

Giulia Falato – *University of Oxford*

**Abstract:** *During the Western Han (206 BC–9 AD) theories on children's education were codified and gender-specific roles were defined. These were essential for the creation of an ideal Confucian society and the social expectations towards the younger generations. The purpose of this paper is to re-examine spaces, agents and practices of children education, alongside the doctrinal innovations introduced by prominent Han thinkers, in order to understand their role in preserving social harmony.*

Versione estesa, comprensiva delle citazioni originali in caratteri cinesi, dell'articolo pubblicato sulla rivista *Sulla Via del Catai*, 25 (2021), ISSN 1970-3449.

### Introduzione

Se nel 221 a.C. il Primo Imperatore Qin (Qin Shihuang 秦始皇 259–210 a.C.) riuscì nell'impresa senza precedenti di riunificare e pacificare “quel che sta sotto il cielo” (*tianxia* 天下), ai sovrani della dinastia degli Han Occidentali 前漢 (o anteriori 206 a.C.–9 d.C.) spettò il non meno oneroso compito di gettare le basi istituzionali, filosofiche e politiche che avrebbero garantito la sopravvivenza dell'impero centralizzato nei secoli a venire. Il fantasma del fallimento dei sovrani Qin 秦 (221–206 a.C.), il cui mandato celeste fu revocato dopo appena quindici anni al potere, aleggiava minacciosamente sul fondatore della nuova dinastia e sui suoi successori. “Superare i Qin”,<sup>1</sup> analizzandone i fallimenti al fine di proporre un'efficace alternativa di governo, divenne una delle principali preoccupazioni dei primi pensatori Han, unitamente a speculazioni sull'ideale di sovrano e ministri.<sup>2</sup> Tra le colpe attribuite al Primo Imperatore furono imputate principalmente il “non aver modificato la propria condotta né cambiato il proprio modo di governare” (其道不易, 其政不改) dopo la distruzione degli Stati Combattenti (Zhanguo 戰國 475–221 a.C.), dimostrando come conquistare e preservare il potere fossero due arti ben distinte.<sup>3</sup> Neppure il Secondo Imperatore, Ying Huhai 嬴胡亥 (229 – 207 a.C.), fu esente da critiche:

oltre a non aver ricevuto un'istruzione appropriata,<sup>4</sup> non seppe circondarsi di saggi consiglieri,<sup>5</sup> inasprando l'insofferenza della popolazione con la sua inadempienza ai principi del ben governare (*zhong yi wu Dao* 重以無道). La questione dell'educazione, intesa come trasformazione (*hua* 化) morale tramite un processo di coltivazione personale, acquistò quindi in questo periodo una più marcata valenza politica: pur facendo riferimento all'etica confuciana, che enfatizzava la correlazione tra perfezionamento morale e stabilità dello stato, i pensatori Han riesaminarono le dottrine pedagogiche del periodo pre-imperiale, inserendole in un più complesso e sincretico dibattito cosmologico, che aveva come fulcro la figura del sovrano.<sup>6</sup> Questi appariva come una rivisitazione dell'uomo virtuoso (*junzi* 君子) già teorizzato da Confucio (Kong Qiu 孔丘 551–479 a.C.), che aveva interiorizzato la virtù della benevolenza (*ren* 仁), praticava una stretta osservazione dell'etichetta (*li* 禮), esercitando una funzione civilizzatrice sui sudditi.<sup>7</sup> Per i primi pensatori Han, tra cui Lu Jia 陸賈 (240–170 a.C.), Jia Yi 賈誼 (200–168 a.C.) e l'influente Dong Zhongshu 董仲舒 (c. 179–104 a.C.), il sovrano era il principale responsabile del benessere materiale e della formazione, o meglio della trasformazione morale del popolo, come sintetizzato da Lu Jia in un'analogia che evoca i *Lunyu* 論語 (Dialoghi):

故上之化下，猶風之靡草也。<sup>8</sup>

Perciò chi governa<sup>9</sup> trasforma chi sta in basso così come il vento piega l'erba.

Come vedremo nei paragrafi successivi, tuttavia, la funzione civilizzatrice e il potere trasformativo dell'educazione non si esaurivano esclusivamente nella figura del sovrano e nell'ambito politico, ma abbracciavano anche l'apparato burocratico e la sfera privata dell'individuo in base ad un principio che può essere definito di “corresponsabilità sociale”. L'intento di questo contributo è dunque quello di proporre un *excursus* focalizzato

sui principali agenti del processo educativo,<sup>10</sup> che operando sia nel contesto privato che in quello pubblico, si facevano carico nello specifico delle diverse fasi della formazione dei più giovani, contribuendo ognuno con i propri mezzi alla realizzazione dell'ideale di stato confuciano.

*La sfera pubblica: virtù del sovrano e corresponsabilità sociale*

Quali erano, dunque, i principali insegnamenti da trarre dall'esperienza governativa dei Qin e come gettare le basi di un sistema istituzionale più efficiente e duraturo che garantisse l'ordine sociale? Per rispondere a questi ed altri interrogativi, durante i primi decenni della dinastia Han, gli intellettuali furono coinvolti principalmente in due attività: lo studio dei fenomeni celesti e la reinterpretazione dei testi canonici.<sup>11</sup> Nel tentativo di analizzare i cicli storici e di prevenire il ricorrere di infausti eventi come il crollo della dinastia Qin, i pensatori Han rivolsero il loro sguardo *in primis* verso il firmamento, rielaborando antiche teorie cosmologiche con un approccio più sincretico, ed individuaronò il cardine della stabilità sociale nell'equilibrio tra Cielo (*Tian* 天), Terra (*di* 地) ed esseri umani (*ren* 人), tra i quali il sovrano faceva da tramite. Il progetto politico dei primi pensatori Han, in particolare di Lu Jia e Jia Yi, era principalmente finalizzato al rafforzamento della classe burocratica statale, e non enfatizzava pertanto la figura di sovrano autoritario, ma auspicava piuttosto che egli coltivasse virtù come la benevolenza e la rettitudine (*yi* 義), così da poter garantire l'equilibrio tra governante, funzionari e popolo. Del resto, essi rappresentavano le fondamenta della società, erano profondamente interdipendenti e contribuivano in egual misura alla stabilità e alla prosperità dello stato. L'eccellenza morale dell'uno influenzava necessariamente anche l'altro, così come le carenze dell'uno erano necessariamente responsabilità dell'altro.

Come indicato nel *Xinshu* di Jia Yi:


君能為善，則吏必能為善矣；吏能為善，則民必能為善矣。故民之不善也，吏之罪也；吏之不善也，君之過也。<sup>12</sup>

Se il sovrano ha la capacità di agire rettamente, anche i funzionari avranno tale capacità; se i funzionari hanno la capacità di agire rettamente, anche il popolo avrà tale capacità; dunque, se il popolo è malvagio, la colpa ricade sui funzionari, se i funzionari sono malvagi, è il sovrano ad essere in difetto.

Se i principi del ben governare (*wang dao* 王道) e il mantenimento dell'ordine sociale erano stati oggetto del dibattito intellettuale fin dalla fondazione della dinastia Han, è con Dong Zhongshu che queste idee furono sistematizzate ed integrate in un più completo apparato teoretico, contribuendo alla realizzazione di uno stato burocratico di matrice confuciana. Operando nel sincretico ambiente della corte dell'imperatore Wu 武 (156–87 a.C.), Dong si fece promotore di una moderna rilettura dei tradizionali testi canonici e di una dottrina che propugnava l'unità tra Cielo, Terra ed esseri umani, il cui garante era il sovrano. Questa idea è ben esemplificata in una delle opere più rappresentative del pensiero Han, *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 (*La lussureggiante rugiada delle Primavere e Autunni*), attribuita al già citato Dong Zhongshu, ma verosimilmente compilata sulla base dei suoi scritti tra il III e VI secolo d.C.:

古之造文者，三畫而連其中，謂之王。三畫者，天、地與人，而連其中者，通其道也。取天地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當是？<sup>13</sup>

Nell'antico sistema di scrittura [si tracciavano] tre tratti [orizzontali] collegati da uno verticale nel mezzo, ed il carattere risultante era *wang* 王 [sovrano, n.d.t.]. I tre tratti rappresentavano Cielo, Terra ed esseri umani, ed il tratto verticale che li univa nel mezzo rappresentava colui che ne comprendeva i principi. Chi altri, se non il sovrano, può es-

←  →

sere capace di fare da tramite tra Cielo, Terra ed esseri umani, esaminarli e comprenderli appieno?

L'istruzione per Dong riprendeva quindi il principio di trasformazione graduale della natura umana, la quale, pur essendo conferita dal Cielo, era intrinsecamente limitata, quasi grezza.<sup>14</sup> Nel suo *Chunqiu fanlu* la paragonava infatti ad un uovo che deve essere covato o ad un bozzolo che deve essere lavorato per produrre seta.<sup>15</sup> Il processo educativo interessava tanto la sfera sociale e politica quanto quella familiare, ed individuava nella figura gerarchicamente più autorevole il modello di riferimento. Il popolo si rivolgeva infatti al sovrano per ricevere un'istruzione, mentre, in ambito domestico, il padre la esercitava sul figlio e il marito sulla moglie. Sovrano-suddito, padre-figlio, marito-moglie erano anche i legami fondamentali (*san gang* 三綱) di forte impronta gerarchica, che per Dong simboleggiavano la base di una società armonica, in quanto rappresentazione dei tre principali poteri cosmici: Cielo, Terra ed esseri umani.<sup>16</sup>

La riforma del pensiero e dell'educazione confuciana attuata da Dong Zhongshu poteva contare su autorevoli strumenti, nello specifico i testi canonici, che in epoca Han divennero propedeutici per l'accesso a posizioni di governo, e la fondazione della prima università imperiale nel 124 a.C. dove questi testi venivano insegnati. Si stima che alla fine degli Han Orientali (o posteriori 後漢 25–220 d.C.) circa trentamila studenti tra l'età di quindici e diciotto *sui* 歲 (quattordici e diciassette anni secondo il calcolo occidentale) vi si fossero iscritti, acquisendo competenza in uno dei cinque classici e dei suoi commentari.<sup>17</sup> A meno di cento anni dalla caduta dei Qin, gli Han Occidentali gettavano così le fondamenta per uno stato burocratico a carattere centralizzato, un complesso apparato istituzionale all'interno del quale sovrano e ministri agivano ed interagivano con l'obiettivo primario di preservare l'ordine sociale. L'uniformità di pensiero risultante dal sistema di istruzione morale ed accademica di questo

periodo fu senz'altro un efficace strumento di controllo della sfera pubblica. Tuttavia tali conquiste avrebbero avuto la stessa solidità di un castello di carta, se non si fossero gettate solide basi della coltivazione morale anche nell'ambito familiare.

### *Il grembo materno e l'origine dell'istruzione*

Le speculazioni cosmologiche dei pensatori del periodo degli Han Occidentali si ripercossero anche sulle relazioni di genere, la cui gerarchia fu ridiscussa sulla base di rinnovate interpretazioni delle interconnessioni tra *yin* 陰 (convenzionalmente associato con l'elemento femminile) e *yang* 陽 (associato invece con l'elemento maschile). L'esegesi dei testi canonici intrapresa da Dong Zhongshu e dai suoi discepoli, ed in particolare delle teorie che rianalizzavano le posizioni e relazioni tra Cielo e Terra, corrispondenti ai primi due trigrammi basilari descritti nello *Yijing*, *qian* 乾 (*yang* puro) e *kun* 坤 (*yin* puro) nell'ordine cosmico,<sup>18</sup> portò alla luce presunti indizi della subordinazione dello *yin* allo *yang*, spianando così la strada ad una ridefinizione dei ruoli di genere, già evidente nei *san gang*. Se nel sistema etico confuciano si era sempre individuata nella 'differenziazione' (*bie* 別) il principio fondante delle relazioni tra uomo e donna, il Confucianesimo Han rafforzò ulteriormente tale demarcazione, accentuando i confini delle specifiche sfere di azione (interno o domestico per la donna, 'nei 內' ed esterno o pubblico per l'uomo, 'wai 外')<sup>19</sup> e le responsabilità ad esse collegate. Pur confinate all'interno delle stanze femminili, con stretto divieto di oltrepassarne la soglia o di discutere di ciò che riguardava l'esterno,<sup>20</sup> alle donne Han era richiesto di contribuire all'ideale di società confuciana amministrando gli affari domestici ed occupandosi dell'educazione dei figli.

Già nel secondo secolo a.C., il consigliere dell'imperatore Xiaowen 孝文 (203–157 a.C.), Jia Yi, parlando dell'educazione dei sovrani, asseriva che "quando nasce una fenice, essa è protesa verso la benevolenza e la

giustizia, mentre quando nascono una tigre o un lupo, essi possiedono istinti corrotti e perversi, ciascuno in base alla propria madre? (鳳凰生而有仁義之意，虎狼生而有貪戾之心，兩者不等，各以其母)。<sup>21</sup> Per gli Han, la responsabilità morale della figura femminile sullo sviluppo caratteriale dei più piccoli era sicuramente giustificata dal legame quasi simbiotico che si instaurava tra madre e figlio nei primi anni di vita, particolarmente favorito dalla struttura stessa dell'ambiente familiare, che relegava donne e bambini negli stessi spazi spesso preclusi ai padri e ad altri maschi adulti membri della famiglia. Eppure, in epoca pre-imperiale, il ruolo di educatrici era ritenuto fuori dalla portata femminile, poiché l'istruzione e la coltivazione personale erano principalmente basate sullo studio dei testi canonici, i quali erano esclusivamente appannaggio degli uomini.<sup>22</sup> Fu grazie alla codificazione di modelli virtuosi femminili nel primo secolo a.C. ad opera di Liu Xiang 劉向 (79–8 a.C.), attraverso uno dei più celebri testi da lui compilati, *Lienü zhuan* 列女傳 (Biografie di donne illustri)<sup>23</sup> che il “potere trasformativo” dell'educazione materna fu identificato come strada maestra verso la virtù, consacrando così le donne a figure di riferimento, soprattutto nelle prime fasi della formazione individuale:

惟若母儀，賢聖有智。行為儀表，言則中義。胎養子孫，以漸教化。<sup>24</sup>

È solo attraverso esempi di figure materne che i degni e i saggi possiedono la sapienza. Le loro azioni sono emblema della correttezza e le loro parole si allineano con la giustizia. [Già] nel grembo [le madri] allevano figli e nipoti, istruendoli e trasformandoli gradualmente.

In questo passaggio è interessante notare come il concetto di trasformazione associato all'educazione morale, storicamente attribuito al sovrano sul popolo e al maestro sui discepoli, venga per la prima volta associato anche alla figura femminile. L'idea che le

virtù di una madre o di qualsiasi altra donna che stando a contatto con il bambino esercitasse una profonda influenza sul suo sviluppo è un *topos* che caratterizzerà le teorie pedagogiche cinesi per molti secoli a venire. Ciò che è ancor più degno di nota è il fatto che, a differenza del sovrano e dei maestri, le educatrici non implementavano il loro “potere trasformativo” solo con parole ed azioni, ma *in primis* con il loro corpo. Il processo educativo iniziava infatti prima ancora della nascita ed aveva nel grembo materno il suo punto d'origine. Come gran parte delle speculazioni filosofiche degli Han Occidentali, anche la teoria dell' “istruzione fetale” (*taijiao* 胎教) affondava le sue radici nel periodo degli Stati Combattenti,<sup>25</sup> ma divenne caratteristica della letteratura rituale e normativa a partire dalla dinastia Han. Fondata sull'idea che l'ambiente circostante avesse il potere di influenzare lo sviluppo fisico e spirituale di un individuo, l'istruzione fetale prescriveva specifiche norme comportamentali che le future madri dovevano osservare:

古者婦人妊子，寢不側，坐不邊，立不蹕，不食邪味，割不正不食，席不正不坐，目不視於邪色，耳不聽於淫聲。如此，則生子形容端正，才德必過人矣。[...] 故妊子之時，必慎所感。感於善則善，感於惡則惡。<sup>26</sup>

Anticamente, le donne incinte evitavano di dormire su un fianco, di sedere di traverso, di incurvarsi quando stavano in piedi, di nutrirsi con cibi dal sapore inappropriato; non mangiavano ciò che non fosse correttamente tagliato e non si sedevano su stuoie che non fossero correttamente posizionate. I loro occhi rifuggivano spettacoli inopportuni e le loro orecchie non ascoltavano suoni volgari. In questo modo davano vita a figli dall'aspetto regolare e che superavano tutti in talento e virtù. [...] Pertanto, quando si aspetta un figlio, bisogna prestare attenzione agli stimoli a cui si è sottoposte. Se si viene stimolate da qualcosa di positivo, allora anche il nascituro sarà di indole buona, ma se si viene stimolate da qualcosa di malvagio, allora anche il nascituro sarà malvagio.

La risposta cognitiva del bambino agli stimoli ambientali e l'effetto di questi ultimi sul suo sviluppo caratteriale erano una costante preoccupazione degli educatori Han. Emblematico è l'aneddoto relativo alla madre di Mencio, riportato nel *Lienii zhuan*, in cui la genitrice abbandona prima la sua casa vicino ad un cimitero e successivamente quella accanto ad un mercato in favore di un'abitazione in prossimità di una scuola, così da offrire a suo figlio le condizioni migliori di crescita e coltivazione morale.<sup>27</sup> Pur non occupandosi direttamente dell'istruzione del figlio, la madre di Mencio rappresenta comunque per Liu Xiang un modello educativo, avendo dimostrato lungimiranza ed indipendenza nello scegliere il contesto più adatto alla formazione del futuro saggio.

Va tuttavia sottolineato che l'istruzione fetale non era una pratica confinata esclusivamente alla sfera privata, ma era fortemente interconnessa con la ricerca di un sovrano ideale e con la sopravvivenza dinastica.<sup>28</sup> Il fatto che la prima occorrenza del composto 'tajjiao' si verifichi proprio in un trattato politico come il *Xinshu* non è assolutamente casuale: l'educazione prenatale rappresentava infatti "la prima opportunità per plasmare la natura del principe ereditario" che, attraverso il sistema della primogenitura, avrebbe garantito stabilità politica e ordine sociale.<sup>29</sup> In questa prospettiva, l'istruzione fetale appare quindi come punto di contatto tra *nei* e *wai*, tra la sfera privata e quella pubblica.

#### *La famiglia e l'acquisizione dell'etichetta e dei ruoli di genere*

Oltre alla fase prenatale, la tradizione pedagogica cinese suddivideva l'infanzia in altri due periodi: il primo iniziava alla nascita e si concludeva al compimento degli otto *sui*, mentre il secondo durava fino ai quindici *sui* ed era caratterizzato dall'acquisizione dei primi rudimenti letterari, aritmetici e rituali.<sup>30</sup>

Come precedentemente indicato, il nucleo familiare esercitava un ruolo fonamen-

tale in queste fasi iniziali della vita umana, durante le quali i bambini venivano trattati come adulti *in fieri* e guidati nella coltivazione di qualità ed abilità relazionali che sarebbero loro servite dopo l'ingresso in società. Comprensione dell'etichetta e dei ruoli di genere erano gli obiettivi fondamentali del percorso formativo iniziale, che individuava nell'esempio dei genitori e degli altri responsabili dell'istruzione una componente imprescindibile. Come prescritto dal *Liji* 禮記 (Memorie dei Riti), uno dei testi canonici compilati nel periodo Han:

敬慎重正而後親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正。<sup>31</sup>

Rispettare la prudenza, attribuire importanza alla correttezza, e poi familiarizzare con esse, questo è il principio fondamentale dell'etichetta ed il mezzo attraverso il quale si compie la differenziazione tra uomo e donna, e si fonda la correttezza morale del rapporto tra moglie e marito. Se vi è differenziazione tra uomo e donna, esisterà poi rettitudine tra moglie e marito; se vi è rettitudine tra moglie e marito, esisterà poi intimità tra padre e figlio; se vi è intimità tra padre e figlio esisterà poi correttezza tra sovrano e suddito.

La formazione morale nel periodo immediatamente consecutivo alla nascita era convenzionalmente affidata alle donne (definite *mu* 母, 'madri'), scelte tra i membri più virtuosi della famiglia per occuparsi del benessere fisico e spirituale del neonato.<sup>32</sup> Se nei primi anni di vita ai bambini era concessa una relativa libertà di esplorare e potevano familiarizzare con il mondo circostante, seppure all'interno degli ambienti domestici,<sup>33</sup> essi erano resi consapevoli del loro posto in famiglia e in società fin dagli albori del processo educativo. In questa fase veniva insegnato loro come coltivare la differenziazione di genere attraverso una serie di oggetti ritua-

li, abiti e norme comportamentali.<sup>34</sup> Mentre crescevano gradualmente all'interno dei loro ruoli, bambini e bambine venivano anche iniziati ad una serie di regole che disciplinavano i rapporti con l'altro sesso: dall'età di sette *sui* (sei anni occidentali) infatti, non era più concesso loro "occupare la stessa stuoia o mangiare insieme" (七年男女不同席, 不共食).<sup>35</sup> Nonostante le differenze di genere divenissero più evidenti in questa fase dell'infanzia, bambini e bambine tra i sei e i nove *sui* seguivano il medesimo percorso educativo ed erano esposti alle stesse nozioni letterarie, aritmetiche e rituali. Il punto di svolta avveniva all'età di dieci *sui*: era quello il momento in cui i maschi erano proiettati verso il mondo esterno ed iniziavano un percorso di formazione sotto la guida di un maestro,<sup>36</sup> mentre le femmine vedevano chiudersi davanti a loro le porte delle stanze interne ed iniziavano ad intraprendere i lavori domestici, tra cui filare e cucire, cucinare e supervisionare le offerte per gli antenati ed altri rituali:

女子十年不出, 姆教婉婉聽從, 執麻  
泉, 治絲繭, 織紵組紉, 學女事以共  
衣服, 觀於祭祀, 納酒漿、籩豆、菹  
醢, 禮相助奠。<sup>37</sup>

All'età di dieci anni, le bambine cessavano di uscire dalle stanze interne. Le governanti insegnavano loro ad essere docili e obbedienti, a maneggiare la canapa e a gestire i banchi da seta, a filare il filo di seta e a creare cordoni. Studiavano i lavori da donne, per provvedere al vestiario, supervisionare riti sacrificali, preparare liquori e salse, [riempire] i vasi rituali con cibi fermentati e macinati, e assistere nelle pratiche rituali.

Era lo stato, quindi, a farsi principalmente carico dell'istruzione formale dei ragazzi, mentre bambine e ragazze seguivano uno specifico percorso di coltivazione morale, che aveva come fine ultimo la preparazione per la vita matrimoniale e si basava anch'esso su specifici testi dedicati all'istruzione femminile. Questi consistevano principalmente in biografie esemplari, tra cui il già citato *Lienü*

*zhuan*, e in raccolte di precetti per donne detti *nüxun* 女訓 (insegnamenti per donne), dei quali il più antico testo pervenutoci, nonché il più influente, è *Nüjie* 女誡 (Esortazioni per donne), scritto intorno al 100 d.C. dalla studiosa Ban Zhao 班昭 (ca. 45–117 d.C.).<sup>38</sup> L'opera, che si compone di una prefazione e sette capitoli, è una potente testimonianza dei doveri e delle aspettative riservati alle donne, il cui compito primario era quello di acquisire consapevolezza della loro posizione "umile e modesta" (*beilou* 卑陋) all'interno della famiglia, dei loro doveri domestici e di quelle che erano le quattro "aree comportamentali" (*füxing* 婦行) alle quali ogni giovane doveva aderire: virtù (*de* 德), eloquio (*yan* 言), apparenza (*rong* 容) ed operosità (*gong* 功).<sup>39</sup> Il reale intento didattico dell'autrice, spesso criticata per l'apparente contraddizione tra la sua visione ortodossa del ruolo femminile e la sua posizione a corte, è ancora oggetto di dibattito. Pur non essendo unanimemente riconosciuto come testo rappresentativo delle pratiche educative dell'epoca, *Nüjie* propugna apertamente l'importanza dell'istruzione femminile e costituirà un modello di riferimento per autori ed autrici del genere *nüxun* durante le dinastie Tang 唐 (618–907), Song 宋 (960–1127) e Ming 明 (1368–1644).

### Conclusioni

Come evidenziato nel presente studio, un'indagine sull'educazione nel periodo degli Han Occidentali rappresenta un punto di vista privilegiato per approfondire ambiti ed essa correlati come politica, società, ruoli di genere, ecc. Per gli Han, la creazione di una società pacifica e duratura aveva come suo necessario fondamento il corretto funzionamento del contesto pubblico (*wai*) e di quello privato (*nei*), che si presentavano come cerchi concentrici all'interno dei quali operavano specifici agenti, in un sistema che può essere definito di "corresponsabilità sociale". Del resto, come prescritto in uno dei capitoli del *Liji*, destinato a divenire il testo canonico per

eccellenza nel campo della coltivazione morale, ossia il *Daxue* 大學 (Grande Studio) l'acquisizione della virtù procedeva gradualmente dall'individuale al collettivo e non poteva prescindere da nessuna delle seguenti fasi:

古之欲明明德於天下者，先治其國；  
欲治其國者，先齊其家；欲齊其家  
者，先修其身 [...] <sup>40</sup>

Anticamente chi voleva manifestare una chiara virtù al mondo iniziava con il governare il proprio stato. Chi voleva governare il proprio stato, iniziava col regolare la propria famiglia. Chi voleva regolare la propria famiglia, cominciava col coltivare la propria persona.

Nonostante l'ideale di stato armonico dei primi pensatori Han finì col soccombere agli eventi politici e ai disastri naturali che caratterizzarono gli Han Orientali, l'istruzione di impronta confuciana rimase profondamente radicata nelle tradizioni delle famiglie erudite ed aristocratiche, che ne preservarono l'essenza e la trasmisero al periodo medievale. Gli Han finirono inevitabilmente col perdere il loro mandato celeste, ma riuscirono a gettare le basi di uno dei più longevi sistemi burocratici ed educativi della storia.

### Bibliografia essenziale

De Bary, W. M. Theodore - Bloom, Irene, *Sources of Chinese Tradition. From Earliest Times to 1600, volume one*, New York, Columbia University Press, 1999.

*Liji zhuzi suoyin* 禮記逐字索引 (ed. D. C. Lau), Hong Kong, Commercial Press, 1992.

Lu Jia 陸賈, *Xinyu* 新語, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1990.

Kinney, Anne, *Exemplary Women of Early China. The Lienü zhuan of Liu Xiang*, New York, Columbia University Press, 2014.

Pang-White, Ann, *The Confucian Four Books for Women: A New Translation of the Nü sishu and the commentary of Wang Xiang*, New

York, Oxford University Press, 2008.

### Note

<sup>1</sup> Prendo in prestito l'espressione coniata da Elisa Levi Sabattini in "How to Surpass the Qin", *Monumenta Serica* 65,2 (2017), pp. 263–284.

<sup>2</sup> Si veda, ad esempio il trattato *Xinyu* 新語 (*Nuovi discorsi*), composto dal consigliere dell'imperatore Han Gaozu 高祖 (256–195 a.C.), Lu Jia 陸賈 (240–170 a.C.), in cui si criticano l'eccessiva severità delle pene e la continua attenzione alla guerra del Primo Imperatore Qin, che finirono col sancire la rovina della dinastia. Cfr. Lu Jia 陸賈, *Xinyu* 新語 (Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1990); al pensatore Jia Yi 賈誼 (200–168 a.C.) sono invece attribuiti dei memoriali che argomentano le principali cause del fallimento dei Qin, trasmesse in seguito come capitoli del *Xinshu* 新書 (*Nuovi scritti*). Si veda Levi Sabattini, "How to surpass the Qin" per una dissertazione dell'opera e del suo contesto storico e "*Guo Qin* (*Shang, Zhong, Xia*)" 過秦 (上、中、下) in Wang Zhouming 王洲明 e Xu Chao 徐超 (a cura di), *Jia Yi ji xiaozhu* 賈誼集校注 (Beijing, Renmin wenzue chubanshe, 1996), pp. 1–22. Riferimenti alla mancanza di virtù dei sovrani Qin e all'eccessiva attenzione alle punizioni come causa della loro rovina permeavano anche i testi rituali, come dimostra il *Dadai liji* 大戴禮記 (*Libro dei Riti di Dai il maggiore*), risalente al II secolo a.C. Tra le fonti secondarie recenti si segnalano, senza pretesa di esaustività e per ragioni di brevità: Elisa Levi Sabattini, Paul R. Goldin, *Lu Jia's New Discourses: A Political Manifesto from the Early Han Dynasty* (Leiden, Brill, 2020); Yuri Pines, Shelach Gideon, "Using the Past to Serve the Present: Comparative Perspectives on Chinese and Western Theories of the Origins of the State", in S. Shaked (a cura di), *Genesis and Regeneration: Essays on Conceptions of Origins* (Jerusalem, The Israel Academy of Science and Humanities, 2005), pp. 127–163.

<sup>3</sup> “Da questo si deduce che conquistare e preservare [il potere] sono due arti differenti” (推此言之，取與攻守不同術也). Wang, Zhou, *Jia Yi ji xiaozhu*, p. 2.

<sup>4</sup> Anne Kinney, *Exemplary Women of Early China. The Lienü zhuan of Liu Xiang* (New York, Columbia University Press, 2014), pp. XXXVIII-XXXIX.

<sup>5</sup> Concetto ribadito in più occasioni da Jia Yi nel suo *Xinshu*, che si presenta quindi come una critica al potere assoluto del sovrano e come proposta di rafforzamento della posizione e delle competenze dei ministri. Si veda Sabattini, “How to Surpass the Qin”, p. 273–281.

<sup>6</sup> Per una dettagliata analisi sulle interpretazioni e sulle implicazioni delle diverse tradizioni pedagogiche del periodo pre-imperiale si rimanda a Thomas H.C. Lee, *Education in Traditional China: A History* (Leiden, Brill, 2000), pp. 171–232.

<sup>7</sup> Si veda il capitolo sul governo (*Wei zheng* 為政) dei *Dialoghi* di Confucio, ed in particolare il 2.3 sul “governare con la virtù” (*Dao zhi yi De* 道之以德). Confucio, *Dialoghi*, a cura di T. Lippiello (Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2006), p. 11. Per un’esauriente panoramica sul ruolo dei primi sovrani Han si rimanda a W.M. Theodore de Bary, Irene Bloom, *Sources of Chinese Tradition. From Earliest Times to 1600, Volume One* (New York, Columbia University Press, 1999), pp. 283–286.

<sup>8</sup> Letteralmente “chi sta in alto”.

<sup>9</sup> Lu Jia, *Xinyu*, p. 7. Da notare un evidente riferimento al dialogo 12/19. Si veda Confucio, *Dialoghi*, p. 141. Nello stesso capitolo, “*Wuwei* 無為” (Sul non agire), Lu Jia parla anche della trasformazione come fenomeno che avviene per prossimità, “come terreno bagnato (fertile) vicino ad un fiume, o torreggianti alberi vicino ad una montagna” (近河之地濕，而近山之木長者), Lu Jia, *Xinyu*, p. 7. Per una completa traduzione ed analisi dell’opera, si rimanda al già citato Sabattini, Goldin, *Lu Jia’s New Discourses*.

<sup>10</sup> L’intento di quest’articolo è quello di contestualizzare il discorso sull’educazione

dei giovani elaborato nei saggi che seguono, fornendo una panoramica introduttiva. Pur non proponendosi di elaborare tesi innovative sulle teorie pedagogiche del primo periodo imperiale, ha lo scopo di presentare un’analisi dei precetti, degli spazi e degli agenti che partecipavano alle pratiche pedagogiche nel primo periodo imperiale, enfatizzando il legame tra educazione e gestione dello stato.

<sup>11</sup> Come attestato da Lu Jia nel capitolo “*Daoji* 道基” (Fondamenta della Via [del Ben Governare]) del *Xinyu*, già all’inizio dell’epoca Han il canone appartenente alla tradizione erudita (o ruista), vicina a Confucio, comprendeva le *Odi* (*Shi* 詩), i *Mutamenti* (*Yi* 易), i *Documenti* (*Shu* 書), i *Riti* (*Li* 禮), e gli *Annali delle Primavera e degli Autunni* (*Chunqiu* 春秋). Si veda Lu Jia, *Xinyu*, p. 3; Sabattini, Goldin, *Lu Jia’s New Discourses*, p. 23; de Bary, Bloom, *Sources of Chinese Tradition*, pp. 286–287.

<sup>12</sup> Wang, Xu, *Jia Yi ji xiaozhu*, p. 81. Da notare anche il ruolo del popolo, che per Jia Yi rappresentava il fondamento, mandato e forza dello stato e ne determinava successi e fallimenti, e quello dei funzionari che fungevano da tramite tra sovrano e popolo. Si veda anche de Bary, Bloom, *Sources of Chinese Tradition*, p. 291.

<sup>13</sup> Dong Zhongshu 董仲舒, *Chunqiu fanlu, Zhou Guitian jiedu* 春秋繁露, 周桂鈿解讀 (Beijing, Guojia tushuguan chubanshe, 2019), p. 279.

<sup>14</sup> L’idea della natura umana incompleta è uno dei principi fondanti della scuola di pensiero confuciana, poiché serviva a giustificare il potere trasformativo dell’istruzione. Si veda Anne Kinney “Dyed Silk: Han Notions of the Moral Development of Children”, in A. Kinney (a cura di), *Chinese Views of Childhood* (Honolulu, University of Hawaii Press, 1995), p. 35. Dong era concorde con questa teoria, come si evince dal seguente passo: “Dobbiamo riconoscere che se la nostra natura celeste non viene istruita, in definitiva non sarà in grado di indebolire le emozioni e i desideri. Se esaminiamo i



fatti e riflettiamo su questo termine [natural] come può essa essere così [buona] se non si sottopone ad un [processo] di istruzione?”. Traduzione adattata da de Bary, Bloom, *Sources of Chinese Tradition*, p. 303.

<sup>15</sup> “La natura di una persona è equiparabile ad un bozzolo di seta o a un uovo; l’uovo deve essere covato al fine di diventare un pulcino, mentre il bozzolo deve essere srotolato per produrre seta; così la natura umana deve essere educata per diventare buona.” Traduzione adattata da de Bary, Bloom, *ibid.* p. 304. Per il testo originale si rimanda a Dong, *Chunqiu fanlu*, pp. 264–266.

<sup>16</sup> Questi avevano sostituito le Cinque Relazioni Fondamentali, di natura più reciproca, teorizzate da Mencio. Si veda Pang-White, *The Confucian Four Books for Women*, pp. 31–32.

<sup>17</sup> Si veda Kinney, “Dyed Silk”, p. 20.

<sup>18</sup> Due recenti studi che trattano delle reinterpretazioni cosmologiche di Dong Zhongshu e delle loro ripercussioni sulla posizione sociale delle donne sono Lisa Indraccolo, *Ban Zhao, “Precetti per le donne” e altri trattati cinesi di comportamento femminile* (Torino, Giulio Einaudi editore, 2011), pp. IX–X; Pang-White, *The Confucian Four Books for Women*, pp. 31–37. Per un’analisi sulla figura e l’opera di Dong si rimanda a Michael Lowe, *Dong Zhongshu, a ‘Confucian’ Heritage and the Chunqiu fanlu* (Brill, Leiden 2011).

<sup>19</sup> In questo articolo i termini ‘*nei* 內’ e ‘*wai* 外’ sono utilizzati per indicare entrambe le dicotomie domestico/pubblico, interno/esterno, dal momento che queste sono le accezioni più comuni con cui compaiono nei testi del primo periodo Han. Per un’esautiva dissertazione sulle sfumature semantiche e sulle implicazioni filosofiche del binomio *nei/wai* si veda Lisa Li-Hsiang Rosenlee, “*Neiwai, civility, and gender distinctions*”, *Asian Philosophy*, 14 (2004), pp. 41–58 e Lisa Li-Hsiang Rosenlee, *Confucianism and Women: a Philosophical Interpretation* (Albany, SUNY Press, 2007), pp. 69–94.

<sup>20</sup> Il riferimento è al seguente passo del

*Liji*: “Ciò di cui si discute all’esterno non entra attraverso l’uscio domestico, ciò di cui si discute all’interno non ne esce” (外言不入於梱, 內言不出於梱). Un riferimento simile è presente anche nel capitolo “*Neizze* 內則 (Regole delle stanze interne)”. Si veda *Liji zhuzi suoyin* 禮記逐字索引 ed. D. C. Lau (Hong Kong, Commercial Press, 1992), pp. 3, 74.

<sup>21</sup> Wang, Xu, *Jia Yi ji xiaozhu*, p. 388. Il passo è anche ripreso dal testo non canonico *Dadai liji*, compilato anch’esso nel secondo secolo a.C. Da notare che il composto bisillabico *hulang* 虎狼 (tigre e lupo) possiede anche l’accezione metaforica di ‘bandito’.

<sup>22</sup> Si veda Kinney, “Dyed Silk”, pp. 26–27.

<sup>23</sup> Il presente articolo prende ispirazione soprattutto dai seguenti studi sull’opera di Liu Xiang: Brett Hinsch, “Reading *Lienizhuan* (Biographies of Women) through the life of Liu Xiang”, *Journal of Art History*, 39, 2 (2005), pp. 131–157; Brett Hinsch, *Women in Imperial China* (Lanham, Rowland & Littlefield, 2016); Kinney, *Exemplary Women of Early China*.

<sup>24</sup> Si veda *Gu Lienü zhuan zhuzi suoyin* 古列女傳逐字索引, ed. D. C. Lau (Hong Kong, Commercial Press, 1993), p. 1. Per una traduzione in inglese dell’opera si rimanda a Kinney, *Exemplary Women of Early China*, p. 1.

<sup>25</sup> Per un’introduzione al concetto di *taijiao* fino all’epoca Han si vedano Kinney, “Dyed Silk”, p. 27 e Elisa Levi Sabattini, “Prenatal Instructions and Moral Education of the Crown Prince in the *Xin-shu* by Jia Yi”, *Oriens Extremus*, 48 (2009), pp. 71–86.

<sup>26</sup> Il passo è adattato da Kinney, *Exemplary Women of Early China*, p. 198. Si noti che tali precetti godettero di una relativa fortuna nei testi coevi e non furono sempre associati con le pratiche da osservare in gravidanza, come si evince ad esempio nello *Shuoyuan* 說苑 (Giardino dei discorsi), compilato sempre da Liu Xiang, e dal già citato *Chunqiu fanlu*, attribuito a Dong Zhongshu. Si veda Oliver Weingarten, “Confucius and Pregnant Women: an Investigation into the Intertextuality

of the Lunyu” *Journal of the American Oriental Society*, 129, 4 (2009), pp. 597–618). La meticolosa analisi di Weingarten mette in luce, ad esempio, come il “non mangiare ciò che non fosse appropriatamente tagliato e non sedersi su stuoie che non fossero correttamente posizionate” fossero caratteristiche attribuite addirittura a Confucio, giacché compaiono nei *Dialoghi* (10.8 e 10.12).

<sup>27</sup> Kinney, *ibid.*, p. 18.

<sup>28</sup> Come indicato nel capitolo del *Xinshu* relativo al *taijiao*: “La Via dell’istruzione fetale sia scritta su tavole di giada, conservata in scrigni preziosi, posizionata nel tempio ancestrale, così che funga da monito per i posteri” (胎教之道，書之玉板，藏之金匱，置之宗廟，以為後世戒). Wang, Xu, *Jia Yi ji xiaozhu* p. 388. Si veda anche Levi Sabattini, “Prenatal Instructions”, p. 73 e Weingarten, “Confucius and Pregnant Women”, p. 611.

<sup>29</sup> Il passo relativo al *taijiao* dei *Xinshu* compare anche come testo parallelo nel *Dadai Liji*. Per ragioni di brevità non è possibile approfondire la sua valenza politica in questa sede, ma si rimanda a Levi Sabattini, “Prenatal Instructions”, pp. 74–75, dove è esaustivamente trattata.

<sup>30</sup> Michael Nylan, “Childhood, Formal Education, and Ideology in China, Then and Now”, in W. Koots e M. Zuckerman (a cura di), *Beyond the Century of the Child Cultural History and Developmental Psychology* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003), p. 138.

<sup>31</sup> Il passo è adattato da Kinney, *Exemplary Women of Early China*, p. 198. Si noti che tali precetti godettero di una relativa fortuna nei testi coevi e non furono sempre associati con le pratiche da osservare in gravidanza, come si evince ad esempio nello *Shuoyuan*, compilato sempre da Liu Xiang, e dal già citato *Chunqiu fanlu*, attribuito a Dong Zhongshu. Si veda Oliver Weingarten, “Confucius and Pregnant Women: an Investigation into the Intertextuality of the Lunyu” *Journal of the American Oriental Society*, 129, 4 (2009), pp.

597–618). La meticolosa analisi di Weingarten mette in luce, ad esempio, come il “non mangiare ciò che non fosse appropriatamente tagliato e non sedersi su stuoie che non fossero correttamente posizionate” fossero caratteristiche attribuite addirittura a Confucio, giacché compaiono nei *Dialoghi* (10.8 e 10.12).

<sup>32</sup> Come indicato nel *Liji*: “Uno speciale appartamento veniva allestito per il bambino, e tra tutte le donne della famiglia e coloro che potevano [aiutare] venivano scelte quante si distinguessero per generosità di spirito, integrità caratteriale, attenzione alle parole, affinché gli facessero da insegnanti. In seguito avrebbero funto da ‘madri amorevoli’ e ‘madri tutrici’, e sarebbero vissute insieme al bambino nello stesso appartamento [...]”. (異為孺子室於宮中，擇於諸母與可者，必求其寬裕慈惠、溫良恭敬、慎而寡言者，使為子師，其次為慈母，其次為保母，皆居子室[...]). *Liji zhuzi suoyin*, p. 78.

<sup>33</sup> Nylan, “Childhood, Formal Education, and Ideology in China, Then and Now”, p. 139.

<sup>34</sup> “Quando i bambini erano in grado di mangiare, si insegnava loro ad usare la mano destra. Quando potevano parlare, si insegnava al maschio a rispondere in tono assertivo e alla femmina ad usare un tono remissivo. Al bambino veniva data una cintura di pelle, alla bambina una di seta”. (子能食，教以右手。能言，男唯女俞。男鞶革，女鞶絲). *Liji zhuzi suoyin*, p. 79.

<sup>35</sup> *Id.*

<sup>36</sup> Nel primo periodo imperiale la cosiddetta istruzione elementare (*xiaoxue* 小學) comprendeva norme basilari della condotta per bambini (*you yi* 幼儀), la lettura e scrittura di caratteri semplici (*shu* 書) e il calcolo (*shu* 數). Dall’età di 15 *sui* i ragazzi erano iniziati alle cosiddette “arti maggiori” (*dayi* 大藝), ossia l’etichetta (*li* 禮), la musica (*yue* 樂), il tiro con l’arco (*she* 射), e la guida del carro (*yu* 御).

<sup>37</sup> Si veda *Liji zhuzi suoyin*, p. 79.

<sup>38</sup> Limiti di spazio impediscono un approfondimento su questa importantissima autrice e sul valore di *Nijie* in questa sede. Per una ricostruzione della sua vita ed opera si rimanda a Indraccolo, *Ban Zhao, "Precetti per le donne"*, pp. XXI–XXVII e Pang-White, *The Confucian Four Books for Women*. Si veda anche Rosenlee, *Confucianism and Women*, pp. 103–107 e Hinsch, *Women in Imperial China*, pp. 51–53 per una trattazione sul significato storico, didattico e filosofico del testo.

<sup>39</sup> Menzionate per la prima volta nel *Liji*, le quattro “aree comportamentali”, meglio conosciute come le “quattro virtù” (*sìde* 四德) costituirono, assieme alle cosiddette “tre obbedienze” (*sancōng* 三從) le fondamenta dell’etica confuciana rivolta alle donne, che le metteva al centro della sfera domestica e le rendeva responsabili del suo funzionamento.

<sup>40</sup> James Legge, *The Four Books* (South Carolina, Nabu Press, 2010), p. 7.