse, non sembra esserci consenso unanime sull’interpretazione del termine. Nel contesto più ampio della discussione (a cui si rimanda per ulteriori dettagli: *Chunqiu Zuozhuan zhengyi*, 20, 571), vari commentatori hanno fornito interpretazioni differenti del termine “音”, che può essere letto come “verso” o “rifugio”. Pertanto, l’ambiguità del termine non si risolve completamente; tuttavia, nonostante le opinioni divergenti, il significato ultimo della frase rimane invariato rispetto a quanto analizzato e argomentato nel commento dell’Autore al presente passo.

³⁰² Cfr. Gallo (s.d., n. 19): «Si criticano qui gli esercizi di logica così sottili da sconfinare nel sofismo, di cui abbiamo un esempio nel “Dialogo del cavallo bianco” (*baima lun* 白馬論) di Gongsun Long 公孫龍.»

“uguale” e “diverso”³⁰³, ma la gente comune rimane confusa da queste discussioni. Di conseguenza, un grande disordine continua a regnare nel mondo e la colpa risiede nell’amore per la conoscenza.

Commento:

Come precedentemente menzionato (*Zhuangzi* 9), nell’opera gli animali non compaiono mai in quanto simboli di bestialità in relazione al degrado morale dell’agire di certi individui umani, ma in quanto manifestazioni della somma virtù ordinatrice, il Dao. Tuttavia, ciò non implica l’assenza di una visione implicita e talvolta esplicitamente morale degli animali all’interno del *Zhuangzi*. Gli animali seguono la propria natura, il loro Dao, e gli esseri umani sono invitati a non interferire a meno che non sia strettamente necessario.

Questo concetto è evidente nel passo in esame, dove si discute dell’interferenza delle azioni degli individui che deviano dalla Via sul mondo circostante e sulle creature che lo abitano. Le creature diventano, in tal modo, uno dei recipienti delle conseguenze di tali azioni, rivelando la connessione tra il comportamento umano e l’impatto sull’ordine naturale.

Il passo evidenzia come un amore smodato dell’uomo per la conoscenza, a scapito della Via, possa generare effetti negativi sull’intero equilibrio della natura e della società. La concretizzazione di questa conoscenza attraverso le invenzioni umane, rappresentate da archi, balestre, reti e altri dispositivi, diventa causa di perturbazione per le condizioni di vita di uccelli, pesci e animali. In superficie, questo fenomeno rappresenta chiaramente gli effetti destabilizzanti dell’interferenza umana sulla natura. Tuttavia, in una prospettiva taoista, ciò riflette un problema più ampio: la disconnessione dell’uomo dalla Via. La disconnessione dall’armonia del Dao, sostituita da un amore cieco per la conoscenza in questo contesto, porta gli uomini a disturbare la connessione degli altri esseri viventi con la Via. Gli animali diventano così il tramite finale delle conseguenze delle azioni degli uomini, i quali si discostano ulteriormente dalla Via.

Dal punto di vista dottrinale, il confronto con gli animali non solo avverte l’uomo su ciò che potrebbe accadere nella società umana, ma costituisce anche un pretesto implicito per una profonda riflessione su se stesso. Attraverso questo confronto, l’uomo mette in discussione la propria natura e riconosce nelle creature e nelle diverse dimensioni della natura dei potenziali maestri. Apprendere dagli animali implica accettarli come guide autentiche (si veda n. 305 p. 146) e allo stesso tempo comporta un’esperienza diretta di connessione con il Dao. In questo contesto, gli animali, che vivono seguendo la loro natura innata e il loro Dao, diventano il mezzo attraverso cui gli uomini, spesso meno realizzati nell’esprimere la propria natura innata, possono ristabilire la connessione originale con tale principio ordinatore spontaneo.

Infine, la critica si estende anche alla sfera umana, evidenziando come la versatilità nella creazione di stratagemmi retorici complessi e discussioni filosofiche intricate possa generare confusione e disordine in seno alla società. Anche in questo scenario, si individua come causa principale l’eccessivo amore per la conoscenza, privo di un ancoraggio nella Via, che rappresenta il garante di armonia ed equilibrio con il flusso naturale dell’esistenza.

³⁰³ Cfr. Gallo (s.d., n. 20) «La critica delle distinzioni nette e categoriche è tipica della dottrina taoista che pone invece l’accento sul carattere indistinto e sempre mutevole dell’universo.»

Zhuangzi 21/58/2 - 《莊子·外篇·田子方》

[老聃]曰：「草食之獸不疾易藪，水生之蟲不疾易水，行小變而不失其大常也，喜怒哀樂不入於胸次。

[Lao Dan] rispose: «Gli animali erbivori non temono di cambiare pascolo; le creature acquatiche non temono di cambiare corso d'acqua. Fanno solo dei piccoli cambiamenti senza tuttavia perdere la loro grande costante. [E così, in relazione a questi,] letizia, rabbia, tristezza e gioia non sopraffanno i loro cuori.

Commento:

L'ultima occorrenza di *shou* qui selezionata rappresenta un esempio di specificazione semantica del significato base del termine, identificandone, mediante determinazione nominale, una sottocategoria, ossia "gli animali che si nutrono di erba". Tuttavia, ciò che costituisce reale motivo di interesse è esaminare la valenza simbolica che gli *shou* assumono (insieme ai *chong*) nel contesto, letta attraverso l'interpretazione precedentemente accennata nel passo *Zhuangzi* 9.

Nella sua versione integrale, il testo tratta di un incontro tra Confucio e Laozi, durante il quale quest'ultimo condivide la sua visione del Dao e della natura del mondo. Nel discorso di Laozi, emergono temi legati alla dualità, all'interazione tra forze opposte (yin e yang)³⁰⁴, e all'idea di raggiungere un'armonia suprema attraverso la comprensione del Dao. Tale idea è incarnata dal saggio taoista o dall'"uomo perfetto" (*zhiren* 至人), colui che ha raggiunto la massima bellezza (*zhimei* 至美) e gioia (*zhile* 至樂) proprio attraverso la comprensione dell'Assoluto e l'armonizzazione con le forze naturali del mondo. Scegliendo di "non agire", il saggio non si oppone alla corrente naturale degli eventi e vive in sintonia con la natura intrinseca delle cose.

Nel confronto con "gli animali erbivori" e "le creature acquatiche" e la loro capacità innata di adattarsi ai cambiamenti senza sforzo né turbamento apparente, Laozi suggerisce l'idea di apprendere da tali creature³⁰⁵, indicando che anche l'uomo saggio dovrebbe essere in grado di adattarsi alle circostanze senza perdere la sua natura fondamentale o la sua Grande costante. L'idea sottintesa è che accettando i cambiamenti e adattandosi senza turbamento né preoccupazione, l'uomo saggio può mantenere la serenità e l'equilibrio interiore, evitando che le emozioni disturbino la sua pace interiore e raggiungendo così la massima bellezza e gioia. Questo concetto si allinea con l'idea più ampia di seguire la via naturale del Dao e di vivere in armonia con il flusso del mondo e delle sue creature.

³⁰⁴ Laozi spiega che nel mondo esiste una complementarità tra forze opposte, come lo yin e lo yang, che interagiscono per generare e tutte le cose. Questo processo di generazione e trasformazione è descritto come un ciclo senza fine, in cui la vita e la morte, la pienezza e il vuoto, l'oscurità e la luce si alternano costantemente.

³⁰⁵ Stando a quanto afferma Komjathy (2011), quando l'uomo comincia a rinunciare a una concezione esistenziale materialistica basata sul desiderio, comincia a ritornare alla propria condizione originaria di sintonizzazione con il Dao, gli è allora possibile accettare gli animali e gli altri organismi viventi (le piante) come propri insegnanti. In tal senso, il testo taoista contiene numerosi esempi: secondo Zhuangzi, infatti, «si può imparare uno 'spensierato vagabondare' dagli uccelli (capitoli 1, 3 e 12). Si può imparare la gioia dai pesci (capitolo 17; anche capitoli 6 e 10), incarnata nella spontaneità e nella giocosità. Si può imparare a vedere le cose in una prospettiva più ampia dalle tartarughe marine (capitolo 17). Si può anche imparare il valore dell'inutilità dai vecchi alberi nodosi (capitoli 4, 20 e 24)» (trad. dell'Autore).

3.1.9 *Qinshou, qin e shou nel Guanzi, nello Shangjun shu e nel Han Feizi*

Le occorrenze analizzate in questa sezione sono menzionate in tre testi riguardanti la scuola di pensiero legista: il *Guanzi*, lo *Shangjun shu* e l'*Han Feizi*.

Il *Guanzi* 管子 (Maestro Guan) è un'opera eclettica che unisce elementi di dottrine filosofiche diverse, da quella legista a quelle confuciana e taoista. Troppo eterogeneo per essere classificato con una scuola di pensiero in particolare, il compendio tratta «argomenti [che] spaziano da questioni di economia politica e si concentrano sull'arte del buon governo, spiegando il ruolo primario della legge e dell'ordine cosmico, legando le attività umane, belliche e agricole al contesto della legge della natura e del cosmo» (Gallinaro & Lippiello 2022:471). Sebbene l'opera debba il suo nome al primo ministro del Duca Huan di Qi 齊孝公, Guan Zhong 管仲 (m. 645 a.C.), il compilatore fu in realtà il bibliotecario imperiale Liu Xiang 劉向 (77 – 6 a.C.), che, intorno al 26 a.C., mise insieme in un unico *corpus* testi di provenienza diversa. La versione originale del testo si componeva di ottantasei capitoli (*pian*), di cui dieci sono andati perduti (se ne conoscono solo i titoli), divisi in ventiquattro libri (*juan*). I libri però sono talvolta ulteriormente suddivisi e ordinati in otto sezioni distinte, corredate da un titolo proprio. Per quanto concerne l'effettiva datazione degli scritti contenuti al suo interno, la maggior parte degli studiosi oggi accetta la conclusione di base che nessuno dei capitoli del *Guanzi* è anteriore al periodo degli Stati Combattenti e che la maggior parte di essi risale alla fine di quel periodo o al tempo della dinastia Han, cioè dal IV al I secolo a.C. Tale ipotesi è avvalorata dalla presenza di elementi linguistici, stilistici e di molti anacronismi storici e ideologici che nel loro insieme non possono provenire da periodi successivi al VII secolo a.C., come invece riferito innumerevoli volte dalla stessa opera. Per questo motivo l'attribuzione tradizionale della paternità a Guan Zhong risulta alquanto improbabile (Rickett 1993, 244–49).

Il *Shangjun shu* 商君書 (Libro del signore di Shang) è una delle più importanti e antiche raccolte di scritti politico-filosofici (ordinanze, saggi, petizioni presentate e discorsi tenuti a corte) di ispirazione legista risalente al III secolo a.C. Si ritiene che contenga gli insegnamenti di Wei Yang 衛鞅, oggi meglio conosciuto come Shang Yang 商鞅, eminente pensatore politico che servì come ministro del duca Xiao dello stato di Qin 秦孝公 (r. 642 – 633 a.C.) dal 359 a.C. fino alla sua morte nel 338 a.C. Il *textus receptus* così come si presenta oggi (cinque *juan* divisi in ventisei *pian*, di cui due perduti) non può derivare integralmente dalla mano di Shang Yang. Infatti, la presenza di più punti corrotti, così come la narrazione di eventi postumi la morte dello stesso maestro, fanno intendere che il testo sia sicuramente il frutto di diverse interpolazioni e stratificazioni posteriori ad opera di altri, probabilmente i suoi seguaci, al testo originale. Per questo motivo l'attribuzione a Shang Yang rimane tuttora incerta. Nato in seno ad un'epoca storica caratterizzata da turbolenze e violenza, il libro pone al di sopra di tutto la legge e l'ordine che deriva dalla sua osservanza, il quale può essere mantenuto soltanto mediante un rigido sistema di punizioni e ricompense regolato dalla prima; tutte le attività di importanza secondaria vanno soppresse; l'agricoltura va promossa; e le virtù militari devono essere incoraggiate, al fine di farne uso nelle guerre di conquista (Levi 1993b, 368–71).

Han Feizi 韓非子 (Maestro Han Fei), una delle opere più importanti della dottrina legista seconda solo al *Shangjun shu*, è il nome della raccolta degli scritti attribuiti a Han Fei, filosofo, teorico politico e funzionario di corte attivo nel III secolo a.C., alla fine del periodo degli Stati Combattenti. Gran parte dell'opera, compilata a partire da scritti sparsi e stabilita nella sua versione definitiva di cinquanta *pian* in epoca Han da parte di Liu Xiang, è stata oggetto di pochissime interpolazioni (stando anche alle citazioni immutate che si trovano in altre opere), ragione per cui viene generalmente considerata la fonte autentica della dottrina dello stesso Han Fei. Allievo di Xun Qing (meglio noto come Xunzi), presto si distaccò dagli

insegnamenti del maestro, coltivando un proprio pensiero in netto contrasto con la dottrina confuciana: «Han Fei propugna l'idea di un impero unitario retto da un sovrano assoluto, forte e spietato. I suoi trattati prendono le mosse da un profondo scetticismo sulla natura umana, che va corretta e guidata da un rigidissimo sistema di ricompense e punizioni» (Kado 2016, postfazione). Tale sua filosofia fu ampiamente adottata dal primo re di Qin 秦, Ying Zheng 嬴政 (221 – 210 a.C.), nella sua impresa di unificare il vasto territorio cinese e dar così vita all'Impero con il nuovo nome di Qin Shi Huang 秦始皇, il primo imperatore della Cina (Levi 1993a, 115–17; Kado 2020, 4:introduzione).

Qinshou nel Guanzi

Delle 12 occorrenze iniziali del termine *qinshou*, ne sono state riportate solamente tre nella presente sezione, suddivise in due gruppi per rappresentare i due principali utilizzi che vengono fatti del termine nel testo: denotativo (riferito agli “animali selvatici”) e connotativo (indicante un “comportamento simile a quello delle bestie selvagge”). Le occorrenze prese in esame si trovano nei capitoli corrispondenti al tredicesimo (《管子·八觀》) e al settantottesimo (《管子·揆度》).

Guanzi 13/8 - 《管子·八觀》

置法出令，臨眾用民，計其威嚴寬惠，行於其民與不行於其民可知也。法虛立而害疏遠，令一布而不聽者存，賤爵祿而毋功者富，然則眾必輕令，而上位危。故曰：「良田不在戰士，三年而兵弱。賞罰不信，五年而破。上賣官爵，十年而亡。倍人倫而禽獸行，十年而滅。」

Analizzando il grado di rigore o clemenza delle leggi promulgate, degli ordini impartiti e della gestione delle masse da parte del sovrano, insieme alla valutazione del loro impatto sulla popolazione, è possibile comprendere se il sistema di ricompense e punizioni sia efficacemente attuato. Se le leggi sono promulgate in modo negligente, danneggiando quelli che sono emarginati, e se gli ordini sono dati senza essere ascoltati, se i titoli e i benefici sono concessi in modo arbitrario, arricchendo coloro che non hanno merito, allora le masse sicuramente non prenderanno sul serio tali disposizioni, mettendo così in pericolo la posizione del sovrano. Pertanto si dice: «Se il buon terreno non viene conferito ai soldati che hanno prestato servizio in guerra, la loro forza militare si affievolirà entro tre anni; se le ricompense e le punizioni non sono affidabili, la nazione cadrà in rovina entro cinque anni; se il sovrano vende uffici e titoli nobiliari, il paese correrà un grave rischio entro sette anni; se uno va contro i principi etici delle cinque relazioni fondamentali comportandosi come le bestie, la nazione perirà entro dieci anni.»

Commento:

L'analisi della prima occorrenza di *qinshou* qui esaminata (“*qinshou xing* 禽獸行”) evidenzia immediatamente un forte legame con il contesto circostante. Il passo si apre con una discussione sull'importanza della legislazione, delle politiche di punizioni e ricompense, e della gestione del potere da parte del sovrano in relazione alla stabilità e alla prosperità di una nazione. Viene evidenziato come l'implementazione di leggi e regolamenti ben ponderati, insieme a una giusta distribuzione di punizioni e ricompense, sia cruciale per mantenere l'ordine sociale e preservare la forza di uno stato. Qualora così non

fosse, il testo mette in guardia sulle possibili conseguenze negative derivanti da decisioni affrettate, favoritismi ingiustificati e comportamenti immorali da parte dei governanti.

È precisamente in riferimento al contenuto di quest'ultima parte del brano che l'occorrenza in questione rivela il suo vero significato. Il passo si conclude con quattro affermazioni profetiche sul destino della nazione in relazione alle azioni del sovrano, presentando, quasi come una sorta di "prognosi", il legame tra certi comportamenti o decisioni di quest'ultimo e le conseguenze più o meno gravi che potrebbero condurre alla rovina del paese nel medio e lungo termine, come indicato nei riferimenti temporali forniti (tre anni, cinque anni, sette anni, dieci anni).

Secondo questa scala di giudizio, abbracciare una "condotta bestiale" nelle relazioni rappresenta il culmine del degrado morale per un monarca e il requisito cruciale per infliggere la pena massima al futuro del suo regno. Tale comportamento prelude infatti alla disfatta totale, prospettata come graduale decadimento, entro un arco temporale di dieci anni.

Quindi, considerando il contesto delineato, come potrebbe l'accusa di "qinshou xing 禽獸行" condurre alla più grave tra le pene, ovvero alla rovina certa di un'intera nazione? Nell'ultima pericope del passo si afferma che «violare i principi etici che governano le *relazioni umane fondamentali*, comportandosi come le bestie, porterà inevitabilmente alla disfatta dell'intera nazione entro i successivi dieci anni» (enfasi aggiunta, "bei renlun er qinshou xing, shi nian er mie 倍人倫而禽獸行，十年而滅。"). Solo comprendendo appieno cosa siano tali "relazioni umane" (*renlun* 人倫) fondamentali e la violazione di tali principi è possibile interpretare il significato del comportamento "simile a quello delle bestie o degli animali" espresso da "qinshou xing", il quale già di per sé evoca concetti di brutalità, immoralità e disumanità.

Nel contesto cinese, il concetto di "relazioni umane fondamentali" fa riferimento ai cinque tipi di relazioni umane individuate da Confucio³⁰⁶, attraverso le quali cercare di stabilire le basi per una convivenza sociale

³⁰⁶ Sebbene la tradizione lo afferisca alla branca filosofica del legismo, il *Guanzi*, come discusso nell'introduzione, si presenta come un'opera eclettica che fonde elementi provenienti da diverse dottrine filosofiche, tra cui quella legista, confuciana e taoista. Il passo in esame affronta questioni tipiche del legismo, come la relazione tra legislazione, politica e il destino di una nazione, enfatizzando l'importanza di una rigorosa applicazione della legge per mantenere l'ordine sociale e politico. Tuttavia, al contempo, si rivolge occasionalmente alla sfera etica confuciana, esaminando la moralità delle azioni del sovrano. Potrebbe destare stupore, quantomeno fino a un certo punto, la coesistenza di elementi provenienti da due antiche culture politiche, evidentemente diverse e per molti aspetti tra loro antagoniste, come quella legista e quella confuciana. In realtà, la contaminazione tra idee solo in apparenza inconciliabili è più comune di quanto si pensasse inizialmente. Alcuni codici manoscritti di cui oggi disponiamo, «pur permeati da uno specifico indirizzo di pensiero, risultano affetti da pesanti contaminazioni provenienti da tradizioni ritenute per lungo tempo antagoniste» (Andreini 2013, 884. Per esempi e approfondimenti in merito, si rimanda ad Andreini 2013, 884–86). Tale contaminazione di idee divergenti ha portato:

«il pensiero cinese antico all'elaborazione di soluzioni ricchissime di spunti teoretici e di applicazioni pratiche. Si pensi, ad esempio, al fatto che un insigne intellettuale Ru, marcatamente autoritario nella propria visione politico-giuridica, Xunzi 荀子 (298-238 a.C.), ebbe quali discepoli diretti i due più rappresentativi esponenti del cosiddetto "legismo", ovvero Han Feizi 韓非子 (280-233 a.C.) e Li Si 李斯 (ca. 280- 208 a.C.), quest'ultimo Primo Ministro del Primo Augusto Imperatore dei Qin (Qinshi Huangdi 秦始皇帝, il sovrano Ying Zheng 嬴政, 259-210 a.C.)» (Andreini 2015, 13).

Prendendo infatti le distanze da una linea critico-interpretativa più tradizionale, che contempla principalmente tre tipi di orientamento (legisti e moisti da un lato, i Ru dall'altro e i cosiddetti "esperti del Dao" nel mezzo), e attingendo alle ampie evidenze testuali, si è portati «a rivedere drasticamente la configurazione filosofico-dottrinale della seconda parte del periodo Zhou, *in primis* quella della fase degli Stati Combattenti, quando, più che vere e proprie scuole di pensiero, ad eccezione dei Ru e dei Moisti operavano, in realtà, intellettuali spesso affiliati solo marginalmente a lignaggi di pensiero ben consolidati» (Andreini 2015, 13). Per questo motivo, «venendo meno una rigida configurazione secondo "scuole di pensiero", anche il tanto dibattuto contrasto che è stato spesso enfatizzato tra classicisti e confuciani (ovvero i Ru) e i cosiddetti "legisti" merita ulteriori indagini» (Andreini 2015, 13). In questo contesto, quindi, il *Guanzi* si configura chiaramente come un esempio emblematico che riflette la vivacità

armonica e ordinata, in cui l'etica e la moralità svolgono un ruolo cruciale nel determinare il comportamento individuale e collettivo. Secondo questo sistema, l'armonia sociale (*he* 和) si raggiunge quando ogni individuo svolge correttamente il proprio ruolo, e ciò si riflette in rapporti fortemente gerarchici e vincolanti, dapprima fra i membri di una stessa famiglia fino ad estendersi ai membri della società intera e, infine, dello stato. Pertanto, su imitazione della relazione naturale tra padre e figlio, governata dalla virtù cardinale della pietà filiale (*xiao* 孝, inteso come profondo sentimento di rispetto e devozione per un genitore)³⁰⁷, si realizzano tutte le altre, *in primis* quella tra sovrano e suddito, e poi tra marito e moglie, tra fratello maggiore e fratello minore, e fra amico e amico.

Ciascuna delle cinque relazioni è regolata da un obbligo morale di reciprocità (*shu* 恕), su cui si fonda l'esercizio dell'"umana benevolenza" (*ren* 仁), e di fiducia (*xin* 信) che garantiscono un corrispettivo in termini di lealtà (*zhong* 忠). L'individuo deve inoltre ispirarsi a un senso di giustizia, anche inteso come rettitudine morale (*yi* 義), e deve disciplinare il proprio comportamento in base ai riti (*li* 禮), intesi principalmente come atteggiamento spirituale³⁰⁸, piuttosto che un mero complesso di norme rituali (una serie di atti codificati). Infine, ciascuna relazione può essere governata da un'ulteriore serie di virtù (oltre a quelle precedentemente elencate) che ne garantiscono un corrispettivo e sono: l'affetto (*qin* 親) nelle relazioni padre-figlio e fra fratelli; la distinzione dei ruoli (*bie* 别), l'armonia coniugale (*he* 和) e la moderazione (*jie* 節) nel rapporto marito-moglie; la lealtà fraterna (*ti* 悌) e l'importanza della gerarchia e dell'ordine (*xu* 序) fra fratelli.

Di conseguenza, ecco come, la trasgressione di una, alcune o tutte queste virtù relazionali è considerata una minaccia per la stabilità sociale e la coesione nazionale.

Pertanto, l'impiego della locuzione "qinshou xing 禽獸行" non dovrebbe essere interpretato come semplicemente un comportamento animalesco generico; piuttosto, essa denota una serie di comportamenti immorali che minano i principi morali fondamentali nelle relazioni umane, e di conseguenza, minacciano la coesione e la stabilità della nazione nel lungo periodo. La rovina della nazione si configura quindi come la conseguenza estrema di una totale mancanza di etica nelle relazioni umane, a partire da quelle familiari e, in definitiva, estendendosi a quelle sociali.

In conclusione, alla luce delle considerazioni sin qui esposte, dal punto di vista traduttologico, si è giunti a ritenere che la resa italiana "comportandosi come le bestie" rappresenti la traduzione più appropriata per catturare le innumerevoli sottili sfumature che il termine potrebbe assumere nel contesto specifico. Per illustrare questo punto, si consideri, a titolo esemplificativo, l'interpretazione fornita dallo *Hanyu Da Cidian*, secondo cui «行 (xíng) nell'antichità si riferiva specificamente a comportamenti incestuosi».³⁰⁹³¹⁰ Indubbiamente, questa interpretazione evidenzerebbe la trasgressione della pietà filiale, accentuando la profanazione di quella virtù innata che costituisce il cardine dell'affetto dei figli nei confronti dei genitori (e non solo come si è visto), la quale dovrebbe costantemente sottendere e guidare la relazione,

intellettuale del periodo, in cui le idee di più intellettuali e/o correnti di pensiero finirono inevitabilmente per influenzarsi reciprocamente.

³⁰⁷ La cui grafia suggerisce il rapporto tra colui che è più anziano (*lao* 老) e colui che è più giovane (*zi* 子).

³⁰⁸ Cfr. Lanciotti (1975:177): «norma coercitiva per il miglioramento interiore dell'individuo.»

³⁰⁹ Cfr. *Hanyu da cidian* (1997:1589): “【禽獸行】（行 xíng）古代特指乱伦的行为。《管子·八观》：‘倍人倫，而禽獸行，十年而滅。’”

³¹⁰ Tale interpretazione non è affatto casuale. Infatti, «già nel IV-III secolo a.C., nella patria del tanto temuto "legismo" la mancata osservanza di *xiao* 孝 "devozione filiale (e rispetto per gli anziani della propria famiglia)" era annoverata tra più gravi reati, al punto tale che un figlio poteva anche essere mutilato, costretto all'esilio e persino ucciso se la richiesta del padre maltrattato fosse stata accolta dalle autorità» (Andreini 2015, 19).

rappresentando il fondamento imprescindibile di tale legame. Tuttavia, si osserva che, mediante questo approccio, si sacrificerebbe l'originaria immagine evocata dalle bestie, che costituiva il veicolo iniziale per esprimere tale significato. Tale logica traduttologica può essere estesa anche a tutte le interpretazioni derivanti dalla violazione di ciascuna delle suddette virtù o relazioni fondamentali.

Guanzi 78/1 - 《管子·揆度》

齊桓公問於管子曰：「自燧人以來，其大會可得而聞乎？」管子對曰：「燧人以來未有不以輕重為天下也。……至於黃帝之王，謹逃其爪牙，不利其器，燒山林，破增藪，焚沛澤，逐禽獸，實以益人。然後天下可得而牧也。至於堯舜之王，所以化海內者，北用禹氏之玉，南貴江漢之珠，其勝禽獸之仇，以大夫隨之。」桓公曰：「何謂也？」管子對曰：「令諸侯之子將委質者，皆以雙武之皮，卿大夫豹飾，列大夫豹檐。大夫散其邑粟，與其財物，以市虎豹之皮，故山林之人刺其猛獸，若從親戚之仇。此君冕服於朝，而猛獸勝於外，大夫已散其財物，萬人得受其流，此堯舜之數也。」

Il Duca Huan di Qi chiese al Maestro Guan: «Sarebbe possibile venire a conoscenza dei principali sistemi utilizzati per il calcolo delle finanze statali che sono esistiti sin dai tempi di Sui Ren?» Il Maestro rispose: «Nessuno, sin dai tempi di Sui Ren, ha mai governato il mondo senza impiegare politiche economiche *qingzhong*. [...] In seguito, durante il regno dell'Imperatore Giallo, questi ebbe cura di proibire l'uso della forza armata e limitare la produzione di armi. [I suoi ordini di] bruciare le foreste di montagna, di distruggere i luoghi di dimora e rifugio degli uccelli e degli animali, di appiccare fuoco [ai canneti e alle sterpaglie] nelle paludi per cacciare gli animali selvatici erano in realtà volti limitare [i profitti dei] commercianti.³¹¹ Solo dopo ciò poté guidare il mondo. Proseguendo ulteriormente fino ai regni di Yao e Shun, la strategia con cui furono in grado di governare saggiamente il mondo si basava sull'uso della giada degli Yuzhi proveniente dal nord e sulla valorizzazione delle perle dei Fiumi Azzurro e Han provenienti dal sud. Nel loro trionfo sulle bestie selvagge, come fossero state i loro nemici giurati, vennero accompagnati nell'impresa dai grand'ufficiali. Il Maestro rispose: «Decretarono che i figli dei signori dei vari Stati vassalli, [mandati in visita ufficiale presso la corte come funzionari diplomatici], dovessero tutti indossare capi in pelliccia realizzati con due pelli di tigre. Agli ufficiali di alto rango in visita era invece richiesto di indossare capi in pelliccia con frange ornamentali in pelle di leopardo sulle maniche, mentre agli ufficiali di medio rango capi in pelliccia colletto impreziosito con pelle di leopardo. I grandi ufficiali sperperarono [quindi] le risorse dei loro possedimenti e le loro ricchezze per acquistare pelli di tigre e leopardo. Di conseguenza, gli abitanti delle montagne e dei boschi braccavano e uccidevano queste bestie feroci come se stessero dando la caccia a nemici di famiglia. Questo significa che mentre il sovrano, adornato con copricapo e veste cerimoniale, presiede alla corte, bestie feroci vengono cacciate all'esterno, [sulle montagne e nei boschi], i grandi funzionari hanno già sperperato le loro ricchezze e beni, consentendo a innumerevoli individui di raccoglierne i frutti. Questo doveva essere il sistema di Yao e Shun.»

³¹¹ Cfr. *Guanzi Qingzhong pian xin quan* (1979): “〔七〕元材案：此「益」字当读如「隘」，「人」指富商蓄贾。「实以隘人」，即上文「逃其爪牙，不利其器」之意，皆《国蓄篇》所谓「隘其利途」者也。”，URL <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=59863&remap=gb>, Consultato 3 gennaio 2014.

Commento:

Dal punto di vista semantico, le occorrenze di *qinshou* individuate nel presente passo risultano di immediata comprensione e possono essere tradotte senza ambiguità. Partendo da un’accezione ampia e inclusiva del termine, che abbraccia ogni genere di fauna selvatica, la prima occorrenza “zhu qinshou 逐禽獸” si riferisce in modo generico all’azione di cacciare³¹² animali selvatici. Dal punto di vista contestuale, tale azione rappresenta il fine ultimo di tutte le azioni che la precedono (*shao shan lin, po zeng sou, fen pei ze* 燒山林, 破增藪, 焚沛澤), volte a realizzare la seconda parte del piano nell’ambito della misura economica denominata “qingzhong 輕重”.³¹³

La manovra in questione, ampiamente trattata all’interno del *Guanzi* con alcuni capitoli interamente dedicati, si prefigge come scopo principale, economicamente parlando, quello di «analizzare le forze in continuo cambiamento che determinano i prezzi nell’emergente economia di mercato del suo tempo» (Weber 2021, 2). In altre parole, il *Guanzi* consiglia al sovrano di esaminare attentamente queste dinamiche, al fine di manipolarle, con l’obiettivo di arricchire lo stato, generare ricchezza per il popolo e stabilizzare i prezzi. La misura *qingzhong*, quindi, intrisa di una prospettiva di matrice legista, non si preoccupa di delineare un modello di stato ideale, bensì di configurare una forma di governo attuabile. Come sottolineato da Weber (2021), «la distinzione tra naturale e artificiale rimane di scarso rilievo per il *Guanzi*, poiché il suo intento non è preservare un ordine naturale, bensì incanalare le forze prevalenti – o naturali – al fine di generare ricchezza per lo stato» (2).³¹⁴

Sebbene questa digressione possa apparire inizialmente come eccessivamente divagante, rappresenta il filo conduttore essenziale dell’intero passo, che emerge a più riprese anche all’interno dell’opera *Guanzi* stessa. Pertanto, esaminando il primo paragrafo del passo e considerando gli ordini emanati dall’Imperatore Giallo durante il suo governo, emergono chiaramente gli effetti dell’applicazione di tale misura economica. La proibizione dell’uso della forza armata (*jin tao qi zhuaya* 謹逃其爪牙)³¹⁵ e le restrizioni sulla produzione di armi (*bu li qi qi* 不利其器) da parte della popolazione (*qi* 其) costituiscono una misura preventiva evidente, un freno deciso contro ogni possibile insorgenza futura di “caos”.³¹⁶

Al contempo, la distruzione di gran parte degli habitat animali si configura come un chiaro attacco alle finanze della parte benestante della popolazione, in particolare dei commercianti e mercanti che si sono arricchiti grazie ai beni derivanti dalla caccia. Entrambi questi esempi di applicazioni, come descritti da Guan Zhong nel suo esteso intervento, costituiscono argomentazioni lapalissiane dell’infalibilità della

³¹² Il verbo “zhu 逐” si compone letteralmente di “camminare” (*chuo 走/辵*) e “cinghiale/suino” (*shi 豕*) per esprimere il concetto di “inseguire correndo la selvaggina”.

³¹³ Dove “zhong 重” (lett., “pesante”) rappresenta ciò che è “importante”, “essenziale” o “costoso”, e “qing 輕” (lett., “leggero”) denota ciò che “non importante”, “non essenziale” o “economico”.

³¹⁴ In termini economici, è possibile considerare il *Guanzi* come «una forma molto precoce di economia positiva, incentrata meno su come le cose dovrebbero essere, ma su come tendono ad essere» (Weber 2021, 2).

³¹⁵ È interessante notare, in questa lunga pericope, l’impiego dei termini “zhaoya 爪牙” nella frase “謹逃其爪牙” per indicare le armi brandite dagli uomini, facendo riferimento in modo figurato alla loro funzione offensiva utilizzando un’analogia animale. Non sembra quindi casuale il fatto che privare il popolo (其) dei suoi mezzi offensivi (qui riferendosi alle armi, ma anche al denaro in grado di forgiarle e acquistarle) equivalga a renderlo ubbidiente e inoffensivo come una bestia a cui sono stati brutalmente strappati artigli e denti per prevenire possibili aggressioni.

³¹⁶ Come sottolineato anche da Yuan Cai’an 元材案 nel suo commento: «Se si desidera prevenire il caos, è imperativo vietare la gestione privata dei benefici legati alle risorse di montagne e mari, sbarazzarsi delle loro unghie e denti, al fine di evitare di dare ulteriori ali, [ossia vantaggi], alla tigre» (“苟欲防其為亂, 必先禁其擅管山海之利, 去其爪牙, 以免為虎附翼。” *Guanzi Qingzhong pian xin quan*, 1979, URL <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=667273&remap=gb>, Consultato 3 gennaio 2024).

misura *qingzhong* in azione, l'unica che, come affermato, è stata adottata costantemente dai regnanti fin dai tempi antichi di Suiren.³¹⁷

Da questa prima analisi, è possibile ravvisare chiaramente una visione strumentale e utilitaristica del ruolo degli animali all'interno di un'ottica di stampo prettamente legista. Per quanto concerne le successive occorrenze animali (*qinshou* e *shou*), tale visione resta predominante all'interno del passo.

La cornice contestuale finora delineata, unita all'immediata chiarezza semantica delle occorrenze di *shou* analizzate successivamente (si veda/no pp. 157-159), conduce a un'interpretazione divergente in termini connotativi per la seconda occorrenza di *qinshou*. Questa è stata tradotta come "bestie selvagge", accentuando maggiormente l'aspetto animalesco e bestiale (che, con le successive occorrenze di *shou*, assume connotazioni "feroci") delle creature. Al contempo, tale traduzione si discosta dalla sfumatura più ampia ed inclusiva che il termine possiede nella sua accezione di base.

La connotazione attribuita al termine nella sua traduzione in italiano si giustifica, oltre alle ragioni precedentemente esposte, anche in virtù della peculiare struttura sintattica della pericope in cui compare l'occorrenza. Come evidenziano le numerose note a essa associate, la frase "qi sheng qinshou zhi chou 其勝禽獸之仇" ha indubbiamente attirato l'attenzione dei commentatori riguardo al suo significato effettivo. In questo micro-contesto, i *qinshou* vengono paragonati a nemici giurati (之仇) da cacciare ed estirpare dalla propria terra.³¹⁸ Seguendo questa interpretazione, si comprende ancora una volta la scelta traduttologica di enfatizzare l'aspetto bestiale e ostile di tali creature, le quali sono degne di ricevere l'odio riservato ai nemici.³¹⁹

Contrariamente a ciò, alcuni studiosi ritengono che la presenza della lezione "zhi chou 之仇" sia ridondante e immotivata, possibilmente causata da un'interpolazione al testo, considerando la natura dell'opera *Guanzi* stessa. Altri ancora sostengono che si tratti di un richiamo stilistico alla frase "ruo cong qinqi zhi chou 若從親戚之仇" che segue nel testo, dove le "bestie feroci" vengono cacciate e uccise "come se si stesse dando la caccia a nemici di famiglia". Alla luce di tutte queste argomentazioni, la sua presenza è stata mantenuta anche nella traduzione in lingua italiana, per tutti i motivi dati all'inizio di questo paragrafo (in linea con l'interpretazione scelta di Yin) e per preservare un legame stilistico, qualora voluto o meno dal(i) presunto(i) autore(i) originale(i), con la pericope successiva.

In conclusione, quindi, come si integra coerentemente "il trionfo di Yao e Shun sulle bestie selvatiche" nel contesto più ampio della misura economica *qingzhong*?

Proseguendo nel secondo paragrafo del passo, si delinea la strategia adottata da Yao e Shun per governare saggiamente i rispettivi regni. Questa strategia si basava sull'utilizzo, presumibilmente diplomatico, di beni pregiati e di lusso, come la giada Yuzhi proveniente dal nord e le perle dei Fiumi Azzurro e Han provenienti dal sud, utilizzati come merce di scambio tributario. Riguardo alla "vittoria sulle bestie" e al "contributo dei

³¹⁷ Anche conosciuto come *Suiren-shi* 燧人氏, è il leggendario scopritore del fuoco nella mitologia cinese antica, noto per aver insegnato agli esseri umani a cucinare i cibi.

³¹⁸ Letteralmente, "禽兽之仇" significherebbe "i nemici dei *qinshou*". Questo rapporto di determinazione è stato interpretato in diverse chiavi. L'interpretazione "guida", secondo i commentatori stessi, è quella di Yin 尹, il quale riporta: "禽兽之仇者, 使其逐禽兽如从仇讎也。" («[Con] 'i nemici dei *qinshou*' [si fa riferimento al] fatto che i *qinshou* siano cacciati come se fossero nemici giurati», trad. dell'Autore, *Guanzi Qingzhong pian xin quan*, 1979, URL <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=59863&remap=gb>, Consultato 3 gennaio 2014).

³¹⁹ Seguendo questa chiave interpretativa, è possibile rilevare gli echi di quella narrazione che assimila i nemici – da quelli della propria famiglia fino a quelli della nazione stessa – a delle bestie, come illustrato qui di seguito – si vedano pp. 158-9 – e in precedenza nel *Chunqiu Zuozhuan*.

grandi ufficiali al successo dell'impresa", anche in questo caso, il commento di Yin fornisce chiarezza sulla linea interpretativa: “胜犹益也。……以大夫随之者，使其大夫散其邑粟财物，随山泽之人求其禽兽之皮” (“Trionfare” è sinonimo di “trarre un vantaggio” [...] [Con] “Vennero accompagnati nell'impresa dai grand'ufficiali” (以大夫随之者) [si fa riferimento al] fatto che costoro stavano esaurendo le risorse derivanti dalle loro proprietà [derrate alimentari] e le loro ricchezze, unendosi alla popolazione delle montagne e delle paludi nella ricerca di pelli animali)³²⁰. Nel contesto della nota, il verbo “sheng 胜”, che significa “conquistare” o “trionfare”, implica un'azione che porta benefici (*yi* 益), sia in termini di risorse che di controllo.

La comprensione di questo punto, unita a quella della seconda parte della nota di Yin, è legata al contenuto del terzo paragrafo del passo, dove, in risposta al Duca Huan, Guan Zhong chiarisce che la vittoria sulle bestie, cioè la caccia di massa di queste ultime, è semplicemente un effetto collaterale di disposizioni e ordini il cui vero obiettivo è garantire un impoverimento finanziario della classe burocratica benestante come misura preventiva contro ogni possibile insorgenza futura di caos. Come avviene ciò? Stilando un codice di abbigliamento di corte basato su pelli animali specifiche per i grandi ufficiali in occasione di visite diplomatiche, si spinge la classe dirigente a fare tutto il necessario per ottenere indumenti di tale genere, dal supporto nelle battute di caccia locali allo sperperamento delle proprie ricchezze. Dilapidati dagli ingenti costi di tali beni di lusso, la ricchezza dei potenti viene indirettamente ridistribuita, giungendo nelle tasche di tutta la filiera delle pelli (cacciatori, artigiani, commercianti) che ha permesso ai primi di poterne godere. Alla luce di tutto questo, le pelli di animali feroci diventano quindi lo strumento attraverso cui attuare gli effetti di un'autentica politica economica *qingzhong*.

Qin nel *Guanzi*

Una rapida e sommaria panoramica preliminare sull'intero repertorio delle occorrenze del termine *qin* all'interno del *Guanzi* rivela chiaramente la sua ampia estensione semantica. Come ampiamente discusso nel capitolo 2 di questo lavoro e evidenziato dalle numerose occorrenze del termine in altre opere come *Chunqiu Zuo zhuan*, *Xunzi* e *Mozi*, *qin* mostra un legame intrinseco con la pratica della caccia fin dalle sue origini. Nel corso del tempo, il suo significato originario ha subito un'evoluzione, acquisendo ulteriori sfaccettature semantiche. Nonostante le variazioni di significato riscontrabili nei diversi contesti, è possibile ricondurre tali sfumature a una radice comune. Questa sezione si propone quindi di esaminare le sei occorrenze del termine qui presentate, analizzando i contesti in cui compaiono e i relativi significati assunti. Emergono due macro-categorie grammaticali che suddividono gli usi del termine e i loro significati: *qin* come predicato e *qin* come sostantivo. Nel primo caso (passi *Xiaokuang* 小匡 e *Qingzhong yi* 輕重乙), *qin* assume il significato di “catturare” o “rendere prigioniero”, mentre nel secondo caso (passi *Lizheng* 立政, *Qi chen qi zhu* 七臣七主 e *Xiaokuang*), i significati variano a seconda che il termine faccia riferimento a persone (“prigioniero”) o ad animali selvatici (“selvaggina”).

³²⁰ Interpretabile come “partecipando alla caccia e al commercio di pelli animali con la popolazione locale di montagne e paludi”.

Guanzi 20/8 - 《管子·小匡》

中救晉公，禽狄王，敗胡貉，破屠何而騎寇始服。

Nelle pianure centrali, [il Duca Huan] prestò soccorso al Duca di Jin, catturò il signore [del popolo] Di, sconfisse gli Humo, annientò i Tuhe e per la prima volta i banditi nomadi a cavallo furono soggiogati.

Guanzi 81/8 - 《管子·輕重乙》

桓公終舉兵攻萊，戰於莒必市里，……破萊軍，并其地，禽其君。

Il Duca Huan alla fine mobilitò le truppe per attaccare [lo stato di] Lai e si scontrarono in una cruenta battaglia presso il Villaggio di Bishi, nel territorio [dello stato] di Ju. [...] annientò l'esercito di Lai, annesse il suo territorio e fece prigioniero il suo sovrano.

Commento:

In entrambi i casi, questi passaggi mostrano il termine *qin* in funzione di predicato con il significato di “catturare” o “fare prigioniero qualcuno”. La struttura sintattica identificata è simile a quella riscontrata in opere precedenti (cfr. *Chunqiu Zuozhuan* B12.23.2/467/1 e *Mozi* 8/17-18), in cui *qin*, come predicato nella forma attiva, si colloca tra il soggetto che compie l'azione di catturare e l'oggetto diretto che subisce l'azione (Sogg. + 禽 + Ogg. diretto). Tale uso, precedentemente analizzato e descritto dettagliatamente alle pp. 91 e 124, si manifesta in entrambi gli esempi presentati con un soggetto, il Duca Huan, che, spinto da motivazioni belliche, come la conquista di nuovi territori o la reazione ad azioni nemiche, rende suo prigioniero (禽) il capo della tribù X (*Di wang* 狄王) o il sovrano dello stato Y (*Qi jun* 其君) nemico. Il contesto in cui avviene quest'azione è caratterizzato da conflitto o guerra tra due parti.

Guanzi 4/2 - 《管子·立政》

三本者審，則便辟無威於國，道塗無行禽，疏遠無蔽獄，孤寡無隱治，故曰：「刑省治寡，朝不合眾」。

Se i tre fondamenti vengono esaminati attentamente, i funzionari di corte favoriti non eserciteranno un potere assoluto nel paese, i prigionieri non circoleranno per le strade, coloro che sono estranei [alle autorità] non subiranno accuse ingiuste e gli orfani e le vedove saranno liberi da questioni in sospeso. Pertanto si dice che: «se le punizioni vengono ridotte e le controversie diminuiscono, le masse non si riuniranno a corte [per presentare le loro lamentele]».

Guanzi 52/2 - 《管子·七臣七主》

遇周武王，遂為周氏之禽。

Quando incontrò il re Wu dei Zhou, divenne immediatamente suo prigioniero.

Commento:

Come menzionato nel commento precedente, in contesti bellici o di conflitto, una delle possibili conseguenze è la presenza di “prigionieri”. Nel passo *Qi chen qi zhu* 七臣七主, l’occorrenza analizzata appare in funzione di determinato all’interno di un rapporto di determinazione nominale che sancisce la relazione “carceriere-prigioniero” tra il determinante, il re Wu dei Zhou, e il determinato, il re Zhou di Yin/Shang (Sogg. sottinteso).

Per quanto riguarda invece il passo *Lizheng* 立政 (che tratta di materia legista), l’occorrenza in questione si configura come oggetto del verbo esistenziale *wu* 無, “non esserci”, nella frase dai toni normativi ed istituzionali: *Daotu wu xing qin* 道塗無行禽, ossia “i prigionieri non circoleranno per le strade”.

Guanzi 20/11 - 《管子·小匡》

公曰：「子大夫受政，寡人勝任，子大夫不受政，寡人恐崩。」管仲許諾，再拜而受相。三日，公曰：「寡人有大邪三，其猶尚可以為國乎。」對曰：「臣未得聞。」公曰：「寡人不幸而好田，晦夜而至禽側。田莫不見禽而後反。諸侯使者無所致，百官有司無所復。」對曰：「惡則惡矣，然非其急者也。」

Il Duca [Huan] disse: «Se il Maestro accetta l’incarico ufficiale, sarò all’altezza di ricoprire l’incarico a mia volta; Se tuttavia non dovesse accettarlo, temo che fallirei miseramente.» Il Maestro Guan promise, fece due inchini e accettò la carica. Dopo tre giorni il Duca disse: «Ho tre grandi vizi; [nonostante ciò], posso ancora governare il paese?» Guan Zhong rispose: «Non gliene ho mai sentito parlare.» Il Duca procedette quindi a raccontare: «Purtroppo, ho una predilezione per la caccia. Mi apposto nelle paludi e nei campi anche al buio della notte per avvicinarmi alla selvaggina, facendo ritorno solo dopo che è calato il silenzio e non si vedono più animali selvatici. Così, gli emissari dei signori feudali non hanno modo di raggiungermi, e i funzionari non hanno modo di farmi rapporto di persona.» «È spiacevole, d’accordo, ma non rappresenta un’urgenza» fu la risposta del Maestro.

Commento:

Le ultime due occorrenze del termine si trovano all’interno di un dialogo tra il Duca Huan e il Maestro Guan, in cui si discute della totale predilezione del duca per la caccia, considerata uno dei suoi tre vizi. Questa passione lo porta a allontanarsi dalla corte e dai suoi doveri fino a quando non riesce a ottenere la selvaggina o finché questa non si dilegua completamente. In questo contesto, entrambe le occorrenze di *qin* fanno riferimento all’obiettivo ultimo della caccia, la cattura o l’abbattimento di animali selvatici, altresì detti selvaggina. Dal punto di vista grammaticale, *qin* funge da oggetto diretto del verbo che lo regge in entrambi gli esempi (*Zhi qin* 至禽, “avvicinarsi alla selvaggina”; *Jian qin* 見禽, “vedere la selvaggina”).

Shou nel Guanzi

Nel complesso, si contano otto occorrenze del termine *shou* all'interno del *Guanzi*. Tuttavia, in seguito, questa lista è stata ridotta, portando a una selezione finale di soli cinque casi. Analizzate rispettivamente in base alla loro struttura monosillabica e bisillabica, queste cinque occorrenze si trovano nei capitoli quarantaduesimo (《管子·勢》) e trentunesimo (《管子·君臣下》) nel primo caso, e nei capitoli trentaduesimo (《管子·小稱》) e settantottesimo nel secondo (《管子·揆度》).

Guanzi 42/5 - 《管子·勢》

獸厭走而有伏網罟一偃一側，不然不得。

Esauriti dal continuo correre, gli animali potrebbero imbattersi in reti e trappole nascoste, [pertanto] devono fare movimenti sinuosi [per evitarle con cautela]. In caso contrario, [la loro fuga] sarà stata vana.

Guanzi 31/1 - 《管子·君臣下》

古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃匹之合，獸處群居，以力相征。

Nell'antichità, non vi erano distinzioni di rango tra sovrano e suddito, e non vi era distinzione nell'unione tra sposi e amanti. Le persone vivevano insieme come bestie selvagge, dimorando in branchi e conquistandosi brutalmente l'un l'altro.

Commento:

Anche nell'analisi dell'uso singolo del termine *shou* all'interno del *Guanzi*, emergono comportamenti sintattico-grammaticali in linea con quelli esaminati precedentemente. Nel suo utilizzo monosillabico, il significato di *shou*, che denota un raggruppamento generico di animali selvatici terrestri e quadrupedi, mostra una tendenza a oscillare tra due poli semantici, differenziandosi per un uso connotativo o denotativo del termine.

Nel passo *Shi* 勢, il termine *shou* viene principalmente usato in modo denotativo. Qui, il termine si riferisce letteralmente agli animali selvatici e al loro comportamento istintivo di fronte a ostacoli come reti e trappole. Pertanto, in questo primo esempio, *shou* riflette semplicemente l'accezione base del termine ("animali selvatici"), tradotta in italiano con il generico e neutro "gli animali".

Nel secondo esempio (passo *Jun chen xia* 君臣下), l'uso di *shou* sembra assumere una connotazione più ampia e simbolica. Viene usato metaforicamente per descrivere il comportamento umano nell'antichità, sottolineando l'assenza di distinzioni sociali e l'uso brutale della forza nelle relazioni umane. Qui, il termine assume una connotazione più figurativa, andando oltre il suo significato letterale per riflettere sugli aspetti sociali e comportamentali degli esseri umani, assimilati a "*bestie selvagge* che vivono insieme".

Guanzi 32/2 - 《管子·小稱》

造父有以感轡策，故邀獸可及，遠道可致。

Zaofu aveva un'intuizione innata su come usare redini e frusta. Questo gli permetteva di catturare animali veloci e di raggiungere strade remote.

Guanzi 78/1 - 《管子·揆度》

齊桓公問於管子曰：「自燧人以來，其大會可得而聞乎？」管子對曰：「燧人以來未有不以輕重為天下也。……至於黃帝之王，謹逃其爪牙，不利其器，燒山林，破增藪，焚沛澤，逐禽獸，實以益人。然後天下可得而牧也。至於堯舜之王，所以化海內者，北用禹氏之玉，南貴江漢之珠，其勝禽獸之仇，以大夫隨之。」桓公曰：「何謂也？」管子對曰：「令諸侯之子將委質者，皆以雙武之皮，卿大夫豹飾，列大夫豹幘。大夫散其邑粟，與其財物，以市虎豹之皮，故山林之人刺其猛獸，若從親戚之仇。此君冕服於朝，而猛獸勝於外，大夫已散其財物，萬人得受其流，此堯舜之數也。」

Il Duca Huan di Qi chiese al Maestro Guan: «Sarebbe possibile venire a conoscenza dei principali sistemi utilizzati per il calcolo delle finanze statali che sono esistiti sin dai tempi di Sui Ren?» Il Maestro rispose: «Nessuno, sin dai tempi di Sui Ren, ha mai governato il mondo senza impiegare politiche economiche *qing zhong*. [...] In seguito, durante il regno dell'Imperatore Giallo, questi ebbe cura di proibire l'uso della forza armata e limitare la produzione di armi. [I suoi ordini di] bruciare le foreste di montagna, di distruggere i luoghi di dimora e rifugio degli uccelli e degli animali, di appiccare fuoco [ai canneti e alle sterpaglie] nelle paludi per cacciare gli animali selvatici erano in realtà volti limitare [i profitti dei] commercianti.³²¹ Solo dopo ciò poté guidare il mondo. Proseguendo ulteriormente fino ai regni di Yao e Shun, la strategia con cui furono in grado di governare saggiamente il mondo si basava sull'uso della giada degli Yuzhi proveniente dal nord e sulla valorizzazione delle perle dei Fiumi Azzurro e Han provenienti dal sud. Nel loro trionfo sulle bestie selvagge, come fossero state i loro nemici giurati, vennero accompagnati nell'impresa dai grand'ufficiali. Il Maestro rispose: «Decretarono che i figli dei signori dei vari Stati vassalli, [mandati in visita ufficiale presso la corte come funzionari diplomatici], dovessero tutti indossare capi in pelliccia realizzati con due pelli di tigre. Agli ufficiali di alto rango in visita era invece richiesto di indossare capi in pelliccia con frange ornamentali in pelle di leopardo sulle maniche, mentre agli ufficiali di medio rango capi in pelliccia colletto impreziosito con pelle di leopardo. I grandi ufficiali sperperarono [quindi] le risorse dei loro possedimenti e le loro ricchezze per acquistare pelli di tigre e leopardo. Di conseguenza, gli abitanti delle montagne e dei boschi braccavano e uccidevano queste bestie feroci come se stessero dando la caccia a nemici di famiglia. Questo significa che mentre il sovrano, adornato con copricapo e veste cerimoniale, presiede alla corte, bestie feroci vengono cacciate

³²¹ Cfr. *Guanzi Qingzhong pian xin quan* (1979): “〔七〕元材案：此「益」字当读如「隘」，「人」指富商蓄贾。「实以隘人」，即上文「逃其爪牙，不利其器」之意，皆《国蓄篇》所谓「隘其利途」者也。”，URL <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=59863&remap=gb>, Consultato 3 gennaio 2014.

all'esterno, [sulle montagne e nei boschi], i grandi funzionari hanno già sperperato le loro ricchezze e beni, consentendo a innumerevoli individui di raccoglierne i frutti. Questo doveva essere il sistema di Yao e Shun.»

Commento:

Nella lingua cinese classica, in generale, l'uso monosillabico di un sostantivo non esclude la possibilità di aggiungere aggettivi prima dello stesso per specificarne ulteriormente il significato di base. Nei contesti degli ultimi due passaggi qui presentati, l'aggiunta di aggettivi come “su 速” o “meng 猛” contribuisce a una maggiore chiarezza semantica del termine, specificandone ulteriormente il tipo di animale a cui ci si riferisce e enfatizzandone le caratteristiche di celerità o ferocia.

Nel primo estratto, “sushou 速獸” si riferisce agli “animali veloci”, dei quali sappiamo solo che possono essere eguagliati in velocità e, conseguentemente, catturati da Zaofu grazie alla sua abilità nell'uso delle redini e della frusta. Per quanto riguarda il secondo estratto, come già osservato in opere precedenti, anche nel *Guanzi* il termine *shou* può essere preceduto e modificato dall'aggettivo “meng 猛”, che ne enfatizza l'aspetto feroce e ostile.

Caratteristiche tipicamente associate all'immaginario collettivo degli animali feroci, come la ferocia e l'ostilità manifestate da animali come tigri e leopardi, menzionati esplicitamente nel testo (*hu bao zhi pi* 虎豹之皮), li rendono equiparabili a nemici della peggior specie, “i nemici della propria famiglia” (*ruo cong qinqi zhi chou* 若從親戚之仇), suscitando così il medesimo sentimento di odio che li porta alla condanna ultima: la caccia e lo sterminio.

Infine, per quanto riguarda il ruolo strumentale ed utilitaristico assunto dagli animali feroci e dai loro derivati, come la pelle, nel contesto del brano e della misura economica *qingzhong*, si rimanda al commento relativo al medesimo passaggio presentato nella sezione *qinshou* di questa opera.

Qinshou nello *Shangjun shu*

Nessun termine *qinshou* propriamente detto³²² compare all'interno dell'opera.

Qin nello *Shangjun shu*

Nel testo si può trovare solo un singolo riferimento a *qin*, nello specifico all'interno del capitolo *Liben* 立本 (Stabilire le cose fondamentali).

Shangjun shu 11/16/11 - 《商君書·立本》

故恃其眾者謂之葺，恃其備飾者謂之巧，恃譽目者謂之詐。此三者恃一，因其兵可禽也。

Fare affidamento esclusivamente sulla propria superiorità numerica è come costruire una casa con la paglia: può essere abbondante, ma non resistente. Fare affidamento su armi vistose può sembrare astuto, [ma è tutt'altro che pratico]; fare affidamento su una falsa reputazione può ingannare gli altri, [ma non regge alla prova dei fatti]. Se il sovrano si affida a uno qualsiasi di questi tre aspetti³²³, il suo esercito potrà cadere prigioniero del nemico.

Commento:

Come visto precedentemente anche all'interno di altre opere, non per forza di carattere militare ma in corrispondenza di passi sulla guerra, *qin* viene usato con valore predicativo per significare "catturare", "fare prigioniero" qualcuno o qualcosa. Nella pericope qui analizzata, *yin qi bing ke qin ye* 因其兵可禽也, poiché il predicato è alla forma passiva, come enfatizzato anche dalla presenza dall'ausiliare *ke* 可, il soggetto, l'esercito (di un sovrano che si affida alle tre suddette condizioni), può "cadere prigioniero" del nemico.

Shou nello *Shangjun shu*

Il termine *shou* compare in totale 3 volte nello *Shangjun shu* all'interno del capitolo *Huace* 畫策 (Politica).

³²² Una variante del termine, *niaoshou* 鳥獸, è rintracciabile nel capitolo *Huace* 畫策 (Politica), in *ICS Hanfeizi* (2000, 18/23/8).

³²³ Cfr. *ICS Hanfeizi* (2000, 11/16/9-10):

“凡用兵，勝有三等：若兵未起而錯法，錯法而俗成，俗成而用具。此三者必行於境內，而後兵可出也。行三者有二勢：一曰輔法而法行；二曰舉必得而法立。”

«In tutte le operazioni militari, ci sono tre fattori fondamentali per ottenere la vittoria: l'applicazione delle norme giuridiche prima che l'esercito si metta in marcia; una volta stabilite le leggi, queste devono diventare parte integrante di una cultura di un popolo; quando sono assimilate nella cultura di un popolo, questo deve creare e fornire tutte le risorse necessarie (umane, finanziarie e materiali) [per affrontare la guerra]. Una volta che queste tre condizioni sono soddisfatte all'interno del paese, l'esercito può partire alla volta della guerra» (trad. dell'Autore).

Shangjun shu 18/22/28 - 《商君書·畫策》

昔者昊英之世，以伐木殺獸，人民少而木獸多。

Anticamente, ai tempi di Haoying, si abbatterono alberi e si cacciavano animali selvatici: la popolazione era scarsa e le foreste e le bestie selvatiche erano molte.

Commento:

Le menzioni di *shou* che troviamo qui appaiono in un contesto remoto, dai tratti leggendari e primordiali³²⁴, quando si dice regnava il caos e la civiltà delle Primavere e Autunni e degli Stati combattenti era ancora lontana.³²⁵ In quel contesto, gli *shou* costituivano la maggioranza (*shou duo* 獸多) e rappresentavano una fonte di sostentamento e al tempo stesso di minaccia per gli uomini all'inizio della loro storia civilizzata che per questo motivo erano soliti cacciarli (*sha shou* 殺獸). Le due menzioni di *shou* qui presenti si riferiscono agli animali selvatici (*yeshou* 野獸) che abitavano le vaste e rigogliose foreste dell'antica Cina. A livello traduttivo si è semplicemente alternato l'uso di "animali" e "bestie".

Shangjun shu 18/23/7-8 - 《商君書·畫策》

昔之能制天下者，必先制其民者也；能勝強敵者，必先勝其民者也。故勝民之本在制民，若治於金，陶於土也。本不堅，則民如飛鳥走獸，其孰能制之？民本，法也。

In passato, coloro che potevano governare il mondo dovevano prima sottomettere il proprio popolo; coloro che potevano sconfiggere nemici potenti dovevano prima sconfiggere il proprio popolo. Pertanto, la chiave per conquistare il popolo sta nel sottometterlo, proprio come un fabbro dà forma al metallo fuso e un vasaio plasma l'argilla. Senza una solida base, il popolo è come le bestie, chi mai potrebbe domarlo? La chiave per governare il popolo è l'applicazione delle leggi.

Commento:

L'analisi di questa ultima occorrenza di *shou* è strettamente legata alla presenza di un altro termine, *niao* 鳥, con cui forma una variante più esplicita del concetto espresso da *qinshou*, ovvero *niao shou* 鳥獸. Questi due termini a loro volta sono determinati dagli aggettivi *fei* 飛 (che volano) e *zou* 走 (che camminano), creando così un sintagma nominale composto da quattro elementi (*feiniao zoushou* 飛鳥走獸). In base a ciò, l'uso di *zoushou*, con *zou* in opposizione a *fei* per evidenziare la differenza sostanziale tra le prime creature (in grado di volare) e le seconde (che si limitano a camminare), "abbandona" il suo

³²⁴ Viene fatta menzione di Haoying – *Haoying zhi shi* 昊英之世 –, il nome di un antico imperatore leggendario risalente all'età primitiva della mitologia cinese.

³²⁵ L'espedito retorico di contrapporre aspetti della vita nei tempi antichi a quelli dei tempi contemporanei è stato spesso usato per sottolineare il passaggio progressivo da uno stato di disordine a ad uno di ordine, sicuramente in termini socio-politici, ma soprattutto in termini di evoluzione ed emancipazione morale del genere umano dalla natura e dai suoi abitanti.

significato originario di “quadrupedi” per assumerne uno nuovo e più ampio, ossia “bestie”, insieme ai *feiniao*. Questo iperonimo viene inoltre utilizzato in senso metaforico per indicare l’“indomabilità” del popolo quando messo a confronto con tali creature.

Qinshou nel *Han Feizi*

Nel *Han Feizi*, il termine *qinshou* appare quattro volte, ma in questa sezione ci concentreremo su tre di esse. Tutte e tre le occorrenze si trovano nel quarantanovesimo capitolo, intitolato *Wudu* 五蠹.

Han Feizi 49A - 《韓非子·五蠹》

上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇，有聖人作，構木為巢以避群害，而民悅之，使王天下，號曰「有巢氏」。

Nella remota antichità, quando la popolazione era scarsa e gli uccelli e le bestie erano molti, la gente del popolo non poteva sopportare l’invasione di uccelli, bestie, insetti e serpenti. Sopraggiunse [quindi] un saggio, il quale utilizzava rami per costruire abitazioni che assomigliavano ai nidi degli uccelli, al fine di contrastare le invasioni di animali. Il popolo soddisfatto del suo operato, lo elesse a governare il mondo, proclamandolo “Colui che dimora nel nido”.

Han Feizi 49B - 《韓非子·五蠹》

古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。

Anticamente, gli uomini non avevano bisogno di coltivare la terra, poiché i semi e i frutti degli alberi erano sufficienti per sfamarli; le donne non avevano bisogno di tessere, poiché le pelli di uccelli e bestie erano sufficienti per vestirli.

Commento:

Le menzioni di *qinshou* all’interno dell’opera *Han Feizi* manifestano tutte le stesse caratteristiche da un punto di vista semantico. A prescindere dall’interpretazione indipendente o interrelata di ciascun termine compositivo, entrambi esprimono comunque un’accezione collettiva di base, ossia “animali selvatici”. Tuttavia, sia per ragioni stilistico-letterarie, sia per la presenza di elementi prossimi, sia sintatticamente che semanticamente, a certe occorrenze nel contesto della frase, la traduzione finale dei termini vede *qin* tradotto come “uccelli” e *shou* come “bestie”.

Pur essendo chiare e immediate nel loro significato denotativo, le occorrenze assumono una polivalenza contestuale, manifestando una specifica sfumatura di “minaccia” o “pericolo” nel passaggio *Han Feizi* 49A, e di “risorsa naturale” o “bisogno primario” nel passaggio *Han Feizi* 49B. Queste sfumature aggiuntive,

rilevate nel contesto, arricchiscono la comprensione testuale fornendo informazioni complementari alla cornice in cui si svolge l'azione.

Infatti, così come già osservato in opere precedenti come *Chunqiu Zuo zhuan* e *Shangjun shu*, anche le menzioni di *qinshou* qui esaminate emergono all'interno di un contesto evocativo di un passato remoto, popolato da figure leggendarie e ambientazioni primigenie. La funzione di tale scenario rivela una duplice valenza: da un lato (passo *Han Feizi* 49A), l'utilizzo dell'immagine di un passato remoto contraddistinto dal disordine e dalla minaccia costante di invasioni da parte di creature selvagge, che spaziano dagli uccelli e altre bestie a insetti e serpenti di ogni genere, serve a mettere in luce l'ordine e la civiltà introdotti dall'arrivo di un saggio in un mondo dilaniato dal caos.

Questo può essere considerato un esempio di utopia "correttiva", in cui la visione negativa del passato viene rettificata o migliorata attraverso l'intervento positivo di un personaggio o di un elemento nella storia. Tale elemento non è meramente narrativo; secondo il pensiero cinese, «i saggi sono considerati la fonte di parole e scritti sacri che, a loro volta, stabiliscono gli standard e le leggi per le generazioni future» (Ruyu 2019, 33).

Dall'altro lato, la descrizione di un passato remoto dipinge un'epoca in cui le risorse naturali erano abbondanti e soddisfacevano direttamente i bisogni fondamentali della vita, eliminando la necessità per gli uomini di ricorrere a pratiche agricole o manifatturiere complesse. Quest'immagine idealizzata di un passato senza preoccupazioni, basata sulla disponibilità naturale delle risorse, funge da contrasto per far riflettere il lettore sulle complessità e le difficoltà della società attuale, come osservate dall'autore.

In entrambi i casi, l'espedito retorico di confrontare aspetti della vita antica con quelli contemporanei è stato ampiamente utilizzato in modo metaforico per argomentare e sottolineare le differenze tra il passato e il presente del narratore. Tale confronto può riguardare situazioni di disordine o di ordine, e ha lo scopo di far riflettere la società presente sulle proprie origini e sulle politiche di governo adottate dagli antichi per affrontare efficacemente periodi difficili. Al contempo, mira a individuare quali politiche siano da abbandonare perché potenzialmente dannose.

Qin nel Han Feizi

Complessivamente, il termine *qin* compare cinque volte nell'opera, tuttavia, ai fini di questa analisi, ne sono state prese in considerazione quattro. Tali occorrenze sono principalmente distribuite in due capitoli: il primo, intitolato *Chu jian Qin* 初見秦, e il cinquantesimo, denominato *Xianxue* 顯學. Quanto agli usi e ai relativi significati assunti da *qin* in questi passi, se ne possono individuare tre categorie principali, a prescindere dall'uso predicativo o sostantivale del termine: *qin* quando assume il già noto significato di "catturare, fare prigioniero (qualcosa/qualcuno)", *qin* con significato di "battere, sconfiggere (qualcuno)" e *qin* con significato di "offerta votiva (animale)".

武王將素甲三千，戰一日，而破紂之國，禽其身，據其地而有其民，天下莫傷。……乃使其臣張孟談於是乃潛於行而出，[反]知伯之約，得兩國之眾以攻知伯，禽其身以復襄主之初。

Il re Wu, alla guida di tremila soldati in divise di seta bianca, combatté per un giorno interno e distrusse lo stato di Zhou³²⁶, sconfiggendo il re Zhou in persona, occupando i suoi territori e sottomettendo il suo popolo. [Tutto ciò] senza arrecare alcun danno al resto del mondo. Nel frattempo, [il Visconte Xiang di Zhao 趙襄主] inviò il suo delegato Zhang Mengtan, che riuscì a fuggire segretamente dalla città. Zhang Mengtan [rovesciò] l'accordo di alleanza tra Zhi Bo e gli altri due paesi, e riuscì a persuadere gli eserciti di questi ultimi a unirsi nel contrattaccare Zhi Bo. Catturarono Zhi Bo in persona e ripristinarono il potere e il territorio originari del Visconte Xiang.

Han Feizi 50A - 《韓非子·顯學》

故敵國之君王雖說吾義，吾弗入貢而臣；關內之侯雖非吾行，吾必使執禽而朝。是故力多則人朝，力寡則朝於人，故明君務力。

Quindi, nel caso dei sovrani degli altri Stati, sebbene siano compiaciuti delle nostra rettitudine, non possiamo pretendere il loro tributo e la loro sottomissione; [ma,] nel caso dei signori feudali situati entro i confini, sebbene disapprovino la nostra condotta, possiamo far sì che presentino animali votivi (qin) come omaggio presso la corte [in occasione di visite diplomatiche]. Pertanto, [è evidente che] quando si possiede un grande potere, gli altri vengono a rendere omaggio; quando se ne ha poco, si deve invece rendere omaggio agli altri. Pertanto, un sovrano illuminato dovrebbe impegnarsi nell'incrementare il proprio potere.

Han Feizi 50B - 《韓非子·顯學》

今上急耕田墾草以厚民產也，而以上為酷；修刑重罰以為禁邪也，而以上為嚴；徵賦錢粟以實倉庫、且以救饑饉備軍旅也，而以上為貪；境內必知介，而無私解，并力疾鬥所以禽虜也，而以上為暴。此四者所以治安也，而民不知悅也。

Oggi giorno, il sovrano intensifica la spinta alla bonifica di nuove terre per la coltivazione, al fine di aumentare il reddito della popolazione, ma viene considerato troppo crudele; introduce pene e sanzioni più severe per contrastare le azioni malvagie, ma viene considerato troppo severo; stabilisce l'imposta fondiaria corrisposta in natura o in denaro, con lo scopo di utilizzarla per il sostentamento in caso di carestia e il mantenimento dell'esercito, ma viene considerato troppo avido; rende obbligatori per la popolazione la conoscenza [e l'uso] dell'armatura in battaglia e vieta l'esenzione dal servizio militare, per unire le forze e catturare il nemico, ma viene considerato troppo spietato. Queste quattro misure sono state attuate per governare il paese e garantire la sicurezza del popolo, ma non sono accolte con favore da quest'ultimo.

Commento:

³²⁶ Si sta facendo riferimento all'ultimo sovrano della dinastia Yin/Shang, "Yin/Shang Zhou wang 殷/商纣王", noto postumamente come re Xin (*Di Xin* 帝辛).

Innanzitutto, per quanto concerne l'uso predicativo di *qin* nel significato di "sconfiggere (qualcuno: sia esso persona, fazione o stato/regno) in battaglia", esso costituisce un elemento di novità rispetto alla pletora di occorrenze del termine osservate nel dettaglio fino ad ora. Secondariamente, dal punto di vista semantico, il significato di "battere" o "sconfiggere (un avversario)" potrebbe configurarsi come un'estensione del significato di "catturare", legata specificatamente alla sfera bellica.

Tale supposizione è lasciata presagire dall'origine semantica del termine *qin* stesso, come osservato estensivamente finora. Tutte le declinazioni semantiche del termine incontrate nel presente studio (dal generico "catturare (v.)" agli specifici "cacciagione; preda; selvaggina (di fauna selvatica obiettivo dei cacciatori, sost.)", ad ancora "fare prigioniero (v.)" e "prigioniero (di guerra), schiavo (sost.)") sono intrinsecamente legate, in misura più o meno accentuata, all'ambito semantico della caccia, intesa come l'atto di catturare (con l'ausilio di strumenti o delle proprie mani) qualcosa o qualcuno, in altre parole di limitarne la libertà personale.

Pertanto, sulla base di tale ragionamento, sarebbe possibile inferire che l'accezione di *qin* di "battere" o "sconfiggere (un avversario/un nemico)" prevederebbe, implicitamente, già anche una delle possibili conseguenze belliche della sconfitta, ossia l'imprigionamento del nemico. Ovviamente, tale ragionamento logico rimane una mera, seppure convincente, supposizione.

Infine, quanto al ruolo grammaticale e sintattico, questo uso di *qin* non presenta divergenze significative rispetto all'uso transitivo attivo del termine nel significato di "catturare", mantenendo di fatto una struttura del tipo "Sogg. + 禽 + ogg. diretto".

Come secondo punto, per quanto invece riguarda l'uso predicativo di *qin* nel significato di "catturare il nemico" (*qin lu* 禽虜), non si registrano differenze sostanziali rispetto alle opere prese in esame finora, pertanto si rimanda ai commenti e alle spiegazioni rintracciabili nelle opere precedenti pertinenti.

Infine, per concludere con il terzo punto, l'ultimo uso e significato di *qin* qui mostrati si configurano come una reminiscenza di quanto già registrato, osservato e analizzato nei *Riti degli Zhou*. Anche in questo caso, il sostantivo *qin*, accompagnato dal verbo "zhi 执", "presentare (qualcosa) come omaggio", si comporta come suo oggetto diretto, designando una tipologia specifica di dono o offerta votiva a base animale per essere presentata a corte in occasione di visite diplomatiche. La pratica del "zhi qin 执禽" fa riferimento a un sistema cerimoniale dell'antica Cina durante il periodo precedente alla dinastia Qin, in cui portare "uccelli" come doni era parte del protocollo di udienza di dignitari, rappresentanti di altri stati o di vassalli in visita nei confronti del sovrano o di un signore feudale. In realtà, il termine *qin* non si riferisce esclusivamente agli uccelli, ma può comprendere anche altri tipi di animali. Ad esempio, come riscontrato anche nei testi *Riti degli Zhou (Zhouli)* o il *Libro dei Riti (Liji)*, 禽 può riferirsi a diversi animali domestici come vitelli, maialini, agnelli, oltre agli uccelli. Gli animali selezionati come doni potevano variare, ma spesso venivano scelti uccelli rari o pregiati come simbolo di valore e apprezzamento.

Shou nel Han Feizi

Infine, riguardo alle occorrenze del termine *shou*, inizialmente 12 sono state ridotte a sette. Queste occorrenze sono distribuite tra quattro capitoli: il trentesimo capitolo, prima parte (*Nei chu shuo shang* 內儲說上), il trentaquattresimo (*Wai chu shuo you shang* 外儲說右上), il trentaseiesimo (*Nanyi* 難一) e il cinquantaduesimo (*Renzhu* 人主).

Han Feizi 30A - 《韓非子·內儲說上》

齊王問於文子曰：「治國何如？」對曰：「夫賞罰之為道，利器也。君固握之，不可以示人。若如臣者，猶獸鹿也，唯薦草而就。」

Il re Qi chiese a Wenzhi: «Come si governa un paese?» Wenzhi rispose: «Le ricompense e le punizioni come strumenti di governo sono [come] armi affilate. Vostra Maestà dovrebbe tenerle strette e non mostrarle a nessun altro. Per quanto riguarda i ministri, [si avvicinano alle ricompense] come cervi selvatici in cerca di sola erba verde e lussureggiante.»

Commento:

Analizzando la presente selezione di occorrenze di *shou*, è possibile individuare una tendenza circa la loro semantica nei passi presentati in questa sezione. Come osservato anche nella sezione su *qinshou*, tale semantica si configura secondo una duplice prospettiva: da un lato, da un punto di vista denotativo ed esterno al contesto, le occorrenze del termine considerate nella loro dimensione individuale e indipendente risultano chiare e inequivocabili nel significato; dall'altro lato, tuttavia, qualora osservate da un punto di vista connotativo e interno al contesto, acquisiscono un ulteriore strato semantico, prettamente di tipo figurativo, che le rende veicolo di informazioni aggiuntive, funzionali al contesto in cui si trovano.

In altre parole, nel contesto del *Han Feizi*, la presenza delle occorrenze di *shou* assume prevalentemente la forma di metafore o similitudini animali. Tale uso si manifesta sia in senso stretto, dove il termine stesso diventa veicolo di tali figure retoriche, sia in senso lato, inserito all'interno di aneddoti o racconti brevi con una valenza argomentativo-allegorica. Queste immagini, spesso tratte dalla natura intrinseca animale e dalla caccia di questi ultimi, contribuiscono a trasmettere concetti politici complessi in modo accessibile (anche dal punto di vista retorico, ossia espressivo e stilistico), creando analogie che riflettono la complessità delle dinamiche di potere e governo, delineate attraverso le lenti di situazioni più concrete e familiari.

La prima occorrenza analizzata all'interno del passo “*Nei chu shuo shang* 內儲說上” costituisce un esempio calzante di tale tendenza. Grammaticalmente parlando, il termine *shou* assume valore di attributo o modificatore aggettivale del sostantivo che precede, *lu* 鹿 “cervo”, specificandone la natura “selvatica”. Osservando la sintassi, emerge chiaramente la struttura tipica della frase nominale, “ S_{n1} + rafforzativo + S_{n2} + 也”, utilizzata per conferire un tono deciso alla frase, affermando con determinazione l'opinione che “A è come B”.

Dal punto di vista semantico figurato, la ragione per cui “i ministri sono simili ai cervi selvatici” (*ruo ru chen zhe, you shoulu ye* 若如臣者，猶獸鹿也) è da ricercarsi in qualche modo nelle abitudini alimentari di questi ultimi. Infatti, come riportato esplicitamente nel testo, essi vanno “in cerca di sola erba verde e lussureggiante” (*wei jian cao er jiu* 唯薦草而就). Nel contesto, ciò a cui Wenzhi sta alludendo è il fatto che,

mentre il sovrano deve tenere stretti i mezzi di ricompensa e punizione come strumenti di governo, i ministri, come i cervi selvatici, sono interessati solo alle ricompense, cercando avidamente solo ciò che è vantaggioso per loro, senza preoccuparsi del bene comune. Tale analogia dipinge un quadro vivido della natura egoistica e interessata dei ministri, che si avvicinano alle ricompense in modo simile ai cervi selvatici che cercano solo l'erba verde e lussureggiante.

Han Feizi 34 - 《韓非子·外儲說右上》

或曰：景公不知用勢，而師曠、晏子不知除患。夫獵者，託車輿之安，用六馬之足，使王良佐轡，則身不勞而易及輕獸矣。今釋車輿之利，捐六馬之足與王良之御，而下走逐獸，則雖樓季之足無時及獸矣，託良馬固車則臧獲有餘。國者、君之車也，勢者、君之馬也。

Secondo il detto: «Il duca Jing [di Qi] non sapeva come sfruttare il suo potere, il Maestro Kuang³²⁷ e il Maestro Yan non sapevano come sbarazzarsi dei problemi.» Un cacciatore, affidandosi alla stabilità della carrozza e alla velocità di sei cavalli, e con l'assistenza di Wang Liang alla guida, può raggiungere facilmente [anche] gli animali [più] agili e veloci. Ora, [supponendo che] abbandoni il vantaggio della carrozza, rinunci alla velocità di sei cavalli e all'abilità di Wang Liang, e scenda dalla carrozza per inseguire a piedi gli animali, allora, anche se fosse veloce come Lou Ji, non riuscirebbe a raggiungere gli animali in tempo. Contando su buoni cavalli e su una carrozza robusta, anche un semplice servo alla guida è sufficiente per catturarli. Il paese equivale alla carrozza del sovrano, e il potere ai suoi cavalli.

Commento:

Il medesimo procedimento logico può essere applicato alle occorrenze del passo “Wai chu shuo you shang 外儲說右上”. Per quanto concerne la trasparenza semantica delle tre occorrenze di *shou* considerate, come esplicito nell'introduzione, essa risulta essere elevata (*yi-ji qingshou* 易及輕獸 “potere raggiungere gli animali agili e veloci con facilità”, *zou-zhu shou* 走逐獸 “inseguire gli animali a piedi”, e *wushi-ji shou* 無時及獸 “non riuscire a raggiungere gli animali in tempo”). Dal punto di vista sintattico-grammaticale, si tratta di tre gruppi di tipo “verbo-oggetto diretto” (“易及//輕獸”, “走逐//獸”, “無時及//獸”), con casistiche di “verbo modificato da avverbio” da un lato (avverbio-verbo: “易//及”, “走//逐”, “無時//及”) e “sostantivo modificato da attributo” dall'altro (attributo-sostantivo: “輕//獸”).

Quanto al loro significato contestuale, nell'estratto proposto si individua l'utilizzo delle immagini della caccia e della tecnica di caccia come analogia per illustrare le sfide e gli errori nell'amministrazione di uno stato da parte di un sovrano e dei suoi ministri. Nello specifico, l'analogia si configura come illustrato nella tabella che segue:

Tabella 3.1.9.1 – Analisi dettagliata dell'analogia nel passo “Wai chu shuo you shang 外儲說右上”

³²⁷ Completamente cieco, il Maestro Kuang (*Shi Kuang* 師曠) dello stato di Jin 晉, è stato famoso come il più illustre maestro di musica dell'intero periodo delle Primavere e Autunni, nonché consigliere per i reggenti dello stato di Jin in cui operava (Milburn 2018, 254).

Azione	Valenza simbolica	Interpretazione estesa
“Potere raggiungere facilmente [anche] gli animali [più] agili e veloci” (易及輕獸)	Indica la capacità di governare in modo efficace, sfruttando appieno i poteri e le risorse disponibili (“carrozza, cavalli e vetturino competente”) per affrontare le sfide con facilità (“raggiungere gli animali agili e veloci”).	Rappresenta un governante capace di raggiungere facilmente i risultati desiderati, grazie all’utilizzo oculato del proprio potere e delle risorse a disposizione.
“Inseguire a piedi gli animali” (走逐獸)	Simboleggia un approccio sbagliato o inefficace nel governare (“inseguire a piedi gli animali”), rinunciando ai vantaggi disponibili (“carrozza, cavalli e vetturino competente”).	Rappresenta un governante che, ignorando o rinunciando ai mezzi efficaci a sua disposizione (per sua diretta volontà o perché mal guidato), affronta le sfide in modo imprudente e inadeguato. Ciò potrebbe portare a ritrovarsi in una situazione di “vano inseguimento” degli obiettivi.
“Non riuscire a raggiungere gli animali in tempo” (時及獸)	Indica una completa inefficienza del governo nel fronteggiare prontamente le sfide e i problemi (“cacciare animali agili e veloci andando a piedi”), portando inevitabilmente al fallimento (“non riuscire a raggiungere gli animali in tempo”).	Rappresenta un governante che, nonostante si sforzi al massimo e agisca in modo tempestivo, non riesce comunque a raggiungere gli obiettivi o risolvere i problemi.

Complessivamente, dalla tabella emerge che le azioni di caccia servono da metafora per illustrare l’efficacia o l’inefficacia di un sovrano nel governare il suo stato. L’uso oculato del potere, la presenza di ministri competenti e la gestione efficiente delle risorse sono chiavi per un governo di successo, mentre l’abbandono di tali elementi può portare a un governo inefficace e incapace di affrontare le sfide. Su tale base, quindi, il duca Jing è criticato per non sfruttare appieno il suo potere, mentre Shi Kuang e il Maestro Yan sono accusati di non affrontare adeguatamente i problemi e le sfide che si presentano.

Han Feizi 36 - 《韓非子·難一》

文公辭舅犯，因召雍季而問之，曰：「我將與楚人戰，彼眾我寡，為之奈何？」雍季對曰：「焚林而田，偷取多獸，後必無獸；以詐遇民，偷取一時，後必無復。」文公曰：「善。」

Il duca Wen congedò Jiu Fan e convocò Yong Ji, per consultarsi a sua volta con lui. Gli disse: «Sono sul punto di lanciare un'offensiva contro gli uomini di Chu: loro sono numerosi, noi non lo siamo, che possiamo fare?». Yong Ji rispose: «Se date fuoco alla foresta prima di andare a caccia catturerete molta selvaggina in una volta sola, ma dopo non ve ne saranno più. Se fate uso dell'inganno contro un popolo, otterrete un vantaggio a breve termine ma, dopo, non avrete più modo di riutilizzare la stessa tattica». «Bene», rispose il duca Wen e congedò Yong Ji (trad. di Kado 2020, 4:30–31).

Han Feizi 52 - 《韓非子·人主》

虎豹之所以能勝人執百獸者，以其爪牙也，當使虎豹失其爪牙，則人必制之矣。今勢重者，人主之爪牙也，君人而失其爪牙，虎豹之類也。

La ragione per cui tigri e leopardi sono superiori agli esseri umani e riescono a catturare ogni sorta di animale selvatico risiede nei loro artigli e zanne. Ipotizzando che li perdano, gli esseri umani sarebbero sicuramente in grado di sottometterli. Ora, per quanto riguarda l'autorità dei potenti, essa rappresenta gli artigli e le zanne di un sovrano. Se questi li perde, sarà simile alla tigre e al leopardo che hanno perso i propri.

Commento:

Talvolta accade che il significato figurato celato dietro un'immagine retorica sia chiarito direttamente nel testo circostante, come avviene nei passi “Nanyi 難一” e “Renzhu 人主”, le cui analogie sono analizzate nel dettaglio nelle tabelle che seguono.

La prima espressione in questione, “焚林而田，偷取多獸，後必無獸” («Se date fuoco alla foresta prima di andare a caccia catturerete molti *shou* in una volta sola, ma dopo non ve ne saranno più.»), è una metafora strategica che il consigliere Yong Ji utilizza per consigliare il duca Wen su come affrontare la situazione bellica con gli uomini di Chu. Nel contesto di questa metafora:

Tabella 3.1.9.2 – Analisi dettagliata dell'analogia nel passo “Nanyi 難一”

Immagine retorica	Spiegazione significato fornita dal testo	Interpretazione estesa
“Se date fuoco alla foresta prima di andare a caccia...” (焚林而田)	“Se fate uso dell'inganno contro un popolo...” (以詐遇民)	Rappresenta un'azione audace e distruttiva, che corrisponde a un attacco improvviso o a una mossa strategica iniziale volta a seminare caos e confusione nell'esercito avversario.
“... catturerete molta selvaggina in una volta sola...” (偷取多獸)	“... otterrete un vantaggio a breve termine...” (偷取一時)	Simboleggia l'approfittare dell'opportunità creatasi dal caos per ottenere un grande vantaggio o una vittoria rapida. In questo contesto, potrebbe rappresentare l'ottenimento di un successo tattico o strategico nella

		battaglia imminente.
“... ma dopo non ve ne saranno più.” (後必無獸)	“... ma, dopo, non avrete più modo di riutilizzare la stessa tattica.”(後必無復)	Significa che, sebbene questa mossa possa portare a un successo iniziale, potrebbe anche esaurire risorse o opzioni future. Nel caso della guerra, potrebbe indicare che l’uso di una strategia così audace potrebbe limitare le future possibilità tattiche o diplomatiche del duca Wen.

In breve, la metafora del passo *Nanyi* sottolinea l’importanza di valutare attentamente le conseguenze a lungo termine delle azioni immediate e di considerare la sostenibilità delle strategie adottate.

Nel passo *Renzhu*, vengono esaminati e descritti concetti chiave di autorità e potere attraverso una serie di immagini metaforiche. La pericope “虎豹之所以能勝人執百獸者，以其爪牙也，當使虎豹失其爪牙，則人必制之矣” esplora il ruolo del sovrano o del governante, raffigurato come una tigre o un leopardo, in grado di dominare gli altri “animali selvatici”, ovvero di controllare il suo cerchio di consiglieri e sottoposti, grazie al suo “potere e autorità”, simboleggiati dagli “artigli e zanne”. Questa metafora illustra vividamente che:

Tabella 3.1.9.2 – Analisi dettagliata dell’analogia nel passo “Renzhu 人主”

Immagine retorica	Spiegazione significato fornita dal testo	Interpretazione estesa
“La ragione per cui tigri e leopardi sono superiori...” (虎豹之所以能勝)	“Ora, per quanto riguarda l’autorità dei potenti...” (今勢重者)	Simboleggiano il governante o il sovrano che detiene il controllo e la capacità di dominare gli altri.
“... agli esseri umani...” (人)	/	Rappresentano coloro che potrebbero mettere in pericolo la stabilità e l’autorità del sovrano (gli alti ufficiali e i consiglieri troppo ambiziosi).
“... e riescono a catturare ogni sorta di animale selvatico...” (執百獸者)	/	Rappresenta l’intera popolazione suggerendo che l’autorità dei governanti è in grado di dominare e controllare l’intero popolo, proprio come le tigri e i leopardi dominano gli altri animali selvatici.
“... risiede nei loro artigli e zanne.” (以其爪牙也)	“... essa rappresenta gli artigli e le zanne di un	Rappresentano il potere e l’autorità del sovrano.

	sovrano.” (人主之爪牙也)	
“Ipotizzando che li perdano...” (當使虎豹失其爪牙)	“Se questi li perde...” (君人而失其爪牙)	Perdere questi mezzi simbolici significa perdere il controllo e la capacità di dominare gli altri.
“... gli esseri umani sarebbero sicuramente in grado di sottometterli.” (則人必制之矣)	“... sarà simile alla tigre e al leopardo che hanno perso i propri.” (虎豹之類也)	Qualora il governante o il sovrano diventasse vulnerabile, sarebbe sicuramente soggiogato dall’ambizione di coloro che lo circondano.

In sintesi, la metafora presente nel passo rappresenta un avvertimento diretto ai sovrani affinché siano vigili sulle azioni dei loro consiglieri e sottoposti e mantengano una leadership ferma e autoritaria per evitare il declino del proprio stato e garantire la sua stabilità e prosperità.

In conclusione, nel contesto delle occorrenze di *shou* all’interno dei passi considerati, emergono due significati simbolici distinti. Nel primo passo, dove *shou* (lett. “animali selvatici”) è tradotto come “selvaggina” (che implica l’aspetto di “essere cacciato”), il termine assume una connotazione metaforica indicante un “vantaggio a breve termine” nel contesto di una strategia bellica. Nel secondo passo, “baishou 百獸”, letteralmente i “cento animali” o le “cento bestie”, tradotto come “ogni sorta di animale selvatico”, rappresenta metaforicamente la popolazione o la moltitudine di sudditi di un regno (*baixing* 百姓, “i cento cognomi”), sottolineando l’idea che l’autorità dei governanti è in grado di dominare e controllare il popolo intero, proprio come le tigri e i leopardi dominano gli altri animali selvatici.

3.1.10 *Qinshou, qin e shou nel Liu tao, nel Sunzi bingfa e nel Simafa*

Nel presente paragrafo, vengono esaminate una serie di occorrenze tratte dalle fonti appartenenti alla sezione (*lei* 類) di letteratura militare, nota anche come “Esperti in materia bellica” (*Bingjia* 兵家).³²⁸ Tra le opere di maggiore rilevanza ai fini della ricerca e inserite in questa categoria vi sono il *Liu tao* 六韜, il *Sunzi bingfa* 孫子兵法 e il *Simafa* 司馬法.

Quarto dei Sette Classici militari³²⁹, il *Liu tao* 六韜, noto come “I sei insegnamenti – o strategie – segreti(e)”, è un trattato di carattere politico-militare del periodo degli Stati Combattenti. L’opera registra verosimilmente i consigli politico-amministrativi e le istruzioni tattiche militari del Jiang (Shang) Taigong 姜 (尚) 太公³³⁰, il “Granduca Jiang (Shang)”³³¹, ai re Wen 周文王 e Wu 周武王 (rispettivamente il fondatore e il primo sovrano) della dinastia Zhou nel XI secolo a.C. «Nonostante l’autore al quale l’opera è stata attribuita sia vissuto in epoca Zhou, il linguaggio usato nel testo e la descrizione di certi rituali non ancora in uso durante quell’epoca, mostrano quasi con certezza che la compilazione dell’opera risale al periodo degli Stati Combattenti» (Bichi 2012, 110).³³² Il libro è scritto sotto forma di dialogo tra il Granduca Jiang e il re Wen o il re Wu e comprende sessanta capitoli divisi in sei sezioni, che si richiamano a due a due, intitolate rispettivamente: I. Gli insegnamenti – o strategie – civili segreti(e); II. Gli insegnamenti militari segreti; III. Gli insegnamenti segreti del Drago; IV. Gli insegnamenti segreti della Tigre; V. Gli insegnamenti segreti del Leopardo; VI. Gli insegnamenti segreti del Cane.

“L’arte della guerra del Maestro Sun” (*Sunzi bingfa* 孫子兵法, lett. “I metodi militari del Maestro Sun”) è uno dei trattati teorici di strategia militare più antichi e sofisticati di tutta la tradizione cinese. «In effetti, in appena 6000 caratteri il testo condensa i più salienti aspetti politici, pratici e anche psicologici legati alla guerra» (Andreini 2013a, 741). L’opera contiene un’analisi e una spiegazione dettagliate delle varie manovre e tattiche di combattimento, nonché consigli strategici per raccogliere informazioni sulla posizione del nemico e sul campo di battaglia prima di prendere la decisione di attaccare. Non è ciò, tuttavia, che costituisce il suo motivo di maggiore interesse. Considerato il primo dei Sette Classici militari, emblema dei cosiddetti “manuali di arte della guerra” (*bingfa* 兵法), il breve testo deve in realtà la sua longeva fama e l’ampio interesse suscitato fino ad oggi alla sua capacità di trascendere l’ambito strettamente bellico. Le

³²⁸ Si tratta di una sezione componente delle bibliografie tradizionali cinesi, inclusa nella divisione dei “Maestri e filosofi” (*zibu* 子部), la terza delle quattro divisioni tradizionali (*sibu* 四部) in cui è organizzata la letteratura cinese (Wilkinson 2000, 269–70).

³²⁹ I Sette Classici militari (*Wujing qishu* 武經七書) erano sette importanti testi militari dell’antica Cina – *Wuzi* 吳子, *Simafa* 司馬法, *Liu tao* 六韜, *Wei Liaozi* 尉繚子, *Huang Shigong san lue* 黃石公三略, *Tang Taizong Li Weigong wendui* 唐太宗李衛公問對 –, includendo anche la celebre *Arte della guerra* di Sunzi (*Sunzi bingfa* 孫子兵法). I testi, in origine un piccolo numero di scritti militari sopravvissuti all’unificazione della Cina ad opera di Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 (221 a.C.), continuarono a essere studiati e trasmessi nel corso dei secoli fino a quando i resti furono raccolti e canonizzati durante la dinastia Song (ca. 1080 d.C.), circa milleduecento anni dopo. Vennero così a comporsi i cosiddetti “Sette Classici dell’arte della guerra”, una raccolta che comprendeva i fondamenti ufficiali del pensiero militare e la base per gli esami imperiali richiesti a quei funzionari che volessero ricoprire cariche militari importanti (Sawyer 2007, xi–xii; 1–2; Andreini 2013a, 735).

³³⁰ Noto anche con i nomi di Lü Shang 呂尚, Jiang Wang 姜望, o Jiang Ziya 姜子牙.

³³¹ Quella del Granduca Jiang Shang è una figura anziana e alquanto enigmatica, i cui primi anni di vita rimangono avvolti nel mistero. Le biografie esistenti tramandano che, prima di prestare servizio al re Wen, fosse stato un funzionario presso la corte Shang, ma che l’avesse abbandonata e fosse fuggito, indignato per la corruzione del sovrano. A questo punto la sua figura scomparve, solo per riapparire nello stato di Zhou alla veneranda età di settantadue anni, dove si narra che avrebbe incontrato il re Wen e che lo avrebbe servito fedelmente per altri vent’anni. Famoso per la sua vasta esperienza militare, divenne stratega e consigliere di corte, nonché, probabilmente, anche comandante dell’esercito dello stesso re Wen. Infine, in seguito alla grande conquista dello stato di Qi 齊, ne fu incoronato sovrano, per stabilizzare l’area orientale e per ricompensarlo dei suoi sforzi (Sawyer 2007, 27).

³³² Sebbene il libro risalga con tutta probabilità al periodo degli Stati Combattenti, alcuni altri studiosi ritengono che il suo contenuto sia un riflesso diretto della tradizione degli studi militari di Qi 齊, e quindi conservi i più antichi resti del pensiero militare cinese (Sawyer 2007, 36).

regole strategiche di mediazione dei conflitti esplicitate e descritte all'interno dei suoi tredici *pian* sono infatti applicabili a ogni genere di controversia, non solo militare ma anche legata all'ambito personale e sociale. Per quanto riguarda la datazione e la paternità dell'opera, ad oggi gli studiosi ritengono che sia stata scritta tra il 453 e il 221 a.C., durante il periodo degli Stati Combattenti, a partire da più unità testuali preesistenti confluite a formare un insieme organico. Inoltre, i dettagli della vita del suo autore, Sun Wu 孫武 (vissuto attorno alla fine delle Primavere e degli Autunni), abile ed esperto stratega attivo presso il regno di Wu 吳, sono ancora oggi fonte di dubbio e problematicità (Andreini 2013:734–44; Gawlikowski & Loewe 1993:446–49).

Il *Sima fa* 司馬法 (noto anche come “I metodi del Ministro della Guerra [*Sima*]”) è un antico trattato militare, considerato il terzo dei Sette Classici militari dell'antica Cina. Fu sviluppato nello stato di Qi 齊 durante il IV secolo a.C., nel pieno del periodo degli Stati Combattenti. Ad oggi non c'è ancora un consenso unanime su chi abbia composto i *Metodi*.³³³ L'opera discute più approfonditamente di metodi di organizzazione, amministrazione e disciplina militare (es. come avviare, amministrare e gestire campagne militari), piuttosto che di questioni tattico-strategiche relative al comando sul campo di battaglia. Le limitate discussioni di strategia e tattica che compaiono all'interno del testo sono di carattere ampio e generale e comuni agli altri Sette Classici (Sawyer 2007, 115–16). All'interno del libro ricorrono temi quali: la necessità della guerra per la sopravvivenza dello stato e il mantenimento della pace, perché fornisce i mezzi principali per punire i malvagi e soccorre gli oppressi (Sawyer 2007, 116–17); la differenziazione rituale (*li* 禮) tra le dimensioni “civile” e “militare” (*wen* 文 e *wu* 武), rimarcando anche la complementarità delle due (Sawyer 2007, 117–18); l'importanza per il sovrano e i suoi rappresentanti di imporre una rigida disciplina al proprio esercito, al fine di avere maggiori possibilità di successo (Sawyer 2007, 111–12).

Qinshou nel *Liu tao*

Non si riscontra l'uso del termine *qinshou* nel *Liu tao*.

Qin nel *Liu tao*

Allo stesso modo, non è presente nemmeno il termine *qin* all'interno dell'opera.

Shou nel *Liu tao*

³³³ Sia Sima Qian 司馬遷 che gli storici moderni ritengono che sia stato probabilmente compilato a partire da vari trattati militari preesistenti presenti nello stato di Qi nel IV secolo a.C., nella seconda metà del periodo degli Stati Combattenti. Stando a uno dei nomi alternativi per l'opera “I metodi militari di *Sima Rangju*” o “di *Rangju*, Ministro della guerra” (*Sima Rangju bingfa* 司馬穰苴兵法), basato sulla descrizione della stessa da parte di Sima Qian, essa sarebbe attribuita al famoso generale di Qi del IV secolo a.C., *Sima Rangju* (Primavere e Autunni 春秋, 771 – 453 a.C.). Sima Qian afferma che, dopo la morte del generale, il re Wei di Qi 齊威王 (356 – 320 a.C.) ordinò di redigere tutti gli scritti militari più famosi allora esistenti a Qi, tra cui gli scritti di *Sima Rangju* erano una componente importante. Secondo Sima Qian, il libro che ne risultò fu “I metodi del Sima” (Sawyer 2007, 112; 114–15).

Per quanto concerne il termine *shou*, sono documentate soltanto due occorrenze, entrambe riscontrabili nella sezione seconda *Wutao* 武韜, “Gli insegnamenti militari segreti”, nel capitolo tredicesimo *Fa qi* 發啟, “Generare l’ispirazione”.

Liu tao 2/13/1 - 《六韜 • 武韜 • 發啟》

文王在鄴，召太公曰：「嗚呼！商王虐極，罪殺不辜，公尚助予憂民，如何？」太公曰：「……大智不智，大謀不謀；大勇不勇，大利不利。……取天下者，若逐野獸，而天下皆有分肉之心。……故道在不可見，事在不可聞，勝在不可知，微哉！微哉！鷙鳥將擊，卑飛斂翼；猛獸將搏，弭耳俯伏；聖人將動，必有愚色。

Il re Wen della dinastia Zhou convocò Taigong a Feng³³⁴ e gli disse: «Ahimè! Il re [Zhou 紂] della dinastia Shang è diventato estremamente tirannico, uccidendo arbitrariamente persone innocenti. Ti prego di aiutarmi a salvare innumerevoli persone da queste sofferenze. Cosa pensi dovremmo fare?» Taigong rispose: «[...] Una persona di grande saggezza nasconde la sua saggezza agli altri; una persona di grande strategia nasconde la sua strategia agli altri; una persona di grande coraggio nasconde il suo coraggio agli altri; una persona di grande profitto nasconde il suo profitto agli altri. [...] La corsa per il potere del mondo è come inseguire un animale selvatico [– tutti desiderano una parte della sua carne]. [...] Per ottenere tali effetti, i metodi utilizzati devono rimanere invisibili, le azioni intraprese devono rimanere inudibili e le strategie vincenti devono rimanere sconosciute. Quanto fine! Quanto sottile! Quando un uccello rapace sta per attaccare la sua preda, prima vola basso e ripiega le ali; quando una bestia feroce sta per afferrare la sua preda, prima rilassa le orecchie e si accovaccia a terra; quando un saggio sta per agire, prima mostra un’espressione stolta.

Commento:

Come anticipato nell’introduzione a questa sezione, si registra la presenza di soli due casi in cui il termine *shou* appare in tutta l’opera, e tali occorrenze presentano notevoli similitudini sotto vari aspetti. Da un punto di vista compositivo, entrambi i termini adottano la struttura “attributo + sostantivo”, delineando diverse qualità di *shou*: la selvatichezza nel primo caso (*yeshou* 野獸) e la ferocia nel secondo (*mengshou* 猛獸).

Dal punto di vista semantico, entrambe le occorrenze seguono un modello osservato in opere precedenti come lo *Han Feizi*, in cui a un significato denotativo chiaro ed immediato si affianca una valenza figurata. Quest’ultima aggiunge un ulteriore livello di interpretazione al termine stesso all’interno del contesto in cui è impiegato.

Dal punto di vista contestuale, le due espressioni animali, “X è come inseguire un animale selvatico” (*ruo zhu yeshou* 若逐野獸) e “quando una bestia feroce sta per compiere azione Y” (*mengshou jiang* 猛獸將), che rappresentano rispettivamente una similitudine e una metafora, vengono impiegate per delineare la natura della competizione per il potere e la saggezza nella gestione delle situazioni. Esse mettono in luce l’importanza di astuzia, segretezza e intuizione nel contesto della lotta per il controllo e nell’adozione di strategie per ottenerlo.

³³⁴ *Feng* 鄆: antico nome di città capitale, dove una volta risiedeva il re Wen. Si trova a sud-ovest dell’attuale città di Xi’an nella provincia dello Shaanxi, sulla riva occidentale del fiume Feng (沔/豐).

La prima similitudine suggerisce che la competizione per il potere assomiglia a inseguire un animale selvatico, dove tutti i partecipanti ambiscono a ottenere la loro parte. L'immagine dell'animale selvatico rappresenta il potere stesso, mentre il desiderio di assicurarsi una porzione della sua carne simboleggia l'avidità e la lotta per le risorse e il controllo. La metafora accentua la ferocia della competizione e l'ardente desiderio umano di accaparrarsi il potere. Al contempo, suggerisce implicitamente la necessità di procedere con saggezza e cautela, affinché l'approccio alla preda (ovvero, al potere) non risulti eccessivamente aggressivo o destabilizzante, evitando di "far sfuggire" l'opportunità stessa, proprio come accadrebbe con un animale selvatico. La saggezza risiede quindi nell'equilibrare la determinazione nel perseguire tale potere con una consapevolezza strategica e una gestione prudente delle azioni.

Tale concetto è meglio esemplificato nella seconda metafora, la quale sottolinea precisamente questo aspetto: quando si affronta una situazione critica o si è prossimi ad ottenere un vantaggio, è necessario agire con astuzia e intuizione. La bestia feroce accovacciata, così come le altre due immagini dell'uccello rapace e del saggio nelle pericopi parallele ("un uccello rapace che sta per attaccare la sua preda..."; "un saggio che sta per agire..."), rappresenta la persona o l'entità in cerca di potere o successo. Il gesto di rilassare le orecchie e accovacciarsi suggerisce che, prima di compiere azioni aggressive o di cogliere l'opportunità, è cruciale adottare una posizione prudente e astuta, evitando di manifestare apertamente le proprie intenzioni, proprio come farebbe una bestia feroce in agguato per cacciare una preda.

In sintesi, entrambe le immagini intendono riflettere sulla durezza e sulla competizione spietata che caratterizzano la corsa al potere. Attraverso tali metafore, si enfatizza l'importanza di agire con saggezza e astuzia nel suo perseguimento, mantenendo discretamente celate le proprie intenzioni agli altri. L'utilizzo di queste rappresentazioni animali mira a mettere in evidenza la natura instabile e pericolosa del potere, enfatizzando la saggezza necessaria nell'adozione di un approccio più sottile e prudente per raggiungere gli obiettivi desiderati.

Qinshou nel Sunzi bingfa

Non si riscontra l'uso del termine *qinshou* in nessuna parte del *Sunzi bingfa*.

Qin nel Sunzi bingfa

Nemmeno per quanto riguarda il termine *qin* si registrano occorrenze del stesso all'interno dell'opera.

Shou nel Sunzi bingfa

In merito al termine *shou*, appare una sola volta nell'opera, precisamente nel capitolo nono, *Xingjun* 行軍, "Muovere l'esercito".

Sunzi bingfa A9B/10/3 - 《孫子兵法·行軍》

敵近而靜者，恃其險也。遠而挑戰者，欲人之進也。其所居易者，利也。眾樹動者，來也。眾草多障者，疑也。鳥起者，伏也。獸駭者，覆也。

Se il nemico è prossimo e se ne sta quieto, vuol dire che si sente al sicuro nella posizione strategica che occupa; se, pur lontano, mi provoca per indurmi allo scontro, vuole che mi avvicini; se ha scelto di occupare un luogo facilmente accessibile, è perché sente che quella posizione è per lui vantaggiosa. Fronde che si muovono: eccolo che avanza! Troppi ostacoli abbandonati tra l'erba folta: ti vuole confondere! Uccelli spiccano il volo: un'imboscata! Animali fuggono impauriti: vuole sopraffarti! (trad. di Andreini e Biondi 2011, 58)

Commento:

Nel passo menzionato, il termine *shou* 獸 viene utilizzato con il significato letterale di "animali selvatici". La frase specifica è: "獸駭者，覆也。" (Shou hai zhe, fu ye), che è stata tradotta da Andreini e Biondi (2011) come «Animali fuggono impauriti: vuole sopraffarti!» (58).

Nel contesto strategico descritto, la narrazione utilizza le reazioni degli animali, come evidenziato dalla frase «Uccelli spiccano il volo: un'imboscata! Animali fuggono impauriti: vuole sopraffarti!» (Niao qi zhe, fu ye. Shou hai zhe, fu ye 鳥起者，伏也。獸駭者，覆也。), come segnali delle intenzioni nemiche. L'idea sottostante è che la fuga spaventata degli animali possa suggerire la possibilità di un'imboscata o di un attacco imminente da parte del nemico. Tale interpretazione, basata sulla comprensione raffinata dei comportamenti animali nell'ambiente circostante come indizi delle azioni nemiche, si rivela utile nell'anticipare le mosse avverse e nel prendere decisioni strategiche adeguate.

In generale, lo stile narrativo nella sezione conclusiva del brano mira a enfatizzare l'importanza della lettura degli indizi nell'ambiente circostante. Descrizioni di fronde che si muovono, erba fitta disseminata di oggetti apparentemente abbandonati e reazioni degli uccelli e degli animali dipingono un quadro dinamico che sottolinea la necessità di comprendere la situazione in modo intuitivo. Queste immagini evocative non

solo rendono il testo più vivido e coinvolgente, ma contribuiscono anche a trasmettere in modo efficace gli elementi psicologici e tattici della guerra. Il passo si rivolge al lettore, evidenziando che la chiave per il successo in combattimento risiede nella capacità di interpretare accuratamente indizi apparentemente insignificanti che possono rivelare le intenzioni nemiche e prevedere il corso degli eventi. In questo modo, il testo non fornisce solo consigli pratici sulla combattimento, ma offre anche una profonda comprensione della psicologia e della saggezza militare.

Qinshou nel *Simafa*

Il termine *qinshou* è presente soltanto una volta nel *Simafa*, precisamente nel capitolo primo, *Renben* 仁本, “L’origine della benevolenza”.

Qin nel *Simafa*

Purtroppo, ai fini della presente indagine, non è possibile rinvenire alcun riferimento al termine *qin* all’interno dell’opera.

Shou nel *Simafa*

Analogamente al termine *qin*, non è possibile rintracciare alcuna occorrenza del termine *shou* all’interno dell’opera in esame.

Simafa ?? - 《司馬法・仁本》

會之以發禁者九：……³³⁵³³⁶外內亂、禽獸行，則滅之。

³³⁵ Il testo originale in questione consta di una serie di divieti e norme rivolte ai signori feudali o vassalli in occasione di un loro incontro. Questi divieti mirano a regolare il comportamento dei governanti per evitare il caos, la tirannia e l’oppressione. Ogni divieto è associato a una pena o a una conseguenza per coloro che violano le regole stabilite. Le azioni proibite includono: sfruttare gli stati deboli, danneggiare il popolo, essere oppressivi all’interno del regno, lasciare incolti i campi, disobbedire agli ordini centrali, uccidere parenti, rovesciare il sovrano, opporsi agli ordini e seminare caos sia internamente che esternamente al proprio stato.

³³⁶ In virtù di quanto esposto nella nota precedente, il passo attuale sembra richiamare il contenuto di un estratto precedentemente analizzato tratto dal *Han Feizi*, inerente alle possibili implicazioni negative per uno stato a seguito della condotta più o meno immorale del suo sovrano. Nonostante questo richiamo, la natura marcatamente militare del presente lavoro determina, anche a livello narrativo, una presentazione dei comportamenti e delle relative punizioni che si distingue significativamente. Nel caso precedentemente esaminato, la gravità delle azioni del sovrano quasi karmicamente determinava il destino a lungo termine di una nazione e del suo popolo. Al contrario, in questo contesto, le conseguenze delle azioni del reggente non derivano da un giudizio morale superiore, ma piuttosto rappresentano una diretta conseguenza di divieti e regolamentazioni di natura penale, definiti e concordati dagli individui stessi. Questi provvedimenti mirano esplicitamente a scoraggiare l’emergere delle nove possibili situazioni di governo descritte.

In occasione dell'incontro dei signori feudatari, vennero emanati nove divieti. [...] [Infine,] coloro che seminano il caos sia all'interno che oltre i loro confini, comportandosi come bestie, vedranno la loro nazione cadere in rovina.

Commento:

Nel contesto di questa analisi, è importante notare che la locuzione “禽獸行” è stata riscontrata in varie opere precedentemente esaminate, attestando la sua presenza ricorrente nel contesto letterario. Pertanto, è opportuno evidenziare che, sebbene questa espressione non si presenti come un elemento assolutamente inedito per la presente analisi, è stata inclusa in virtù del fatto che rappresenta l'unico caso all'interno dell'intera opera qui oggetto dell'indagine. Tale specificazione mira a mettere in luce la singolarità di questa occorrenza di *qinshou* all'interno del *corpus* analizzato, senza tuttavia sottovalutarne l'importanza nel più ampio contesto della tradizione letteraria.

Dal punto di vista sintattico-grammaticale, la locuzione si compone di due elementi, evidenziando un utilizzo attributivo del termine *qinshou* che funge da specificazione per il sostantivo “xing 行”, interpretato come “comportamento” o “condotta”. Di conseguenza, la traduzione letterale di “禽獸行” si articola come “comportamento animalesco” o “condotta bestiale”.

All'interno del contesto del passo, l'espressione “禽獸行” viene adoperata in senso figurato per dipingere il comportamento diffuso tra la popolazione di una nazione, dal sovrano in persona ai suoi sudditi. Tale espressione suggerisce che sia i governanti che il popolo si abbandonino a comportamenti selvaggi, brutali e privi di qualsiasi considerazione per i principi morali o umani. L'utilizzo di “禽獸行” denuncia una mancanza di compassione, giustizia e umanità nelle azioni delle persone all'interno del governo e della società in questione, richiamando alla mente il comportamento istintivo degli animali. Questo, in ultima analisi, semina un caos che si propaga non solo entro i confini del regno, ma si estende anche oltre.

In sintesi, denotativamente, “禽獸行” fa riferimento a un comportamento animalesco, ma nel contesto specifico indica altresì un comportamento moralmente riprovevole, selvaggio e privo di umanità all'interno del quadro sociale delineato nell'ultima parte del brano.

Nel complesso, l'impiego di questa espressione mette in rilievo, in maniera antitetica, l'imprescindibilità di una guida e di un comportamento etico nella conduzione di uno stato. L'ultimo divieto elencato mira esplicitamente a fungere da ammonimento sulle possibili conseguenze negative, ovvero punizioni severe, derivanti da comportamenti immorali e disumani, quali la potenziale distruzione dell'intera nazione. Tale divieto accentua, pertanto, la necessità imperativa di aderire a principi morali e umani al fine di assicurare prosperità e stabilità a lungo termine per la società e la nazione.

3.1.11 *Qinshou, qin e shou nel Shenzi, nello Heguanzi, nel Guiguzi e nel Lüshi chungju*

In questo paragrafo, esaminiamo una serie di occorrenze tratte dai testi appartenenti alla sezione (*lei* 類) dei pensatori eclettici, conosciuta anche come “Scuola degli eclettici” o “Scuole varie” (*Zajia* 雜家).³³⁷ Questi testi si caratterizzavano per l’integrazione di idee provenienti da diverse scuole di pensiero, unendo in modo sinergico gli elementi salienti sia del confucianesimo sia del taoismo, nonché del moismo, del legismo, della scuola dei nomi e della scuola yin-yang. A causa della loro natura composita, trovano collocazione in questa sezione appositamente dedicata.³³⁸ Tra le opere più significative incluse in questa categoria troviamo il *Shenzi* 慎子, lo *Heguanzi* 鶡冠子, il *Guiguzi* 鬼谷子 e il *Lüshi chungju* 呂氏春秋.

Lo *Shenzi* 慎子 (Maestro Shen) era un’opera filosofica attribuita a Shen Dao 慎到 (vissuto tra il IV e il III secolo a.C.), contemporaneo di Mencio, di cui oggi restano solo frammenti conservati attraverso testimonianze indirette. Il testo, della cui esistenza si hanno notizie fino alla fine della dinastia Tang, non sembra tuttavia essere sopravvissuto al periodo della dinastia Song, pertanto studiosi quali Thompson (Thompson 1993, 401; 1970, vi) ritengono opportuno affermare che la sua trasmissione diretta sia stata interrotta tra il IX e il X secolo d.C. Del suo autore sappiamo poco: fu uno dei principali filosofi attivi presso la prestigiosa accademia Ji Xia 稷下 di Linzi 臨淄 durante il regno del re Xuan di Qi 齊宣王 (319 – 301 a.C.) e, secondo la testimonianza di opere scritte dai suoi quasi contemporanei quali *Zhuangzi*, *Xunzi* e *Hanfeizi*, sostenne alcune opinioni che sono tradizionalmente chiamate “taoiste” e altre che di solito sono considerate “legiste” (Thompson 1993, 399–400; 1970, 1–2).³³⁹ Date le difficoltà emerse nel tentare di categorizzarne il pensiero, l’approccio degli studiosi è stato pertanto quello di preferire una posizione mista, o eclettica, per il pensatore. Per quanto riguarda i frammenti a noi oggi disponibili dell’opera, essi ammontano a 126 di cui solo cinque proverrebbero da fonti antiche, mentre i restanti 121 sarebbero il frutto di collazioni realizzate a partire da fonti medievali (Thompson 1993, 399–404).

Lo *Heguanzi* 鶡冠子, “Maestro Heguan” (in lingua inglese anche noto come *The Pheasant Cap Master*, “Maestro col cappello di penne di fagiano”³⁴⁰), è una raccolta di trattati di carattere politico-filosofico risalente al periodo degli Stati Combattenti. Il testo, «notoriamente corrotto e difficile» (Graham 1989a, 497), presenta al suo interno «contenuti sincretistici di ispirazione taoista, relativi al pensiero Huang-Lao, alla corrente cosmologica, così come presenta precetti legisti e militari» (Gallinaro & Lippiello 2022:472). Per tale sua natura eterogenea viene quindi per lo più considerato uno scritto miscelaneo, non ascrivibile ad una corrente di riferimento particolare. Le esigue notizie sul suo autore – sconosciuto allo stesso Sima

³³⁷ Si tratta di una sezione componente delle bibliografie tradizionali cinesi, inclusa nella divisione dei “Maestri e filosofi” (*zibu* 子部), la terza delle quattro divisioni tradizionali (*sibu* 四部) in cui è organizzata la letteratura cinese (Wilkinson 2000, 269–70).

³³⁸ Nella prefazione di tale sezione del *Siku quanshu* 四庫全書 (“Biblioteca completa dei Quattro Depositi”), gli editori affermano che essa è composta da testi che non possono formare un gruppo autonomo (“黃虞稷《千頃堂書目》於寥寥不能成類者並入雜家。雜之義廣，無所不包。” *Qinding siku quanshu zongmu tiyao* – SKQSZM –, *juan* 卷 117, *zi bu* 子部 27, *Zajia lei yi* 雜家類一). Essi fanno risalire le origini di questo problema al fatto che, con il crollo della dinastia Zhou, centinaia di scuole si sono confrontate tra loro, ognuna stabilendo le proprie scritture e lignaggi accademici. Il problema dell’eclettismo e della varietà (*za* 雜) è sorto perché in tempi successivi molti di questi insegnamenti non furono riprodotti, causando interruzioni nella loro trasmissione e l’impossibilità di registrarli in modo semplice e inequivocabile (SKQSZM, *juan* 卷 117, *zi bu* 子部 27, *Zajia lei yi* 雜家類一). Nonostante gli ostacoli, i compilatori elaborarono una dettagliata suddivisione a sei categorie dei pensatori eclettici o delle scuole varie, in cui i testi erano organizzati in base al loro contenuto e alla loro funzione assegnata, ovvero a quale scopo e come dovevano essere utilizzati (SKQSZM, *juan* 卷 117, *zi bu* 子部 27, *Zajia lei yi* 雜家類一).

³³⁹ Per approfondimenti esaustivi sulla questione, si rimanda a Rubin (1974).

³⁴⁰ Tale denominazione potrebbe trovare un riscontro in quanto riportato da Knechtges (1993, 137): «Sebbene l’identità di [Heguanzi] non sia nota, si pensa che fosse un ufficiale militare; poiché, almeno a partire dal periodo degli Stati Combattenti, i pennacchi di fagiano delle nevi, simbolo di ferocia, venivano fissati sul copricapo di un guerriero».

Qian 司馬遷 – sono alquanto incerte e ascrivono le sue origini allo stato di Chu 楚, dove si ritiene abbia vissuto intorno al III secolo a.C.³⁴¹ Anche la compilazione del testo risulta di difficile datazione: probabilmente nato dal contributo di più autori, il consenso generale degli studiosi ritiene che potrebbe essere stato compilato in parte o per intero in un periodo compreso tra la fine degli Stati Combattenti (453 – 221 a.C.) e l’inizio degli Han (206 a.C. – 220 d.C.). Lo *Heguanzi ricevuto* di cui oggi disponiamo è lungo 3 *juan* e comprende, a seconda delle edizioni, tra i sedici e i diciannove capitoli.

Il *Guiguzi* 鬼谷子, traducibile come il “Maestro della Valle fantasma” o “dei fantasmi”, è un antico testo cinese, dal carattere a tratti letterario a tratti filosofico, dedicato al tema della persuasione retorica, o più precisamente alla psicologia della persuasione, che può essere fatto risalire almeno al IV secolo d.C. Ci sono state molte speculazioni circa l’identità dell’autore, l’origine del suo nome e l’autenticità dell’opera nel suo complesso (Wu & Swearingen 2016:9). Sebbene non sia stata raggiunta alcuna conclusione definitiva, gli studiosi cinesi ritengono che la raccolta rifletta un *corpus* di scritti autentico del periodo degli Stati Combattenti. Mentre la tendenza generale degli studiosi è di dubitare che il *Guiguzi* sia stato scritto da un’unica personalità, lo *Shiji* 史記 (compilato prima del 90 a.C. circa) registra il nome di un certo *Guigu xiansheng* 鬼谷先生 (il signor *Guigu*) come maestro di due famosi persuasori del periodo degli Stati Combattenti, Su Qin 蘇秦 (380 – 284 a.C.) e Zhang Yi 張儀 (329 – 309 a.C.). Tale *Guigu xiansheng* o *Guiguzi* è menzionato occasionalmente nella letteratura dalla dinastia Han fino al periodo post-Han³⁴², di solito come un misterioso personaggio simile ad un eremita.³⁴³ Elencato nella sottosezione *Zongheng jia* 縱橫家 (“Scuola dei diplomatici”) del *Suishu jingjizhi* 隋書經籍志 (“Libro dei Sui”), tale maestro *Guigu* è tradizionalmente considerato il fondatore della Scuola dei diplomatici, una scuola di pensiero particolarmente interessata alla retorica (Y. Feng 1983). Non c’è materiale nel testo a sostegno inconfutabile dell’opinione di alcuni secondo cui il *Guiguzi* sarebbe un libro di tattiche militari. Infine, per quanto riguarda lo stile dell’opera, esso risulta difficile, semi-poetico, molto simile nelle sue difficoltà a quello del *Laozi* (Broschat 1985, 1–26).

Tra gli altri testi di epoca pre-Qin, il *Lüshi chungqiu* 呂氏春秋 (Annali delle Primavere e Autunni del maestro Lü) costituisce un caso singolare: oltre a essere uno dei più lunghi testi antichi, comprendente oltre 100.000 caratteri, l’opera presenta caratteristiche uniche, sia per quanto riguarda l’organizzazione interna che per la sua completezza generale, includendo passaggi sui temi più disparati, dalla musica all’agricoltura, che non sono contenuti altrove. Proprio per sua la completezza dei contenuti e la loro presentazione sistematica, nella visione tradizionale cinese, l’opera era considerata con tutta probabilità un deposito di conoscenze, una *summa* enciclopedica del sapere dell’epoca, derivate principalmente dalle scuole dei letterati (*Rujia* 儒家), del maestro Mo (*Mojia* 墨家) e da quella taoista (*Daojia* 道家). Sebbene questa idea serva come descrizione del libro, non comporta alcuna implicazione riguardo all’intento dell’opera, che rimane tutt’oggi oggetto di discussione. Ciò che sembra certo è che l’opera fosse destinata a coloro che già occupavano, o avrebbero potuto occupare, posizioni di autorità (Carson e Loewe 1993, 325). Composto

³⁴¹ Come suggerirebbero alcuni dialoghi tra il maestro Heguan e Pang Nuan 龐煖, un generale dello stato di Zhao 趙 vissuto all’inizio del III sec. a.C. (Knechtges 1993, 137).

³⁴² Circa la figura di *Guigu*, è inoltre interessante notare ciò che riporta Michael R. Broschat:

«I commentari allo *Shiji* iniziarono a trasmettere informazioni su GGZ, sia il libro che la persona, dal primo commento esistente (*Shiji jijie* 史記集解 di Pei Yin 裴駟) attraverso quelli dei Tang. Perciò gran parte delle informazioni accettate dai critici successivi circa GGZ, l’uomo, si basava su dichiarazioni fatte per la prima volta, per quanto ne sappiamo, circa mille anni dopo la sua presunta vita» (Broschat 1985, 1).

³⁴³ Cfr. Broschat (1985, 19): «Nessun autore è nominato in modo specifico [all’interno del *Suishu jingjizhi* 隋書經籍志, il “Libro dei Sui”], ma *Guiguzi* è descritto come qualcuno che durante il periodo Zhou (circa 1100 – 771 a.C.) si nascose nella “Valle fantasma”».

intorno al 239 a.C., il testo è attribuito alla figura di Lü Buwei 呂不韋 (m. 235 a.C.), un mercante dello stato di Han 韓 successivamente divenuto cancelliere dello stato di Qin 秦. Quale sia stata realmente la sua parte nella composizione dell'opera, ad oggi tale informazioni rimane dubbiosa, sebbene tuttavia risulti verosimile che gli eruditi da lui patrocinati ne scrissero una buona porzione. A livello strutturale, il testo è diviso in tre sezioni: la prima (*ji* 紀) consta di 12 *juan*, la seconda (*lan* 覽) di 8 e la terza (*lun* 論) di 6. L'ulteriore suddivisione e organizzazione interna di ciascuna sezione seguirebbe ed esprimerebbe un preciso significato numerologico, richiamando elementi tipici di un pensiero cosmologico correlativo.³⁴⁴

Qinshou nel *Shenzi*

Ad oggi, non esiste alcuna occorrenza di *qinshou* all'interno del *Shenzi*.

Qin nel *Shenzi*

Per quanto riguarda il termine *qin*, va notato che anch'esso non risulta presente in nessuna parte dell'opera.

Shou nel *Shenzi*

All'interno dell'opera, si riscontra un'unica menzione di *shou*, inclusa tra i cosiddetti "frammenti" (*yiwen* 逸文), pericopi sparse che si trovano completamente staccate dal loro contesto originale, rendendole di difficile interpretazione; queste costituiscono attualmente la parte predominante dell'opera pervenutaci.

Shenzi 8/27 - 《逸文》

獸伏就穢。

Quando gli animali cercano riparo, si dirigono verso le sterpaglie.

Commento:

Nonostante alcune porzioni dell'opera siano più frammentarie di altre, contenendo a volte singole pericopi come quella discussa qui, che rendono effettivamente impossibile qualsiasi congettura sul loro contenuto o contesto d'origine (Harris 2016, 4), ad oggi questo frammento rappresenta l'unica occorrenza del termine *shou* all'interno del *Shenzi* pervenutaci. Poiché non è possibile determinare se ne esistano altre all'interno dell'opera, si è comunque deciso di analizzare questa occorrenza, la quale assume un significato

³⁴⁴ Cfr. Treccani.it (s.d.): «Ognuno dei 12 libri della prima sezione corrisponde a uno dei 12 mesi dell'anno, e in ciascuno si specificano le attività mensili più appropriate. Vi è inoltre anche un'ulteriore suddivisione per stagioni, ossia 3 libri per ogni stagione dedicata a un tema specifico: la vita (primavera); la musica e il sapere (estate); la guerra e la strategia (autunno); la morte (inverno). La seconda sezione, la cui suddivisione interna (8 libri in 64 capitoli) rinvia al sistema degli 8 trigrammi e 64 esagrammi dell'*Yijing* («Classico dei mutamenti»), tratta dei principi essenziali dell'agire umano, inteso come una delle attività del cosmo. Infine, la terza sezione raccoglie suggerimenti per la retta e virtuosa condotta del sovrano, affinché la sua azione sia sempre in armonia con il cosmo».

generico e collettivo di “animali”. La pericope in questione è chiara e non lascia dubbi, descrivendo un comportamento animale logico e sensato quando gli animali cercano rifugio.

Qinshou nello *Heguanzi*

Vi è solo un'unica menzione del termine *qinshou* all'interno dello *Heguanzi*. Questa specifica occorrenza è reperibile nel capitolo secondo *Zhuxi* 著希.

Heguanzi 2.1 - 《鶡冠子·著希》

文禮之野，與禽獸同則，言語之暴，與蠻夷同謂。

La mancanza di cortesia nei rapporti sociali è assimilabile al comportamento delle bestie; la rozzezza e la violenza della parola sono equiparabili a quelle dei barbari Man.

Commento:

L'analisi dell'occorrenza di *qinshou* nel presente estratto risolve la nota questione della mancanza di cortesia e etichetta nelle relazioni sociali, associandola all'inclinazione comportamentale tipica degli animali, i quali, come noto, non possiedono la capacità di distinguere i gradi nelle relazioni familiari.³⁴⁵ In realtà, come già ampiamente osservato in precedenza (nel *Liji*, nel *Chunqiu Zuozhuan*, *Mengzi*, *Xunzi*, *Mozi*, ecc.), l'espressione “comportarsi/essere come una bestia” è poliedrica, manifestando molteplici sfumature di significato a seconda dell'azione cui si fa riferimento nel dato contesto. Tuttavia, pur nella diversità di tali sfaccettature, tutte condividono un denominatore comune: l'assenza di un filtro morale a guidare le proprie azioni nei contesti relazionali con gli altri.

Qualora invece fossero le parole ad esprimere una mancanza di educazione e cultura³⁴⁶, poiché non orientate da un senso morale condiviso e utile al funzionamento della società, il testo evidenzia come la rozzezza e la violenza di queste ultime sarebbero al pari di quelle pronunciate dai barbari Man (*Manyi* 蠻夷), termine ombrello che include vari gruppi etnici indigeni che abitavano nell'entroterra della Cina meridionale e sud-occidentale, principalmente attorno alla valle del Fiume Giallo, durante l'espansione della civiltà *Huaxia* 華夏.³⁴⁷ A causa delle loro particolari abitudini di vita e dell'aspetto fisico, caratterizzato da «tatuaggi sulla fronte, piedi rivolti verso l'interno e consumo di cibo crudo» (cfr. nota 347), furono

³⁴⁵ L'incapacità delle bestie di distinguere i gradi nelle relazioni familiari trova riscontri testuali nel *Liji* (*Liji* 1A.1), nel *Mengzi* (*Mengzi* 6.9/34/30) e nel *Xunzi* (*Xunzi* 5/18/16).

³⁴⁶ Cfr. Treccani.it (s.d.): «l'insieme dei valori, simboli, concezioni, credenze, modelli di comportamento, e anche delle attività materiali, che caratterizzano il modo di vita di un gruppo sociale».

³⁴⁷ I Man (蠻), o “Man del Sud” (*Nanman* 南蠻), sono descritti nel *Liji* (*Liji* 3.36) come una delle quattro popolazioni barbare (*Siyi* 四夷) associata alla direzione sud (“中国戎夷，五方之民，皆有其性也，不可推移。……南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。” , *Liji zhengyi*, 12, 398).

associati a vari stereotipi.³⁴⁸ In senso più ampio, Man 蠻 è venuto quindi a significare “barbaro”, o “persona incivile” o persino “crudele”.

Pertanto, analogamente a quanto appena visto per la prima pericope, anche nel contesto della seconda, l’equiparazione delle parole pronunciate da qualcuno a quelle dei barbari rappresenta un dispositivo retorico mirato a criticare queste ultime. Tale paragone sottolinea intrinsecamente l’inferiorità delle parole criticate rispetto a una presunta raffinatezza di stile e contenuti considerati moralmente lodevoli.

Il legame simbolico tra la mancanza di cortesia e di etichetta e un comportamento bestiale, o parole barbariche, è enfatizzato, infine, anche a livello sintattico attraverso il parallelismo esistente tra le ultime due condizioni. Infatti, la mancanza di educazione nelle relazioni è descritta come “assimilabile a quella delle bestie” (*yu qinshou tong ze* 與禽獸同則), mentre la mancanza di raffinatezza nel linguaggio è equiparata a “quella dei barbari Man” (*yu Manyi tong wei* 與蠻夷同謂). Questo parallelismo tra le due situazioni, e quindi l’associazione di comportamenti animali a un modo di interloquire non autoctono, mette in evidenza la condanna di entrambe le condizioni come indesiderate o inappropriate all’interno delle relazioni sociali di un individuo.

Qin nello *Heguanzi*

Le occorrenze del termine *qin* all’interno dello *Heguanzi* possono essere suddivise in due categorie semantiche principali, che emergono dall’analisi dei contesti in cui il termine assume o meno significati legati alla sfera bellico-militare. Nella prima categoria, sono state identificate complessivamente tre occorrenze del termine, con accezioni che variano da “catturare” a “sconfiggere”, distribuite rispettivamente nei capitoli dodicesimo (*Shibing* 世兵), quattordicesimo (*Bingzheng* 兵政) e diciassettesimo (*Tianquan* 天權). Per quanto riguarda la seconda categoria, è stata documentata un’unica occorrenza con il significato di “uccello” nel capitolo ottavo *Duwan* 度萬.

Heguanzi 8.1 - 《鶡冠子·度萬》

鳳凰者，鶡火之禽，陽之精也，騏驎者，元枵之獸，陰之精也，萬民者，德之精也，德能致之，其精畢至。」

La fenice è l’uccello della [stagione] Chunhuo 鶡火 (“Fuoco di Quaglia”), rappresenta l’essenza Yang; il *qilin*-unicorno è il quadrupede della stagione *Yuanxiao* 元枵 (“Cavità Primordiale”), incarna l’essenza Yin; e la miriade di persone rappresenta l’essenza della Virtù. Quando si possiede Virtù, il popolo accorrerà spontaneamente in massa per seguirla.

Commento:

³⁴⁸ Ad esempio, lo *Shuowen jiezi* definisce i Man del Sud come «una razza di serpenti» (“南蠻，蛇種。” , *Shuowen jiezi* (13 上: 虫:282)).

Esaminando la prima occorrenza del termine *qin* dal punto di vista semantico, essa esprime un significato base di “uccello” o “volatile”, così come inteso e riportato dall’*Erya*.³⁴⁹ La chiarezza e la comprensibilità di questa interpretazione sono ulteriormente supportate dalla presenza di elementi circostanti. Da un lato, la collocazione tematica del sostantivo “fenghuang 鳳凰”, la fenice, nota come l’Uccello per antonomasia e uno dei quattro *Siling*; dall’altro, la frase nominale semplice “Chunhuo zhi qin ye 鶉火之禽也”, che segue il tema e conferma inequivocabilmente il legame entitario tra la fenice e *qin*.

Quali sono le implicazioni contestuali di queste informazioni e cosa si intende esattamente con «la fenice è l’uccello della [stazione] *Chunhuo* 鶉火, rappresenta l’essenza Yang»?

Nel contesto dell’estratto, come si delinea durante l’analisi successiva, tale affermazione veicola un bagaglio culturale di grande valore, arricchito da significative implicazioni cosmologiche. Solo attraverso un’analisi attenta delle informazioni fornite, alcune delle quali approfondite nelle note, è possibile comprenderne il significato sia in relazione all’occorrenza in questione, che sul piano cosmologico e divinatorio effettivo. Di conseguenza, per comprendere appieno il legame tra la fenice e *Chunhuo*, è fondamentale esaminare il significato culturale e simbolico di quest’ultimo termine.

Chunhuo (鶉火), noto in italiano come “Fuoco di Quaglia”, rappresenta la settima delle dodici stazioni astrali di Giove nell’astrologia tradizionale cinese.³⁵⁰ Queste stazioni delineano specifici spazi stellati lungo i quali o nelle vicinanze dei quali Giove (e, in effetti, anche gli altri pianeti, la Luna ed il Sole) sembra transitare nel corso del suo ciclo siderale di circa 12 anni. Questa porzione celeste è funzionalmente identica a una parte dell’asterismo noto come “Uccello Vermiglio” (*Zhu niao* 朱鳥), una delle quattro macro-suddivisioni della sfera celeste (conosciute collettivamente come *Sixiang* 四象, per ulteriori dettagli, si veda nota 356). Questa vasta area di cielo comprende sette dimore lunari (*Jing* 井, *Gui* 鬼, *Liu* 柳, *Xing* 星, *Zhang* 張, *Yi* 翼 e *Zhen* 軫) e si trova nel quartiere meridionale dei cieli (*Nanfang* 南方). *Chunhuo* è localizzata nelle immediate vicinanze di tre dimore lunari (“Salice” 柳, “Stella” 星 e “Rete stesa” 張), conosciute alternativamente come “Becco” (*Zhou* 喙), “Collo” (*Jing* 頸) e “Gozzo” (*Su* 嗉), dell’Uccello Vermiglio (Pankenier 1981, 7–8; 2013, 197–200).³⁵¹

³⁴⁹ Cfr. *Erya zhushu* (17:320): “二足而羽謂之禽，四足而毛謂之獸。”

³⁵⁰ Per meglio illustrare la complessità di tale concetto, si riportano due estratti da Lippiello (1997) e Walker (1996):

«Secondo una teoria astrologica pre-Han, nota come *fenye* [分野] o *xingye* [星野] (campi stellari), il cielo veniva diviso in 28 case lunari e in 12 stazioni di Giove a scopi divinatori» (Lippiello 1997, 40, n. 3).

«I Cinesi erano soliti compiere tale processo fin da epoche remote, e con il passare del tempo perfezionarono le tecniche utilizzate per la suddivisione dei cieli. Uno di questi antichi schemi è quello chiamato [...] “le stazioni di Giove”, vale a dire una suddivisione dell’equatore in dodici regioni e, per analogia, dell’eclittica lungo la quale o nei pressi cui tutti i pianeti, compreso il sole, sembravano muoversi. Questa suddivisione in dodici parti [...] era legata al fatto che il pianeta Giove impiega circa 12 anni per completare la sua orbita intorno al sole e, più precisamente, era connessa alla presenza del *tai sui* [太歲], una sorta di pianeta «ombra» che imitava il moto di Giove, ma in direzione opposta. I dodici «Rami terrestri» [...] erano anch’essi legati alle stazioni di Giove» (Walker 1997, 356–57).

Sempre citando Lippiello (1997):

«sulla teoria *fenye*, si veda H. Maspero, « L’astronomie chinoise avant les Han », T’oung Pao, 26, 1929, pp. 267-356, in particolare pp. 282-87; B. J. Mansvelt Beck, *The Treatises of Later Han*, Leiden 1990, pp. 121-26; E. H. Schafer, *Pacing the Void, T’ang Approaches to the Stars*, Berkeley 1977, pp. 75-84» (Lippiello 1997, 40, n. 3).

³⁵¹ Queste trovano menzione frequente in contesti astrologici presenti nel *Zuozhuan*, *Shiji*, *Hanshu*, ed *Erya*. Per ulteriori dettagli, si veda Pankenier, 1981, p. 29.

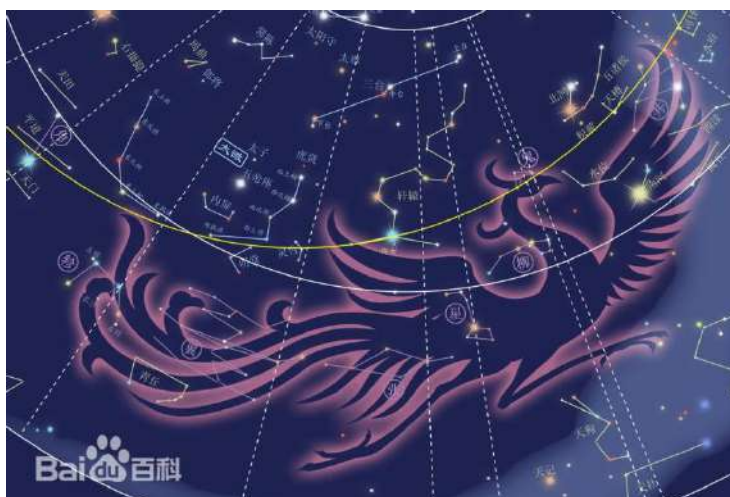


Figura ??.

L'asterismo dell'Uccello Vermiglio e la sua rappresentazione mitologica. Sono inoltre indicate (a partire da destra) le sette costellazioni cinesi e le relative dimore lunari contenute al suo interno: *Jing* 井, *Gui* 鬼, *Liu* 柳, *Xing* 星, *Zhang* 張, *Yi* 翼 e *Zhen* 軫. Cfr. Baike.baidu.com (https://baike.baidu.com/item/%E6%98%9F%E5%AE%98/9490695?fr=ge_ala)

Secondo l'astrologia tradizionale, lo spazio stellato di *Chunhuo*, parte integrante dell'asterismo dell'“Uccello Vermiglio”, indicava il luogo astrale in cui si verificava il solstizio d'estate³⁵² – un evento annuale di grande importanza agricola, rituale e non solo – durante l'epoca Shang e il primo periodo della dinastia Zhou Occidentale.³⁵³

Il legame tra la fenice e *Chunhuo* può pertanto essere compreso attraverso la considerazione del solstizio d'estate, un giorno nell'anno solare noto per la sua massima estensione di luce e la sua profonda valenza simbolica. In molte culture antiche in tutto il mondo, questo momento rappresentava il culmine del dominio della luce sul buio prima del suo graduale declino. La cultura cinese antica condivide questa percezione, poiché, secondo l'astrologia tradizionale, il solstizio d'estate è considerato il giorno dell'anno con il picco più alto di energia Yang.

Quindi, con l'insediarsi di corpi celesti, come Giove, la Luna, il Sole o altri pianeti, in prossimità di *Chunhuo* nell'asterismo dell'Uccello Vermiglio durante il solstizio d'estate, la fenice, già associata all'estate e al sole, assunse un ruolo di rilievo in termini cosmologici e correlativi, venendo considerata l'animale vivente incarnazione della massima espressione del principio yang (rappresentato da fuoco, estate, colore rosso, direzione sud, ecc.) per eccellenza.

Infine, considerando tutte queste evidenze e la marcata somiglianza tra l'iconografia tradizionale della fenice, ritenuta un animale portentoso, e la configurazione astrale dell'Uccello Vermiglio, inteso come

³⁵² In realtà, stando a quanto riportato da Pankenier (1981), tale sistema di calcolo astronomico non permetteva di determinare con esattezza il momento del solstizio d'estate e risultava già obsoleto nel IX secolo a.C. (pp. 8–9). Tuttavia, ciò non diminuisce la valenza simbolica che tale momento annuale possedeva. Infatti, sempre secondo Pankenier (1981), «il nome “Quail Fire” [“Fuoco di Quaglia”] è quindi un dispositivo mnemonico per indicare [...] quando l'infuocata forza yang raggiungeva il suo apice» (p. 9).

³⁵³ Secondo quanto riportato da Pankenier (2013), le osservazioni sulla posizione di un pianeta, in particolare di Giove (e possibilmente di altri pianeti), nello spazio astrologico *Chunhuo* hanno svolto un ruolo divinatorio chiave nel determinare i momenti decisionali per l'attuazione o meno di eventi di grande portata storica. Questa pratica risulta supportata anche dagli ampi riscontri testuali dell'epoca Zhou (p. 264).

concetto astronomico, il legame cosmologico tra queste due entità si è consolidato ed arricchito sempre di più nel corso del tempo.

Heguanzi 12.1 - 《鶡冠子·世兵》

……出實觸虛，禽將破軍。

Trascedevano il tangibile mentre si scontravano con l'impalpabile, catturando comandanti nemici e sfondando le linee nemiche.

Heguanzi 17.2 - 《鶡冠子·天權》

夫蔽象鬲塞之人未敗而崩，未死而禽。

Coloro che oscurano i segni [celesti] crollano prima di fallire e vengono catturati prima di morire.

Heguanzi 14.3 - 《鶡冠子·兵政》

其弗知者，以逆為順，以患為利。以逆為順，故其財貧，以患為利，故其兵禽。

Coloro che non comprendono ciò, considerano le ribellioni come obbedienza e considerano i disastri come vantaggi. Considerare le ribellioni come obbedienza porta alla povertà, mentre considerare le catastrofi come vantaggiose porta alla sconfitta militare.

Commento:

Le ultime tre occorrenze di *qin* qui analizzate fanno riferimento a un ambito più strettamente bellico-militare, manifestando usi ed esprimendo significati già ampiamente discussi in opere precedentemente indagate.³⁵⁴ Da un lato, nei capitoli *Heguanzi 12.1 (Shibing 世兵)* e *Heguanzi 17.2 (Tianquan 天權)*, si rintracciano rispettivamente un uso predicativo transitivo attivo e passivo del termine *qin*, con il significato di “catturare qualcuno” (*qin jiang 禽將*) ed “essere catturato” ([ren] *wei si er qin* [人]未死而禽). Dall'altro lato, nel capitolo *Heguanzi 14.3 (Bingzheng 兵政)*, si registra il significato meno comune del termine con valore verbale di “sconfiggere” o aggettivale/sostantivale di “sconfitto” (*gu qi bing qin 故其兵禽*).

³⁵⁴ Per ulteriori approfondimenti riguardo a questi usi, si rimanda, nel primo caso, a opere come il *Chunqiu Zuozhuan* e il *Guanzi*, mentre nel secondo, al *Han Feizi*.

Shou nello Heguanzi

Anche per quanto riguarda il termine *shou*, si è riscontrata una sola menzione in tutta l'opera, presente nel capitolo ottavo *Duwan* 度萬.

Heguanzi 8.1 - 《鶡冠子·度萬》

鳳凰者，鶡火之禽，陽之精也，騏驎者，元枵之獸，陰之精也，萬民者，德之精也，德能致之，其精畢至。」

La fenice è l'uccello della [stagione] *Chunhuo* 鶡火 ("Fuoco di Quaglia"), rappresenta l'essenza Yang; il *qilin*-unicorno è il quadrupede della stagione *Yuanxiao* 元枵 ("Cavità Primordiale"), incarna l'essenza Yin; e la miriade di persone rappresenta l'essenza della Virtù. Quando si possiede Virtù, il popolo accorrerà spontaneamente in massa per seguirla.

Commento:

Nell'opera in esame, l'unico riferimento al termine *shou* si trova in un passo precedentemente trattato in relazione all'analisi delle occorrenze del termine *qin*. Seguendo lo stesso procedimento logico adottato per l'analisi del termine *qin*, anche quella relativa al termine *shou* si svilupperà in modo analogo, ma al contempo opposto.

Dal punto di vista denotativo, il termine esprime un chiaro significato base di "animale quadrupede", conforme alla spiegazione fornita dal glossario *Erya*. Anche in questo caso, l'occorrenza appare immediatamente trasparente nel suo significato, sia per la presenza del sostantivo "qilin 麒麟", l'unicorno cinese, il quadrupede preminente per eccellenza e uno dei quattro Siling, sia per la medesima struttura sintattica identica già esaminata nel commento relativo al termine *qin*, al quale si fa riferimento per approfondimenti.

A livello contestuale, il legame tra il *qilin* e lo spazio stellato *Yuanxiao* 元枵 si configura seguendo modalità che, seppure diverse, risultano molto simili a quelle precedentemente incontrate in relazione a *Chunhuo* 鶡火.

Yuanxiao 元枵, o alternativamente *Xuanxiao* 玄枵, tradotta in italiano come "Cavità Primordiale" o "Cavità Oscura", costituisce altresì il nome identificativo della prima delle dodici stazioni del pianeta Giove menzionate in precedenza (per una spiegazione dettagliata su cosa siano e sul loro funzionamento, si rimanda alla nota 350). Lo spazio stellato in questione è parte della regione celeste dell'asterismo della "Tartaruga Nera" (*Xuan wu* 玄武), che collega le sette dimore lunari (*Dou* 斗, *Niu* 牛, *Nü* 女, *Xu* 虛, *Wei* 危, *Shi* 室, *Bi* 璧) situate nel quadrante settentrionale dei cieli (*Beifang* 北方).³⁵⁵

³⁵⁵ Nello specifico, il suddetto spazio stellato *Yuanxiao* 元枵 è situato nelle immediate vicinanze delle tre dimore lunari, "Fanciulla" (*Nü* 女), "Vuoto" (*Xu* 虛) e "Tetto" (*Wei* 危), le quali, in riferimento alla configurazione astrale della creatura, corrisponderebbero al suo carapace.



Figura ??.

L'asterismo della Tartaruga Nera e la sua rappresentazione mitologica. Sono inoltre indicate (a partire da destra) le sette costellazioni cinesi e le relative dimore lunari contenute al suo interno: *Dou* 斗, *Niu* 牛, *Nü* 女, *Xu* 虚, *Wei* 危, *Shi* 室, *Bi* 壁.
Cfr. Baike.baidu.com (https://baike.baidu.com/item/%E6%98%9F%E5%AE%98/9490695?fr=ge_ala)

In termini astrologici tradizionali, l'avvento di uno dei corpi celesti precedentemente menzionati (cfr. pp. 183-6) in prossimità dello spazio stellato di *Yuanxiao* nell'asterismo della Tartaruga Nera indicava il punto astrale in cui si manifestava un ulteriore apice di energia. Questo picco massimo di energia, di natura Yin e in opposizione a quella Yang, era simboleggiato, sempre nel medesimo periodo temporale di riferimento (epoca Shang – primo periodo della dinastia Zhou Occidentale), dal solstizio d'inverno.

Quindi, in modo analogo a quanto si verificò con la fenice, la connessione tra la stazione *Yuanxiao* nella Tartaruga Nera e il *qilin* può essere spiegata in termini cosmologici e correlativi. Associata al nord, all'inverno e all'elemento acqua, la Tartaruga Nera, spesso rappresentata insieme a un serpente, trova la sua collocazione astrale come opposto dell'asterismo dell'Uccello Vermiglio. Tuttavia, resta ancora da chiarire il motivo di tale legame con il *qilin*.

L'origine dei Quattro Simboli³⁵⁶ non è da attribuire all'immagine complessiva derivante dalle sette costellazioni contenute nella regione celeste, bensì all'immagine risultante dalle sette dimore lunari

³⁵⁶ Sorge la necessità di chiarire la terminologia riguardante due concetti apparentemente simili ma profondamente diversi: *Siling* 四灵 e *Sixiang* 四象. Il termine *Siling* 四灵, noto anche come *Si Da Lingshou* 四大灵兽 o *Sirui* 四瑞, si riferisce alle quattro creature portentose e benevole dell'antichità avvolte da un alone leggendario e mitico: il *qilin*-unicorno cinese (*qilin* 麒麟), la fenice (*fenghuang* 凤凰), la tartaruga (*gui* 龜) e il drago (*long* 龍), come descritto nel settimo capitolo del *Liji* (“何謂四靈? 麟鳳龜龍, 謂之四靈。 ” , *Liji zhengyi*, 22, 702). Queste creature, spesso rare e misteriose, erano considerate dagli antichi come presenze divine sulla Terra. Dotate di un'indole benevola, furono associate a simboli di prosperità, fortuna e longevità. L'apparizione di una di queste creature (eccetto la tartaruga, la più comune delle quattro) avrebbe rappresentato un evento raro e simbolico nella vita di chi avesse avuto la fortuna di avvistarla (Puglia 2017; Wong 2006). A differenza dei *Siling*, anche se collegati in parte, i *Sixiang* 四象, letteralmente le “quattro immagini” o i “quattro simboli”, si riferiscono alle rappresentazioni di quattro animali mitici che compaiono tra le costellazioni cinesi lungo l'eclittica, visti come simboli e guardiani delle quattro direzioni cardinali. Per essere precisi, non si tratta di animali concreti, ma di concetti legati all'astronomia e ai fenomeni celesti. Su di una carta celeste cinese

all'interno di ciascuna delle sette costellazioni principali. Di conseguenza, poiché nel corso del tempo alcune dimore vennero modificate, principalmente attraverso aggiunte, dando origine a configurazioni asterismiche differenti, l'immagine corrispondente subì modifiche riflesse. Originariamente, la combinazione della dimora lunare del "Tetto" (*Wei* 危) con l'adiacente asterismo della "Tomba" (*Fenmu* 坟墓) nel quadrante Nord ricordava una figura simile a un cervo o a un *qilin*. Successivamente, con l'aggiunta della dimora lunare del "Vuoto" (*Xu* 虛) a quella del "Tetto", l'asterismo assunse le sembianze di una tartaruga, mentre il vicino asterismo del "Serpente" o "Drago volante" (*Tengshe* 腾蛇, nella costellazione dell'"Accampamento" (*Shi* 室)) finì per rappresentare un serpente (S. 冯时 Feng 2001, 261; 308; 312 - 13; 318 - 20).

Qinshou nel *Guiguzi*

All'interno del *Guiguzi*, il termine *qinshou* viene menzionato una sola volta, precisamente nel capitolo nono, *Quanpian* 權篇.

Guiguzi 2.9 - 《鬼谷子·權篇》

人之情，出言則欲聽，舉事則欲成。是故，智者不用其所短，而用愚人之所長；不用所拙，而用愚人之所工：故不困也。言其有利者，從其所長也；言其有害者，避其所短也。故介蟲之捍也，必以堅厚；螫蟲之動也，必以毒螫。故禽獸知用其長，而談者知用其用也。

È nella natura umana che quando le persone parlano, desiderano essere ascoltate, e che quando intraprendono un'impresa, desiderano avere successo. Pertanto, una persona intelligente non fa affidamento sulle proprie debolezze, ma sfrutta i punti di forza di coloro che sono meno istruiti. Non giova delle proprie mancanze, ma si avvale del lavoro degli stolti, ed è per questo motivo che non sente il peso della fatica. Discutere gli aspetti favorevoli porta a evidenziarne i vantaggi; discutere gli aspetti nocivi porta a evitarne gli svantaggi. Ecco perché gli animali con il guscio si proteggono con il loro esoscheletro duro e resistente; ed ecco perché gli insetti con il pungiglione reagiscono con punture velenose. Persino gli animali e le bestie comprendono [l'importanza] di sfruttare i propri punti di forza. Allora, [evidentemente,] gli oratori dovrebbero capire cosa può essere sfruttato a loro vantaggio.

Commento:

antica, ciascuna delle quattro direzioni conteneva sette delle ventotto dimore lunari (cfr. nota 350), costituendo quelli che sono noti come i quattro punti cardinali (diventando cinque verso la fine del periodo degli Stati Combattenti). Queste quattro creature sono conosciute anche con vari altri nomi, tra cui *Tian zhi siling* 天之四灵", *Sishen* 四神 e *Si Da Shenshou* 四大神獸, e sono il Drago Azzurro ad Est (*Qing long* 青龍), l'Uccello Vermiglio a Sud (*Zhu niao* 朱鳥 o *Zhu que* 朱雀), la Tigre Bianca ad Ovest (*Bai hu* 白虎) e la Tartaruga Nera a Nord (*Xuan wu* 玄武). Ciascuna di queste creature è strettamente associata a una direzione cardinale e a un colore, ma rappresenta anche altri aspetti, tra cui una stagione dell'anno, un'emozione, una virtù e uno degli cinque elementi cinesi (*Wu xing* 五行: legno, *mu* 木; fuoco, *huo* 火; terra, *tu* 土; metallo, *jin* 金; e acqua, *shui* 水). Ognuna ha le sue caratteristiche individuali, una storia di origine e una ragione d'essere (Wong 2006).

L'unica occorrenza del termine *qinshou* presente nel testo conserva le stesse caratteristiche di tutte quelle precedentemente esaminate. In particolare, è un termine utilizzato per indicare in modo generico una vasta gamma di animali, che comprende uccelli, bestie, animali corazzati e insetti. Nella traduzione, è stato reso come “animali e bestie” per includere tutte queste categorie.

Nel contesto del brano, gli animali svolgono una funzione retorica e argomentativa per illustrare un parallelo con il comportamento umano. Attraverso esempi specifici tratti dal regno animale e delle loro caratteristiche peculiari, il testo si propone di illustrare un principio più ampio e universale: l'importanza di sfruttare i propri punti di forza. L'uso di esempi, come gli esoscheletri robusti degli animali con guscio e i pungiglioni velenosi degli insetti, serve a enfatizzare e rafforzare questo concetto. In tal modo, il testo suggerisce che se anche gli animali in natura comprendono l'importanza di sfruttare ciò che li rende distintivi e forti, allora anche gli oratori³⁵⁷ dovrebbero fare altrettanto per ottenere successo e evitare difficoltà.

Qin nel Guiguzi

Non vi è menzione del termine *qin* in nessuna sezione dell'opera indagata.

Shou nel Guiguzi

Per quanto riguarda il termine *shou*, si registrano solo due occorrenze, una nel capitolo tredicesimo *Fanying* 反應, del libro secondo, e una nel titolo del capitolo quindicesimo, paragrafo sei, *Zhuanyuanfa mengshou* 轉圓法猛獸, del libro terzo.

Guiguzi 2.13 - 《鬼谷子·反應》

象者，象其事；比者，比其辭也。……其鈞語合事，得人實也。其猶張置而取獸也。多張其會而同之，道合其事，彼自出之，此鈞人之網也。

Il termine “象” si riferisce all'imitazione delle cose; mentre il termine “比” si riferisce al confronto tra parole. [...] Incoraggiando [l'interlocutore a parlare, se le [loro] parole corrispondono ai fatti, puoi scoprire la verità [su quella persona]. Questo [processo] è simile a tendere una rete per catturare animali selvatici, piazzandone diverse e [aspettando che] gli animali si radunino. Se è possibile applicare questo metodo alle questioni umane, la verità [finirà col] rivelarsi. Questa è la rete per “pescare” le persone.

Commento:

Nel testo, l'espressione “qu shou 取獸” rappresenta letteralmente l'atto di catturare animali selvatici. Semanticamente, il verbo “qu 取” significa “prendere” o “catturare”, mentre il suo oggetto *shou* si riferisce

³⁵⁷ Va tenuto presente, come già illustrato nell'introduzione, che il *Guiguzi* 鬼谷子 rappresenta un antico testo cinese focalizzato sulla persuasione retorica, e più specificamente sulla psicologia sottesa al processo persuasivo.

agli “animali” o alle “bestie” in generale. Pertanto, la locuzione nel suo complesso denota l’azione di catturare creature selvatiche.

Dal punto di vista figurato, l’uso di “qu shou” si configura come un’immagine vivida e metaforica. Il passo suggerisce che la ricerca della verità o la comprensione delle persone può essere paragonata al processo di catturare animali selvatici con reti (*Qi you zhang fu er qu shou ye* 其猶張置而取獸也). L’analogia si basa sull’idea di predisporre un ambiente o un insieme di circostanze in modo che la verità emerga spontaneamente, allo stesso modo in cui gli animali vengono catturati tendendo una rete.

L’immagine della rete per catturare animali selvatici suggerisce altresì una strategia sottile e paziente, talvolta dai tratti anche subdoli. L’estratto sottolinea che, similmente a come si posizionano diverse reti per aspettare che gli animali si radunino e cadano vittime della trappola, nello stesso modo si possono predisporre varie situazioni o domande per far emergere la verità o far sì che le persone si rivelino, celando le proprie intenzioni. Questo processo di “cattura” è descritto come un modo efficace di ottenere informazioni autentiche o di rivelare la natura vera di una persona, tanto da essere definito «rete per “pescare” le persone» (*Ci diao ren zhi wang ye* 此釣人之網也).

In sintesi, l’uso di “qu shou” nell’analogia mette in luce la connessione tra la cattura di animali selvatici e il processo di scoperta della verità o della comprensione delle persone attraverso un approccio sottile, paziente e per certi versi subdolo. La rete diventa quindi un simbolo della strategia di persuasione che mira a far emergere in modo naturale ciò che altrimenti potrebbe rimanere nascosto.

Guiguzi 3.1.6 - 《鬼谷子·轉圓法猛獸》

《轉圓法猛獸》

«L’Arte» o «la Tecnica dell’“Arrotolamento flessibile”³⁵⁸ della Bestia inferocita”».

Commento:

Analizzando semanticamente l’unica menzione del termine *shou* nel titolo di un paragrafo, specificato dall’attributo “meng 猛”, se ne comprende immediatamente il suo significato letterale, indicando una belva feroce.

Nel contesto del testo, l’uso di “mengshou 猛獸” assume una valenza figurata, evocando l’immagine di un animale feroce capace, attraverso la sua potenza e agilità, di affrontare e superare le sfide con movimenti fluidi e senza apparente sforzo, paragonabili al costante adattamento di una sfera che ruota (*zhuan yuan* 轉圓). L’analogia con gli animali feroci si presta quindi a sottolineare e illustrare un concetto

³⁵⁸ Per meglio illustrare la densità semantica di “zhuan yuan 轉圓”, si riporta una nota esplicativa tratta da Wu e Swearingen (2016):

«Molti commentatori ritengono che 轉圓 (*zhuan yuan*) rappresenti la rotazione di un oggetto in cicli. Come spiega Xu Fuhong, questa frase viene utilizzata come metafora per un’operazione o una messa in atto senza sforzo (Collection, 226). Tao interpreta il titolo come un riferimento a “una saggezza senza limiti simile a cicli infiniti, che simboleggiano una forza insuperabile di una bestia in carica”» (trad. dell’Autore, Wu e Swearingen 2016, 100, n. 58).

più ampio: l'importanza e la necessità di adattarsi in modo rapido e costante alle sfide della vita. Tale concetto sottolinea la necessità di apprendere da tali qualità per affrontare le complessità della vita con determinazione e intelligenza, rimanendo pronti a rispondere, in modo dinamico e reattivo, alle varie situazioni che si presentano, similmente a un animale feroce che attacca in molteplici modi per difendersi ed evitare il pericolo.

Di conseguenza, il titolo originale “Zhuanyuanfa mengshou 轉圓法猛獸” può essere tradotto come «L'Arte» o «la Tecnica dell'“Arrotolamento flessibile della Bestia inferocita”».

Qinshou nel Lüshi chunqiu

Nonostante il *Lüshi chunqiu* contenga complessivamente 10³⁵⁹ occorrenze del termine *qinshou*, in questa sezione sono state esaminate e presentate solo due di esse, rappresentative delle due principali tipologie semantiche individuate all'interno dell'opera: il significato letterale e la connotazione derogatoria. La loro localizzazione nei vari capitoli è la seguente: una si trova nella decima parte, intitolata *Gongming* 功名, del secondo capitolo *Zhongchun ji* 仲春紀 (prima sezione), mentre l'altra si colloca nella centodiciassettesima parte, denominata *Shijun* 恃君, del ventesimo capitolo *Shijun lan* 恃君覽 (seconda sezione).

Lüshi chunqiu 1/2/10/1 - 《呂氏春秋·仲春紀·功名》

水泉深則魚鱉歸之，樹木盛則飛鳥歸之，庶草茂則禽獸歸之，人主賢則豪桀歸之。故聖王不務歸之者，而務其所以歸。

Se l'acqua della sorgente è profonda, pesci e tartarughe vi nuoteranno. Se gli alberi sono rigogliosi, gli uccelli vi voleranno. Se l'erba è lussureggiante, gli animali vi accorreranno. Se il sovrano è degno, uomini valorosi lo seguiranno. Pertanto, un sovrano saggio dedica la sua attenzione e i suoi sforzi non agli uomini che sono attratti da lui, ma a ciò che li attrae.

Commento:

Nel testo, l'utilizzo del termine *qinshou* si trova nella pericope “庶草茂則禽獸歸之” (*shu cao mao ze qinshou gui zhi*), che può essere tradotta come «Se l'erba è lussureggiante, gli *animali* saranno attratti da essa» (enfasi aggiunta). Per comprendere il significato di *qinshou* in questo contesto, è fondamentale

³⁵⁹ In generale, si è notato che una parte esigua delle occorrenze totali (1/10 di *qinshou*, 2/8 di *qin* e 3/18 di *shou*) rintracciate nel *Lüshi chunqiu* (6 occorrenze su 36, il 16.7%) ricalca esattamente alcuni *loci classici* del *Liji*. Per questo motivo, tali occorrenze sono state escluse dall'indagine dell'opera presente. Per l'analisi di queste ultime, si rimanda al par. 3.1.2 di questo elaborato. Le occorrenze menzionate sono registrate nei seguenti capitoli specifici del *Lüshi chunqiu*: la cinquantunesima parte, *Shiyi yue ji* 十一月紀, dell'undicesimo capitolo *Zhong Dong Ji* 仲冬紀 (prima sezione) per il termine *qinshou*; la quarantunesima parte, *Jiuyue ji* 九月紀, del nono capitolo *Jiqiu ji* 季秋紀 (prima sezione) per il termine *qin*; l'undicesima parte, *Sanyue ji* 三月紀, del terzo capitolo *Jichun ji* 季春紀 (prima sezione), la quarantunesima parte, *Jiuyue ji* 九月紀, del nono capitolo *Jiqiu ji* 季秋紀 (prima sezione), e la cinquantunesima parte, *Shiyi yue ji* 十一月紀, dell'undicesimo capitolo *Zhong Dong Ji* 仲冬紀 (prima sezione) per il termine *shou*.

esaminarlo in relazione agli altri due termini collettivi presenti nella frase, ovvero “yubie 魚鱉” (pesci e tartarughe) e “feiniaio 飛鳥” (uccelli volanti).

La presenza di “feiniaio 飛鳥”, che indica gli uccelli volanti, suggerisce che il termine “qin 禽” in “qinshou 禽獸” non si riferisca ai volatili, evitando così una ridondanza nel testo. Pertanto, è plausibile interpretare *qinshou* come riferito esclusivamente agli “animali quadrupedi” o, più generalmente, agli esseri terrestri. In questo modo, emergono complessivamente almeno tre distinte categorie ontologiche di creature viventi: animali acquatici, animali volanti e animali terrestri.

Analizzando la pericope contenente l’occorrenza dal punto di vista retorico e contenutistico, in relazione alle pericopi circostanti, emerge un parallelismo (sintattico, metrico e tematico) che coinvolge tre elementi naturali (*shui quan* 水泉, “l’acqua della sorgente”; *shu mu* 樹木, “gli alberi”; *shu cao* 庶草, “l’erba”) e un elemento umano (*ren zhu* 人主, “il sovrano”), esplicitando la corrispondenza analogico-simmetrica tra di essi. Tutti questi elementi condividono il concetto di attrarre o richiamare. Similmente all’acqua della sorgente profonda che attira pesci e tartarughe, agli alberi rigogliosi che richiamano gli uccelli volanti, e all’erba lussureggiante che attira gli animali terrestri, nel contesto, anche il sovrano degno agisce come un elemento attraente che richiama uomini valorosi o eroici.

Complessivamente, il testo sottolinea la connessione tra l’ordine naturale (il funzionamento armonioso della natura, con ogni habitat che attrae le creature meglio adattatesi) e l’ordine sociale (la struttura equilibrata nella società umana, dove un leader virtuoso può attirare persone di valore intorno a sé), suggerendo che la virtù del sovrano è ciò che attrae e mantiene le persone di valore intorno a lui, proprio come la natura attrae diverse creature quando le condizioni sono propizie.

Lüshi chunqiu 2/20/117/3 - 《呂氏春秋·恃君覽·恃君》

非濱之東，夷、穢之鄉，大解、陵魚、其、鹿野、搖山、揚島、大人之居，多無君；揚、漢之南，百越之際，敝凱諸、夫風、餘靡之地，縛婁、陽禺、驩兜之國，多無君；氐、羌、呼唐、離水之西，僂人、野人、篇笮之川，舟人、送龍、突人之鄉，多無君；鴈門之北，鷹隼、所鷲、須窺之國，饕餮、窮奇之地，叔逆之所，僂耳之居，多無君；此四方之無君者也。其民麋鹿禽獸，少者使長，長者畏壯，有力者賢，暴傲者尊，日夜相殘，無時休息，以盡其類。

Non vi sono capi al di là della costa orientale, nei villaggi dei barbari Yi e Hui e nei territori in cui risiedono le tribù dei Dajie, Lingyu, Qi, Luye, Yaoshan, Yangdao e dei Daren. [Così come], per la maggior parte, non vi sono capi a sud di Yangzhou e del fiume Han, nelle terre di confine in cui risiedono le tribù dei Cento Yue, nei territori dei Bikaizhu, Fufeng e Yumi, e nei paesi dei Fulou, Yangyu e Huandou. In generale, non vi sono capi [nemmeno] a ovest dei barbari Di e Qiang e dei fiumi Hutang e Li, tra le pianure dei Fu, dei selvaggi e dei Pianzuo, e nei villaggi dei Zhou, dei Songlong e dei Tu. [Infine], non vi sono, tipicamente, capi a nord di Yanmen, nei paesi dei Yingsun, dei Suozhi e dei Xukui, nei territori [popolati dai] Taotie e Qiongqi, nelle località dei Shuni e dove dimorano i Dan'er. Sono queste le quattro direzioni in cui non vi sono regnanti. Le persone che vi abitano sono simili a bestie come i cervi mi, [in quanto] i giovani comandano gli anziani, gli anziani temono i

forzuti, i forti sono i “virtuosi”, e i violenti e gli arroganti sono i “rispettati”. Si fanno del male a vicenda giorno e notte, non riposano mai e in questo modo annientano la loro stessa specie.

Commento:

La seconda occorrenza di *qinshou* qui analizzata presenta quelle caratteristiche semantiche e pragmatiche tipiche di una situazione linguistica in cui il termine assume una valenza metaforica, mirando a esprimere un giudizio morale nettamente negativo riguardo alle abitudini di vita o al *modus operandi* di un singolo individuo o di un intero popolo.

Come visto anche in precedenza, tale espediente retorico svolge la funzione narrativa di delineare un “anti-modello di morale comportamentale” o “un modello di immoralità comportamentale”, in altre parole un precedente letterario che, illustrando per filo e per segno le caratteristiche fisiche X o comportamentali Y di un dato individuo o popolo Z per le quali “si è simili alle bestie”, ha l’intento di fungere da monito per colui che legge o ascolta circa quali siano i comportamenti moralmente degni di essere perseguiti e quali invece siano da scoraggiare.

Dal punto di vista sintattico-strutturale, l’occorrenza in questione è scomponibile in due segmenti, *milu* (麋鹿) e *qinshou* (禽獸), dove quest’ultimo funge da iperonimo inglobante il significato del primo, suo iponimo, delineando un rapporto del tipo “specie animale specifica-termine generico per animali”. Estendendo la portata dell’analisi anche alla pericope in cui l’occorrenza compare, emerge chiaramente la funzione retorica di quest’ultima. Per mezzo di una frase nominale implicita, “其民[如]麋鹿禽獸[也]” (*qi min ru mi lu qin shou ye*), si realizza e si esprime la somiglianza categoria tra il primo sintagma nominale (“qi min 其民”, i “popoli che vi abitano”) ed il secondo (“milu qinshou 麋鹿禽獸”, “sono simili a bestie come i cervi mi”). L’espressione italiana in grado di tradurre ciò, “[essere simili a] bestie come i cervi mi”, permette di mantenere un parallelismo con la versione originale.

In che modo quindi “le popolazioni che abitano questi luoghi sono simili a bestie come i cervi mi”?

I cervi *mi* sono delle creature che vengono menzionate frequentemente all’interno delle opere di questo periodo e ciò ci dà un’indicazione circa la loro comune presenza e diffusione nell’ambiente circostante gli uomini di questo periodo. Ripercorrendo tutte le menzioni di “milu 麋鹿” finora incontrate, i cervi *mi* compaiono in contesti che spaziano da quelli di caccia, per il procacciamento di cibo (*ICS Zhouli* 1.7/8/9), per scopi di intrattenimento come il tiro con l’arco (*ICS Zhouli* 6.26/84/3) o come semplice offerta votiva (*ICS Chunqiu Zuozhuan* B7.12.2/174/6) a quelli naturalistici, in cui appaiono come meri abitanti del mondo naturale (*ICS Mozi* 8/6). Analizzando ora il contesto del presente passo, l’utilizzo dell’espressione “milu qinshou 麋鹿禽獸” si riferisce agli abitanti autoctoni delle quattro regioni senza regnanti, ed è usato in modo metaforico per descrivere il comportamento delle popolazioni barbare di tali aree.³⁶⁰³⁶¹ Le principali motivazioni per cui questi popoli agiscono come bestie sono fornite esplicitamente dal testo stesso, nel quale si riporta che ignorano le convenzioni comportamentali, le gerarchie e le differenze generazionali. La

³⁶⁰ Nonostante non sia un riferimento specifico ai cervi *mi*, il passo *Han Feizi* 30A 《韓非子·內儲說上》 registra un uso analogo della figura dei cervi, il cui brucare esclusivamente l’erba lussureggiante è paragonato, in modo derogatorio, all’inclinazione dei ministri ad interessarsi solo alle ricompense, cercando avidamente solo ciò che è vantaggioso per loro, senza preoccuparsi del bene comune.

³⁶¹ Particolarmente interessanti e oggetto di curiosità sono i termini “ying 鷹” e “sun 隼”, impiegati per designare la popolazione barbara Yingsun. Secondo quanto riportato da *Le Grand Ricci* (2017: 鷹 (Ying)), tale denominazione deriva dall’unione di due termini che indicano rispettivamente il “falco” e lo “sparviero”. Attraverso un’estensione semantica di queste parole, il termine, utilizzato in senso metaforico, sembra riferirsi a individui il cui carattere è descritto come selvaggio e temibile. Rispetto al termine “milu 麋鹿”, utilizzato in contesti simili, questo rappresenta un’espressione sicuramente più estrema per indicare una popolazione barbara.

mancanza di reggenti implica l'assenza di strutture sociali organizzate, portando in definitiva alla rovina della loro stessa comunità.

Da questo contesto, emerge chiaramente come nell'antica Cina, la figura dei cervi era associata alla concezione di barbarie, selvatichezza e mancanza di virtù. Era usata per descrivere popoli o tribù considerati primitivi, senza ordine sociale, senza virtù morali e senza rispetto per le gerarchie tradizionali come quelle familiari o politiche. Pertanto la figura dei cervi, visti come creature selvagge e senza regole, simili agli stranieri o ai nemici della società cinese civilizzata, veniva usata per contrastare l'ideale di civiltà e ordine sociale promosso dalla cultura cinese, spesso accompagnata da un senso di superiorità morale e culturale da parte dei cinesi degli stati centrali.

Pertanto, in una sintesi conclusiva, l'uso dell'espressione "milu qinshou 麋鹿禽獸" nel passo è una metafora che enfatizza il caos e la mancanza di ordine sociale nelle regioni senza governanti, sottolineando anche la mancanza di norme comportamentali e l'assenza di una struttura sociale organizzata.

Qin nel Lüshi chunqiu

Per quanto riguarda il termine *qin*, partendo da un totale di otto³⁵⁹ occorrenze, è stata eseguita una selezione di due, entrambe situate nella trentottesima parte, dal titolo *Jianxuan* 簡選, dell'ottavo capitolo *Zhongqiu ji* 仲秋紀 (prima sezione). Analogamente alle occorrenze del termine *qinshou*, anche per quanto riguarda quelle del termine *qin*, ne sono state riportate soltanto due, entrambe con il significato di "catturare" o "fare prigioniero". Queste sono state selezionate come rappresentative dei due principali usi predicativi del termine individuati nell'opera, distinti in base alla voce verbale utilizzata, attiva o passiva.

Lüshi Chunqiu 1/8/38/2 - 《呂氏春秋·仲秋紀·簡選》

殷湯良車七十乘，必死六千人，以戊子戰於郟，遂禽推移、大犧，登自鳴條，乃入巢門，遂有夏，桀既奔走。

Tang di Yin³⁶² [disponeva di] settanta carri da guerra di eccellente fattura e [di] seimila soldati pronti a sacrificarsi [per lui]. Nel giorno Wuzi, si scontrarono in battaglia³⁶³ nello stato di Cheng, riuscendo a catturare Tui Yi e Da Xi³⁶⁴. Entrò a Chaomen, avanzando da Mingtiao, e alla fine prese possesso dei domini Xia, costringendo Jie alla fuga.

Lüshi Chunqiu 1/8/38/3 - 《呂氏春秋·仲秋紀·簡選》

³⁶² Altrimenti noto come il re Tang di Shang 商湯王 (*Shang Tangwang*).

³⁶³ Con Xia Jie 夏桀, l'ultimo re della dinastia Xia.

³⁶⁴ Fedeli servitori del sovrano Jie di Xia 夏桀王 (*Xia Jiewang*). Per ulteriori dettagli riguardanti le suddette personalità, si invita a fare riferimento alle note 287 e 288 del *Mozi*.

武王虎賁三千人，簡車三百乘，以要甲子之事於牧野而紂為禽。

Il re Wu [di Zhou poteva contare su] tremila valorosi guerrieri e trecento carri da guerra scelti. Con questi, sconfisse l'armata del re Zhou [di Shang] a Muye nel giorno Jiazi, riuscendo infine a farlo prigioniero.

Commento:

Le due occorrenze di *qin* qui esaminate sono state selezionate come rappresentative dei due principali utilizzi del termine all'interno dell'opera. Un'analisi approfondita di tali utilizzi è già stata condotta altrove nel corso del presente elaborato; pertanto, per ulteriori approfondimenti, si consiglia di consultare le sezioni pertinenti (*Chunqiu Zuozhuan, Xunzi, Mozi, Guanzi, Han Feizi*, ecc.). Nel primo caso, si evidenzia un uso predicativo attivo di *qin*, che assume il noto significato di “catturare qualcosa/qualcuno” (*qin* 擒). Nel secondo caso, viene illustrato un uso predicativo del termine, questa volta alla voce passiva, con lo stesso significato di “rendere qualcosa/qualcuno prigioniero”. Entrambi i passi indagati richiamano un utilizzo del termine e, al contempo, una vicenda storica precedentemente osservati all'interno del *Mozi* (per ulteriori dettagli, si veda p. 124).

Shou nel Lüshi chunqiu

Per quanto concerne il termine *shou*, si contano in totale 18³⁵⁹ occorrenze all'interno del *Lüshi chunqiu*. Tuttavia, sono state successivamente ridotte di tre quarti, risultando in una selezione finale di soli cinque casi. Sulla base del contesto e del significato associato a *shou*, sono state individuate cinque categorie semantiche principali: 1) “animali quadrupedi terrestri”; 2) “ogni sorta o specie di animale selvatico”; 3) “animali o creature (generic.)”; 4) “fiera”; 5) “parte del corpo animale (uso fig.)”. Tali categorie sono distribuite tra quattro capitoli specifici, precisamente: la dodicesima parte, *Jinshu* 盡數, del terzo capitolo *Jichun ji* 季春紀 (prima sezione); la venticinquesima parte, *Guyue* 古樂, del quinto capitolo *Zhongxia ji* 仲夏紀 (prima sezione); la trentanovesima parte, *Juesheng* 決勝, dell'ottavo capitolo *Zhongqiu ji* 仲秋紀 (prima sezione); e la centoventiduesima parte, *Xinglun* 行論, del ventesimo capitolo *Shijun lan* 恃君覽 (seconda sezione).

Lüshi chunqiu 1/3/12/2 - 《呂氏春秋·季春紀·盡數》

精氣之集也，必有入也。集於羽鳥與為飛揚，集於走獸與為流行。

[Affinché] l'energia vitale si raccolga, è necessario che vi sia una sede in cui possa affluire. Quando si concentra negli uccelli, si manifesta nel loro volo; quando si concentra nei quadrupedi, si manifesta nel loro camminare.

Lüshi chunqiu 1/5/25/8 - 《呂氏春秋·仲夏紀·古樂》

帝堯立，乃命質為樂。質乃效山林谿谷之音以歌，乃以麋鞞冒缶而鼓之，乃拊石擊石，以象上帝玉磬之音，以致舞百獸。

Quando Yao salì al potere, ordinò a Kui di comporre musica. Allora questi prese ispirazione dai suoni delle montagne, delle foreste, dei ruscelli e delle valli per comporre [le sue] canzoni. Da delle anfore cave in terracotta ricoperte con pelli di cervo *mi* ottenne delle percussioni e dal colpire e percuotere delle pietre intendeva riprodurre il suono del *bianqing* di giada³⁶⁵ di *Shangdi*³⁶⁶, con cui raggiungere ogni specie animale e farla danzare.

Lüshi chungiu 1/8/39/3 - 《呂氏春秋·仲夏紀·決勝》

凡兵之勝，敵之失也。勝失之兵，必隱必微，必積必搏。隱則勝闡矣，微則勝顯矣，積則勝散矣，搏則勝離矣。諸搏攫柢噬之獸，其用齒角爪牙也，必託於卑微隱蔽，此所以成勝。³⁶⁷

Ogni successo in guerra è la conseguenza diretta degli errori del nemico. Per sconfiggere un esercito che ha commesso errori, occorre rimanere celati e agire al momento decisivo, raccogliere le risorse [rimaste] e concentrare la forza militare. Rimanendo celati è possibile annientare i nemici che si espongono apertamente; Radunando e concentrando le risorse militari [rimaste] è possibile sbaragliare le schiere del nemico. Diversi animali che [durante la caccia] fanno affidamento sui loro denti, corna e artigli [per dilaniare, scontrarsi e adunghiare la preda], devono prima nascondersi e farsi piccoli [per poterli rivelare]. È in questo modo che hanno successo.

Lüshi chungiu 2/20/122/2 - 《呂氏春秋·恃君覽·行論》

堯以天下讓舜。鯀為諸侯，怒於堯曰：「得天之道者為帝，得地之道者為三公。今我得地之道，而不以我為三公。」以堯為失論。欲得三公。怒甚猛獸，欲以為亂。比獸之角，能以為城；舉其尾，能以為旌。

Yao cedette il governo del mondo a Shun. Gun, uno dei signori feudali [sotto il suo dominio], si indignò con Yao e disse: «Colui che segue la Via del Cielo diventa imperatore, colui che segue la Via della Terra diventa uno dei Tre Duchi. Ora io seguo quest'ultima, ma non sono riconosciuto come uno dei Tre.» Gun, desideroso di ottenere la posizione, giudicò la decisione di Yao un errore. La sua rabbia fu selvaggia come quella di una fiera, [al punto che] desiderò scatenare il caos. Come si può erigere una città fortificata sulle [solide] corna di una bestia, così si può issare un vessillo sulla sua coda [ritta].

Commento:

³⁶⁵ Per “colpire la giada *qing*” (“*gu ... yu qing* 鼓……玉磬”), si fa riferimento a delle pietre piatte a forma di “L” sospese tra due pali orizzontali e impiegate come strumenti musicali a percussione. Un esempio di ciò può essere osservato nel corredo funebre di strumenti musicali ritrovato nella tomba del marchese Yi di Zeng, come descritto da Rawson (2007).

³⁶⁶ L'Imperatore Supremo.

³⁶⁷ A questo proposito, Gao You 高誘 glossa un aneddoto dal carattere analogico per esemplificare meglio il concetto: «Se ci si imbatte in un fagiano scontroso, è necessario abbassarsi e lasciare che plachi le sue piume, rivolgendogli la parola in modo amichevole. Vedendo ciò, il fagiano ci darà fiducia, non si spaventerà e non volerà lontano, permettendoci così di catturarlo. Questo principio si applica sia agli avversari militari che a quelli criminali. Pertanto si dice: ‘È in questo modo che si ottiene la vittoria’» (“高誘注：‘若孤之搏雉，俯伏弭毛，以喜说之，雉见而信之，不惊惮遠飞，故得禽之。军贼亦皆如此，故曰：‘所以成胜’。’ ” *Sibu congkan chubian, Lüshi chungiu*, URL <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=626637&remap=gb>, Consultato 7 gennaio 2024).

Anche per quanto riguarda le occorrenze di *shou* incontrate nel *Lüshi chunqiu*, esse possono essere analizzate trasversalmente su più livelli.

Sul piano strutturale e compositivo, le occorrenze localizzate nei passi *Jinshu* 盡數, *Guyue* 古樂 e *Xinglun* 行論 sono tutte esempi di modificazione attributiva di un sostantivo, in questo caso *shou*, specificandone il significato base di “animali (generic.)” in significati distinti e specifici (“zou 走” (lett., “che cammina”) + “獸” = “animali quadrupedi”; “bai 百” (lett., “cento”) + “獸” = “animali di ogni sorta o specie”; “meng 猛” (“feroce”) + “獸” = “animali feroci”). Quanto alle occorrenze monosillabiche rintracciate nei passi *Juesheng* 決勝 e *Xinglun* 行論, esse ricorrono a elementi circostanti per arricchire il loro significato base e fanno ciò per mezzo di rapporti di determinazione, sia di natura verbale (“zhu bojue dishi zhi shou 諸搏攫柢噬之獸” nel passo 決勝) che di natura nominale (“bi shou zhi jiao 比獸之角” nel passo 行論).

Dal punto di vista semantico, l’intera selezione di occorrenze qui presentata esprime significati letterali. Tuttavia, in alcuni contesti, alcune di esse ricoprono una funzione retorica, veicolando significati figurati. È questo il caso della singola occorrenza nel passo 決勝 e delle due occorrenze nel passo 行論. Nel primo caso, quando si fa riferimento a «Diversi animali che [durante la caccia] fanno affidamento sui loro denti, corna e artigli [per dilaniare, scontrarsi e adunghiare la preda], devono prima nascondersi e farsi piccoli [per poterli rivelare]», si sta utilizzando un’analogia. In questo caso, si stabilisce una relazione di somiglianza tra il comportamento delle creature durante la caccia e le strategie militari descritte nel testo (basate su nascondersi, agire al momento opportuno, raccogliere risorse e concentrare la forza militare), sottolineando la similitudine nei modi in cui animali e uomini entrambi affrontano le sfide.

Il secondo passo, invece, contiene diverse figure retoriche. La figura principale è la similitudine, in quanto vengono stabiliti dei parallelismi e dei paragoni tra concetti diversi. In particolare, la pericope «La sua rabbia fu selvaggia come quella di una fiera» utilizza la similitudine per rendere l’idea della furia di Gun, che viene paragonata a quella di una fiera, sottolineando la sua intensità e ferocia. Mentre, la frase «Come si può erigere una città fortificata sulle solide corna di una bestia, così si può issare un vessillo sulla sua coda ritta» contiene anche essa una similitudine, in quanto stabilisce una relazione tra due coppie di elementi che condividono caratteristiche simili. La città fortificata viene paragonata alle solide corna di una bestia, mentre il vessillo è paragonato alla coda ritta di questa stessa bestia. Quindi, la città fortificata è assimilata alle corna, suggerendo solidità e stabilità, mentre il vessillo è associato alla coda ritta, suggerendo attenzione, ostilità e quindi potenziale pericolosità.

3.1.12 *Qinshou, qin e shou nel Zhushu jinian, nel Zhanguo ce e nello Yanzi chungju*

In questo paragrafo, si esaminano le occorrenze rintracciabili all'interno delle opere contenute nella divisione dedicata alla "Storiografia" (*shibu* 史部), la seconda delle quattro divisioni tradizionali (*sibu* 四部) in cui è suddivisa la letteratura cinese tradizionale. In particolare, le opere qui menzionate fanno riferimento a tre diverse sottosezioni all'interno di tale divisione. Il *Zhushu jinian* 竹書紀年 è parte degli "annali" o delle "cronache" (*biannian lei* 編年類), il *Zhanguo ce* 戰國策 fa parte delle "storie varie" (*zashi lei* 雜史類), mentre lo *Yanzi chungju* 晏子春秋 è inserito nella sottosezione delle "biografie" (*zhuanji lei* 傳記類).

Gli "Annali scritti su listarelle di bambù" (*Zhushu jinian* 竹書紀年), o più comunemente noti come gli "Annali di bambù", sono una cronaca dell'antica Cina, che racconta i fatti che vanno dall'epoca del leggendario Imperatore Giallo fino al 299 a.C.³⁶⁸ (Stati Combattenti 戰國, V sec. – 221 a.C.), trattando in particolare la storia dello stato di Wei.³⁶⁹ L'esistenza degli *Annali di bambù* è di grande importanza per lo studio della cronologia cinese antica. Infatti, se messi a confronto con lo *Shiji* 史記 (Memorie di uno storico) di Sima Qian 司馬遷 (ca. 145 a.C. – ca. 86 a.C.), pur coprendo un arco di tempo simile, talvolta presentano una datazione diversa da quest'ultimo. Ciò ha quindi attirato molto presto l'attenzione degli storici che ad oggi, pur continuando ad essere oggetto di dibattito, lo considerano un importante riferimento per lo studio della storia della Cina arcaica al pari dello *Shiji*. Per quanto riguarda la trasmissione del testo, l'originale, composto da 13 sezioni, potrebbe essere andato perduto durante la dinastia Song, e il testo è conosciuto oggi in due versioni, un "testo attuale" (o "moderno", *jinben* 今本) di contestata autenticità e un "testo antico" (*guben* 古本) incompleto (Nivison 1993, 39–44).

Il *Zhanguo ce* 戰國策 (Complotti o Intrighi degli Stati Combattenti)³⁷⁰ è una raccolta di discorsi e interventi a corte di carattere politico-militare del periodo degli Stati Combattenti 戰國 (V – III secolo a.C.). La maggior parte degli scenari, in molti casi ritenuti inverosimili e puramente ipotetici³⁷¹, vede come protagonisti un sovrano e un alto ministro intenti a persuadere l'uno o l'altro a perseguire o a evitare una determinata condotta. Contrariamente ai principi morali confuciani, il *Zhanguo ce* tratta invece l'utilizzo dell'intrigo politico e delle astuzie retoriche³⁷² per assicurarsi un vantaggio, e per questo motivo fu spesso criticato aspramente per l'opportunismo amorale espresso in modo troppo esplicito. I testi di cui si

³⁶⁸ Il 299 a.C. corrisponde al ventesimo e ultimo anno di regno del re Xiang di Wei 魏襄王 e sedicesimo anno di regno del re Nan di Zhou 周赧王 (Nivison 1993, 39–40).

³⁶⁹ Il testo originale fu sepolto con il re Xiang di Wei 魏襄王 (morto nel 296 a.C.) e riscoperto quasi sei secoli dopo nel 281 d.C. (dinastia Jin occidentale 西晉) nella scoperta di Jizhong 汲冢. Per questo motivo, la cronaca è sopravvissuta al rogo dei libri da parte dell'imperatore Qin Shi Huang. Il testo, insieme ad altri quali il *Guoyu*, all'*Yijing* e al *Mutianzi zhuan* (anche chiamati *Jizhong shu* 汲冢書, "Libri della tomba di Ji") rinvenuti nella stessa tomba, erano scritti su listarelle di bambù, il tipico supporto per la scrittura nel periodo degli Stati Combattenti, ed è da queste che deriva l'attuale nome del testo. Le strisce, riesumate dai dei tombaroli, furono poi ordinate e trascritte dagli studiosi di corte, che ne identificarono l'opera come la cronaca dello stato di Wei (Nivison 1993, 39–44).

³⁷⁰ Cfr. Tsien (1993, n. 1–2): «Alcuni studiosi interpretano la parola [ce] nel senso di "trame", "intrighi" o "complotti"; altri ritengono che dovrebbe essere inteso come riferimento alle tavolette di bambù o di legno usate per scrivere, e quindi come "documenti". Liu Hsiang, che ha dato all'opera questo titolo, ha espresso chiaramente il suo punto di vista. Egli scrisse che "il libro contiene materiali usati dai diplomatici degli Stati Combattenti per consigliare quegli stati che li hanno impiegati escogitando piani e complotti per il loro uso; è quindi corretto chiamare il libro [*Zhanguo ce*]. Esiste quindi una buona ragione per seguire l'intenzione originale di Liu Hsiang e interpretare il titolo nel senso di "Complotti degli Stati Combattenti"».

³⁷¹ Cfr. Idema et al. (2011, n. 91): «L'affidabilità storica di parecchi dei testi [...] è assai debole. Si ritiene che in molti casi si sia trattato di esercizi di persuasione basati su scenari ipotetici: data una situazione x, che argomenti si potevano portare per indurre il sovrano y a scegliere la condotta z?».

³⁷² Le discussioni si articolano per la presenza di fiabe e aneddoti come argomentazioni retoriche.

componi (in tutto 452) furono raccolti e arrangiati in un unico *corpus* dal bibliotecario imperiale del primo periodo Han 前漢 (206 a.C. – 9 d.C.), Liu Xiang 劉向, il quale li selezionò a partire dalle «numerose raccolte allora esistenti di esercizi di quel genere» (Idema e Haft 2011, 91). Per quanto riguarda l'organizzazione interna, essa sembra ricalcare il modello del *Guoyu* 國語: i discorsi sono divisi in libri ordinati in base agli stati a cui si riferiscono; all'interno di ciascun libro singolo, i discorsi sono a loro volta ordinati cronologicamente, anche se non in modo rigoroso.

Lo *Yanzi chunqiu* 晏子春秋, o gli “Annali delle Primavere e degli Autunni del Maestro Yan”, è un antico testo cinese risalente al periodo degli Stati Combattenti (453 – 221 a.C.) che contiene una raccolta di storie, discorsi e rimostranze attribuite a Yan Ying 晏嬰 (ca. 578 – 500 a.C.), un noto funzionario dello stato di Qi 齊 che servì durante il ducato del duca Jing 齊景公 (547 – 489 a.C.) (Durrant 1993, 483). Consta di 215 storie disposte in otto *pian*: i primi sei *pian* contengono i resoconti dei consigli e delle rimostranze di Yan Ying nei confronti dei governanti presso cui prestò servizio, il settimo *pian* contiene invece delle varianti delle storie dei primi sei capitoli, mentre infine l'ottavo *pian* presenta degli episodi bollati come “anti-confuciani” da Liu Xiang 劉向, responsabile della compilazione della versione ricevuta dello *Yanzi chunqiu* alla fine del I secolo a.C., che li ritenne incoerenti con gli insegnamenti propugnati dai Classici (Durrant 1993, 484). Infine, a livello contenutistico, incorporando temi sia del confucianesimo che del moismo, lo *Yanzi chunqiu* non si adatta facilmente a nessuna singola tradizione filosofica (Durrant 1993, 487).

Qinshou nel *Zhushu jinian*

Non si trova alcuna traccia di *qinshou* nell'opera.

Qin nel *Zhushu jinian*

Riguardo al termine *qin*, è rintracciabile un unico riferimento nel capitolo intitolato “Re Wu dei Zhou” (*Zhou Wu Wang* 周武王).

Zhushu jinian 54/1 - 《竹書紀年·周武王》

十二年辛卯，王率西夷諸侯伐殷，敗之于姆野。王親禽受³⁷³于南單之臺³⁷⁴，遂分³⁷⁵天之明。

Nel dodicesimo anno *Xinmao* 辛卯, il re [Wu] guidò [una coalizione di] signori vassalli provenienti dalle tribù barbare delle regioni occidentali in un attacco contro la dinastia Yin, riportando una vittoria decisiva a Muye. Catturò personalmente il Re Zhou di Yin (*Yin Zhou Wang* 殷紂王) presso la terrazza *Nandan*, ricevendo così il Mandato del Cielo.

Commento:

³⁷³ Cfr. *Guben Zhushu Jinian jizheng* (2005, 123): “受，【太平御覽】卷一七八、【太平寰宇記】卷五六引作『紂』。”

³⁷⁴ Cfr. *Guben Zhushu Jinian jizheng* (2005, 123): “南单之台，【水经·淇水注】：『南单之台，盖鹿台之异名也。』地在朝歌城中。”

³⁷⁵ Cfr. *Guben Zhushu Jinian jizheng* (2005, 124):分天之明，陈逢衡【集证】卷二三：『「分天之明」，「分」疑作「受」，谓受天之明命。』

All'interno dell'opera, troviamo una singola occorrenza del termine *qin* con il significato di "catturare" o "fare prigioniero", riferito esclusivamente a individui (animali umani) e non ad animali non umani. Nel contesto specifico, il termine *qin* richiama un utilizzo precedentemente osservato all'interno del *Chunqiu Zuozhuan*, a cui si fa riferimento per approfondimenti.

Shou nel *Zhushu jinian*

Nemmeno il termine *shou* compare nell'opera in questione.

Qinshou nel *Zhanguo ce*

All'interno del *Zhanguo ce*, il termine *qinshou* viene menzionato una sola volta, precisamente nel ventiquattresimo capitolo, anche noto come Libro Terzo dello Stato di Wei (《魏三·魏將與秦攻韓》).

Zhanguo ce 24/1 - 《戰國策·魏策·魏三·魏將與秦攻韓》

魏將與秦攻韓，朱己謂魏王曰：「秦與戎翟同俗，有虎狼之心，貪戾好利而無信，不識禮義德行。苟有利焉，不顧親戚兄弟，若禽獸耳。」

Lo Stato di Wei, alleatosi con quello di Qin, si stava preparando per attaccare lo Stato di Han quando Wuji disse al re di Wei: «Lo Stato di Qin condivide usanze simili a quelle dei [barbari] Rong e Di; [i suoi abitanti] hanno la mentalità di tigri e lupi; Sono inaffidabili perché sempre pronti a perseguire il proprio interesse personale, e non sanno cosa siano la rettitudine e l'integrità morale. Se intravedono un'occasione di profitto, non avranno riguardo verso familiari e parenti, comportandosi peggio delle bestie...»

Commento:

L'unica occorrenza di *qinshou* documentata all'interno del *Zhanguo ce* ripropone la consueta narrazione che lega i barbari (il loro stile di vita, la mentalità, le usanze, il comportamento intrarelazionale) al modo di comportarsi delle bestie. Anche sul piano sintattico-grammaticale, l'occorrenza si configura come di consueto: un oggetto diretto, anticipato da un verbo che introduce il paragone o la similitudine, in questo caso ruo e chiusa, in battuta finale, dalla particella modale finale "er 耳", equivalente all'espressione "er yi 而已" (o "ba le 罢了" in cinese moderno), che esprime una chiusura netta del tipo "e questo è quanto". In generale, l'occorrenza appare chiara e immediata nella sua comprensione all'interno del *locus* in cui compare.

Qin nel Zhanguo ce

Tra quelle indagate in questo studio, il *Zhanguo ce* rappresenta senza ombra di dubbio l'opera con più menzioni del termine *qin* in assoluto, contando 33 occorrenze totali. Considerando il contenuto dell'opera, una raccolta di discorsi e interventi a corte di carattere politico-militare del periodo degli Stati Combattenti 戰國 (V – III secolo a.C.), e la natura polisemica del termine *qin* stesso, appare evidente che molte delle occorrenze qui incontrate esprimeranno significati legati strettamente a un ambito bellico-militare. La selezione qui proposta mira a esemplificare i principali usi e i relativi significati che possono essere ravvisati all'interno dell'opera, la totalità dei quali, come si evincerà dalla presente analisi, riflette il panorama letterario dell'epoca, mantenendosi sulla stessa tendenza osservata anche in altre opere. Nello specifico, si registrano utilizzi predicativi alla voce attiva del termine *qin* con significato di "catturare/fare prigioniero" nei capitoli settimo (《齊一·田忌為齊將》) e ventunesimo (《趙四·魏敗楚於陘山》); utilizzi predicativi alla voce passiva con il medesimo significato di "catturare" nei capitoli settimo (《秦五·謂秦王》) e ventitreesimo (《魏二·魏惠王起境內眾》); utilizzi predicativi del termine *qin* con significato di "sconfiggere" nel capitolo ventiseiesimo (《韓一·秦韓戰於濁澤》); infine, si riscontrano utilizzi sostantivali del termine *qin* con significato di "selvaggina" nel diciottesimo capitolo (《趙一·謂趙王曰三晉合而秦弱》) e con significato di "omaggio animale per incontro diplomatico" nel ventottesimo capitolo (《韓三·謂鄭王》).

Zhanguo ce 7/1 - 《戰國策·齊策·齊一·田忌為齊將》

田忌為齊將，係梁太子申，禽龐涓。

Tian Ji era generale [dell'esercito] di Qi, [durante il suo servizio] fece prigionieri il principe ereditario Shen di Liang, nonché [il generale] Pang Juan [di Wei].

Zhanguo ce 21/1 - 《戰國策·趙策·趙四·魏敗楚於陘山》

魏敗楚於陘山，禽唐明。

Lo Stato di Wei trionfò sullo Stato di Chu a Xing Shan, facendo prigioniero [il generale] Tang Ming.

Zhanguo ce 7/2 - 《戰國策·秦策·秦五·謂秦王》

吳王夫差棲越於會稽，勝齊於艾陵，為黃池之遇，無禮於宋，遂與勾踐禽，死於干遂。

Fu Chai, re di Wu, costrinse [il re Goujian di] Yue ad arroccarsi sul monte Kuaiji e, nella battaglia di Ai Ling, inflisse una sconfitta allo Stato di Qi. Successivamente, a causa dell'incontro diplomatico presso Huang Chi [per suggellare un patto di alleanza con alcuni influenti signori feudali di Lu e Jin] e della mancanza di rispetto nei confronti [del re] di Song [per il tentato assassinio dei grandi ufficiali e il tentato rapimento della regina consorte del re di Song], venne [infine] catturato dal re Goujian e morì a Gan Sui.

Zhanguo ce 23/1 - 《戰國策·魏策·魏二·魏惠王起境內眾》

太子年少，不習於兵。……戰必不過，不勝必禽。

Il principe è giovane e inesperto con gli affari militari. [...] Dovesse andare in battaglia, è certo che non riuscirà ad ottenere la vittoria; qualora non riuscisse ad avere la meglio, verrà di certo fatto prigioniero.

Zhanguo ce 26/5 - 《戰國策·韓策·韓一·秦韓戰於濁澤》

韓氏之兵非削弱也，民非蒙愚也，兵為秦禽，智為楚笑，過聽於陳軫，失計於韓明也。

L'esercito di Han³⁷⁶ non era [affatto] debole, né il suo popolo ignorante. [Tuttavia], le [sue] truppe furono sconfitte da Qin e i loro stratagemmi furono derisi da Chu. [Questo accadde perché] non ascoltarono attentamente [i piani di] Chen Zhen e adottarono le strategie di Han Peng in modo sconsiderato.

Commento:

Il repertorio di occorrenze presentate in questa prima selezione mostra, in maniera quasi riepilogativa, gli utilizzi predicativi del termine *qin*, sia alla forma attiva che a quella passiva, sia quando assume il significato più diffuso di “catturare” o “rendere prigioniero qualcosa o qualcuno”, che il significato meno frequente di “sconfiggere qualcuno/un esercito/un stato in battaglia”. In breve, gli usi alla voce attiva del verbo “catturare” manifestano la struttura sintattica “Soggetto (Il generale Tian Ji – passo 《齊一·田忌為齊將》; e lo stato di Wei – passo 《趙四·魏敗楚於陘山》) + 禽 + Oggetto diretto (nome proprio del nemico)”, mentre, per quanto riguarda gli usi alla voce passiva dello stesso, si documentano sia casi supportati dal complemento d’agente esplicitato nel testo (passo 《秦五·謂秦王》) che non (passo 《魏二·魏惠王起境內眾》), seguendo la tipica struttura preverbale della lingua cinese “O + Compl. d’agente + 禽”.

³⁷⁶ dello Stato di Han.

Per quanto concerne il significato di “sconfiggere” è il secondo caso (dopo l’*Hanfeizi*) documentato nel corso del presente elaborato. Quanto al ruolo grammaticale e sintattico, questo uso di *qin* non presenta divergenze significative rispetto all’uso transitivo attivo del termine nel significato di “catturare”, mantenendo di fatto una struttura del tipo “Soggetto + 禽 + oggetto diretto”.

In conclusione, data l’alta frequenza di questi utilizzi comuni del termine *qin* anche in opere precedenti, non ci si dilungherà ulteriormente nell’analisi.

Zhanguo ce 18/1 - 《戰國策·趙策·趙一·謂趙王曰三晉合而秦弱》

虎將即禽，禽不知虎之即己也，而相鬪兩罷，而歸其死於虎。故使禽知虎之即己，決不相關矣。今山東之部不知秦之即己也，而尚相鬪兩敝，而歸其國於秦，知不如禽遠矣。愿王熟慮之也。

Quando la tigre si avvicina alla sue prede, queste ultime sono ignare del suo avvicinarsi verso di loro. Lottano l’una con l’altra fino allo stremo, ma alla fine trovano la morte tra le fauci della tigre. Perciò, se le prede sanno che la tigre si sta avvicinando, sicuramente non combatteranno tra di loro. Oggi, [i sovrani] nella regione a est delle montagne sono ignari del fatto che Qin si sta avvicinando a loro. Si fanno ancora la guerra l’uno l’altro fino al limite e, alla fine, i loro paesi cadono sotto il dominio di Qin. La loro saggezza non lunge nemmeno quella degli animali predati. Vorrei che sua maestà riflettesse attentamente su ciò.

Zhanguo ce 28/2 - 《戰國策·韓策·韓三·謂鄭王》

越王使大夫種行乘於吳，請男為臣，女為妾，身執禽而隨訃御。

Il re di Yue inviò a cavallo il grande ufficiale Zhong a Wu [per raggiungere un’intesa]. Questi, mentre esibiva un rapace come omaggio per l’incontro e seguiva i funzionari del re di Wu, chiese che gli uomini fossero resi schiavi e le donne concubine.

Commento:

Parimenti alla sezione precedente, esaminando le occorrenze presentate in questa seconda e ultima selezione, è possibile percorrere nuovamente le tracce di quel *fil-rouge* semantico del termine che attraversava opere come i Tre Libri sui Riti, ovvero l’uso sostantivale di *qin* come termine collettivo per designare entità animali di vario genere (principalmente volatili ma non solo), ottenuti come bottino di caccia (la selvaggina, come nel passo 《趙一·謂趙王曰三晉合而秦弱》), oppure destinati ad eventi diplomatici importanti (le offerte animali come omaggio, come nel passo 《韓三·謂鄭王》).

Nel passo 《趙一・謂趙王曰三晉合而秦弱》, le quattro occorrenze del termine assumono il valore semantico generico di animali cacciati, reso in traduzione con “prede” o “animali predati”. Tali occorrenze, come spesso accade, sono inserite in un aneddoto la cui funzione è esemplificare per mezzo di un’immagine comune un concetto rendendolo più comprensibile. In questo scenario, quindi, l’aneddoto utilizza la metafora della tigre che si avvicina alle prede per esprimere un avvertimento sulla mancanza di consapevolezza e cooperazione tra i governanti nella regione a est delle montagne. Le “prede” in questo contesto rappresentano i diversi regni o sovrani nella regione a est delle montagne. La loro lotta l’uno contro l’altro è paragonata al comportamento delle prede che si combattono tra di loro, ignorando la minaccia comune della tigre (in questo caso, Qin). Il messaggio è che se questi sovrani non si rendono conto della minaccia e non collaborano, finiranno per essere tutti conquistati da Qin. In breve, la valenza semantica delle “prede” sottolinea l’idea di vulnerabilità e pericolo connesso alla mancanza di consapevolezza e unità di fronte a una minaccia esterna. La storia è un monito sulla necessità di guardare oltre le rivalità interne e di unirsi per affrontare le sfide comuni.

Nel passo 《韓三・謂鄭王》, invece, rimanda a quella pratica cerimoniale, ampiamente osservata e approfondita ad esempio nel *Zhouli*, di portare in dono presso la corte del reggente di uno stato un’offerta animale come omaggio, al fine di adempiere ai propri doveri di corvée imposti dal sistema di vassallaggio. Il repertorio di animali contemplati in tali occasioni variava sulla base di standard non sempre definiti in modo rigoroso dai testi.³⁷⁷ In linea generale, il cerimoniale prevedeva l’offerta di omaggi animali dalle qualità pregiate e tendenzialmente non comuni. Tra questi figuravano spesso o giovani esemplari di volatili e quadrupedi o uccelli rapaci. In questo caso, stando al commentario, il termine *qin* indicherebbe proprio un piccolo rapace, probabilmente un piccolo falco o addirittura un avvoltoio.

Shou nel *Zhanguo ce*

Degli otto casi in cui il termine *shou* appare nell’opera, sei solamente sono stati considerati in questa sezione, tutte riscontrabili nel quattordicesimo capitolo, altrimenti noto come Libro Primo dello Stato di Chu (《楚一・荊宣王問群臣》).

Zhanguo ce 14/1 - 《戰國策・楚策・楚一・荊宣王問群臣》

荊宣王問群臣曰：「吾聞北方之畏昭奚恤也，果誠何如？」群臣莫對。江一對曰：「虎求百獸而食之，得狐。狐曰：『子無敢食我也。天帝使我長百獸，今子食我，是逆天帝命也。子以我為不信，吾為子先行，子隨我後，觀百獸之見我而敢不走乎？』虎以為然，故遂與之行。獸見之皆走。虎不知獸畏己而走也，以為畏狐也。今王之地方五千里，帶甲百萬，而專屬之昭奚恤；故北方之畏奚恤也，其實畏王之甲兵也，猶百獸之畏虎也。」

³⁷⁷ Come si è visto nel *Zhouli*, i doni potevano variare sulla base della disponibilità di selvaggina stessa e sulla base del rango del portatore del dono.

Il re Xuan di Chu³⁷⁸ interrogò i suoi ministri, dicendo: «Ho sentito dire che [i signori feudali del] Nord temono [il nostro Primo Ministro], Zhao Xiuxu. È davvero così?» Nessuno dei ministri rispose, tranne Jiang Yi, che disse: «Una tigre era solita cacciare tutti gli animali della foresta per nutrirsi. Una volta catturò una volpe che le disse: ‘Non osare mangiarmi. L’Imperatore Celeste mi ha designato come capo di tutti gli animali della foresta. Se ora mi mangi, contravverrai alla Sua volontà. Se non mi credi, seguimi attraverso la foresta e osserva gli animali fuggire davanti a me.’» La tigre effettivamente dubitò della volpe e quindi la seguì. Alla loro vista, tutti gli animali fuggirono, ma la tigre non sapeva che gli animali scappavano perché la temevano. Pensava che avessero paura della volpe. Ora, il territorio di Vostra Maestà si estende per 5.000 *li* e il suo esercito conta un milione di soldati corazzati, eppure affidate il comando di quest’ultimo a Zhao Xiuxu. Per questo motivo, quando [i signori feudali del] Nord temono Zhao Xiuxu, in realtà temono la potenza dell’esercito di Vostra Maestà, proprio come gli animali della foresta temono la tigre.»

Commento:

Delle otto occorrenze totali di *shou* all’interno del *Zhanguo ce*, sei sono rintracciabili nel passo soprastante. Tra queste ne sono individuabili due tipologie dal punto di vista strutturale-compositivo: quattro occorrenze bisillabiche di *shou*, nella forma “baishou 百獸” e due occorrenze monosillabiche. A livello semantico, non si evidenzia una differenza sostanziale di significato tra *baishou* e *shou*, con la prima forma marcando più esplicitamente l’aspetto della quantità e della varietà delle creature rispetto alla seconda, ma, in ultima analisi, esprimendo entrambe il medesimo senso generico di “animali selvatici”. Per fare emergere tale sfumatura di significato nella resa traduttiva, si è deciso di ricorrere alla libertà concessa dalla licenza poetica e di introdurre l’elemento dello sfondo su cui far svolgere la vicenda narrata, ossia la foresta. In questo modo, è stato più semplice realizzare un distinguo tra *baishou*, “tutti gli animali della foresta” che per definizione si caratterizzano per le innumerevoli specie e quantità, e *shou*, tradotto come un semplice e generico “animali”.

La favola sulla tigre e la volpe qui raccontata ricopre ovviamente una funzione didascalica. Come è stato utilizzato in molte culture del mondo, lo scopo principale di favole di questo genere è quello di insegnare lezioni morali o di trasmettere valori attraverso storie allegoriche e personaggi antropomorfizzati, ovvero animali che agiscono e parlano come esseri umani.

Questa storia può essere interpretata come un’esposizione sull’uso della forza e del potere nella gestione di un regno o di un territorio. La volpe rappresenta astuzia e inganno, mentre la tigre simboleggia la forza e l’autorità. La morale potrebbe essere che il potere e la leadership possono essere ottenuti attraverso mezzi diversi, ma la forza è spesso il deterrente principale. Nel contesto della storia, il re Xuan di Chu si chiede se i signori feudali del Nord temono il suo primo ministro, Zhao Xiuxu. La risposta di Jiang Yi suggerisce che la paura dei signori feudali non è dovuta all’abilità o all’astuzia di Zhao Xiuxu, ma piuttosto al potere dell’esercito del re. La storia mette in luce la percezione sbagliata della tigre, che attribuisce la fuga degli animali alla volpe anziché alla sua stessa minaccia.

La morale potrebbe quindi essere una riflessione sulla comprensione errata delle cause e degli effetti, sottolineando che il vero motivo della paura è la potenza intrinseca e non necessariamente l’astuzia di un individuo o di un primo ministro. La storia potrebbe anche avvertire contro la manipolazione della verità e la credulità nell’interpretare le situazioni.

³⁷⁸ lett., di Jing, nome alternativo con cui era conosciuto Chu.

Qinshou nel Yanzi chungju

Delle otto occorrenze di *qinshou* presenti nell'opera, soltanto quattro sono qui state riportate ai fini della ricerca, rintracciabili nei due capitoli seguenti.

Yanzi chungju 1A.2/1 - 《晏子春秋·內篇·諫篇·諫上·景公飲酒酣願諸大夫無為禮晏子諫》

景公飲酒酣，曰：「今日願與諸大夫為樂飲，請無為禮。」晏子蹴然改容曰：「君之言過矣！群臣固欲君之無禮也。力多足以勝其長，勇多足以弑君，而禮不使也。禽獸以力為政，彊者犯弱，故日易主，今君去禮，則是禽獸也。群臣以力為政，彊者犯弱，而日易主，君將安立矣！凡人之所以貴于禽獸者，以有禮也；故《詩》曰：『人而無禮，胡不遄死。』禮不可無也。」

Il Duca Jing [di Qi] stava bevendo vino e si era ubriacato, e disse: «Oggi voglio godermi una bevuta con i miei grandi ufficiali; quindi avete il mio permesso di agire senza considerare l'etichetta.»
L'espressione del Maestro Yan cambiò in una di angoscia e disse: «Vostro Signore, state dicendo una cosa sbagliata! I vostri consiglieri desidererebbero sicuramente che Vostro Signore non mettesse da parte le regole di buona condotta. [Se] coloro abbastanza forti riescono sopraffare i loro superiori e coloro abbastanza audaci riescono ad assassinare i loro sovrani, allora le buone norme di comportamento non sono osservate. Gli uccelli e le bestie sono governati dalla forza bruta, [mediante la quale] i forti opprimono i deboli, portando ad un cambio costante dei loro leader. Ora, se Vostro Signore dovesse trascurare l'etichetta, regredirebbe allo stato di uccelli e bestie. [Se] i vostri consiglieri [dovessero] essere governati dalla forza bruta, in cui i forti opprimono i deboli e il leader cambia costantemente, sarà sicura la posizione di Vostro Signore? Inoltre, il motivo per cui le persone sono più nobili degli uccelli e delle bestie è perché abbiamo l'etichetta. Pertanto, le *Odi* cantano:

«Un uomo senza regole morali,

come può non morire anzitempo?»

Non è possibile fare a meno delle regole di buona condotta.

Yanzi chungju 3A.9/5 - 《晏子春秋·雜篇·雜上·景公探雀穀穀弱反之晏子稱長幼以賀》

晏子對曰：「君探雀穀，穀弱，反之，是長幼也。吾君仁愛，曾禽獸之加焉，而況于人乎！此聖王之道也。」

Il Maestro Yan rispose: «[Quando] Vostro Signore catturò un piccolo passero e vide che era troppo giovane e troppo debole, lo liberò, dimostrando premura verso i fragili, giovani e anziani. Il Mio Signore possiede un cuore compassionevole, estendendolo persino alle bestie, figuriamoci alle persone! Questo è il comportamento di colui che è virtuoso.»

Commento:

La selezione di occorrenze qui proposta non si discosta dalla tendenza generalmente ravvisata anche in altre opere coeve di utilizzare i *qinshou*, sia a livello argomentativo che retorico, come termine di paragone con l'uomo, veicolando importanti messaggi morali su ciò che è considerato moralmente accettabile o meno.

In entrambi i passi si può infatti intravedere un intento moraleggiante sottolineato ed esemplificato per mezzo delle bestie e del loro ruolo nella società umana. Facendo un confronto tra il comportamento umano e quello animale, i due passi mirano, da un lato, a sottolineare in negativo quegli aspetti morali e etici considerati inappropriati per la condotta di uomo, proiettandoli sulla controparte animale e, al contempo, dall'altro lato, ad elogiare quei comportamenti umani presentanti invece come virtuosi ed esemplari, e di cui gli animali stessi possono godere.

Nel primo passo, gli uccelli e le bestie vengono utilizzati come simbolo di una società primitiva basata sulla forza bruta, in cui i forti sopraffanno i deboli, senza regole morali o etiche a definire limiti e ruoli precisi. L'autore sottolinea l'importanza delle regole di buona condotta umane, suggerendo che senza di esse, la società umana rischierebbe di degenerare in uno stato simile a quello animale, indicando un evidente degrado morale.

Nel secondo passo, al contrario, le bestie sono citate in modo positivo per evidenziare la virtù e la compassione del signore. L'autore indica che il comportamento compassionevole del signore verso un piccolo uccello è un segno di elevata moralità e virtù, implicando un giudizio morale positivo nei confronti di coloro che mossi da tale virtù trattano con gentilezza e rispetto tutte le forme di vita, comprese le bestie.

In entrambi i casi, le bestie vengono utilizzate per veicolare un messaggio morale, enfatizzando l'importanza di regole etiche a dare ordine da un lato e di comportamenti virtuosi che generino gentilezza, rispetto e compassione nella società umana dall'altro. In entrambi i passi, c'è un implicito richiamo alla virtù, all'etica e alla compassione come fondamentali per la stabilità e la moralità nella società.

Qin nel Yanzi chungiu

Non esiste alcuna occorrenza singola di *qin* all'interno dell'opera.

Shou nel Yanzi chungiu

Nella presente sezione, tutte e tre le occorrenze del termine *shou* costituiscono le uniche menzioni documentate nell'opera in merito a questo termine, rintracciabili nei tre capitoli seguenti.

Yanzi chungiu 1A.23/2 - 《晏子春秋・內篇・諫篇・諫上・景公從政十八日不返國晏子諫》

公望見晏子，下而急帶曰：「夫子何為遽？國家無有故乎？」晏子對曰：「不亦急也！雖然，嬰願有復也。國人皆以君為安野而不安國，好獸而惡民，毋乃不可乎？」

Il Duca [Jing], scorto il Maestro Yan dall'alto del suo cavallo, scese rapidamente e chiese: «Maestro, perché tanta fretta? È successo qualcosa di urgente nel paese? Il Maestro Yan rispose: «Niente di urgente, ma anche in tal caso, permettimi comunque di fare il mio resoconto. La gente nel paese crede che il sovrano sia più a suo agio nella natura selvaggia che a palazzo, che prediliga gli animali e disprezzi il popolo. Non è forse questo motivo di preoccupazione?»

Yanzi chungiu 2B.1/2 - 《晏子春秋・內篇・問篇・問下・景公問何修則夫先王之游晏子對以省耕實》

夫從南歷時而不反謂之流，從下而不反謂之連，從獸而不歸謂之荒，從樂而不歸謂之亡。古者聖王無流連之遊，荒亡之行。」

Scalare grandi altezze per un lungo periodo senza tornare indietro è chiamato “errare”, fluire verso valle senza fare ritorno è chiamato “congiungere”; concedersi lo svago della caccia senza tornare a casa è chiamato “indulgere”, e abbandonarsi ai piaceri della vita senza rincasare è chiamato “perire”. I re-saggi del passato non si dedicavano a vagabondaggi o peregrinazioni senza scopo, né si concedevano a indulgenze sprezzanti o alla perdizione.

Yanzi chungiu 3B.3/2 - 《晏子春秋・內篇・雜篇・雜下・景公薈五丈夫稱無辜晏子知其冤》

「昔者先君靈公畋，五丈夫罟而駭獸，故殺之，斷其頭而葬之。命曰『五丈夫之丘』。」

In passato, il precedente signore, il Duca Ling, uscì per una battuta di caccia; [tra i campi] c'erano cinque uomini che, intenti a dispiegare le reti, mandarono la selvaggina in fuga. Per questa ragione, [il Duca] li uccise [seduta stante], tagliando loro le teste e seppellendole sul posto. Ordinò che [questo luogo fosse intitolato] “Collina dei Cinque Uomini”.

Commento:

Per quanto invece riguarda le uniche tre menzioni del termine *shou* all'interno dell'opera, presentano tutte le medesime caratteristiche semantiche e compositivo-strutturali.

Dal punto di vista semantico, gli *shou* di cui si sta parlando nei tre passi fanno tutti riferimento agli animali selvatici in modo generico, enfatizzandone, talvolta in modo più esplicito (passi *Yanzi chungiu* 2B.1/2 e *Yanzi chungiu* 3B.3/2) talvolta in modo più implicito (passo *Yanzi chungiu* 1A.23/2), il loro legame con l'area semantica della caccia. Mentre, sul piano compositivo, tutte e tre le occorrenze si configurano seguendo una struttura di tipo “verbo + oggetto diretto” (“好獸”, “從獸”, “駭獸”).

Da un prospettiva traduttologica, è fatto appurato che la lingua di arrivo non sempre riesca a rendere in modo equivalente gli stessi modi di esprimersi, specialmente quando culturalmente connotati, della lingua di partenza. Guardando alle occorrenze prese in esame, la lingua italiana presenta una varietà espressiva più ampia per rendere le sfumature assunte dai vari *shou* incontrati. Quando nel passo *Yanzi chungiu* 1A.23/2 si parla de «La gente nel paese crede che il sovrano ami gli animali e disprezzi il popolo», ciò che si sta realmente sottolineando è il fatto che la gente del popolo crede che il sovrano preferisca divertirsi a cacciare nei campi che gestire gli affari di stato. Cercando di non distorcere la sintassi originale, la resa finale di tale occorrenza è stata “La gente nel paese crede che il sovrano prediliga gli animali e disprezzi il popolo”.

Nel passo *Yanzi chungiu* 2B.1/2, in cui certe abitudini e comportamenti indulgenti del sovrano vengono messi a confronto con quelli esemplari dei re-saggi del passato, si fa invece riferimento all’attività di caccia. L’espressione “cong shou 從獸” (incontrata e approfondita anche in precedenza) rappresenta una collocazione tipica della lingua cinese classica per esprimere il concetto di “andare a caccia”, mediante due termini separati e distinti “inseguire” e “gli animali”.

Nel terzo e ultimo passo, in cui si fa riferimento al contesto di una battuta di caccia, si parla di “spaventare gli animali” (*qu shou* 駭獸) dispiegando le reti finalizzate alla loro cattura. In lingua italiana, è stata scelta la resa più specifica offerta dal termine “selvaggina”.

3.1.13 *Qinshou, qin e shou* nello *Shanhai jing* e nel *Mu Tianzi zhuan*

Le occorrenze analizzate in questa sezione compaiono in due testi dal carattere fantastico e mitologico: dalle innumerevoli, ma anche assai ripetitive, occorrenze rintracciabili all'interno del “bestiario” *Shanhai jing* 山海經, a quelle contenute nel diario di viaggio della leggendaria spedizione del re Mu verso Occidente noto come *Mu Tianzi zhuan* 穆天子傳.

Lo *Shanhai jing* 山海經 (Libro o Classico dei monti e dei mari) è una vera e propria «*descriptio mundi*» (Fracasso 1993, 357), una descrizione geografia, per certi aspetti leggendaria e mitologica, della Cina antica. La versione ad oggi ricevuta del testo consta di diciotto *juan* ed è divisa in quattro parti: “Monti delle Cinque Regioni Centrali” (*Wucang shanjing* 五藏山經), “Le Regioni Marittime” (*Haijing* 海經) che si suddivide ulteriormente in “[Paesi] oltre il mare” (*Haiwai jing* 海外經) e “[Paesi] all'interno del mare” (*Hainei jing* 海內經), “Le Grandi Distese d'Oltremare” (*Dahuang jing* 大荒經) e “Appendici sulle Regioni Marittime” (*Hainei jing* 海內經). Stando alla tradizione, la paternità dell'opera è attribuita a Yu il Grande 大禹, il mitico fondatore della dinastia Xia 夏 (XXII – XVIII sec. a.C.), o a Bo Yi 伯益 (n.d.), uno dei suoi ministri. Gli studiosi moderni ritengono che il libro sia stato compilato da più mani durante il tardo periodo degli Stati Combattenti 戰國 (V sec. – 221 a.C.) o la dinastia Han 漢 (206 a.C. – 220 d.C.) e che sia il prodotto di un lungo periodo di compilazione. A livello contenutistico, la prima parte (*juan* 1 – 5) tratta delle montagne e delle piante, animali e minerali che vi si trovano e abitano. Di questi, vengono indicate l'indole e le proprietà, curative, venefiche o bizzarre che siano, qualora uno volesse servirsene. Fu probabilmente compilata durante il IV e il III secolo a.C. La seconda parte (*juan* 6 – 18) tratta dei paesi stranieri d'oltremare e dei loro abitanti e contiene molte storie e racconti mitologici su animali e individui strani e bizzarri. Probabilmente fu scritta durante la fine del III o il II secolo a.C. (Fracasso 1993, 357–61).

La “Biografia del re Mu, Figlio del Cielo” (*Mu Tianzi zhuan* 穆天子傳) è un diario-cronaca di viaggio della spedizione, dal carattere fantastico e leggendario, verso la Cina occidentale del re Mu 穆, uno dei primi sovrani della dinastia Zhou occidentale 西周 (XI sec. – 771 a.C.), nel X secolo a.C. Nonostante le tinte epiche e romanzesche³⁷⁹, questo breve racconto rappresenta il primo esemplare di letteratura di viaggio in Cina di cui oggi abbiamo testimonianza. La paternità dell'opera è incerta, probabilmente risalirebbe al periodo degli Stati Combattenti (V sec. – 221 a.C.). Come accadde agli *Annali di bambù*, anche quest'opera, scritta su listelli di bambù, rimase sepolta nella tomba del re Xiang di Wei 魏襄王 (318 a.C. – 296 a.C.) per più di cinquecento anni e riemerse solo nel 281 d.C. durante il regno di Taikang 太康 (280 d.C. – 289 d.C.) della dinastia Jin 晉 (265 d.C. – 420 d.C.). Il testo copre una lunghezza di 6 *juan* e il suo contenuto si divide in due filoni tematici: i primi cinque capitoli del libro descrivono, in stile annalistico, il viaggio del re Mu verso Occidente fino al raggiungimento dei monti Kunlun 崑崙 dove risiede la Regina Madre dell'Occidente (*Xiwangmu* 西王母). L'ultimo capitolo è in realtà un testo separato chiamato *Shengji lu* 盛姬錄 e descrive la malattia e la morte della consorte Sheng e la sua sepoltura da parte del re Mu (Mathieu 1993, 342–43; Mair 2010).

Qinshou nello *Shanhai jing*

Qin nello *Shanhai jing*

³⁷⁹ Bollato come storicamente inattendibile e per questo rifiutato dagli storici successivi, il racconto è spesso notato proprio per la sua caratterizzazione dettagliata, la raffinata descrizione dello scenario e la portata narrativa epica.

All'interno dello *Shanhai jing* non si registrano occorrenze né del termine *qinshou* né del termine *qin*.

Shou nello *Shanhai jing*

Dei tre termini oggetto di questo studio, lo *Shanhai jing* presenta solo occorrenze di *shou* per un totale di 177 occorrenze. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare vedendo questo numero, la copiosa quantità di occorrenze rintracciabili all'interno dello SHJ non costituisce in realtà un bacino dati qualitativamente esaustivo ai fini di questa ricerca. Dopo un'attenta osservazione di ciascun *locus* ci si rende infatti conto che la stragrande maggioranza delle occorrenze nasce dalla ripetizione, alquanto pedante, di una singola formulazione sintattica originaria, perpetrata per tutta la lunghezza dell'opera. Su questa base, le occorrenze funzionali allo studio qui effettuato sono in tutto 17 e compaiono in 10 dei 18 capitoli totali dell'opera.

Shanhaijing 1/1 - 《山海經·南山經》

南山經之首曰雒山。其首曰招搖之山，臨于西海之上，多桂，多金玉。……有獸焉，其狀如禺而白耳，伏行人走，其名曰狺狺，食之善走。

Il primo rilievo del libro dei monti meridionali è il monte detto *Que* 雒 (WXZ: 鵠; SYJi: 雀), la cui vetta principale è detta monte *Zhaoyao* 招搖; sorge nei pressi del Mare Occidentale. Vi abbondano gli alberi di cannella, i metalli e la giada. [...] C'è un animale simile alla scimmia, ma con orecchi bianchi; si sposta piegato in avanti e cammina come un uomo. Il suo nome è *xingxing* (*shengsheng*) 狺狺, e mangiandone si diventa abili corridori (trad. di Fracasso 1996, 9).

Shanhaijing 18/13 - 《山海經·海內經》

有窋窋，龍首，是食人。有青獸，人面，名曰猩猩。

C'è *Ya Yu* 窋窋, che ha testa di drago e divora gli uomini. C'è un animale verdastro e con volto umano. È chiamato *xingxing* 猩猩 (trad. di Fracasso 1996, 238).

Shanhaijing 15/1 - 《山海經·大荒南經》

南海之外，赤水之西，流沙之東，有獸，左右有首，名曰跂踠。有三青獸相并，名曰雙雙。

Oltre il Mare Meridionale, ad ovest del fiume *Chi* 赤 e ad est di *Liusha* 流沙, c'è un animale con una testa a sinistra ed una a destra; il suo nome è *chuti* 跂踠. Ci sono tre animali verdi e uniti fra loro. Sono chiamati *shuangshuang* 雙雙 (trad. di Fracasso 1996, 203).

Shanhaijing 12/17 - 《山海經·海內北經》

林氏國有珍獸，大若虎，五彩畢具，尾長於身，名曰騶吾，乘之日行千里。

Nel paese del clan Lin (林氏國) vive un prezioso animale grande come una tigre; ha screziatura policrome e la coda più lunga del corpo. Si chiama *zouwu* 騶吾, e cavalcandolo si percorrono 1.000 *li* in un giorno (trad. di Fracasso 1996, 179).

Shanhaijing 15/14 - 《山海經·大荒南經》

有載民之國。帝舜生無淫，降載處，是謂巫載民。巫載民盼姓，食穀，不績不經，服也；不稼不穡，食也。爰有歌舞之鳥，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞。爰有百獸，相群爰處。百穀所聚。

C'è il paese del popolo *Zhi* 載. *Di Shun* 帝舜 generò *Wu Yin* 無淫, che discese nel territorio dei *Zhi*. Questi sono chiamati 'popolo *Wuzhi* 巫載', e appartengono al clan *Fen (Ban)* 盼 (ed. Song: *Pan* 盼). Si nutrono di cibo in grani; non filano e non tessono vestiti; non seminano e non raccolgono il cibo. Ci sono anche uccelli che cantano e danzano. L'uccello *luan* 鸞 spontaneamente canta, e l'uccello *feng* 鳳 spontaneamente danza. Ci sono poi le cento specie d'animali riunite in branchi, ed è quello il luogo in cui si trovano riunite le 'cento granaglie' (*baigu* 百穀) (trad. di Fracasso 1996, 206).

Commento:

Come accennato nella breve introduzione all'opera qui sopra, la stragrande maggioranza delle occorrenze contenute all'interno dello SHJ (50.42% delle occorrenze di *shou* totali) segue una struttura sintattica pressoché invariata: "in un X luogo, c'è un animale Y (lett. "c'è un animale Y in quel posto/laggiù", "有 Y 獸焉"), con caratteristica fisica/parte del corpo Z". Nel 50.42% dei loci, la menzione di *shou* assume un significato generico di "animale", prettamente di natura "quadrupede"³⁸⁰, così come anche reso da Fracasso (1996) nella sua resa traduttiva, qui adottata integralmente.

Spesso, si voglia per le somiglianze bislacche di certi animali, il termine *shou* potrebbe essere reso in maniera altrettanto equivalente dalla parola "creatura", che in un contesto più ampio, può essere associata a creature fantastiche o mitologiche, come molte delle quali qui incontrate.³⁸¹ Tuttavia, la scelta di un termine semanticamente più esteso, fa perdere, di conseguenza, la specificità originale del termine *shou*, motivo per cui si è rimasti fedeli alla resa offerta da Fracasso.

In alcuni esigui casi, le occorrenze di *shou* incontrate all'interno di questi passi manifestano un minimo grado di variazione anche a livello lessicale (forma bisillabica) rispetto alla formulazione monosillabica standard. I casi presentanti descrivono gli *shou* con attributi volti a enfatizzarne il colore dell'aspetto e/o la conformazione fisica ("有青獸", "有三青獸相并") oppure il grado di rarità ("有珍獸"), oppure anche la quantità e la varietà ("有百獸").

³⁸⁰ Infatti, qualora si trattasse di volatili il termine utilizzato nella medesima struttura sintattica è "niao 鳥", "有鳥焉".

³⁸¹ Non a caso, sul piano descrittivo, l'aspetto fisico delle creature incontrate viene sempre ricondotto a concetti di animali familiari e noti.

Shanhaijing 2/25 - 《山海經·西山經》

西南三百里，曰女床之山，其陽多赤銅，其陰多石涅，其獸多虎豹犀兕。有鳥焉，其狀如翟而五彩文，名曰鸞鳥，見則天下安寧。

300 *li* a sud-ovest sorge il monte detto *Nüchuang* 女牀. Sul lato sud c'è molto rame rosso; sul lato nord c'è molto allume. Tra gli animali c'è abbondanza di tigri, leopardi, rinoceronti e si 兕. C'è un uccello simile al fagiano *di* 翟, con piume di cinque colori. Il suo nome è *luanniao* 鸞鳥, e la sua comparsa significa pace nel *Tianxia* (trad. di Fracasso 1996, 25).

Shanhaijing 1/3 - 《山海經·南山經》

又東三百八十里，曰猿翼之山，其中多怪獸，水多怪魚，多白玉，多腹虫，多怪蛇，多怪木，不可以上。

380 *li* più ad est sorge il monte detto *Yuanyi* 猿翼 (CXJ: *Jiyi* 稷翼; YQJ: *Jiyi* 即翼; YL: *Jiqi* 稷契), su cui abbondano gli animali bizzarri; nei corsi d'acqua vi sono molti strani pesci. C'è abbondanza di giada bianca, di serpenti *fu*, di altri serpenti ed alberi bizzarri. Non vi si può salire (trad. di Fracasso 1996, 9–10).

Commento:

Una struttura sintattica alternativa, concernente l'espressione delle innumerevoli occorrenze all'interno del testo, è "Tra gli animali [di un luogo X] c'è abbondanza di specie animale Y (其獸多)". Analogamente ai passi precedenti, anche in questi il termine *shou* manifesta un chiaro significato di "animali quadrupedi", sia qualora l'occorrenza sia monosillabica (la maggior parte dei casi), sia qualora fosse specificata nel significato da ulteriori elementi lessicali (怪獸).

Shanhaijing 9/7 - 《山海經·海外東經》

朝陽之谷，神曰天吳，是為水伯、在垂垂北兩水間。其為獸也，八首人面，八足八尾，皆青黃。

Il genio della valle di *Zhaoyang* 朝陽 è chiamato *Tianwu* 天吳, ed ha il titolo di *Shuibo* 水伯. Sta a nord dei *Honghong*, tra due fiumi. Ha forma animale, con otto teste, volto umano, otto zampe e otto code, tutte verdi e gialle (trad. di Fracasso 1996, 154).

Shanhaijing 10/10 - 《山海經·海內南經》

狴狴知人名，其為獸如豕而人面，在舜葬西。

I *xingxing* (*shengsheng*) 狴狴 conoscono i nomi degli uomini; sono animali di aspetto suino, ma con volto umano. Stanno ad ovest della sepoltura di *Shun* (trad. di Fracasso 1996, 160–1).

Commento:

Oltre alle strutture esistenziali evidenziate finora, si trova traccia all'interno dell'opera anche di menzioni del termine *shou* all'interno di frasi verbali nominalizzate (realizzate per mezzo del sostituto di nominalizzazione semplice *qi* 其), per enfatizzare, sia a livello narrativo ma anche stilistico, una qualità intrinseca del soggetto ("il genio *Tianwu* 天吳" oppure "i *xingxing* 狴狴"), in questo caso, le fattezze animali, specialmente della corporatura.

Shanhaijing 12/14 - 《山海經·海內北經》

環拘，其為人獸首人身，一曰蝟狀如狗，黃色。

I *Huan'gou* 環拘 sono uomini con testa di animale e corpo umano. Una versione dice: "I *wei* 蝟 hanno aspetto canino e sono gialli" (trad. di Fracasso 1996, 179).

Shanhaijing 17/3 - 《山海經·大荒北經》

大荒之中，有山名曰不咸。有肅慎氏之國。有悲蛭，四翼。有蟲，獸首蛇身，名曰琴蟲。

In mezzo alle Grandi Distese c'è un monte chiamato *Buxian* 不咸. C'è il paese del popolo *Sushen* 肅慎. Ci sono dei *feizhi* 悲蛭 con quattro ali. [2r] Ci sono delle bestie con testa di quadrupede e corpo di serpente. Sono chiamate *qinchong* 琴蟲 (Wu: 琴虫) (trad. di Fracasso 1996, 224).

Shanhaijing 2/74 - 《山海經·西山經》

又西百二十里，曰剛山，多柴木，多瑇瑁之玉。剛水出焉，北流注于渭，是多神媿，其狀人面獸身，一足一手，其音如欽。

120 *li* più ad ovest sorge il monte detto *Gang* 剛, che è ricco di alberi da lacca e giada *tufou* 瑇瑁. Là sgorga il fiume *Gang* 剛, che scorre a sud-est gettandosi nel *Wei* 渭. Ci sono molti *shen* 神 e *chui* 媿 (GP: 失鬼), che hanno volto umano su corpo di animale; hanno un solo piede ed una sola mano. Il loro verso sembra un gemito (trad. di Fracasso 1996, 36).

Shanhaijing 6/10 - 《山海經·海外南經》

厭火國在其國南，獸身黑色，生火出其口中。一曰在謹朱東。

Il paese dei *Yanhuo* 厭火 si trova più a sud. Hanno corpo nero di quadrupede e il fuoco esce dalle loro bocche¹⁴. [2v] Una versione dice: “Sono ad est dei *Huanzhu*” (trad. di Fracasso 1996, 133).

Shanhaijing 6/24 - 《山海經·海外南經》

南方祝融，獸身人面，乘兩龍。

A sud c'è *Zhu Rong* 祝融, con corpo di quadrupede e volto umano. Guida due draghi (trad. di Fracasso 1996, 137).

Commento:

A proposito di fattezze, il termine *shou* presenta anche usi come attributo per sostantivi designanti parti del corpo, nello specifico due principalmente: la testa (“獸首”) e il corpo (“獸身”). In linea generale, le bestie (*chong* 蟲), gli spiriti, i fantasmi oppure le popolazioni autoctone di un dato luogo in questi estratti, vengono descritte come chimeriche: qualora infatti fosse la testa o il corpo dalle fattezze animali o “da quadrupede”, la restante parte del corpo assume sembianze di altre creature (sia umane che non umane).

Shanhaijing 14/10 - 《山海經·大荒東經》

有中容之國。帝俊生中容，中容人食獸，木實，使四鳥：豹、虎、熊、羆。

C'è il paese dei *Zhongrong* 中容. *Di Jun* 帝俊 generò i *Zhongrong*. Gli abitanti si nutrono di carne e frutta, e comandano a quattro uccelli, a leopardi, tigri, orsi neri e orsi bruni (trad. di Fracasso 1996, 196).

Commento:

Un altro significato cruciale associato a *shou* riguarda la consumazione per l'alimentazione della loro carne. Nel passo *Shanhaijing* 14/10, si fa menzione di *shou*, in uso singolo, per indicare la “carne di animali selvatici”. Usi simili dei termini sono rintracciabili anche in opere analizzate in precedenza come i Tre Libri sui Riti, con particolare riferimento al *Liji*.

Shanhaijing 2/38 - 《山海經·西山經》

凡《西次二經》之首，自鈐山至于萊山，凡十七山，四千一百四十里。其十神者，皆人面而馬身。其七神皆人面牛身，四足而一臂，操杖以行，是為飛獸之神；其祠之，毛用少牢，白菅為席。其十輩神者，其祠之，毛一雄鷄，鈐而不糝；毛采。

Le vette della seconda sezione del libro dei Monti Occidentali, dal monte *Qian* al monte *Lai*, sono in totale 17, [su un'estensione di] 4.140 *li*. Dieci dei loro genii tutelari hanno volto umano e corpo di bue, con quattro zampe ed un braccio che regge un bastone per camminare. Questi sono i 'genii degli animali volanti' (*feishou zhi shen* 飛獸之神). Per il loro culto si fa uso di un *shaolao* 少牢 con vittime dal manto uniforme. Con giunchi sbiancati si intrecciano stuoie. Per il culto di dieci di loro la vittima è un gallo. [12v] Si prega, ma non si offre riso. Le vittime possono essere di vari colori (trad. di Fracasso 1996, 27).

Commento:

L'ultima occorrenza presentata qui si distingue per l'insolita associazione tra l'attributo "fei 飛" (lett., "che vola" o "volante") e il sostantivo 獸 (animali quadrupedi). Non esiste un'altra istanza di "feishou 飛獸" nei *loci classici*, quindi è considerata come un *hapax legomenon*.

Qinshou nel *Mu Tianzi Zhuan*

Qin nel *Mu Tianzi Zhuan*

All'interno del *Mu Tianzi Zhuan* non si registrano occorrenze né del termine *qinshou* né del termine *qin*.

Shou nel *Mu Tianzi Zhuan*

Per quanto concerne il termine *shou*, partendo da un totale di dieci occorrenze, si è proceduto a una selezione di sette, localizzate rispettivamente nei capitoli primo (《穆天子傳·卷一》), secondo (《穆天子傳·卷二》) e sesto (《穆天子傳·卷六》).

Mu Tianzi Zhuan 1/5 - 《穆天子傳·卷一》

己未，天子大朝于黃之山。乃披圖視典，用觀天子之寶器。……天子之馬走千里，勝人猛獸。天子之狗走百里，執虎豹。」柏夭曰：「征鳥使翼：曰□烏鳶、鸛鷄飛八百里。名獸³⁸²使足：□走千里，狡狴□野馬走五百里，邛邛距虛走百里，麋□二十里。」

Nel giorno *Jiwei* il Figlio del Cielo, tenne una grande udienza sul Monte Huang. Sfogliò le mappe e lesse attentamente gli antichi registri, per scrutare i beni preziosi dei Figli del Cielo del passato. Tra

³⁸² Cfr. *Mu Tianzi Zhuan* (2019): "名獸：顧氏曰『「名」大思。「名獸」大獸也。』"

questi vi erano: « [...] I cavalli del sovrano potevano percorrere al galoppo mille *li*, superando persino le fiere. I suoi cani potevano correre per cento *li* e catturare tigri e leopardi.» Bo Yao disse: «Degli uccelli che coprono lunghe distanze in volo, il nibbio e la gru possono volare per ottocento *li*. Dei quadrupedi di grande taglia che percorrono lunghe distanze via terra, il [***] può percorrere mille *li*. Il *suanni* (狻猊)³⁸³ e i cavalli selvatici³⁸⁴ possono percorrere cinquecento *li*, il *qiongqiong juxu* [simile ad un equino] corre per cento *li*, e il [cervo] *mi* per venti *li*.

Mu Tianzi Zhuan 2/1 - 《穆天子傳·卷二》

□柏夭曰：……丁巳，天子西南升□之所主居。爰有大木碩艸，爰有野獸，可以畋獵。

[***] Bo Yao disse: [...] Nel giorno *Dingji* il Figlio del Cielo, dirigendosi verso sud-ovest, scalò [***] dove dimorava un tale saggio. Gli alberi erano alti e rigogliosi, la vegetazione abbondante, e vi erano animali selvatici adatti alla caccia.

Mu Tianzi Zhuan 2/4 - 《穆天子傳·卷二》

季夏丁卯，天子北升于春山之上，以望四野，……〔天子〕曰：「春山之澤，清水出泉，溫和無風，飛鳥百獸之所飲食，先王所謂縣圃。」天子於是得玉策枝斯之英。曰：「春山，百獸之所聚也，飛鳥之所棲也。」爰有獸³⁸⁵，食虎豹如麋而載骨，盤□始如麋，小頭大鼻。

Durante l'estate, nel giorno *Dingmao*, il Figlio del Cielo salì in cima al Monte Chong per contemplare le quattro terre selvagge³⁸⁶, e disse: «Le sorgenti del Monte Chong sono limpide e pure, e sono caratterizzate da un clima mite e senza vento. In questo luogo, chiamato il “giardino” dai re del passato, uccelli e animali selvatici di ogni sorta si abbeverano e trovano nutrimento.» Fu da questo luogo che il re Mu ottenne la pregiata giada bianca *zhishi*. Disse: «Il Monte Chong è dove le cento bestie si radunano e i volatili fanno il nido.» [Tra queste], si nasconde una creatura [feroce] che assomiglia a un grosso cervo, ha [corni] contorte, una testa piccola e un muso lungo. A prima vista pare [innocuo come] un daino, ma può divorare persino tigri e leopardi.

Mu Tianzi Zhuan 6/2 - 《穆天子傳·卷六》

日月之旗³⁸⁷，七星之文。³⁸⁸鼓鐘以葬³⁸⁹，龍旗以□。³⁹⁰鳥以建鼓³⁹¹，獸以建鐘³⁹²，龍以建旗。³⁹³

³⁸³ Simile ad un drago-leone.

³⁸⁴ Di razza *taotu* 驕駱.

³⁸⁵ Cfr. *Mu Tianzi Zhuan* (2019): “□兽: 猛兽。□, 或为“猛”字。陈炜湛云: “兽”上当为“青“黑”之类颜色字。”

³⁸⁶ Espressine idiomatica per riferirsi al territorio circostante.

³⁸⁷ Cfr. *Mu Tianzi Zhuan* (2019): “日月之旗: 绘有日月图案的丧旗。”

³⁸⁸ Cfr. *Mu Tianzi Zhuan* (2019): “七星之文: 画有北斗七星的丧旗。”

³⁸⁹ Cfr. *Mu Tianzi Zhuan* (2019): “鼓钟以葬: 送葬时击鼓敲钟。”

³⁹⁰ Cfr. *Mu Tianzi Zhuan* (2019): “龙旗以□: 龙旗以掩, 即用龙旗掩盖灵柩。”

³⁹¹ Cfr. *Mu Tianzi Zhuan* (2019): “鸟以建鼓: 用鸾凤图案装饰应鼓。”

³⁹² Cfr. *Mu Tianzi Zhuan* (2019): “兽以建钟: 用猛兽图案装饰的钟。”

³⁹³ Cfr. *Mu Tianzi Zhuan* (2019): “龙以建旗: 用龙形图案装饰的旗。”

Sulla bandiera [funebre] sono raffigurati [il sole, la luna e] delle sette stelle del Grande Carro. Tamburi e campane sono suonati durante il corteo funebre, mentre la bandiera a forma di drago viene utilizzata per [coprire la bara]. I tamburi sono decorati con motivi di uccelli *luan* e fenici, le campane con fieri e le bandiere con draghi.

Commento:

La maggior parte delle occorrenze all'interno dell'opera presenta significati ampiamente osservati nelle opere precedenti. Di quelli presentati, si riportano numerosi esempi di forme bisillabiche di *shou*, dove quest'ultimo è specificato nel suo significato base di "animale quadrupede" dall'aggettivo che lo precede. I significati che ne emergono spaziano dai generici "animali selvatici", ai più specifici "animali feroci; fiere" ("猛兽") o "quadrupedi di grande taglia" ("名/大獸"), fino a "animali di ogni sorta" ("百獸").

Data la natura intrinseca dell'opera in questione, le varie occorrenze ricorrono in contesti in cui elementi realistici (fatti storici e luoghi geografici) e fantastici (località leggendarie e creature mitologiche) si combinano l'un l'altro, offrendo una visione unica della natura e del mondo.

Nel primo passo (*Mu Tianzi Zhuan* 1/5), vengono descritti i cavalli e i cani dei sovrani del passato come creature straordinarie con capacità eccezionali. Si menziona la velocità e la forza dei cavalli, capaci di superare quelle delle fiere, così come la capacità dei cani di catturare tigri e leopardi. Mentre nel secondo (*Mu Tianzi Zhuan* 2/1) e nel terzo passo (*Mu Tianzi Zhuan* 2/4) in generale, gli animali sono presenti come componenti della natura e dell'ambiente circostanti descritti nel corso del viaggio del Figlio del Cielo. La combinazione di descrizioni realistiche e mitologiche contribuisce a creare un'atmosfera unica nell'opera, dalle tinte epiche e romanzesche.

Per quanto invece riguarda l'unica occorrenza singola del termine presentata, stando al commentario essa esprimerebbe comunque un significato specifico di "animali feroci" o "fiere". Prendendo in considerazione il contesto, il passo sembra trattare della simbologia e delle tradizioni legate ai rituali funebri, in particolare alla decorazione degli strumenti musicali e delle bandiere utilizzati durante i cortei funebri in un contesto culturale specifico. L'uso di figure come il sole, la luna e le sette stelle del Grande Carro sulla bandiera funebre suggerisce una connessione simbolica con elementi celesti e la cosmologia, che potrebbero essere correlati a fornire indicazioni spazio-direzionali all'anima del defunto (ricordando le raffigurazioni poste sugli stendardi funebri). La presenza di tamburi e campane durante il corteo funebre indica l'importanza del suono in questi riti, e la descrizione delle decorazioni su di essi è reminiscente della corrispondenza individuata tra il movimento degli animali e la riverberazione del suono degli strumenti musicali affrontata nel passo *Ziren* del *Zhouli* (*ICS Zhouli* 6.26/83/20). Tale corrispondenza si baserebbe sul presupposto che il suono prodotto dallo strumento (campane o tamburi che fossero) dovesse riflettere i suoni naturali dell'animale raffigurato su di esso.³⁹⁴

³⁹⁴ Per quanto riguarda, ad esempio, la fenice, sono innumerevoli i testi che attestano una correlazione del suono di vari strumenti, dal flauto ai tamburi, con la fenice e il suo pianto. Per ulteriori spiegazioni e una raccolta di esempi specifici, si rimanda a Sterckx (2000, 9).

3.1.14 *Qinshou, qin e shou nel Chuci*

Il *Chuci* 楚辭 (Canti di Chu o Canti del Sud) è la seconda più antica antologia poetica cinese di cui oggi abbiamo testimonianza. Il titolo si deve allo stile e ai temi caratteristici delle poesie prodotte dallo Stato meridionale di Chu 楚, le quali trovano la loro origine nelle opere di Qu Yuan 屈原 (340 – 278 a.C.), un alto funzionario attivo presso il medesimo stato. Poemi come il celebre *Lisao* 離騷 (Incontro col dolore) di Qu Yuan, che apre la stessa antologia, si presentavano come unici nel panorama poetico degli stati della pianura del Fiume Giallo al punto che furono sempre trattati come un genere letterario a sé stante. La raccolta comprende quindi opere tradizionalmente attribuite principalmente a Qu Yuan e Song Yu 宋玉 del periodo degli Stati Combattenti (453 – 221 a.C.), ma anche un gran numero di opere di carattere imitativo composte diversi secoli dopo, durante la dinastia Han. La versione tradizionale del *Chuci* contiene diciassette sezioni principali, antologizzate con i suoi contenuti attuali dal letterato Wang Yi 王逸 (II secolo d.C.) di epoca Han (Hawkes 1993, 48–50).

Qinshou nel Chuci

La menzione del termine *qinshou* è unica all'interno del *Chuci*, localizzata nella sezione dodicesima *Zhaoyin shi* 招隱士 ("Chiamata per un recluso"), sessantesimo componimento (《楚辭·招隱士》).

Chuci 12/60 - 《楚辭·招隱士》

攀援桂枝兮聊淹留。

虎豹鬥兮熊羆咆，禽獸駭兮亡其曹。

王孫兮歸來，山中兮不可以久留。

Arrampicando sui rami di cassia – rimani un momento.

[In questo luogo dove] tigri e leopardi si contendono – [e] orsi neri e marroni ruggiscono. Uccelli e bestie spaventati si disperdono dai rispettivi gruppi.

Oh, Principe?, fai ritorno! Non [devi] indugiare a lungo – in queste montagne [pericolose].

Commento:

Data la chiarezza semantica lapalissiana dell'occorrenza in esame, non si ritiene necessario fornire un commento esplicativo.

Qin nel Chuci

Non esiste alcuna occorrenza singola di *qin* all'interno dell'opera.

Shou nel Chuci

Per quanto concerne il termine *shou*, sono documentate soltanto due occorrenze, rintracciabili l'una nella terza sezione *Tianwen* 天問 (“Domande al Cielo”), sesto componimento (《楚辭·天問》); e l'altra nella sezione quinta *Yuanyou* 遠遊 (“Viaggi lontani”), terzo componimento (《楚辭·遠遊》).

Chuci 3/6 - 《楚辭·天問》

焉有石林何獸能言

E ancora, dove si formano foreste di pietra?

Quali bestie possono parlare [come gli umani]?

Chuci 5/3 - 《楚辭·遠遊》

嘉南州之炎德兮，麗桂樹之冬榮；

山蕭條而無獸兮，野寂漠其無人。

Ammiro i meriti del caldo Sud,

[Dove] gli splendidi alberi di cassia fioriscono in inverno;

Le montagne sono desolate senza animali,

Le silenziose lande selvagge non mostrano segni di presenza umana.

Commento:

Per quanto riguarda invece le due occorrenze del termine *shou* presenti all'interno del *Chuci*, quella presente nel componimento *Tianwen* 天問 è stata resa in italiano col termine “bestie” a sottolineare con maggiore enfasi la distanza sostanziale rispetto alla dimensione umana e alla sua caratteristica distintiva di potere parlare. L'occorrenza all'interno del componimento *Yuanyou* 遠遊, assume invece un valore semantico letterale, indicando un insieme generico di fauna che abita le montagne, così come menzionato dal testo stesso.

4. CONCLUSIONI

La scelta dell'argomento per il presente progetto di tesi è stata il risultato di un connubio tra la profonda passione per la zoologia e il desiderio di esplorare le prospettive culturali e storiche degli antichi Cinesi riguardo a diverse creature che popolavano il loro mondo. Questa ricerca è stata motivata dalla curiosità di comprendere come un popolo così lontano nel tempo e nello spazio potesse percepire e interagire con il mondo animale che lo circondava. Tuttavia, già durante la fase iniziale di ricerca bibliografica, è stata riconosciuta l'importanza di mantenere un approccio rigoroso e imparziale. Questo cambiamento di prospettiva è stato cruciale per garantire la validità e l'oggettività dell'indagine, consentendo di esplorare in profondità le visioni culturali degli antichi Cinesi senza influenze distorsive derivanti dall'interesse per la zoologia e il contesto culturale attuale.

Alla luce di tale spinta motivazionale iniziale, nel capitolo 1 è stata introdotta una serie di considerazioni preliminari volte a riflettere su e ponderare le modalità con cui approcciare e successivamente esaminare l'argomento dell'elaborato, ovvero indagare la natura e qualità delle relazioni che gli antichi Cinesi intrattenevano con tre categorie di creature animali (*qin* 禽, *shou* 獸 e *qinshou* 禽獸), attraverso l'utilizzo sintattico-grammaticale e semantico delle stesse nel *corpus* delle fonti classiche di epoca pre-imperiale. Ciò che è emerso sono tre consapevolezza importanti: una metodologica, sull'improduttività generale derivante dall'adozione di un approccio scientifico-zoologico contemporaneo nello studio di una civiltà della remota antichità, una sinologica, circa la specificità del contesto culturale (linguistico, filosofico-letterario, socio-politico, economico, ecc.) cinese stesso e delle caratteristiche che lo rendono unicamente tale, ed infine una antropologica, secondo cui la narrazione che l'uomo elabora del mondo esterno e delle creature che lo popolano riveli più informazioni sulla natura umana stessa che sulle creature oggetto della narrazione.

Nel capitolo 2, attraverso un approfondimento tecnico di natura paleografica e filologica, è stato possibile osservare l'evoluzione grafica e semantica di due delle suddette categorie, evidenziando le caratteristiche intrinseche e specifiche di ciascuna. Da una panoramica generale, si può notare che entrambi i termini devono le proprie origini all'attività della caccia, a cui sono inscindibilmente legati sia per quanto riguarda l'aspetto grafico che semantico. Dal punto di vista semantico, il termine *qin* 禽 si caratterizza per una maggiore estensione del suo significato di base, comportando un elevato grado di oscillazione semantica del termine *in situ*; mentre il termine *shou* 獸, sebbene abbia assunto molteplici significati durante la sua evoluzione, tende a manifestare più frequentemente una maggiore stabilità semantica. Dal punto di vista grafico, invece, appare chiaro come le grafie di *qin* e *shou* non nascono con l'obiettivo di denotare raggruppamenti animali più o meno specifici, bensì di raffigurare degli strumenti (come ad esempio delle reti) adibiti all'attività della caccia o, più precisamente, all'azione di catturare animali di piccole o grosse dimensioni. Non sarebbe infatti un caso che nelle loro forme grafiche originali, *qin* rappresenti una rete posta su un'asta, si presume adibita alla cattura di piccoli animali e che *shou* denoti invece un arnese per la caccia coadiuvato nel suo scopo dal supporto di segugi, probabilmente per braccare animali di grosse dimensioni.

Infine, il capitolo 3, il nucleo fondante del presente lavoro di ricerca, ha costituito il banco di prova decisivo per valutare e verificare quanto esposto nelle sezioni precedenti. Al fine di offrire un'analisi esaustiva dei vari significati assunti dai termini *qin*, *shou* e *qinshou*, sono state prese in considerazione tutte

le occorrenze testuali in cui i termini vengono impiegati sia nel loro uso congiunto che nel loro uso individuale, all'intero del vasto *corpus* testuale delle fonti cinesi classiche di epoca pre-imperiale.³⁹⁵

Per raggiungere tale scopo, è stata realizzata una matrice di correlazione tramite il programma *Microsoft Excel* che mostra i coefficienti di correlazione tra coppie di variabili.³⁹⁶ Tale tabella quadrata ha permesso non solo di raccogliere e conservare le occorrenze in un database virtuale interattivo, ma anche di catalogarle e, in un secondo momento, analizzarle in base agli indici imposti dalla presente ricerca. L'analisi delle 266 occorrenze dei termini qui presentate (così suddivise: 60 per 禽獸, 72 per 禽 e 134 per 獸), che rappresentano una selezione delle 595 originarie totali (113 per 禽獸, 131 per 禽 e 351 per 獸), è stata condotta su più livelli:

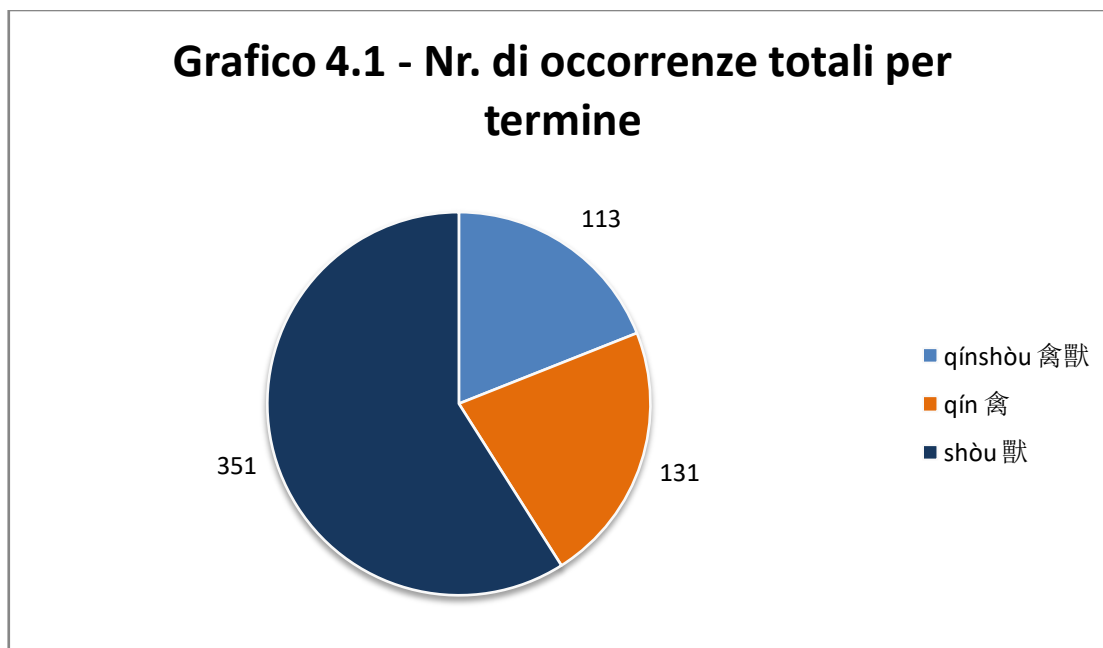
- 1) Compositivo-strutturale: confronto tra termini monosillabici (intesi come occorrenze prive di specificazione attributiva, ad esempio “禽” e “獸”) e bisillabici/tetrasillabici (intesi come occorrenze accompagnate da specificazione attributiva, ad esempio “shenqin 乘禽” e “mengshou 猛獸” oppure “zhenqi qishou 珍禽奇獸”);
- 2) Semantico: valutazione del significato letterale o estensivo (rispetto al significato originario del termine indagato), in contrasto con il significato figurato (metafora semplice o analogia complessa);
- 3) Contestuale: analisi del contesto specifico del passo rispetto all'ambito generale dell'opera in cui il termine compare.

³⁹⁵ Nello specifico, ci si è occupati del periodo storico antecedente alla formazione dell'Impero cinese propriamente detto, ovvero l'arco temporale che va approssimativamente dagli Stati Combattenti (475 – 221 a.C.) fino alla dinastia Qin (221 – 206 a.C.).

³⁹⁶ Spiegazione del funzionamento e della modalità di raccolta dati/creazione del bacino dati tramite la funzione matrice in *Excel*: partendo da un qualunque griglia *Excel* contenente dei dati (numerici o meno) organizzati in colonne e righe, è possibile convertirla in una matrice, ossia un bacino dati chiuso e interattivo. Le intestazioni/titoli di ciascuna colonna (nel caso specifico del presente lavoro è stato creato un numero di colonne che va da 33 a 42 a seconda dell'opera indagata in questione. Per maggiori informazioni si proceda a consultare la fine della presente nota) fungono da “filtri” o “chiavi di ricerca” selezionabili a piacimento al fine di eseguire un numero indefinito di ricerche all'interno di un insieme di dati finito chiuso. In questo modo, non solo i dati sono reperibili in un solo luogo in qualsiasi momento, ma è anche possibile risparmiare tempo quando si ricerca un *item* specifico o quando si vogliono analizzare i dati in modo incrociato.

Il numero totale di colonne create per questo lavoro va da 33 (per le opere con solo una traduzione in lingua straniera disponibile) a 42 (per le opere con due traduzioni in lingua straniera disponibili). Di seguito, si indicano in ordine numerico le intestazioni/titoli di ciascuna colonna: 1) Chiave di ricerca; 2) Ambito opera; 3) Periodo opera; 4) Autore opera; 5) Nome opera/nome capitolo/*juan* (j.); 6) Numero del(i) par./parr. (§); 7) Nr. di occorrenze per capitolo/*juan* (j.); 8) Nr. di occ. per par.; 9) Nr. totale di occ. per opera; 10) Testo originale; 11) Occorrenza presa in analisi; 12) Termine monosillabico/bisillabico; 13) Utilità (o meno) del commentario per l'analisi dell'occorrenza; 14) Nr. di traduzioni disponibili per opera; 15) Testo della traduzione; 16) Occorrenza presa in analisi; 17) Significato nel *locus* (sign. generico, specifico, classificatorio o estensivo); 18) Anno traduzione; 19) Nome opera/nome capitolo/*juan* (j.); 20) Nr. par./parr. (§); 21) Autore traduzione; 22) Lingua traduzione; 23) Note al testo importanti; 24) Commento; 25) Sotto-commento; 26) Occorrenza presa in analisi; 27) Anno edizione critica; 28) Nome edizione critica/nome capitolo/*juan* (j.); 29) Nr. par./parr. (§); 30) Nr. n. (nota)/nn.; 31) Autore commentario edizione critica; 32) Autore sotto-commentario edizione critica; 33) Riferimenti testuali secondo *The ICS Ancient Chinese Text Concordance Series*.

Grafico 4.1 - Nr. di occorrenze totali per termine



In primo luogo, guardando ai dati forniti dalla matrice, si nota, in termini meramente quantitativi³⁹⁷, un chiaro dislivello nel tasso di apparizione dei termini 禽獸, 禽 e 獸 all'interno del *corpus* di opere selezionato. Il termine composto 禽獸 appare 113 volte, rappresentando il 19% del totale delle occorrenze nel *corpus*. Il termine singolo meno frequente, 禽, compare 131 volte, costituendo circa il 22% del totale. Mentre il termine singolo più frequente, 獸, appare ben 351 volte, corrispondente al 59.1% del totale.

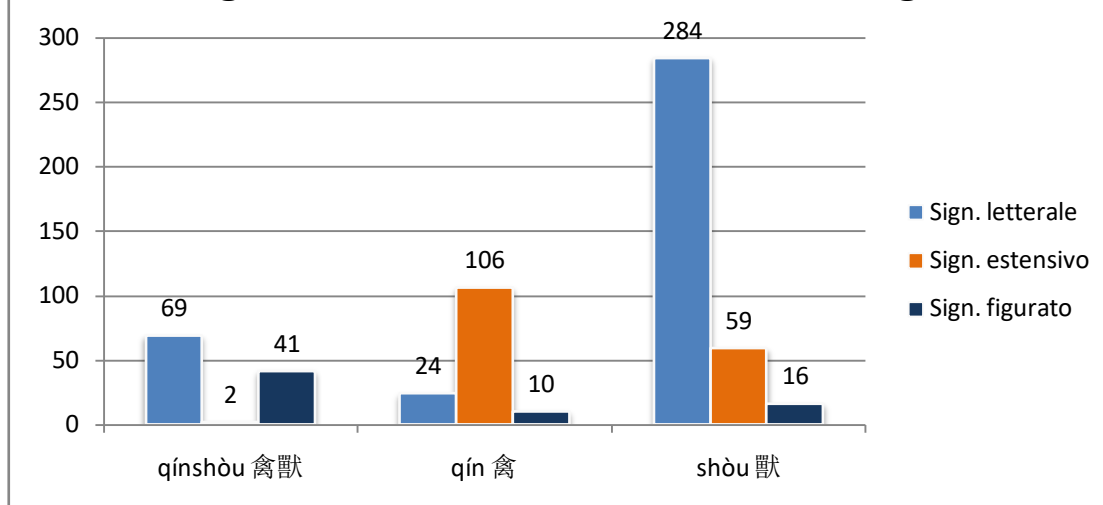
Questi dati suggeriscono che il termine 獸 è significativamente più comune rispetto agli altri due nel *corpus* considerato. Inoltre, è interessante notare che nonostante 禽 sia meno frequente di 獸, la loro combinazione 禽獸 ha una presenza non trascurabile, sebbene inferiore a entrambi i termini singoli. Infine, è importante notare che anche combinando il tasso di apparizione di 禽 e 禽獸, non si raggiunge il livello di frequenza di 獸 all'interno del *corpus*. Questo enfatizza ulteriormente la predominanza del termine 獸.

In breve, la distribuzione dei termini nel *corpus* suggerisce che 獸 sia il termine più prominente, seguito da 禽 e infine dalla loro combinazione 禽獸.³⁹⁸

³⁹⁷ I dati numerici presentati fanno riferimento al bacino delle occorrenze totali (595), non alla selezione (266).

³⁹⁸ Le medesime proporzioni tra le tre categorie rimangono costanti anche quando l'analisi è condotta sulla selezione di occorrenze (266), e persino nel caso in cui l'opera *Shanhai jing* 山海經, che individualmente comprende 177 su 351 occorrenze totali di 獸 (il 50.42% delle occorrenze di 獸 e il 29.74% delle occorrenze totali), venisse considerata un *outlier*.

Grafico 4.2 - Nr. di occorrenze per tipologia di significato assunto dal termine indagato



Basandoci sui dati raccolti, possiamo analizzare più approfonditamente la semantica dei tre termini 禽獸, 禽 e 獸 all'interno del contesto specifico delle opere considerate.

Partendo dal termine composto 禽獸, su un totale di 113 occorrenze, circa il 61.06% (69 occ.) esprime un significato letterale, mentre una percentuale minore, circa il 1.77% (2 occ.), ha un significato estensivo rispetto a quello originale, e circa il 36.28% (41 occ.) un significato figurato, che può essere metaforico o analogico.

Per il termine 禽, su un totale di 131 occorrenze, circa il 18.32% (24 occ.) ha un significato letterale, mentre circa l'80.92% (106 occ.) ha un significato estensivo e circa il 7.63% (10 occ.) un significato figurato.

Infine, per il termine 獸, su un totale di 351 occorrenze, la maggioranza, circa l'80.63% (284 occ.), esprime un significato letterale, mentre circa il 16.81% (59 occ.) ha un significato estensivo e circa il 4.56% (16 occ.) un significato figurato.

Questi dati forniscono un quadro dettagliato della varietà semantica dei termini all'interno del *corpus*. Si nota che, nonostante il numero maggiore di occorrenze di 獸, il termine 禽 presenta un numero significativo di occorrenze con significati estensivi, mentre 禽獸 mostra una maggiore tendenza ad essere usato con un significato figurato. Questo suggerisce una diversificazione nell'uso dei termini a seconda del contesto in cui compaiono, con possibilità di interpretazioni più letterali per 獸 e una maggiore flessibilità semantica per 禽 e 禽獸.

Sulla base di questi dati, e passando in rassegna ciascun termine indagato, emergono le seguenti informazioni e relative considerazioni.

Innanzitutto, in linea generale, tenendo in considerazione la sua stessa struttura e composizione nominale, l'analisi del significato assunto dal termine “qinshou 禽獸” nel *locus* indagato può avvenire in due direzioni: da un lato, considerare il significato collettivo nato dall'unione del significato individuale di *qin* (uccelli) con quello di *shou* (quadrupedi). Il risultato è un termine generico per uccelli e quadrupedi, spesso usato in senso ampio per riferirsi a varie creature di entrambe le categorie; dall'altro, considerare esclusivamente il significato individuale di ogni singolo componente del termine. Dal punto di vista traduttologico, è stato quindi possibile tradurre il termine in una altrettante duplice modalità: da un lato, come iperonimo congiunto, indicando “gli animali selvatici” o “le bestie selvatiche”; dall'altro, come iperonimo disgiunto, dove *qin* è tradotto come “uccelli; volatili” e *shou* come “bestie; quadrupedi”.

Ora su questa base, osservando l'uso del termine *qinshou* all'interno del vasto e vario *corpus* di opere selezionate, emergono due tendenze semantiche dominanti: una letterale (o denotativa) e una figurata (o connotativa).

Nel primo caso, i *qinshou* esprimono un significato letterale e descrivono genericamente l'“insieme degli animali selvatici” o, più specificamente, all'“insieme dei volatili e dei quadrupedi selvatici”, presenti comunemente nell'ambiente o territorio circostante. L'uso denotativo del termine si registra in quasi la metà delle opere indagate (13 su 30), con dei picchi più consistenti nel *Liezi* (11 occ.), *Guanzi* (10) e nel *Mengzi* (8) e dei picchi moderati nel *Lüshi chunqiu* (7), *Yanzi chunqiu* (6), *Xunzi* (6) e *Zhuangzi* (6).

Menzioni speciali di quelle occorrenze il cui significato rivela sfumature più specifiche e divergenti rispetto alla maggior parte dei casi riscontrati si registrano nello *Shujing* (*ICS Shangshu* 33/29/16) e nel *Zhuangzi* (*ICS Zhuangzi* 9/23/24). Nella prima opera, esso fa riferimento alla pratica dei sovrani, durante tutto il periodo degli Stati combattenti e degli Han, di collezionare animali esotici stranieri (principalmente inviati a corte in dono come tributo in segno di fedeltà e devozione) presso gli ampi spazi verdi dei parchi nelle proprie residenze. Nella seconda assume, invece, una connotazione positiva, riflettendo così una delle innumerevoli posizioni, anche divergenti fra loro, sugli animali assunte dalla dottrina taoista in generale e nell'opera *Zhuangzi* stessa, secondo cui gli animali sono una delle molteplici manifestazioni di una virtù ordinatrice più grande, il Dao.

Nel secondo caso, il significato letterale del termine si carica di una connotazione dispregiativa e viene usato in modo figurato per indicare una qualità intrinseca di degrado morale associata o alla condotta di singoli individui oppure al *modus vivendi* di intere popolazioni.

Dal punto di vista sintattico, le modalità attraverso cui tale utilizzo si configura sono svariate. Tra queste, si registrano in primis rapporti di determinazione nominale, che mirano a specificare il significato base del determinato (“禽獸之心”, “禽獸之道” e “禽獸之行”), seguiti dall'uso attributivo diretto di *qinshou* (quindi senza mediazione della particella di determinazione “zhi 之”) per veicolare lo stesso significato (“禽獸行”).

Questi sintagmi nominali, semplici (“禽獸”) o complessi (“禽獸之心”) che siano, sono in grado di veicolare tale connotazione dispregiativa per mezzo di figure retoriche semplici quali la similitudine o il paragone oppure complesse come la metafora o l'analogia, realizzate attraverso la struttura della frase nominale, la quale conferisce un ulteriore tono categorico e perentorio alla relazione creatasi tra i due termini messi in relazione (ad esempio, “X, 禽獸之道也。” oppure “Y, (是) 禽獸也.”).

Infine, raramente si registrano utilizzi espliciti di *qinshou* all'interno di costrutti di comparazione (“若禽獸然”) e come complemento di paragone (“譬於禽獸” e “近於禽獸”).

Dal punto di vista contestuale, osservando i dati ottenuti, emerge che l'uso connotativo del termine compare prevalentemente in fonti di letteratura dei maestri di pensiero, seguite da un insieme di fonti eterogenee (storiografiche, legiste, militari) il cui contenuto collima, anche marginalmente, con la sfera etica delle buone norme di comportamento. La presenza significativa di occorrenze in opere come *Xunzi* (12 occ.), *Mengzi* (7), *Liji* (6), *Liezi* (4) non stupisce data l'annosa preoccupazione per i maestri confuciani di ricercare, nonostante prospettive diverse, la perfezione morale e sociale attraverso l'educazione e la pratica virtuosa, guidate dall'osservanza di rituali e regole sociali rigorose nella coltivazione dei rapporti sociali. Espressioni come "manifestare una condotta bestiale" o "essere effettivamente paragonabili in toto alle bestie" rappresentano quindi l'estremo opposto, da cui guardarsi le spalle, per il raggiungimento di un'armonia sociale e individuale basata sulla virtù e sull'etica confucianamente intesa. Quanto al *Liezi*, sebbene affiliato ad una corrente di pensiero differente, esprime una preoccupazione simile. Le occorrenze rintracciabili al suo interno diventano il pretesto attraverso cui gettare le basi per un ampio discorso sulla somiglianza esteriore o interiore con le bestie. Declinato in chiave taoista, il paragone con la bestialità rivela l'importanza delle qualità interiori per andare oltre le illusioni (l'aspetto esteriore) ed entrare in armonia con il Dao (il cuore).

Particolarmente rilevanti sono infine le valenze semantiche assunte dalle occorrenze registrate in opere come il *Chunqiu Zuochuan* (2) e il *Lüshi chunqiu* (1), le quali esprimono una chiara connotazione dispregiativa diretta nei confronti di popolazioni non-Han e del loro *modus vivendi* ritenuto per l'appunto "assimilabile a quello delle bestie". Tale utilizzo non costituirebbe un insulto gratuito rivolto a queste popolazioni, ma rifletterebbe una più profonda narrazione sistematica di un popolo (autoctono della Valle del Fiume Giallo) nei confronti di un altro (i popoli esogeni di barbari). Solitamente, questo tipo di narrazione trova legittimazione attraverso una serie di "segnali" o "sintomi" che, come in molte narrazioni "d'odio" o "negative", giustificano l'uso moralmente connotato di certi appellativi. dai contesti specifici provenienti da queste opere, emerge una chiara associazione di questi gruppi umani con attributi animali quali vita comunitaria, promiscuità e impulsività. La disumanizzazione o la "bestializzazione" sistematica di singoli individui o popolazioni intere diviene quindi uno strumento ragionevole e accettabile dal punto di vista morale per trattarli come bestie.³⁹⁹

Per quanto, infine, concerne la terza sfumatura semantica assunta dal termine *qinshou* (si veda categoria "sign. estensivo" nel grafico 4.2), si registrano soltanto due occorrenze all'interno del vasto e vario *corpus* delle opere del periodo pre-imperiale. Seppure esigue, il loro apporto è comunque significativo per sottolineare il legame semantico originario dei due termini che lo compongono con la sfera della caccia di cui discusso in merito al capitolo 2. Tali occorrenze esprimono infatti un significato più specifico di "insieme degli animali selvatici cacciati".

Anche l'analisi degli utilizzi del termine "qin 禽" ha contribuito a gettare maggiormente la luce sulle sfumature semantiche assunte dallo stesso nei contesti specifici e nelle fonti testuali indagati.

Contrariamente alla tendenza ravvisabile per le occorrenze dei termini *qinshou* e *shou*, le quali esprimono significati per la maggior parte letterali, la vasta gamma di significati assunti dalle occorrenze del termine *qin* rivela la natura polisemica e la tendenza del termine a farsi carico di molteplici significati, talvolta anche all'apparenza distanti o poco coerenti tra loro. Tale constatazione, ovviamente, non vanifica

³⁹⁹ Ad esempio, il tema dell'attribuzione di caratteristiche animalesche alle popolazioni barbare Rong e Di, e il collegamento di tali attributi a un senso di disordine, mancanza di controllo e comportamento non civilizzato, emerge ripetutamente in più opere, come ad esempio, il *Guoyu* 國語 (*Guoyu*, 2.62 ("Zhou yu zhong")) e lo *Hou Hanshu* 后漢書 (*Hou Hanshu*, 25.876).

l'interesse per i significati letterali del termine, i quali rivelano informazioni preziose circa le abitudini sociali degli Antichi, ma arricchisce ulteriormente la comprensione iniziale dei limiti semantici del termine.

Come approfondito nel dettaglio nel capitolo 2, oltre alle motivazioni riportate nel capitolo 1, non esiste nell'arco temporale indagato una definizione univoca e universalmente condivisa del termine *qin*. Gli unici "tentativi" di definizione, o più precisamente di spiegazione, del termine sono forniti dal dizionario *Shuowen jiezi* e dal glossario *Erya*, le quali manifestano un chiaro legame di *qin* con la sfera semantica degli animali. Tra queste, la spiegazione dell'*Erya* è stata adottata come base semantica di partenza per analizzare tutte le occorrenze del termine ravvisabili nel *corpus* di opere selezionato.

Da qui, come constatato nelle fonti testuali stesse, e grazie anche al contributo delle glosse ad oggi disponibili del termine fornite dagli innumerevoli esegeti delle epoche successive e alla ricostruzione dell'evoluzione grafico-semantica del carattere *qin*, è stato possibile ricostruire un filo conduttore in grado di collegare tutte le estensioni semantiche assunte dal termine, risalendo alla sua accezione originaria di "rete" o "strumento di caccia utilizzato per la cattura di animali".

Pertanto, con "significato(i) letterale(i)" si intendono tutti quei significati di *qin* che sono assimilabili alla sfera semantica degli "uccelli" o dei "volatili". Di conseguenza, con "significato(i) estensivo(i)" si intendono tutti quelle sfumature semantiche del termine che divergono dal suo significato strettamente letterale, ma che manifestano un legame più profondo con la sua sfera semantica originaria.

Sulla base di questa premessa, dal punto di vista sintattico, l'uso indipendente del termine *qin* si configura secondo una duplice prospettiva in base alla funzione sintattico-grammaticale assolta: sostantivale o predicativa. Nel primo caso, a seconda che sia determinato da un attributo, si registrano sia utilizzi monosillabici che bisillabici. Mentre nel secondo caso, l'utilizzo predicativo nella lingua classica è prevalentemente monosillabico, ma non preclude le specificazioni fornite da eventuali avverbi di modo.

Per quanto riguarda l'uso letterale del termine *qin*, nonostante appaia limitato nel suo ricorrere, rivela informazioni significative circa le abitudini socio-alimentari dei potenti, e non solo, in particolare durante l'epoca della dinastia Zhou. Oltre all'*Erya*, nel quale compare in qualità di lemma da spiegare, e al *Chunqiu Zuozhuan* e allo *Heguanzi* che contano un'occorrenza del termine con significato letterale ciascuno, l'uso letterale del termine *qin* compare in modo massiccio e quasi esclusivo all'interno dei Tre Libri sui Riti: *Yili* (2 occ.), *Liji* (3) e in particolare nel *Zhouli* (14).

All'interno di queste opere, i volatili compaiono in relazione a due ambiti della vita di corte complementari tra loro, quello culinario-alimentare e dell'ospitalità, e rigorosamente regolati da un cerimoniale, che stabilisce le quantità e le modalità di esecuzione. Nello specifico, si identificano due tipologie differenti di volatili specifici per assolvere il compito di ingrediente culinario (ad esempio, i "liu qin 六禽", ovvero le "carni bianche di sei volatili distinti") nella preparazione di pietanze raffinate da servire, come evincibile dal testo stesso, in certe occasioni specifiche (per i pasti del sovrano e della sua famiglia, ma anche come offerte per i sacrifici agli antenati e durante le cerimonie funebri) da un lato, e di offerta animale esibita come dono di benvenuto (ad esempio, i "shenqin 乘禽", "coppie di uccelli gregari", come oche o fagiani), legata al contesto dell'ospitalità e dell'accoglienza di importanti ospiti stranieri in visita presso la corte Zhou, dall'altro.

Un ulteriore interessante esempio di volatili utilizzati per instaurare e rafforzare le proprie relazioni inter- e intra-personali, è fornito dal *Chunqiu Zuozhuan* in cui l'invio di coppia di oche alla futura sposa ("委禽") diviene il mezzo attraverso cui suggellare una promessa di fidanzamento.

Per quanto riguarda le occorrenze del termine *qin* che manifestano una chiara estensione semantica rispetto al suo significato originario, costituiscono la maggior parte dei casi registrabili nell'intero corpus di opere indagate, confermando di fatto la natura polisemica e l'alto tasso di variazione semantica assunto dal termine.

Come affermato precedentemente, sebbene divergenti anche in modo apparentemente inconciliabile, le estensioni di significato del termine *qin* si caratterizzano per una radice semantica originaria condivisa, legata agli utilizzi predicativi del termine, ad indicare l'azione di "catturare animali con reti", rinvenuti nelle prime forme di scrittura.

Tale significato originario rappresenta il filo conduttore comune, declinabile in due possibili direzioni a seconda di dove viene posto il focus, ossia: sull'"obiettivo della caccia" o sulla "azione della caccia o cattura stessa".

Seguendo la prima direzione, si registrano utilizzi sostantivali e significati quali "animali abbattuti", "preda", "selvaggina (intesa sia come animali vivi che come carne)", tutti riconducibili a un significato di base comune di "insieme di animali selvatici da pelo e da penna che sono oggetto di caccia". Seguendo la seconda, si riscontrano utilizzi prettamente verbali e significati quali "cacciare" e "catturare" relativi a contesti di battute di caccia, ma anche significati quali "imprigionare" "incarcerare" o addirittura "sconfiggere" connessi a contesti bellici o di conflitto in generale.

Un significato estensivo specifico del termine *qin*, registrato esclusivamente all'interno del *Zhouli*, riguarda l'uso collettivo dello stesso per indicare una categoria mista di giovani creature, di penna e di pelo, che non abbiamo mai avuto una gravidanza, selezionate appositamente per le carni morbide e pregiate (dovute alla loro giovane età e verginità) e date in dono ai principi feudatari e ai loro ministri che giungono come ospiti a palazzo.

Il numero di opere in cui tali utilizzi compaiono è il secondo più grande, contando 17 opere su 30 (contro le 26 su 30 per quanto riguarda l'utilizzo letterale del termine *shou*). La presenza di tali utilizzi in un ampio numero di opere è un chiaro sintomo del fatto che se ne facesse un impiego massiccio per due scopi principalmente: per esprimere esigenze socio-rituali derivanti dalla caccia degli animali da un lato e per narrare episodi di eventi bellici dall'altro. In base a tale suddivisione, *qin* tende ad assumere i significati della suddetta prima direzione in opere in cui la valenza cerimoniale e rituale è fondante, come i Tre Libri sui Riti, e occasionalmente anche nella letteratura dei maestri (vedasi *Mengzi*, *Xunzi*, *Zhuangzi* e *Han Feizi*). I significati individuati nella seconda direzione, tendono a manifestarsi in opere letterarie dal carattere storiografico, militare e legista (*Chunqiu Zuozhuan*, *Shangjun shu*, *Zhanguo ce*, *Guanzi*, *Han Feizi*) o che narrino di gesta o eventi bellici passati (*Mozi*, *Heguanzi*, *Lüshi chunqiu*).

Infine per quanto riguarda gli utilizzi figurati manifestati dal termine, se ne contano veramente pochi, 10 occorrenze, 9 delle quali rintracciabili nello *Yijing*. La valenza figurata delle occorrenze in quest'opera fa riferimento al fatto che i significati di tali occorrenze non possono essere compresi in una dimensione meramente terminologica, poiché assumono significati analogici vari a seconda dell'interpretazione fornita. L'ultima occorrenza rimanente fa riferimento ad uno metaforico del termine rintracciabile nel *Xunzi* in cui, in un discorso a proposito dell'apprendimento, viene affermato che «l'apprendimento dell'uomo dappoco è invece usato alla stregua di offerte cerimoniali di primizie animali [(volatili, vitelli, ecc.) per adulare gli altri]» (*ICS Xunzi* 1/3/17).

Quanto all'ultimo oggetto di indagine del presente progetto di ricerca, come evincibile dai dati, “shou 獸” è il termine più frequente nell'intero *corpus* di opere del periodo degli Stati Combattenti, comparando in 27 delle 30 opere totali selezionate.

Sebbene abbia attraversato molteplici evoluzioni semantiche nel corso della sua evoluzione storico-linguistica, analogamente al termine *qin*, a differenza di quest'ultimo il termine *shou* manifesta una natura semantica più stabile nella sua dimensione indipendente, non presentando variazioni semantiche significative.

Infatti, sempre adottando la spiegazione del termine fornita dall'*Erya* come base semantica di partenza, esso si riferisce, salvo qualora indicato diversamente, ad un'insieme più o meno generico di animali selvatici solitamente quadrupedi e ricoperti di un manto peloso, che oggi noi riconduciamo ai mammiferi, e che comunemente traduciamo con “animali (selvatici)”, “bestie” o “quadrupedi” (qualora sia stato utilizzato singolarmente).

Pertanto, sulla stessa linea di pensiero esposta nel paragrafo precedente, ossia a proposito dell'inesistenza di una definizione univoca del termine *qin* e dell'importanza di tenere in considerazione il suo significato originario al fine di analizzare le oscillazioni semantiche assunte del termine (Sign. letterale vs. Sign. estensivo), anche per quanto ha riguardato l'analisi semantica del termine *shou* si è proceduto osservando queste premesse in eguale maniera.

Dal punto di vista sintattico, *shou* ha una natura prettamente sostantivale, ma si registrano casi quantitativamente minori di utilizzo attributivo dello stesso come determinante di altri sostantivi.

Nel primo caso, l'utilizzo indipendente del termine può assumere varie sfumature a seconda del contesto. Da occorrenze che esprimono un semplice significato letterale volto a indicare dei generici animali o quadrupedi selvatici, se ne registrano altrettante che manifestano estensioni semantiche simili a quelle del termine *qin*, denotanti la “selvaggina” e i suoi derivati, quali “carne” e “pelle”.

Talvolta, è possibile che il significato letterale base di *shou* possa essere arricchito da ulteriori sfumature semantiche, aggiunte per mezzo di specificazioni attributive, realizzate con aggettivi in funzione di determinanti o con rapporti di determinazione nominale. In questo modo, si ottengono qualificazioni aggettivali riguardo l'indole e il comportamento naturale o le abilità fisiche degli *shou* (“猛獸”, “螫獸”, “遯獸”) oppure riguardo la conformazione fisica (“走獸”, “四足獸”, “大獸”), le abitudini alimentari (“草食之獸”, “肉食之獸”) e la varietà interspecifica (“百獸”).

Infine si registrano numerose collocazioni “verbo//oggetto” tra *shou* e verbi di svariata natura per esprimere significati relativi prettamente all'ambito della caccia (“搏獸”, “田獸”, “從獸”).

Nell'eventualità in cui invece sia *shou* a svolgere una funzione attributiva per un sostantivo, anche in questo caso si registrano principalmente quattro sensi distinti (tutti di tipo estensivo): in primis, significati che manifestano il suo legame originario con l'area semantica della caccia (“獸人”, i “cacciatori” e “獸臣”, i “sovrintendenti alla caccia”); significato di “ye 野”, ovvero “selvatico” o “selvaggio” (“獸原”, “獸鹿”); significati di “essere bestiale” o “avere aspetto/forma bestiale” (“獸心”, “獸身”, “獸侯”); significato di “chū 畜”, ovvero “animali domestici”, viene principalmente usato in senso estensivo come specificazione di sostantivi appartenenti al campo semantico veterinario e sanitario (“獸醫”, i “medici veterinari [degli animali domestici]”, “獸病”, le “malattie comuni” e “獸瘍”, le “ulcere o piaghe”).

Data l'onnipresenza di *shou* attraverso gran parte del repertorio testuale del periodo indagato non sempre è possibile delineare in modo certo la tendenza generale con cui gli *shou* vengono approcciati all'interno di una data opera o di più fonti relegabili a un pensiero specifico o a un genere comune di letteratura. Generalmente, considerando l'elevato numero di occorrenze contenute al loro interno, è possibile inferire che le occorrenze di *shou* contenute nello *Shanhai jing* assumono una valenza topografico-descrittiva per fornire dettagli circa le creature rintracciabili in un dato luogo (la stessa tendenza è ravvisabile anche nel *Mu Tianzi Zhuan*), mentre le occorrenze di *shou* contenute nel *Zhouli*, nello *Yili* e nel *Liji* assumono importanti valenze a livello culinario-sacrificale, a livello di caccia e a livello gestionale (in particolare nel *Zhouli* dove a ciascun ufficiale corrisponde un'occupazione e gestione specifica di determinati animali).

Infine è possibile ravvisare una tendenza all'uso figurato del termine *shou*, più precisamente all'utilizzo dell'analogia, nelle fonti di letteratura militare (si vedano *Liu tao* e *Sunzi bingfa*) per esemplificare e contribuire a trasmettere in modo efficace, attraverso immagini familiari, concetti complessi come gli elementi psicologici e tattici (l'astuzia, la segretezza e l'intuizione) del combattimento e della guerra.

Ricapitolando, sulla base dei dati riportati e dell'analisi qui condotta, è possibile giungere alle seguenti considerazioni finali:

Innanzitutto, sebbene, dal punto di vista semantico, sia possibile in ultima analisi ricondurre il significato dei tre *item* indagati a tre categorie animali distinte, per indicare (uccelli, quadrupedi e un insieme misto dei due), ciò non significa che in origine i termini siano venuti a crearsi appositamente per ricoprire questo ruolo. Dal punto di vista grafico originario, appare chiaro come i termini *qin* e *shou* rappresentassero degli strumenti o utensili connessi all'attività di caccia o, più precisamente, all'azione di catturare animali di piccole o grosse dimensioni. Su questa base, parrebbe quindi che i significati ultimi di "uccelli" e "quadrupedi" non siano altro che degli "effetti collaterali" derivanti da uno spostamento del focus dall'attività di caccia all'obiettivo della stessa.

In secondo luogo, i limiti semantici manifestati dai tre termini stessi sono più sfumati e intersecabili di quanto si pensasse inizialmente. In particolare, il termine *qin* la cui estensione semantica lo rende un termine talvolta ambiguo nella sua comprensione. Nello specifico, parlando di categorie animali, è possibile inferire, in termini di insiemistica, che tutti gli *shou* si possono dire *qin*, ma che non tutti i *qin* (nel senso di "niao 鳥") possono dirsi *shou*.

In terzo luogo, dal punto di vista contestuale più ampio, comprensivo di tutte le premesse e le specificità illustrate all'inizio e nell'arco di tale progetto, ciò che emerge è la grande compenetrazione tra mondo umano e mondo animale-naturale, al punto che il primo, seppure immerso nel secondo, quasi non si rende conto del legame simbiotico instaurato con tale mondo e le creature che lo popolano. Nel mondo dell'antica Cina gli animali sono ovunque, permeando qualunque ambito della vita e delle attività umane, dalla caccia all'impiego alimentare e sacrificale, dalla diplomazia all'economia, dalle relazioni sociali alla guerra. Su questa base, è quindi possibile confermare l'importanza dei quattro ruoli principali ricoperti dagli animali individuati da Sterckx (2002) per indagare la percezione che l'uomo ha di sé.

In conclusione, l'analisi approfondita condotta nel presente elaborato rappresenta un primo passo significativo verso la comprensione della complessa semantica delle categorie terminologiche *qin* 禽, *shou* 獸 e *qinshou* 禽獸 nell'ambito della cultura e della lingua cinese antica pre-imperiale. Tuttavia, è chiaro che vi è ancora molto da esplorare e da comprendere su questo argomento.

Per arricchire ulteriormente la nostra comprensione, sarebbe opportuno condurre ulteriori approfondimenti, in particolare concentrando l'attenzione sulla semantica di queste categorie in periodi storici successivi all'antica Cina pre-imperiale. Esplorare come queste categorie siano state interpretate e utilizzate nel corso del tempo potrebbe fornire importanti comprensioni non solo sulla lingua e sulla cultura cinese, ma anche sulle dinamiche sociali e culturali che hanno influenzato la loro evoluzione.

In definitiva, mentre il presente studio getta luce su un importante aspetto della terminologia cinese antica, invita anche a continuare la ricerca per ampliare i nostri orizzonti e approfondire la nostra comprensione della complessità della lingua e della cultura cinese attraverso i secoli.

APPENDICI

Appendice A – Occorrenze restanti segnalate nell' *Yijing* (o *Zhouyi*):

禽獸/禽/ 獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽	《周易·恒 恆》	2	(无) 禽; (得) 禽	generico; estensivo	(manca/non vi è) la selvaggina; (ottenere/trovare) la selvaggina
	《周易·繫 辭下》	1	禽	generico; estensivo	preda

Appendice B – Occorrenze restanti segnalate nello *Shujing* (o *Shangshu*):

禽獸/禽/ 獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
獸	《尚書·虞 書·舜典》	1	百獸	specifico; estensivo	ogni sorta di animale selvatico [lett. le cento bestie]

Appendice C – Occorrenze restanti segnalate nel *Zhouli*:

禽獸/禽/ 獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽	《周禮·地 官司徒》	1	(爭) 禽 (之訟)	generico; estensivo	(contendersi la disputa della) selvaggina

	《周禮·地官司徒》	1	(屬) 禽	generico; estensivo	(radunare la) selvaggina
	《周禮·春官宗伯》	1	(頒) 禽	generico; estensivo	(consegnare la) selvaggina
	《周禮·春官宗伯》	3	(致/屬/斂) 禽	generico; estensivo	(offrire/raggruppare la) selvaggina
	《周禮·夏官司馬》	1	(獻) 禽	specifico; estensivo	(offrire la) selvaggina (destinata ad alcuni tipi di sacrifici)
	《周禮·夏官司馬》	1	(獻) 禽	specifico; estensivo	(offrire la) selvaggina (destinata ad alcuni tipi di sacrifici)
	《周禮·夏官司馬》	1	(致) 禽	specifico; estensivo	(offrire la) selvaggina (destinata ad alcuni tipi di sacrifici)
	《周禮·夏官司馬》	1	(獻比) 禽	generico; estensivo	(offrire la loro) selvaggina
獸	《周禮·天官冢宰》	1	獸 (人)	generico; letterale	(cacciatori di) animali
	《周禮·天官冢宰》	1	獸 (醫)	specifico; estensivo	(medici veterinari degli) animali domestici
	《周禮·天官冢宰》	1	田獸	specifico; estensivo	carne di quadrupedi selvatici/selvaggina di pelo
	《周禮·春官宗伯》	1	(饁) 獸	specifico; estensivo	(raggruppare la) selvaggina (destinata ad alcuni tipi di sacrifici)
	《周禮·春官宗伯》	1	(饁) 獸	specifico; estensivo	(raggruppare la) selvaggina (destinata ad alcuni tipi di sacrifici)
	《周禮·秋官司寇》	2	(養) 獸; (與) 獸 (言)	specifico; estensivo	(allevare/parlare con) bestie feroci
	《周禮·秋官司寇》	2	(攻) 猛獸; (得) 其獸	specifico; letterale generico; estensivo	(abbattere/catturare) bestie feroci
	《周禮·冬官考工記》	1	獸	generico; letterale	quadrupedi
	《周禮·冬官考工記》	2	獸; 其獸	generico; letterale	animale/bestia

禽獸/禽/ 獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽	《儀禮·聘 禮》	1	乘禽	specifico; letterale	uccelli gregari
獸	《儀禮·特 牲饋食禮》	1	獸 (乾)	specifico; estensivo	selvaggina di pelo (- carne – essiccata)
	《儀禮·特 牲饋食禮》	2	獸	generico; letterale	selvaggina di pelo

Appendice E – Occorrenze restanti segnalate nel *Liji*:

禽獸/禽/ 獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽獸	《禮記·王 制》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《禮記·樂 記》	1	禽獸 (是 也)	generico; figurato	(sono assimilabili alle) bestie
	《禮記·祭 義》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《禮記·中 庸》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
禽	《禮記·郊 特牲》	1	禽	generico; estensivo	selvaggina
	《禮記·少 儀》	1	其禽	generico; letterale	uccelli
	《禮記·祭 義·》	1	(頒) 禽	generico; estensivo	(consegnare la) selvaggina
獸	《禮記·月 令》	1	獸	generico; letterale	animali selvatici
	《禮記·祭 義》	1	一獸	generico; letterale	un solo animale

Appendice F – Occorrenze restanti segnalate nel *Chunqiu Zuozhuan*:

禽獸/禽/獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽獸	《春秋左傳·襄公·襄公二十八年》	1	(譬之如) 禽獸	generico; figurato	(paragonarlo a) un animale/una bestia
禽	《春秋左傳·僖公·僖公三十三年》	1	禽(之)	generico; estensivo	catturar(lo); farlo prigioniero
	《春秋左傳·文公·文公二年》	1	禽(之)	generico; estensivo	catturar(lo); farlo prigioniero
	《春秋左傳·宣公·宣公二年》	1	(其為) 禽(也)	generico; estensivo	(diventare suo) prigioniero
	《春秋左傳·成公·成公二年》	1	禽(之)	generico; estensivo	catturar(lo); farlo prigioniero
	《春秋左傳·襄公·襄公二十四年》	1	(收) 禽(挾囚)	generico; estensivo	(legare i) prigionieri
	《春秋左傳·襄公·襄公二十五年》	2	(為+誰) 禽	generico; estensivo	venire catturato/imprigionato (da qualcuno)
	《春秋左傳·昭公·昭公五年》	1	禽	generico; estensivo	venire catturato/imprigionato
	《春秋左傳·定公·定公四年》	1	(為) 禽	generico; estensivo	(diventare) prigioniero
	《春秋左傳·定公·定公十年》	1	禽(焉)	specifico; estensivo	dare la caccia a (qualcuno); fare irruzione (nell'esercito)

	四年》				nemico)
獸	《春秋左傳·宣公·宣公十二年》	1	獸	generico; letterale	animale/bestia
	《春秋左傳·襄公·襄公四年》	1	(原) 獸	specifico; estensivo	(terre) selvagge
	《春秋左傳·定公·定公四年》	1	獸	generico; letterale	animale/bestia

Appendice G – Occorrenze restanti segnalate nel Mengzi:

禽獸/禽/獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel locus: generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽獸	《孟子·梁惠王上》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《孟子·梁惠王上》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《孟子·梁惠王上》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《孟子·滕文公下》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《孟子·滕文公下》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《孟子·離婁下》	2	禽獸	generico; figurato	bestie (in contrapp. all'uomo)
	《孟子·告子上》	2	禽獸 (矣/也)	generico; figurato	comportarsi/essere al pari delle bestie (in contrapp. all'uomo)
獸	《孟子·滕文公下》	2	獸	generico; letterale	animali/bestie
	《孟子·離婁上》	1	獸	generico; letterale	animali/bestie

Appendice H – Occorrenze restanti segnalate nel *Xunzi*:

禽獸/禽/獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽獸	《荀子·脩身》	1	禽獸（也）	generico; figurato	comportarsi/essere al pari delle bestie (in contrapp. all'uomo)
	《荀子·榮辱》	1	禽獸（之行）	generico; figurato	avere una condotta/comportarsi al pari delle bestie (in contrapp. all'uomo)
	《荀子·富國》	1	禽獸	generico; letterale	animali selvatici/uccelli e bestie
	《荀子·致士》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《荀子·正論》	1	禽獸（之行）	generico; figurato	avere una condotta/comportarsi al pari delle bestie (in contrapp. all'uomo)
	《荀子·正論》	1	禽獸（行）	generico; figurato	avere una condotta/comportarsi al pari delle bestie (in contrapp. all'uomo)
	《荀子·禮論》	1	禽獸（矣）	generico; figurato	comportarsi/essere al pari delle bestie (in contrapp. all'uomo)
	《荀子·賦》	1	（若）禽獸	generico; figurato	essere come le bestie (in contrapp. all'uomo)
	《荀子·子道》	1	禽獸	generico; figurato	agire da selvaggi
	《荀子·堯問》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
禽	《荀子·致士》	1	禽犢（之請）	generico; letterale	(richiesta di) primizie animali [volatili, bovini, ecc.]

Appendice I – Occorrenze restanti segnalate nel *Mozi*:

禽獸/禽/獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽獸	《墨子·卷三·尚同中》	1	(如) 禽獸 (然)	generico; letterale	(paragonato a quello tra gli) animali/uccelli e bestie

Appendice J – Occorrenze restanti segnalate nel *Liezi*:

禽獸/禽/獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽獸	《列子·天瑞》	2	禽獸	generico; letterale	uccelli e animali
	《列子·湯問》	1	禽獸	generico; letterale	animali e uccelli
	《列子·楊朱》	1	(於) 禽獸	generico; figurato	(si distingue) dall'animale
獸	《列子·湯問》	1	獸	generico; letterale	animali

Appendice K – Occorrenze restanti segnalate nel *Zhuangzi*:

禽獸/禽/獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽獸	《莊子·外篇·天道》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《莊子·外篇·秋水》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie

	《莊子·雜篇·盜跖》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
獸	《莊子·外篇·在宥》	1	(解) 獸 (之群)	generico; letterale	(disperdere mandrie di) animali selvatici
	《莊子·外篇·天運》	1	(鮮規之) 獸	generico; letterale	(piccolo) animale (feroce); (piccola) bestia
	《莊子·外篇·至樂》	1	獸	generico; letterale	animali/bestie
	《莊子·外篇·山木》	1	獸	generico; letterale	animali/bestie
	《莊子·雜篇·庚桑楚》	2	巨獸; (函車之) 獸	specifico; letterale generico; letterale	grandi animali/bestie; animali/bestie (da trazione)

Appendice L – Occorrenze restanti segnalate nel *Guanzi*:

禽獸/禽/獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽獸	《管子·樞言》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《管子·小稱》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《管子·四時》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《管子·五行》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《管子·五行》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《管子·小問》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《管子·立政九敗解》	1	(反於) 禽獸	generico; figurato	(regredire) al livello/allo stato di animale
	《管子·山至數》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《管子·輕重戊》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
獸	《管子·四	1	野獸	specifico; letterale	animali selvatici

	稱》				
	《管子·形勢解》	1	獸(之)猛(者也)	specifico; letterale	(X e Y, sono le) bestie (più) feroci
	《管子·國准》	1	猛獸	specifico; letterale	bestie feroci

Appendice M – Occorrenze restanti segnalate nel *Han Feizi*:

禽獸/禽/獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽獸	《韓非子·外儲說左上》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
禽	《韓非子·顯學》	1	(射)禽	generico; estensivo	(abbattere/cacciare la) selvaggina (con le frecce)
獸	《韓非子·內儲說上》	1	獸鹿	specifico; letterale	animali selvatici e cervi
	《韓非子·內儲說上》	3	逐獸者	generico; letterale	cacciatore [lett. colui che caccia/insegue gli animali]
	《韓非子·外儲說右上》	1	獸	generico; letterale	animali

Appendice N – Occorrenze restanti segnalate nel *Lüshi chunqiu*:

禽獸/禽/獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽獸	《呂氏春	2	禽獸;	generico; letterale generico; figurato	animali/uccelli e bestie; essere come le

	秋・季夏紀・明理》		(若) 禽獸		bestie (in contrapp. all'uomo)
	《呂氏春秋・仲秋紀・簡選》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《呂氏春秋・孟冬紀・異用》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《呂氏春秋・仲冬紀・十一月紀》	1	禽獸	generico; estensivo	selvaggina
	《呂氏春秋・有始覽・有始》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《呂氏春秋・先識覽・先識》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
	《呂氏春秋・恃君覽・恃君》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
禽	《呂氏春秋・季秋紀・九月紀》	1	(戮) 禽	generico; letterale	(uccidere la) selvaggina (per cibarsene)
	《呂氏春秋・季秋紀・九月紀》	1	(祭) 禽	specifico; estensivo	(offrire la) selvaggina (destinata ad alcuni tipi di sacrifici)
	《呂氏春秋・季秋紀・順民》	1	禽	generico; estensivo	catturare/fare prigioniero
	《呂氏春秋・孝行覽・長攻》	1	(為+谁) 禽	generico; estensivo	venire catturato/imprigionato (da qualcuno)
	《呂氏春秋・慎大覽・貴因》	1	(為+谁) 禽	generico; estensivo	venire catturato/imprigionato (da qualcuno)
	《呂氏春秋・審應覽・不屈》	1	禽	generico; estensivo	catturare/fare prigioniero
獸	《呂氏春秋・季春紀・三月紀》	1	(餽) 獸 (之藥)	generico; letterale	(esche avvelenare per gli) animali selvatici
	《呂氏春秋・孟夏紀・四月	1	(驅) 獸	generico; letterale	(scacciare gli) animali selvatici

	紀》				
	《呂氏春秋·孟夏紀·誣徒》	2	(烹) 獸; (盡) 獸	generico; letterale	(cucinare/cuocere) un animale; (consumare) un animale (intero)
	《呂氏春秋·季秋紀·九月紀》	1	(祭) 獸	generico; estensivo	(esporre pubblicamente le) carcasse di selvaggina (destinata ad alcuni tipi di sacrifici)
	《呂氏春秋·仲冬紀·十一月紀》	1	畜獸	specifico; estensivo	animali domestici
	《呂氏春秋·有始覽·應同》	1	(刳) 獸	generico; letterale	(sventrare) animali
	《呂氏春秋·孝行覽·義賞》	1	(無) 獸	generico; letterale	(non ci saranno) animali selvatici
	《呂氏春秋·慎大覽·不廣》	1	(有) 獸	generico; letterale	(c'è) un animale
	《呂氏春秋·不苟論·貴當》	2	(得) 獸	generico; letterale	(cacciare/catturare) animali
	《呂氏春秋·似順論·別類》	1	射獸者	generico; letterale	arciere [lett. colui che scocca/tira frecce agli animali]
	《呂氏春秋·似順論·慎小》	1	(去肉食之) 獸	specifico; letterale	(allontanare/rimuove le) bestie (carnivore)

Appendice O – Occorrenze restanti segnalate nel *Zhanguo ce*:

禽獸/禽/獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
禽	《戰國策·秦策·秦	1	禽	generico; estensivo	catturare/fare prigioniero

一・蘇秦始將連橫》					
《戰國策・秦策・秦一・張儀說秦王》	2	禽（其身）	generico; estensivo	catturare (la sua persona)	
《戰國策・秦策・秦三・謂應侯曰君禽馬服乎》	2	禽	generico; estensivo	catturare/fare prigioniero	
《戰國策・秦策・秦三・蔡澤見逐於趙》	1	禽	generico; estensivo	catturare/fare prigioniero	
《戰國策・秦策・秦三・蔡澤見逐於趙》	1	禽	generico; estensivo	catturare/fare prigioniero	
《戰國策・秦策・秦四・頃襄王二十年》	1	（為+誰） 禽	generico; estensivo	venire catturato/imprigionato (da qualcuno)	
《戰國策・齊策・齊五・蘇秦說齊閔王》	3	禽（之）； 禽； 禽（於+誰）	generico; estensivo	catturar(li)/far(li) prigionieri; catturare/fare prigioniero; venire catturato/imprigionato (da qualcuno)	
《戰國策・齊策・齊六・燕攻齊取七十餘城》	2	禽	generico; estensivo	catturare/fare prigioniero	
《戰國策・齊策・齊六・貂勃常惡田單》	1	禽（其司馬）	generico; estensivo	catturare/rinchiudere (il suo Ministro della Guerra)	
《戰國策・趙策・趙一・知伯帥	1	禽	generico; estensivo	catturare/fare prigioniero	

	趙韓魏而伐 范中行氏》				
	《戰國 策·趙 策·趙 二·蘇秦從 燕之趙始合 從》	1	禽	generico; estensivo	perdere (qualcuno) come prigioniero [lett. catturare/fare prigioniero]
	《戰國 策·魏 策·魏 一·魏公叔 痤為魏將》	1	禽	generico; estensivo	catturare/fare prigioniero
	《戰國 策·魏 策·魏 一·蘇子為 趙合從說魏 王》	1	禽	generico; estensivo	catturare/fare prigioniero
	《戰國 策·魏 策·魏 二·齊魏戰 於馬陵》	1	(為+谁) 禽	generico; estensivo	venire sconfitto (da qualcuno);
	《戰國 策·魏 策·魏 二·齊魏戰 於馬陵》	1	禽	generico; estensivo	catturare/fare prigioniero
	《戰國 策·韓 策·韓 一·韓公仲 謂向壽》	1	禽	generico; estensivo	animale/bestia/selvaggina
	《戰國 策·韓 策·韓 三·謂鄭 王》	1	禽	generico; estensivo	catturare/fare prigioniero
	《戰國 策·燕 策·燕 二·趙且伐 燕》	1	禽(之)	generico; estensivo	catturar(lo); farlo prigioniero
獸	《戰國 策·齊 策·齊 三·淳於髡 一日而見七	1	獸	generico; letterale	animali

	人於宣王》				
	《戰國策·楚策·楚三·秦伐宜陽》	1	獸	generico; letterale	animale

Appendice P – Occorrenze restanti segnalate nel *Yanzi chungju*:

禽獸/禽/獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
	《晏子春秋·內篇·諫篇·諫下·景公欲殺犯所愛之槐者晏子諫》	2	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie
禽獸	《晏子春秋·內篇·諫篇·諫下·景公登射思得勇力士與之圖國晏子諫》	1	(是) 禽獸 (也)	generico; figurato	(significa) essere al pari delle bestie (in contrapp. all'uomo)
	《晏子春秋·外篇·外篇上·景公飲酒命晏子去禮晏子諫》	1	禽獸	generico; letterale	animali/uccelli e bestie

Appendice Q – Occorrenze restanti segnalate nel *Shanhai jing*:

禽獸/禽/獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
獸	《山海經·南山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
	《山海經·南山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
	《山海經·南山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
	《山海經·南山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
	《山海經·南山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
	《山海經·南山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
	《山海經·南山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
	《山海經·南山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
	《山海經·南山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
	《山海經·南山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
	《山海經·南山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
	《山海經·南山經》	1	(無) 獸	generico; letterale	(mancano) i quadrupedi
	《山海經·南山經》	1	怪獸	specifico; letterale	quadrupedi bizzarri
	《山海經·西山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
	《山海經·西山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海	1	其獸	generico; letterale	tra gli animali (c'è	

經・西山 經》		(多……)		abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・西山 經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・西山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・西山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・西山 經》	1	獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・西山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・西山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・西山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・西山 經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・西山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・西山 經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・西山 經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・西山 經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・西山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・西山 經》	1	怪獸	specifico; letterale	animali bizzarri
《山海 經・西山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale

經》					
《山海經·西山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale	
《山海經·西山經》	1	其獸 (皆.....)	generico; letterale	gli animali (hanno tutti...)	
《山海經·西山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale	
《山海經·西山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale	
《山海經·西山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale	
《山海經·西山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale	
《山海經·西山經》	1	獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)	
《山海經·西山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)	
《山海經·西山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)	
《山海經·西山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale	
《山海經·西山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale	
《山海經·西山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale	
《山海經·西山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale	
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale	
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale	
《山海經·北山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)	
《山海經·北山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)	

《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·北山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·北山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·北山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·北山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale

經・北山 經》		(焉)		animale
《山海 經・北山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・北山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・北山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・北山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・北山 經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・北山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・北山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・東山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・東山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・東山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・東山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・東山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・東山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・東山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・東山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・東山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale

經》				
《山海經·東山經》	1	獸身	specifico; letterale	corpo di quadrupede
《山海經·東山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·東山經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·東山經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·東山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·東山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·東山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·東山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·東山經》	2	(有) 獸 (焉); 是 獸(也)	generico; letterale; specifico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale; questo animale
《山海經·東山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·中山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·中山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·中山經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·中山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·中山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·中山經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale

《山海經·中山經》	2	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	獸身	specifico; letterale	corpo di quadrupede
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·中山經》	1	(有)獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多.....)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)

經・中山 經》		(多……)		abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・中山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・中山 經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・中山 經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・中山 經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・中山 經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・中山 經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・中山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・中山 經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・中山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・中山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・中山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・中山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・中山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
《山海 經・中山 經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海 經・中山 經》	1	(有) 獸 (焉)	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale

經》				
《山海經·中山經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·中山經》	1	其獸 (多……)	generico; letterale	tra gli animali (c'è abbondanza di.../ci sono molti...)
《山海經·海外北經》	4	(北海內有)獸; (有)獸(焉); (有)素獸(焉); (有)青獸(焉)	specifico; letterale; generico; letterale; specifico; letterale; specifico; letterale	(nel mare Settentrionale c'è) un quadrupede; (c'è/vi si trova) un animale; (c'è/vi si trova) un animale bianco; (c'è/vi si trova) un animale verdastro
《山海經·海外東經》	1	獸身	specifico; letterale	corpo di quadrupede
《山海經·海外東經》	1	(食)獸	generico; letterale	(cibarsi di/mangiare) animali
《山海經·海內西經》	1	開明獸	specifico; letterale	animale Kai Ming
《山海經·海內西經》	1	開明獸	specifico; letterale	animale Kai Ming
《山海經·海內北經》	1	獸身	specifico; letterale	corpo di quadrupede
《山海經·大荒東經》	1	獸身	specifico; letterale	corpo di quadrupede
《山海經·大荒東經》	1	(食)獸	generico; letterale	(cibarsi di/mangiare) animali
《山海經·大荒東經》	1	(為國於)獸	generico; letterale	(fondare uno stato fra) gli animali selvatici
《山海經·大荒東經》	1	獸身	specifico; letterale	corpo di quadrupede
《山海經·大荒東經》	2	(其上有)獸; 雷獸	generico; letterale; specifico; letterale	(sul monte c'è) un animale; Lei/Bestia del Tuono

	《山海經·大荒南經》	1	(食) 獸	generico; letterale	(cibarsi di/mangiare) animali
	《山海經·大荒西經》	1	(有) 兩黃獸 (守之)	specifico; letterale	(ci sono) due animali gialli (che lo sorvegliano)
	《山海經·大荒西經》	1	百獸	specifico; letterale	i cento animali/le cento specie di animali/quadrupedi
	《山海經·大荒西經》	1	(有) 獸	generico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale
	《山海經·大荒北經》	1	百獸	specifico; letterale	i cento animali/le cento specie di animali/quadrupedi
	《山海經·大荒北經》	1	(有) 赤獸	specifico; letterale	(c'è/vi si trova) un animale rosso
	《山海經·大荒北經》	1	獸身	specifico; letterale	corpo di quadrupede
	《山海經·海內經》	1	百獸	specifico; letterale	i cento animali/le cento specie di animali/quadrupedi
	《山海經·海內經》	1	(又有) 青獸 (如菟)	specifico; letterale	(c'è/vi si trova poi) un animale verdastro (e simile ad una lepre)

Appendice R – Occorrenze restanti segnalate nel *Mu Tianzi zhuan*:

禽獸/禽/獸	Capitolo	Numero di occorrenze	Occorrenza presa in analisi	Tipo di significato nel <i>locus</i> : generico vs. specifico (es. classificatorio); letterale vs. estensivo/figurato.	Traduzione
獸	《穆天子傳·卷五》	1	獸	generico; letterale	quadrupedi
	《穆天子傳·卷五》	1	獸	generico; letterale	quadrupedi
	《穆天子傳·卷六》	1	(紐菹之) 獸	generico; letterale	(cacciare) gli animali (delle paludi)

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie in lingua cinese

Le edizioni a stampa utilizzate per l'interno *corpus* di opere selezionate e indagate in questo progetto di tesi fanno riferimento alla serie di concordanze ai loci classici cinesi curata da Liu Dianjue 劉殿爵 (D. C. Lau), Chen Fangzheng 陳方正 per l'*Institute of Chinese Studies* (ICS) della Chinese University of Hong Kong 香港中文大學.

Di seguito, vengono inoltre forniti i riferimenti ad altre opere (o a diverse versioni delle stesse), il cui contributo è stato significativo per il contesto e l'argomento trattati nella presente tesi:

Ban, Gu 班固. 1994. *Bohutong shu zheng* 白虎通疏證 (*Commentario alle Discussioni del Padiglione della Tigre Bianca*). Tradotto da Li Chen 陳立 (cmt.). Beijing: Zhonghua Shuju.

Chen, Guying 陳鼓應, a c. di. 1983. *Zhuangzi jinzhu jinyi* 莊子今注今譯 (*Il Zhuangzi con commento e traduzione in cinese moderno*). Tradotto da Guying Chen 陳鼓應. Vol. 中. Zhonghua Shuju.

Fang, Shiming 方詩銘, e Xiuling 王修齡 Wang, a c. di. 2005. «Guben Zhushu Jinian jizheng 古本竹书纪年辑证 (*Versione antica certificata degli "Annali di bambù"*)». Chinese Text Project. 2005.
<https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=894435&remap=gb>.

Gao, Yongwang 高永旺, trad. 2019. *Mu Tianzi Zhuan* 穆天子传 (*Biografia del re Mu, Figlio del Cielo*). Zhonghua jingdian mingzhu quanben quan zhu quan yi 中华经典名著全本全注全译 (Opere classiche cinesi complete con annotazioni e traduzione integrale). Beijing: Zhonghua Shuju.

Jiaoyubu Yitizi zidian 教育部異體字字典 (Dizionario delle varianti grafiche dei caratteri cinesi). s.d. «獸». A cura di Zhonghua minguo Jiaoyubu Guoyu tuixing weiyuanhui 中華民國教育部國語推行委員會 National Languages Committee, Ministry of Education, R.O.C. Taipei. Consultato 26 dicembre 2022a.
https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word_attribute.rbt?quote_code=QTAYNTQ2.

———. s.d. «禽». A cura di Zhonghua minguo Jiaoyubu Guoyu tuixing weiyuanhui 中華民國教育部國語推行委員會 National Languages Committee, Ministry of Education, R.O.C. Taipei. Consultato 26 dicembre 2022b.
https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word_attribute.rbt?quote_code=QTAYOTEw.

Jingmen shi bowuguan 荊門市博物館 (Museo della Città di Jingmen). 1998. *Guodian Chumu zhujian* 郭店楚墓竹簡 (*Listarelle di bambù rinvenute da un tomba di epoca Chu a Guodian*). Beijing: Wenwu chubanshe.

Li, Chu 李樞, e Chun 黃樞 Huang. 1986. «Maoshi jijie 毛詩集解 (Commentari Raccolti per l'Edizione Mao dello Shijing)». In *Wenyuange siku quanshu* 文淵閣四庫全書, 71:422. Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan. https://brill.com/view/journals/joch/8/1/article-p116_5.xml?rskey=dsVrp5&result=1.

Li, Fang 李昉 et al., a c. di. 1960. *Taiping yulan* 太平御覽 (*Enciclopedia imperiale dell'era Taiping*). Beijing: Zhonghua Shuju.

Li, Xueqin 李学勤, a c. di. 1999a. *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 春秋左傳正義 (*La corretta interpretazione del Commentario di Zuo agli annali delle Primavera e Autunni*). Tradotto da Du 杜預 Yu e Yingda Kong 孔穎達. Vol. 7. *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (I Tredici Classici con commenti e sottocommenti). Beijing: Beijing daxue chubanshe.

———, a c. di. 1999b. *Erya zhushu* 爾雅注疏 (*Commento e sottocommento all'Approccio all'eleganza*).

- Tradotto da Pu Guo 郭璞 e Bing Xing 邢昺. Vol. 13. Shisanjing zhushu 十三經注疏 (I Tredici Classici con commenti e sottocommenti). Beijing: Beijing daxue chubanshe.
- , a c. di. 1999c. *Liji zhengyi* 禮記正義 (*La corretta interpretazione delle Memorie sui riti*). Tradotto da Xuan Zheng 鄭玄 e Yingda Kong 孔穎達. Vol. 6. (I Tredici Classici con commenti e sottocommenti). Beijing: Beijing daxue chubanshe.
- , a c. di. 1999d. *Maoshi zhengyi* 毛詩正義 (*La corretta interpretazione delle Odi secondo Mao*). Tradotto da Heng Mao 毛亨, Xuan Zheng 鄭玄, e Yingda Kong 孔穎達. Vol. 3. Shisanjing zhushu 十三經注疏 (I Tredici Classici con commenti e sottocommenti). Beijing.
- , a c. di. 1999e. *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (*La corretta interpretazione dei Documenti dell'antichità*). Tradotto da Anguo Kong 孔安國 e Yingda Kong 孔穎達. Vol. 2. Shisanjing zhushu 十三經注疏 (I Tredici Classici con commenti e sottocommenti). Beijing.
- , a c. di. 1999f. *Yili zhushu* 儀禮注疏 (*Commento e sottocommento al Cerimoniale*). Tradotto da Xuan Zheng 鄭玄 e Gongyan Jia 賈公彥. Vol. 5. Shisanjing zhushu 十三經注疏 (I Tredici Classici con commenti e sottocommenti). Beijing: Beijing daxue chubanshe.
- , a c. di. 1999g. *Zhouli zhushu* 周禮注疏 (*Commento e sottocommento ai Riti dei Zhou*). Tradotto da Xuan Zheng 鄭玄 e Gongyan Jia 賈公彥. Vol. 4. Shisanjing zhushu 十三經注疏 (I Tredici Classici con commenti e sottocommenti). Beijing: Beijing daxue chubanshe.
- , a c. di. 1999h. *Zhouyi zhengyi* 周易正義 (*La corretta interpretazione dei Mutamenti dei Zhou*). Tradotto da Bi Wang 王弼 e Yingda Kong 孔穎達. Vol. 1. Shisanjing zhushu 十三經注疏 (I Tredici Classici con commenti e sottocommenti). Beijing: Beijing daxue chubanshe.
- . 2012. *Ziyuan* 字源 (*Etimologia dei caratteri*). Tianjin: Tianjin guji chubanshe.
- Luo, Zhufeng 罗竹风. 1997. «禽 qín». In 漢語大詞典, 1:1587–89. Shanghai: Hanyu da cidian chubanshe.
- Ma, Feibai 馬非百. 1979. *Guanzi Qingzhong pian xin quan* 管子輕重篇新詮 (*Nuova esegesi dei capitoli "Qingzhong" del Guanzi*). Vol. 1. Beijing: Zhonghua Shuju.
<https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=235174&remap=gb>.
- Ma, Xinmin 馬辛民, a c. di. 2000. *Liji zhengyi* 禮記正義 (*La corretta interpretazione delle Memorie sui riti*). Tradotto da Xuan Zheng 鄭玄 e Yingda Kong 孔穎達. Vol. 6. Shisanjing zhushu 十三經注疏 (I Tredici Classici con commenti e sottocommenti). Beijing: Beijing daxue chubanshe.
- Ma, Xulun 馬敘倫. 1957. *Shuowen jiezi liushu shuzhen* 說文解字六書疏證 (*Commento e analisi critica dei sei principi di formazione e utilizzo dei caratteri nello Shuowen jiezi*). Beijing: Kexue chubanshe.
- Mawangdui Hanmu boshu* 郭店楚墓竹簡 (*Manoscritti su seta rinvenuti da un tomba di epoca Han a Mawangdui*). 1976. Beijing: Wenwu chubanshe.
- Sun, Zhongyuan 孙中原, e Jiajian 譚家健 Tan, a c. di. 2009. «Mozi jinzhu jinyi 墨子今注今译 (Il Mozi con commento e traduzione in cinese moderno)». In *Jingdian jinzhu jinyi (Laozi Mozi Zhuangzi) 经典今注今译 (老子墨子庄子) (I Classici con commento e traduzione in cinese moderno (Laozi Mozi e Zhuangzi))*. Vol. E-book. Beijing.
- Tang, Lan 唐兰. 2005. *Zhongguo wenzixue* 中国文字学 (*Filologia cinese*). Shanghai: Guji chubanshe.
- Xu, Hao 徐灝. s.d. *Shuowen jiezi zhujian* 說文解字注箋 (*Note e commenti allo Shuowen jiezi*).
https://ctext.org/library.pl?if=en&res=1539&by_node=26160&remap=gb.

- Xu, Shen 許慎. 1963. *Shuowen jiezi 說文解字 (Spiegazione dei caratteri semplici e analisi dei caratteri composti)*. Tradotto da Xuan Xu 徐鉉 (cmt.). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Yu, Shengwu 于省吾, e Xiaosui 姚孝遂 Yao. 1996. *甲骨文字诂林*. A cura di Shengwu 于省吾 (主编) Yu. Vol. 4. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Zhu, Xi 朱熹, a c. di. 1983. «Mengzi jizhu 孟子集注 (Raccolta dei commentari sul Mengzi)». In *Sishu zhangju jizhu 四書章句集注 (Raccolta dei commentari sui Quattro Libri per capitoli e versi)*. Beijing: Zhonghua Shuju. <https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=985&remap=gb>.
- Zuo, Min'an 左民安. 2005. *细说汉字：1000个汉字的起源与演变*. Beijing: Jiuzhou chubanshe.
- «獸 (Shòu)». s.d. Le Grand Ricci Online. Paris, Leiden: Éditions du Cerf et Brill. Consultato 26 dicembre 2022. <https://chinesereferenceshelf.brillonline.com/grand-ricci/entries/8815?highlight=獸#citation>.
- «禽 (Qín)». s.d. Le Grand Ricci Online. Paris, Leiden: Éditions du Cerf et Brill. Consultato 26 dicembre 2022. <https://chinesereferenceshelf.brillonline.com/grand-ricci/entries/7888?highlight=禽>.

Fonti primarie in lingue occidentali

- Andreini, Attilio, e Micol Biondi. 2011. *Sunzi. L'arte della guerra*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Biot, Édouard. 1851a. *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*. Vol. 1. Paris: Imprimerie Nationale.
- . 1851b. *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*. Vol. 2. Paris: Imprimerie Nationale.
- Bragadin, Gian Marco, a c. di. 1996. *Il libro del sublime Mo-Tzu: il filosofo dell'amore universale, saggio e rivoluzionario, antagonista di Confucio*. Tradotto da Fausto Tomassini. Milano.
- Cadonna, Alfredo Mario. 2008. *Liezi. La scrittura reale del vuoto abissale e della potenza suprema*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Fracasso, Riccardo. 1996. *Libro Dei Monti e Dei Mari Cosmografia e Mitologia Nella Cina Antica*. Venezia: Marsilio.
- Harris, Eirik Lang. 2016. *The Shenzi Fragments. A Philosophical Analysis and Translation*. Translations from the Asian Classics. New York: Columbia University Press.
- Jun, Wenren 军闻人. 2013. *Ancient Chinese Encyclopaedia of Technology: Translation and Annotation of Kaogong ji (The Artificer's Record)*. London and New York: Routledge.
- Kado, Giulia. 2016. *Han Feizi*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- . 2020. *Le confutazioni di Han Fei*. Vol. 4. Mnemosyne. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- Knoblock, John. 1988. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. Vol. I. Stanford: Stanford University Press.
- Lau, D. C., trad. 1970. *Mencius*. London: Penguin Classics.
- Legge, James, trad. 1865. *The Works of Mencius*. Vol. 2. The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes. Oxford: Clarendon Press.

———, trad. 1891. «The Texts of Taoism: The Writings of Kwang-dze (Chuang Tzu) (XVIII-XXXIII), The T'ai Shang, Tractate of Actions and Their Retributions». In *Sacred Books of the East*. Vol. XL. Oxford: Oxford University Press. <https://sacred-texts.com/tao/sbe40/index.htm>.

Sawyer, Ralph D., a c. di. 2007. *The Seven Military Classics of Ancient China*. Tradotto da Ralph D. Sawyer e Mei-chün Sawyer. History and Warfare. Basic Books.

Scarpari, Maurizio. , a c. di. 2013. *Mencio e l'arte di governo*. Marsilio.

Fonti secondarie in lingua cinese

Feng, Shi 冯时. 2001. *Zhongguo tianwen kaoguxue* 中国天文考古学 (*Archeoastronomia della Cina*). Beijing: Shehui Kexue Wenxian Chubanshe.

Li, Runsheng 李润生. 2020. «*Qimin Yaoshu*» *nongye cihui xitong yanjiu* 《齐民要术》农业词汇系统研究 (*Ricerca sul sistema lessicale agricolo del «Qimin Yaoshu» - Tecniche essenziali per il benessere del popolo -*). Beijing: Zhonghua Shuju.
https://books.google.it/books?id=Aq4XEAAQBAJ&pg=PT77&lpg=PT77&dq=%22若散文則通%22+什么意思&source=bl&ots=8vL38TDJDdu&sig=ACfU3U1_q7vPsL0R3M9mKUIiTq0ucWRNQ&hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwjHkIGqve_9AhXXtqQKHVw8BQUQ6AF6BAgGEAM#v=onepage&q=%22若散文則通%22%20什么意思&f=false.

Li, Zhibing 李志兵. 2005. «Gu hanyu “qin”, “shou”, “qinshou” zhi kaobian 古汉语“禽”、“兽”、“禽兽”之考辨 (Studio sulla convergenza semantica tra “qin”, “shou” e “qinshou” in cinese classico)». *Guilin shifan gaodeng zhuanke xuexiao xuebao (zongheban)* 桂林师范高等专科学校学报(综合版) 3: 59-61+67.
<https://www.cnki.net/KCMS/detail/detail.aspx?dbcode=CJFD&dbname=CJFD2005&filename=GLJY200503014&uniplatform=OVERSEA&v=aXtaUjXoiQ4AS9MV9pnjZNBgPZC34g67N6T1yUlkPP0U0sP0TUxgBNgyPD2GQvQ>.

Lü, Hualiang 呂華亮. 2010. «*Shijing*» *mingwu de wenxue jiazhi yanjiu* 《詩經》名物的文學價值研究 (*Studio sul valore letterario del nome delle entità nello «Shijing»*). Hefei: Anhui daxue chubanshe.

Nie, Chongyi 聶崇義. 1175. «Sanlitu jizhu 三禮圖集注 (Commentari raccolti sulle Illustrazioni ai Tre Libri sui Riti)». In *Qinding siku quanshu* 欽定四庫全書 (*Collezione completa delle opere delle quattro categorie*). Vol. 5–8. <https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=306>.

«Sibu congkan chubian 四部叢刊初編». s.d. Chinese Text Project. Consultato 7 gennaio 2024.
<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=217824&remap=gb>.

Shuo, Xuehan 朔雪寒, e Yuanhong 葉原宏 Ye. 2022. «*Guan Yinzi*» *gong'an tedi zhongjie* 《關尹子》公案徹底終結 (*La risoluzione definitiva del caso di Guan Yinzi*). Yigeren chuban.
<https://books.google.it/books?id=SBPWEEAAQBAJ&pg=PP530&lpg=PP530&dq=牡牝雄雌的区别&source=bl&ots=qKZkdBhyr3&sig=ACfU3U1EznMBPLxHezVID5JinQYPVBqG2w&hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwiK5OWR0KWCAxXASvEDHU7oAjg4FBD0AXoECAMQAw#v=onepage&q=牡牝雄雌的区别&f=false>.

Wang, Guowei 王國維. 1923. *Guantang jilin* 觀堂集林 (*Le opere complete di Guantang*).

Wang, Qi 王圻, e Siyi 王思義 Wang. 1607. *Sancai tuihui* 三才圖會 (*Enciclopedia illustrata dei Tre Regni*). Vol.

46. <https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=3438>.

Wang, Zichun 王子春, e Baochao 程寶綽 Cheng. 1997. *Zhongguo gudai shengwuxue* 中國古代生物學 (*Biologia dell'antica Cina*). Beijing: Shangwu.

«Zajia lei yi 雜家類一 (Sezione 1 “Scuola degli eclettici”)». s.d. In *Qinding siku quanshu zongmu* 欽定四庫全書總目 (*Catalogo generale della Biblioteca completa dei Quattro Depositi compilata secondo Ordine Imperiale*). Chinese Text Project. <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=820038&remap=gb>.

Zhai, Xueyan 翟雪艷. 2012. «Bianxi “qin” he “shou” 辨析“禽”和“兽” (Distinguere tra “qin” e “shou”)». *Xiandai yuwen (yuyan yanjiuban)* 现代语文 (语言研究版) 7: 87–88. <https://www.cnki.net/KCMS/detail/detail.aspx?dbcode=CJFD&dbname=CJFDLASN2019&filename=YWLY201207037&uniplatform=OVERSEA&v=MAjVKqQ-H5NctWCSxUCZYAY2gfJO4Zb46L9YhW6kaFflqCA9GeLaqngtH5dlqcl>.

Fonti secondarie in lingue occidentali

Abbiati, Magda. 2008. *Guida alla lingua cinese*. Roma: Carrocci.

———. 2012. *La scrittura cinese nei secoli dal pennello alla tastiera*. Roma: Carrocci.

Alvaro, Rosaria, e Patrizia Magnante, a c. di. 2017. *Scienze umane e sociali per le professioni sanitarie. Elementi, strutture e processi*. SaMa Edizioni.

Amelung, Iwo. 2007. «Review to Science and Technology in East Asia. Proceedings of the XXth International Congress of History of Science [Liège, 20-26 July 1997]». *East Asian Science, Technology, and Medicine* 26 (1): 136–42. <https://doi.org/10.1163/26669323-02601008>.

Anderson, E. N., e Lisa Raphals. 2009. «Daoism and animals». In *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*, a cura di Paul Waldau e Kimberley (eds./eds. by/edited by) Patton, 275–90. New York: Columbia University Press.

Andreini, Attilio. 2000. «ANALISI PRELIMINARE DEL LAOZI 老子 RINVENUTO A GUODIAN 郭店». *Cina*, n. 28: 9–26. <https://www.jstor.org/stable/40855715>.

———. 2002. «Aporie di un classico taoista: l'esempio del Laozi 老子 di Guodian 郭店». In *Tradizione e innovazione nella civiltà cinese*, a cura di Clara Bulfoni, 141–52. Milano: Franco Angeli.

———. 2005. «Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti». *LITTERAE CAELESTES* 1 (1): 131–57. <https://escholarship.org/uc/item/9kp5j5zz>.

———. 2013a. «L'arte della guerra». In *La Cina*, a cura di Tiziana Lippiello e Maurizio Scarpari, 1.2:719–46. Torino: Giulio Einaudi editore.

———. 2013b. «La trasmissione del sapere. Forme e funzioni del testo». In *La Cina*, a cura di Tiziana Lippiello e Maurizio Scarpari, 1.2:845–99. Torino.

———. 2015. «Alcune Considerazioni sulla Natura del Pensiero Giuridico Cinese Antico». *SULLA VIA DEL CATAI* 12 (VIII): 9–27.

———. 2017. «Errore o variante? Come operare una distinzione tipologica in relazione alla trasmissione dei testi cinesi antichi». In *文心 WENXIN, L'ESSENZA DELLA SCRITTURA. Contributi in onore di Alessandra*

Cristina Lavagnino, 1:308–20. Milano: Franco Angeli.

- . 2018. *Daodejing. Il canone della via e della virtù*. EBook. Torino: Giulio Einaudi editore.
- . 2019. «Madre, matrigna, complice, guida... Rappresentazioni della natura secondo il pensiero cinese antico». *Sinosfere* 7: 128–44. <http://sinosfere.com/2019/10/08/attilio-andreini-madre-matrigna-complice-guida-rappresentazioni-della-natura-secondo-il-pensiero-cinese-antico/>.
- Arrault, Alain, e Catherine Jami, a c. di. 2001. *Science and Technology in East Asia. The Legacy of Joseph Needham*. Vol. 51 (NS 14). De Diversis Artibus. Turnhout: Brepols Publishers. <https://doi.org/10.1484/M.DDA-EB.5.106663>.
- Baber, Ray Erwin. 1934. «Marriage in Ancient China». *Journal of Educational Sociology* 8 (3): 131. <https://doi.org/10.2307/2961796>.
- Bala, Arun. 2006. *The Dialogue of Civilizations in the Birth of Modern Science*. New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/https://doi.org/10.1057/9780230601215>.
- Barrett, T. H. 1993. «Lieh tzu 列子». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 298–308. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Bellotto, Dario. 2016. «Shijing: le Arie di Wei e di Zheng. Traduzione annotata e commento». Tesi di laurea, Università Ca' Foscari Venezia. <http://dspace.unive.it/handle/10579/8760>.
- Beltrame, Federico. 2019. «Shījīng 詩經: INTRODUZIONE GENERALE E TRADUZIONE DEGLI “INNI ANCESTRALI DIZHOU”». Tesi di laurea, Università Ca' Foscari Venezia. <http://dspace.unive.it/handle/10579/15509>.
- Bettini, Maurizio. 2018. *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Bichi, Deborah. 2012. «Analisi del significato del carattere ci 慈 nelle fonti cinesi classiche». Tesi di laurea, Università Ca' Foscari Venezia. <http://dspace.unive.it/handle/10579/2273>.
- Blue, Gregory. 1997. «Joseph Needham - A Publication History». *Chinese Science* 14 (14): 90–132. <https://www.jstor.org/stable/43290409>.
- Boltz, William G. 1993a. «I li 儀禮». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 234–43. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- . 1993b. «Lao tzu Tao te ching 老子道德經». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 269–92. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- . 1994. *The Origin and Early Development of Chinese Writing System*. New Haven: American Oriental Society.
- . 1999. «The Fourth-Century B. C. Guodiann Manuscripts from Chuu and the Composition of the Laotzyy». *Journal of the American Oriental Society* 119 (4): 590–608. <https://doi.org/10.2307/604836>.
- . 2017. *Liù shū 六書 (Six Scripts)*. A cura di Rint Sybesma, Wolfgang Behr, Yueguo Gu, C.-T. James Huang, Zev Handel, e James (eds./eds. by/edited by) Myers. *Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics*. Leiden/Boston: BRILL. http://dx.doi.org/10.1163/2210-7363_ecll_COM_000053.
- Bottéro, Françoise. 1996. *Sémantisme et classification dans l'écriture chinoise. Les systèmes de classement des caractères par clés du Shuowen jiezi au Kangxi zidian*. Vol. 37. Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises.

- Bottéro, Françoise, Wenkan Xu, e Wolfgang Behr. 2015. «Lexicographic Tradition». In *Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics*, a cura di Rint Sybesma, Wolfgang Behr, Yueguo Gu, C.-T. James Huang, Zev Handel, e James (eds./eds. by/edited by) Myers. Leiden/Boston: BRILL. https://doi.org/http://doi.org/10.1163/2210-7363_ecll_COM_00000226.
- Broschat, Michael Robert. 1985. «“Guiguzi”: A Textual Study and Translation». PhD dissertation, University of Washington.
- Burkert, Walter. 1998. *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Carr, Michael E. 1979. «A Linguistic Study of the Flora and Fauna Sections of the “Erh-ya”». PhD dissertation, University of Arizona.
- Carson, Michael, e Michael Loewe. 1993. «Lü shih ch’ün ch’iu 呂氏春秋». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 324–30. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Chao, Hing, Lianzhen Ma, e Loretta Kim, a c. di. 2023. *Chinese Archery Studies: Theoretic and Historic Approaches to a Martial Discipline*. Vol. 1. Martial Studies. Springer Nature.
- Cheng, Anne 程艾藍. 1993. «Ch’ün ch’iu 春秋, Kung yang 公羊, Ku liang 穀梁 and Tso chuan 左傳». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 67–76. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Coblin, Weldon South. 1993. «Erh ya 爾雅». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 94–99. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- . 2015. «Ĕryă 爾雅». In *Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics*, a cura di Rint Sybesma, Wolfgang Behr, Yueguo Gu, C.-T. James Huang, Zev Handel, e James (eds./eds. by/edited by) Myers. Leiden/Boston: BRILL. http://dx.doi.org/10.1163/2210-7363_ecll_COM_00000145.
- Cohen, H. Floris. 1994. *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2001. «Joseph Needham’s Grand Question and How to Make it Productive for our Understanding of the Scientific Revolution». In *Science and Technology in East Asia. The Legacy of Joseph Needham*, 21–31. <https://doi.org/10.1484/M.DDA-EB.4.00573>.
- Cosmo, Nicola Di. 2002. *Ancient China and its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511511967>.
- Durrant, Stephen W. 1993. «Yen tzu ch’ün ch’iu 晏子春秋». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 483–89. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Elvin, Mark. 2010. *Concepts of Nature: A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*. A cura di Hans Ulrich Vogel e Günter (eds./eds. by/edited by) Dux. *Concepts of Nature*. BRILL. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004185265.i-566>.
- Ess, Hans van. 2013. «Gli albori della letteratura». In *La Cina*, a cura di Tiziana Lippiello e Maurizio Scarpari, 1.2:901–74. Torino.
- Feng, Youlan. 1983. *A History of Chinese Philosophy: The Period of the Philosophers (from the Beginnings to Circa 100 B. C.)*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press.

- Fracasso, Riccardo. 1993. «Shan hai ching 山海經». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 357–67. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- . 2007. «Between Legend and History: NOTES ON CHENG TANG.» In *Approches Critiques de La Mythologie Chinoise*, a cura di Charles Le Blanc e Remi Mathieu, 159–206. Les Presses de l'Université de Montréal. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv69t6fm.8>.
- Gallinaro, Ludovica, e Tiziana Lippiello (introduzione), a c. di. 2022. *Istruzioni per il buon governo. Antologia in 360 massime sui principi per il retto governare della Cina antica*. Vol. 1. Venezia: Marsilio.
- Gambron, Giulia. 2018. «Lo Shuowen jiezi 說文解字 e la teoria dei liushu 六書». Tesi di laurea, Università Ca' Foscari Venezia. <http://dspace.unive.it/handle/10579/12186>.
- Gawlikowski, Krzysztof, e Michael Loewe. 1993. «Sun tzu ping fa 孫子兵法». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 446–55. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Golas, Peter J. 2001. «Technological Illustration in China: A Post-Needham Perspective». In *Science and Technology in East Asia. The Legacy of Joseph Needham*, 43–58. <https://doi.org/10.1484/M.DDA-EB.4.00575>.
- Graham, Angus C. 1989a. «A Neglected Pre-Han Philosophical Text: “Ho-kuan-tzu”». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 52 (3): 497–532. <https://www.jstor.org/stable/618028>.
- . 1989b. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. EBook. La Salle, Illinois: Open Court Press.
- . 1993. «Mo tzu 墨子». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 336–41. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Guan, Zengjian 关增建, e Konrad Herrmann, trad. 2019. *Kao Gong Ji: The World's Oldest Encyclopaedia of Technologies*. Vol. 17. Technology and Change in History. BRILL.
- Harper, Donald. 1998. *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*. London: Kegan Paul International.
- Hawkes, David. 1993. «Ch'u tz'u 楚辭». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 48–55. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Idema, Wilt, e Lloyd Haft. 2011. *Letteratura cinese*. A cura di Marco Ceresa. Tradotto da Monica Morzenti. 4a ed. Venezia: Cafoscarina.
- Jacobsen, Stefan Gaarsmand. 2013. «Chinese Influences or Images?: Fluctuating Histories of How Enlightenment Europe Read China». *Journal of World History* 24 (3): 623–60. <https://doi.org/10.1353/jwh.2013.0076>.
- Karlgren, Bernhard. 1931. «The Early History of the Chou Li and Tso Chuan Texts». *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 3: 1–59.
- Knechtges, David R. 1993. «Ho kuan tzu 鶡冠子». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 137–40. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Komjathy, Louis. s.d. «Animals and Daoism». Encyclopedia Britannica Saving Earth. Consultato 15 dicembre

2023. <https://www.britannica.com/explore/savingearth/daoism-and-animals>.

Kottak, Conrad P. 2020. *Antropologia culturale*. A cura di Laura Bonato. Milano: McGraw-Hill Education.

Lanciotti, Lionello. 1975. «Li versus Fa: confuciani e legalisti». *Annali di Ca' Foscari* 3 (XIV): 177–84.

———. 1993. «Meng tzu 孟子 (Mencius)». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 331–35. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.

Lavenda, Robert H., e Emily A. Schultz. 2015. *Antropologia culturale*. Tradotto da Manuela Tassan. 3a ed. Zanichelli.

Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Librairie Plon.

———. 2019. *Il totemismo oggi*. Tradotto da Danilo Montaldi. EBook. Milano: Feltrinelli.

Levi, Jean. 1993a. «Han fei tzu 韓非子». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 115–24. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.

———. 1993b. «Shang chün shu 商君書». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 368–75. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.

Lippiello, Tiziana. 1997. «DIVINAZIONE E RAZIONALITÀ NELLA CINA DEL SEICENTO: L'INTERPRETAZIONE DI UN'ECLISSI LUNARE E DI UN PARELIO». *Cina* 27: 39–59. <https://www.jstor.org/stable/40855710>.

Loewe, Michael. 1993. «Shih ching 詩經». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 415–23. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.

Mair, Victor H. 2010. *The Columbia History of Chinese Literature*. EBook. Columbia University Press.

Masini, Federico. 1993. *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*. *Journal of Chinese Linguistics Monograph Series*. Vol. 6. Berkeley: University of California.

Mathieu, Rémi. 1993. «Mu t'ien tzu chuan 穆天子傳». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 342–46. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.

Métailié, Georges. 2001. «Needham's Vision of the Encounter of China and Europe: The Case of the History of Botany». In *Science and Technology in East Asia. The Legacy of Joseph Needham*, 33–42. <https://doi.org/10.1484/M.DDA-EB.4.00574>.

Milburn, Olivia. 2018. «The Blind Instructing the Sighted». *Monumenta Serica* 66 (2): 253–77. <https://doi.org/10.1080/02549948.2018.1534350>.

Multhauf, Robert P. 1996. «Joseph Needham (1990-1995)». *Technology and Culture* 37 (4): 880–91. <https://www.jstor.org/stable/3107121>.

Needham Research Institute. s.d. «Introduction». Needham Research Institute. Consultato 9 novembre 2022a. <https://www.nri.org.uk/index.html>.

———. s.d. «Science and Civilisation in China (SCC)». Needham Research Institute. Consultato 9 novembre 2022b. <https://www.nri.org.uk/science.html>.

Nivison, David S. 1993. «Chu shu chi nien 竹書紀年». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 39–47. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.

- Pankenier, W. David. 1981. «Astronomical Dates in Shang and Western Zhou». *Early China* 7: 2–37.
- . 2013. *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Park, Seok-hong. 2019. «A study on the origin of the oracle bone inscription “qin” (禽)». *Journal of Chinese Writing Systems* 3 (2): 109–14. <https://doi.org/10.1177/2513850219843606>.
- Puglia, Francesca. 2017. «La relazione tra gli animali e il sovrannaturale nella letteratura cinese: analisi e traduzione di brani tratti dal Soushenji di Gan Bao». Tesi di laurea, Università Ca' Foscari Venezia. <http://dspace.unive.it/handle/10579/9734>.
- Rawson, Jessica. 2007. *The British Museum Book of Chinese Art*. British Museum Press.
- Rickett, W. Allyn. 1993. «Kuan tzu 管子». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 244–51. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Riegel, Jeffrey K. 1982. «Early Chinese Target Magic». *Journal of Chinese Religions* 10: 1–18.
- . 1993. «Li chi 禮記». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 293–97. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Ritvo, Harriet. 1989. *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*. Harvard University Press.
- Roth, H. D. 1993. «Chuang tzu 莊子». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 56–66. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Rubin, Vitali. 1974. «Shen Tao and Fa-Chia». *Journal of the American Oriental Society* 94 (3): 337–46. <https://doi.org/10.2307/600068>.
- Ruyu, Hung. 2019. *Education between Speech and Writing: Crossing the Boundaries of Dao and Deconstruction*. New Directions in the Philosophy of Education. London: Routledge.
- Sampson, Geoffrey 散復生, e Zhiqun 陳志群 Chen. 2013. «THE REALITY OF COMPOUND IDEOGRAPHS / 論會意字的真實性». *Journal of Chinese Linguistics* 41 (2): 255–72. <https://www.jstor.org/stable/23754815>.
- Scarpari, Maurizio. 2012. «MENGZI 3A.4 E LA NATURA COMPOSITA DELLE OPERE CINESI CLASSICHE». In *Trasmetto, non creo. Percorsi tra filologia e filosofia nella letteratura cinese classica*, a cura di Attilio Andreini, 135–51. Venezia: Cafoscarina.
- Selby, Stephen. 2000. *Chinese Archery*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Shaughnessy, Edward L. 1993a. «I ching 易經 (Chou I 周易)». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 216–28. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- . 1993b. «Shang shu 尚書 (Shu ching 書經)». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 376–89. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Sterckx, Roel. 1996. «An Ancient Chinese Horse Ritual». In *Early China*, 47–79. Cambridge University Press. <https://www.jstor.org/stable/23351731>.
- . 2000. «TRANSFORMING THE BEASTS: ANIMALS AND MUSIC IN EARLY CHINA». *T'oung Pao* 86 (1): 1–

46. <https://doi.org/10.1163/15685320051072672>.
- . 2002. *The Animal and the Daemon in Early China*. SUNY Serie. Albany: State University of New York Press. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/unive2-ebooks/detail.action?docID=3407920>.
- . 2005. «Animal Classification in Ancient China». *East Asian Science, Technology, and Medicine* 23 (1): 26–53. <https://doi.org/10.1163/26669323-02301004>.
- . 2016. «Ritual, Mimesis and the Animal World in Early China». In *Ritual, Play and Belief, in Evolution and Early Human Societies*, 170–86. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316534663.012>.
- Sterckx, Roel, Martina Siebert, e Dagmar Schäfer. 2018. *Animals through Chinese History*. A cura di Roel Sterckx, Martina Siebert, e Dagmar Schäfer. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108551571>.
- Thomas, Keith. 1991. *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England (1500-1800)*. 4th ed. London: Penguin Books. <https://www.penguin.com.au/books/man-and-the-natural-world-9780141936048>.
- Thompson, P. M. 1970. «The “Shen Tzu” Fragments». University of Washington.
- . 1993. «Shen tzu 慎子 (Shen Tao 慎到)». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 399–404. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Toynbee, Jocelyn M. C. 1996. *Animals in Roman Life and Art*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Tsien, Tsuen-hsuei 錢存訓. 1993. «Chan kuo ts'e 戰國策». In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 1–11. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Tu, Weiming. 1998. «Beyond the Enlightenment Mentality». In *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, 18. Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions.
- Tutrone, Fabio. 2012. *Filosofi e animali in Roma antica: modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*. Pavia: Edizioni ETS.
- Valenti, Federico. 2018. «Biological Classification in Early Chinese Dictionaries and Glossaries: from Fish to Invertebrates and Vice Versa». PhD dissertation, Sassari: Università degli Studi di Sassari.
- . 2021. «Explicit and hidden zoological categories in early Chinese taxonomies». *Asiatische Studien - Études Asiatiques* 74 (3): 609–34. <https://doi.org/10.1515/asia-2019-0049>.
- Walker, Christopher, a c. di. 1997. *L'astronomia prima del telescopio*. Tradotto da Elena Ioli. edizioni Dedalo.
- Watson, Burton. 1958. *Ssu-Ma Ch'ien: Grand Historian of China*. New York: Columbia University Press.
- Weber, Isabella. 2021. «China's Ancient Principles of Price Regulation through Market Participation: The Guanzi from a Comparative Perspective». *Economics Department Working Paper Series* 313. <https://doi.org/https://doi.org/10.7275/wess-ma20>.
- Weller, Robert P. 2006. *Discovering nature: Globalization and environmental culture in China and Taiwan*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511805257>.
- White, Lynne Jr. 1984. «“Contribution to a Review Symposium on Science and Civilization in China.”» *Isis* 75

(276): 172–79.

- Wilhelm, Richard, e C. G. Jung (prefazione), a c. di. 1991. *I Ching - Libro dei Mutamenti*. Tradotto da Bruno Veneziani e A. G. Ferrara. EBook. Torino: Adelphi.
- Wilkinson, Endimyon. 2000. *Chinese history: a manual*. 2nd ed. Harvard University Asia Center.
- Williams, Raymond. 1983. *Keywords: A vocabulary of culture and society*. Revised ed. New York: Oxford University Press.
- Wong, Pui Yin Marianne. 2006. «The Siling (four cardinal animals) in Han Pictorial Art». PhD dissertation, University of London.
- Wu, Hui, e C. Jan Swearingen (cmt.), trad. 2016. *Guiguzi, China's First Treatise on Rhetoric: A Critical Translation and Commentary*. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University Press.
- Xiaochun, Sun, e Jacob Kistemaker. 2001. «Influence of Islamic Astronomy in Song and Yuan China - Some Facts and Discussions». In *Science and Technology in East Asia. The Legacy of Joseph Needham*, 59–74. <https://doi.org/10.1484/M.DDA-EB.4.00576>.
- Zoeren, Steven Van. 1991. *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*. Stanford: Stanford University Press.

SITOGRAFIA

- 5000yan.com. s.d. «Bigua 比卦 (La cooperazione)». 5000言 - 易经. Consultato 10 agosto 2023a. <https://yijing.5000yan.com/bigua/1773.html>.
- . s.d. «Jinggua 井卦 (Il pozzo)». 5000言 - 易经. Consultato 10 agosto 2023b. <https://yijing.5000yan.com/jinggua/3139.html>.
- . s.d. «Shigua 師卦 (L'esercito)». 5000言 - 易经. Consultato 10 agosto 2023c. <https://yijing.5000yan.com/shigua/1735.html>.
- . s.d. «Zhungua 屯卦 (La difficoltà iniziale)». 5000言 - 易经. Consultato 10 agosto 2023d. <https://yijing.5000yan.com/zhungua/1410.html>.
- Baike.baidu.com. s.d. «Huwen 互文 (spiegazione reciproca e complementare dei due termini)». Baidu Baike. Consultato 11 agosto 2023a. <https://baike.baidu.com/item/互文/189757>.
- . s.d. «Xingguan 星官 (costellazioni cinesi antiche)». Baidu Baike. Consultato 29 gennaio 2024b. https://baike.baidu.com/item/星官/9490695?fr=ge_ala.
- Collinsdictionary.com. s.d. «Nature». Collins Online English Dictionary. Consultato 22 novembre 2022. <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/nature>.
- Ctext.org. s.d. «Dao De Jing 55 - Parallel passages». Chinese Text Project. Consultato 13 novembre 2023. <https://ctext.org/text.pl?node=11646&if=en&show=parallel>.
- Gallo, Giovanni. s.d. «X. I tagliaborse». Sulle rive del Fiume Azzurro. Consultato 15 dicembre 2023.

<http://www.sullerivedelfiumeazzurro.com/x-i-tagliaborse.html>.

Treccani.it. s.d. «animale1». Vocabolario Treccani (online). Consultato 30 novembre 2022a. <https://www.treccani.it/vocabolario/animale1/>.

———. s.d. «Cultura». Vocabolario Treccani (online). Consultato 21 gennaio 2024b. <https://www.treccani.it/vocabolario/cultura/>.

———. s.d. «Lushi Chunqiu (“Annali delle Primavere e Autunni del maestro Lu”»». Enciclopedia Treccani (online). Consultato 28 febbraio 2023c. https://www.treccani.it/enciclopedia/lushi-chunqiu_%28Dizionario-di-filosofia%29/.

———. s.d. «Mengzi (“Libro del maestro Meng o Mencio”»». Enciclopedia Treccani (online). Consultato 1 marzo 2023d. [https://www.treccani.it/enciclopedia/mengzi_%28Dizionario-di-filosofia%29/#:~:text=\(«Libro del maestro Meng o Mencio»\) Opera cinese,sovrani e discepoli dell’epoca.](https://www.treccani.it/enciclopedia/mengzi_%28Dizionario-di-filosofia%29/#:~:text=(«Libro%20del%20maestro%20Meng%20o%20Mencio»)Opera%20cinese,sovrani%20e%20discepoli%20dell%27epoca.)

———. s.d. «Mozi (“Libro del maestro Mo”»». Enciclopedia Treccani (online). Consultato 28 febbraio 2023e. https://www.treccani.it/enciclopedia/mozi_res-94b04e44-a047-11e1-9b2f-d5ce3506d72e_%28Dizionario-di-filosofia%29/.

———. s.d. «natura». Vocabolario Treccani (online). Consultato 22 novembre 2022f. <https://www.treccani.it/vocabolario/natura/>.

———. s.d. «Origine delle specie, L’ (On the origin of species)»». Enciclopedia Treccani (online). Consultato 16 novembre 2022g. [https://www.treccani.it/enciclopedia/origine-delle-specie-l_%28Dizionario-di-filosofia%29/#:~:text=Sulla scorta delle numerosissime osservazioni,specie mediante la selezione naturale.](https://www.treccani.it/enciclopedia/origine-delle-specie-l_%28Dizionario-di-filosofia%29/#:~:text=Sulla%20scorta%20delle%20numerossime%20osservazioni,specie%20mediante%20la%20selezione%20naturale.)

———. s.d. «quadrùpede». Vocabolario Treccani (online). Consultato 4 giugno 2023h. <https://www.treccani.it/vocabolario/quadrupede/>.

———. s.d. «rivoluzióne scientifica». Enciclopedia Treccani (online). Consultato 16 novembre 2022i. [https://www.treccani.it/enciclopedia/rivoluzione-scientifica#:~:text=rivoluzióne scientifica Trasformazione%2C tra 16,naturale \(1687\) di I.](https://www.treccani.it/enciclopedia/rivoluzione-scientifica#:~:text=rivoluzióne%20scientifica%20Trasformazione%2C%20tra%2016,naturale%20(1687)%20di%20I.)

———. s.d. «Scienze demo-etno-antropologiche». Vocabolario Treccani (online). Consultato 17 novembre 2022j. https://www.treccani.it/enciclopedia/scienze_sociali_e_storia/scienze_demo-etno-antropologiche/.

———. s.d. «Testièra». Vocabolario Treccani (online). Consultato 15 dicembre 2023k. <https://www.treccani.it/vocabolario/testiera/>.

———. s.d. «thesaurus». Enciclopedia Treccani (online). https://www.treccani.it/enciclopedia/thesaurus_%28Enciclopedia-dell%27Italiano%29/.

———. s.d. «thesaurus». Vocabolario Treccani (online). Consultato 28 novembre 2022l. <https://www.treccani.it/vocabolario/thesaurus/>.

———. s.d. «Yijing (“Classico dei mutamenti”»». Enciclopedia Treccani (online). Consultato 13 febbraio 2023m. [https://www.treccani.it/enciclopedia/yijing_\(Dizionario-di-filosofia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/yijing_(Dizionario-di-filosofia)/).