SULLA VIA DEL CATAI

Rivista semestrale sulle relazioni
culturali tra Europa e Cina

Novembre 2021 Anno XIV - Numero 25

Giovani virtuosi e dove trovarli

Percorsi formativi e rappresentazioni dell'età giovanile nella tradizione pedagogica e letteraria cinese

A cura di Giulia Falato e Renata Vinci

Centro Studi Martino Martini

per le relazioni culturali Europa-Cina

Il Centro Studi intitolato a Martino Martini (1614-1661), missionario gesuita trentino che visse e operò in Cina nel XVII secolo, autore di importanti opere in campo storico, geografico e filologico, ha sede a Trento, dove svolge attività di ricerca, studio e documentazione sulla civiltà cinese e sulle relazioni culturali fra Europa e Cina. Pubblica in edizione critica l'*Opera Omnia* di Martino Martini, la collana storico-scientifica "*Orsa Minore*", la rivista semestrale *Sulla via del Catai*, organo ufficiale del Centro Studi Martino Martini, e la collana "*Miscellanea*" di testi biografici, letterari e teatrali. Promuove e organizza convegni, workshop, seminari, mostre e attività divulgative su temi di carattere storico, geografico, economico, artistico, filosofico e linguistico. Opera in stretta connessione con l'Università degli Studi di Trento e intrattiene relazioni e scambi con istituti culturali e accademici italiani, europei e cinesi.

SULLA VIA DEL CATAI

Rivista semestrale sulle relazioni culturali tra Europa e Cina

契丹之路 欧中文化交流季刊

Direttore responsabile: Riccardo Scartezzini *Direttore editoriale:* Federico Masini

Comitato di redazione: Aldo Caterino (Capo redattore)
Laura De Giorgi, Sofia Graziani, Luisa M. Paternicò (Coordinamento redazione)
Davor Antonucci, Miriam Castorina, Michele Castelnovi, Elena Dai Prà, Giulia Falato, Chiara Piccinini, Stefano Piastra, Renata Vinci.

Comitato scientifico: Luigi Bressan, Patrizia Carioti, Lucia Caterina, Marco Ceresa, Claudia von Collani, Paolo De Troia, Elisa Giunipero, Noel Golvers, Isaia Iannaccone, Alessandra Lavagnino, Tiziana Lippiello, Giuseppe O.Longo, Federico Masini, Renato Mazzolini, Marina Miranda, Francesco Montessoro, Barbara Onnis, Paola Paderni, Paolo Rosa, Guido Samarani, Riccardo Scartezzini, Francesco Surdich, Marina Timoteo, Gong Yingyang, Han Qi, Zhang Gangfeng, Zhang Xiping.

Autorizzazione del Tribunale di Trento
n. 1321 del 5 Aprile 2007

Un numero: € 20
Abbonamento annuale: € 30

© CENTRO STUDI MARTINO MARTINI
Amministrazione, Direzione, Redazione, Acquisti e Abbonamenti:
Via Tommaso Gar, 14 - 38122 TRENTO
tel. +39 0461 281495 - 281996 - 28134 3
e-mail: centro.martini@unitn.it - internet: www.martinomartinicenter.org

Sulla Via del Catai, ISSN 1970-3449, è una rivista referata a livello nazionale e internazionale e indicizzata in SCOPUS. La rivista adotta un sistema di valutazione dei testi basato sulla revisione paritaria e anonima (*peer review* di tipo *double-blind*) e segue il codice etico delle pubblicazioni elaborato da COPE (Committee on Publication Ethics): Best Practice Guidelines for Journal Editors (http://publicationethics.org/resources/guidelines).
L'editore aderisce ai principi di trasparenza con il suo codice etico CMM Publication Ethics and Malpractice Statement https://www.martinomartinicenter.org/sulla-via-del-catai.html

I temi di ogni numero e il/i curatore/i o la/le curatrice/i vengono selezionati tramite bando o proposti dal Comitato di redazione o dal Comitato scientifico. Le proposte redatte dai curatori devono essere inviate al Direttore editoriale, il quale le discute insieme al Direttore responsabile e al Comitato di redazione. Le proposte, oltre a un'illustrazione generale del volume monografico, devono contenere alcune brevi informazioni sui contenuti di ciascun articolo e sugli autori. Una volta accettata la proposta editoriale, il/la proponente procede con l'invito formale agli autori a inviare i loro contributi entro la scadenza prestabilita, seguendo lo *stylesheet* della rivista e raccomandando anche la ricerca di eventuali immagini da segnalare al Capo redattore, responsabile dell'apparato iconografico. Raccolti i contributi, si procede alla valutazione ex post degli stessi da parte di revisori anonimi designati dalla redazione.

In copertina: *Nianhua* (Illustrazione augurale per il nuovo anno), dinastia Qing, periodo Kangxi (1661–1722), dipinto su seta, Pechino, National Art Museum of China

Indice

Introduzione
Giovani virtuosi e dove trovarli: percorsi formativi e rappresentazioni dell'età giovanile nella tradizione pedagogica e letteraria cinese 4
Giulia Falato – *University of Oxford*
Renata Vinci – *Università degli Studi di Palermo*

Spazi, ruoli e precetti dell'istruzione giovanile nella Cina del primo periodo imperiale 8
Giulia Falato – *University of Oxford*

L'infanzia come discorso controculturale: dal *Mahāparinirvāṇasūtra* al Chan 19
Laura Lettere – *Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"*

La gioventù nella *Cina* di Daniello Bartoli (1663) 31
Elisa Frei - *Goethe Universität Frankfurt – Boston College*

Un-learning the *Stratagems*: Qing Pedagogical Efforts against Poisonous Warring States Legacies 43
Elizabeth Smithrosser - *International Institute for Asian Studies, Leiden*

Building a Heavenly Kingdom on Earth: A Study on Taiping Primers 53
Tay Wei Leong - *Independent scholar*

Teorie e pratiche per un'educazione moderna dei giovani nella stampa per ragazzi tra XIX e XX secolo 65
Renata Vinci – *Università degli Studi di Palermo*

L'umanesimo nella rappresentazione dei bambini di Feng Zikai 76
Ornella De Nigris – *Sapienza Università di Roma*

Introduzione
Giovani virtuosi e dove trovarli: percorsi formativi e rappresentazioni dell'età giovanile nella tradizione pedagogica e letteraria cinese

Giulia Falato – *University of Oxford*
Renata Vinci – *Università degli Studi di Palermo*

Infanzia ed educazione sono tematiche in cui è presente una forte dicotomia: hanno per natura una componente universale, in quanto sono presenti nell'organizzazione sociale e nella storia del pensiero umano fin dai tempi più antichi, ma allo stesso tempo sono fortemente caratterizzate e influenzate dall'ambiente culturale in cui si evolvono.

Nonostante il ruolo cruciale di questa fase della crescita, la percezione delineata dal pensiero tradizionale a cavallo tra le due sponde del continente euroasiatico condivide in qualche modo una comune visione tutt'altro che positiva dell'infanzia, come fase da superare unicamente – e nel più breve tempo possibile – attraverso un'appropriata educazione. Nella cultura classica greca, e successivamente in quella romana i bambini non erano considerati come membri attivi della società, proprio per via della loro personalità non pienamente sviluppata: per questo motivo le principali preoccupazioni della maggior parte dei pedagoghi si concentravano sul processo educativo, che era appannaggio della famiglia e delle comunità. Non solo dal punto di vista intellettivo, ma anche dal punto di vista fisico, i figli – a partire dal mondo romano e almeno fino all'avvento del cristianesimo – venivano accettati solo

se sani, in quanto braccia da lavoro per le famiglie più povere e continuazione della stirpe per i più ricchi.[1] Similmente, la cultura tradizionale cinese considerava la prole come naturale prosieguo della famiglia patrilineare e si poneva l'obiettivo di plasmare il "bambino ideale"[2] attraverso un complesso sistema di precetti morali e pratiche rituali.

In Cina, riferimenti alle fasi del periodo infantile e giovanile, nonché alle convenzioni sociali finalizzate all'educazione intesa come coltivazione morale, hanno origini antichissime e sono stati tramandati nel corso dei secoli grazie a testi come *Memorie dei riti* (*Liji* 禮記) o *Riti di Zhou* (*Zhouli* 周禮), che descrivevano le cerimonie rituali in uso durante la dinastia Zhou (c. 1045–256 a.C.). Testi classici e pratiche sociali sono solo due degli elementi che hanno contribuito a modellare il carattere originale del bambino, la cui formazione, nel corso della storia del pensiero cinese, fu sempre intrinsecamente legata e influenzata dalle grandi dottrine che ne componevano il panorama culturale – buddhismo, daoismo e confucianesimo –[3] e successivamente anche dall'incontro con l'Occidente.

Pur caratterizzate da una varietà di riflessioni sulla natura infantile e sull'approccio alla formazione morale, le diverse tradizioni pedagogiche cinesi e occidentali si basavano spesso su precetti e valori condivisi, come il dovere universale dell'obbedienza, l'esempio virtuoso di padri e maestri, il ruolo delle figure femminili nelle prime fasi della vita del bambino, il quale veniva costantemente indicato come materiale grezzo da plasmare o *tabula rasa* di aristotelica memoria. L'educazione, morale e letteraria, non era quindi solo finalizzata a sviluppare la natura del bambino e a portare a termine la sua trasformazione in adulto, ma aveva soprattutto finalità sociali: fin dagli albori del pensiero cinese, il discorso pedagogico è stato infatti sempre intrinsecamente legato a quello politico e al perfezionamento della società. La formazione dei giovani possedeva un legame innegabile con la costruzione del futuro della collettività, sebbene la tendenza a guardare al passato in maniera acritica non fosse esente dal rischio di produrre metodi pedagogici inefficienti o controproducenti.[4] Nonostante questa apparente contraddizione, grazie al loro ruolo predominante nel dibattito intellettuale cinese degli ultimi due millenni, le riflessioni formulate nelle varie epoche dai principali intellettuali che contribuirono al discorso sull'infanzia e l'educazione forniscono un punto di vista privilegiato per approfondire tematiche politiche, filosofiche e sociali della storia della Cina, ponendole in conversazione con quelle occidentali.

Partendo da queste premesse, il presente volume si propone di ripercorrere i cambia-

menti delle rappresentazioni dell'infanzia e le pratiche dell'istruzione nel corso dei secoli, per esaminare quali precetti e consuetudini sopravvissero all'alternarsi delle dinastie e quali invece furono messi in discussione, rivolgendo al contempo l'attenzione al contributo che le dottrine provenienti dall'esterno, incluso l'Occidente canonicamente inteso, apportarono al sistema pedagogico della Cina tardo imperiale e dei primi anni della Repubblica. L'intento di questa raccolta multidisciplinare, la cui analisi si serve di un variegato *corpus* di fonti primarie – tra cui trattati filosofico-pedagogici, opere storiche, testi didattici, stampa periodica ed esempi di arti visive –, è quello di delineare una panoramica delle diverse realizzazioni del processo di formazione dei giovani e del loro inserimento nel contesto sociale in un arco di tempo che spazia dall'epoca Han alla tarda età imperiale, estendendosi fino al primo periodo repubblicano.

Il percorso delineato dai contributi, proposti in lingua italiana e inglese, privilegia l'esame di opere e rappresentazioni che esplorano da una parte l'ambito prettamente morale e religioso – in chiave cattolica, buddhista e confuciana – (con gli articoli di Falato, Lettere, Frei, Smith Rosser e Tay), e dall'altra la sfera delle letture di intrattenimento (come fanno i saggi di Vinci e De Nigris), in cui non è comunque raro scorgere un fine didascalico e sociale. A contributi focalizzati sull'analisi delle realizzazioni di intenti formativi e della loro teorizzazione ed evoluzione, tanto in opere filosofico-religiose che in testi didattici, si affiancano inoltre analisi incentrate sulla percezione e rappresentazione dei giovani e dei bambini, sia testuali (Frei) che visuali (De Nigris).

Adottando quindi una prospettiva che, pur mantenendo un focus sulla Cina, non trascura il contributo che dottrine esogene apportarono all'evoluzione dell'educazione e dell'istruzione, il presente volume mira a inserirsi come indagine transdisciplinare nel filone di studi sulle relazioni sino-occidentali e sulla circolazione delle idee, approfondendo un nuovo aspetto del dialogo tra Cina, Asia ed Europa, e contribuendo da una nuova prospettiva agli studi pedagogici.

L'excursus da noi ideato e organizzato lungo un percorso storico-cronologico, si apre con l'articolo di **Giulia Falato,** che prende in esame un periodo fondamentale per la rielaborazione delle teorie pedagogiche di tradizione confuciana: la dinastia degli Han Occidentali (206 a.C.–9 d.C.), la quale contribuì a "gettare le basi istituzionali, filosofiche e politiche"[5] che il paese mantenne fin quasi al secolo scorso. Grazie all'analisi degli spazi e delle figure preposte alla realizzazione del processo educativo, l'autrice mette in luce la funzione civilizzatrice dell'istruzione nella società dell'epoca, nonché il suo indissolubile legame con due princìpi chiave del discorso politico della giovane dinastia: il buon governo e la stabilità dello stato. Se fin dal primo periodo imperiale le norme comportamentali prescrivevano che già da piccolissimi i bambini fossero consapevoli del loro ruolo e dei loro doveri, emulando la condotta del *junzi* 君子 confuciano, **Laura Lettere** mostra invece come, a partire dal IV secolo le traduzioni dei testi buddhisti introdussero in Cina una visione radicalmente nuova dell'infanzia. Paragonando le qualità del Buddha al comportamento di un neonato, la tradizione Chan si fece infatti portatrice di un discorso controculturale sia rispetto alla concezione confuciana tradizionale di bambini ideali, sottomessi e obbedienti, che rispetto all'antica tradizione indiana. L'autrice propone inoltre una lettura del contributo della visione buddhista dell'infanzia in chiave parallela rispetto a quanto avvenuto in Occidente con il cristianesimo, il quale contribuì a diffondere una concezione più positiva dell'infanzia nella cultura classica dell'Impero romano.

Spostandosi tra la fine dell'epoca Ming e il primo periodo Qing, **Elisa Frei** esplora le rappresentazioni della gioventù cinese attraverso gli sguardi dei missionari gesuiti in Cina, rielaborati e riassunti grazie alla penna di Da-

niello Bartoli (1608–1685). Nel volume dedicato alla Cina delle sue *Istorie della Compagnia di Giesù*, non è raro di fatto incontrare rappresentazioni e descrizioni fisiche dell'infanzia, informazioni sul percorso d'istruzione, sulle virtù maggiormente apprezzate e sulle usanze quotidiane, anche relative al vestire e all'acconciarsi i capelli, spesso presentati in un costante confronto con la controparte occidentale. L'autrice si focalizza soprattutto su aneddoti edificanti, utilizzati dai gesuiti non tanto per celebrare le qualità morali dei giovani cinesi, quanto per ribadire l'influenza positiva operata dagli insegnamenti cristiani. Allo stesso tempo, i comportamenti edificanti che derivavano dall'abbracciare la fede cattolica erano di frequente inquadrati da Bartoli in opposizione con quelli amorali e idolatrici perpetrati dai religiosi locali, *in primis* monaci buddhisti e daoisti. Come lotta contro la dissoluzione dei giovani animi si configura anche l'operato del pedagogo confuciano Lu Longqi 陸隴其 (1630–1692) della dinastia Qing, su cui si concentra **Elizabeth Smithrosser**. Nella sua raccolta dal titolo *Zhanguo ce qudu* 戰國策去毒 (Eliminare il veleno dagli 'Stratagemmi degli Stati combattenti'), lo studioso propone una guida di lettura della celebre opera di epoca Han *Zhanguo ce* 戰國策 (Stratagemmi degli Stati Combattenti), accusata di corrompere gli animi dei suoi giovani lettori. Al fine di preservare la purezza delle nuove generazioni, che avevano nelle loro mani il futuro della società, l'approccio pedagogico di Lu proponeva nello specifico l'esempio edificante di Mencio come antidoto alle azioni immorali degli "studiosi erranti" degli Stati Combattenti, ribadendo quindi il ruolo fondamentale dell'educazione morale nella società cinese dell'epoca.

Fu intorno alle ultime decadi della dinastia Qing, specialmente a seguito delle cosiddette Guerre dell'oppio (1839–1842, 1856–1860), che il contatto tra Cina e nazioni occidentali raggiunse il maggior livello di permeabilità e ibridazione. Alla peculiare fase dell'epoca del dominio mancese nota come impero Taiping (1850–1864) fa riferimento lo studio di **Tay Wei Leong**, che esplora la commistione tra princìpi religiosi cristiani ed elementi della cultura tradizionale cinese in tre opere pedagogiche attribuite al leader spirituale del movimento Hong Xiuquan 洪秀全 (1814–1864). L'autore mette in luce come la sapiente manipolazione di eventi storici e insegnamenti protestanti funse da strumento retorico per la giustificazione del disegno messianico di Hong e per la sua circolazione tra le giovani generazioni, ribadendo ancora una volta come educazione morale e propaganda politica rappresentassero spesso due facce della stessa medaglia. Con lo sviluppo della stampa moderna, che si inserì come *medium* e attore all'interno della sfera pubblica cinese, il discorso sul ruolo dell'educazione dei giovani per lo sviluppo della società, e in particolare per la nascita di una nuova nazione che superasse la fase di crisi emergente degli ultimi anni del dominio imperiale, divenne preponderante anche sulle pagine di quotidiani e riviste. **Renata Vinci** illustra come intellettuali di spicco come Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) e testate chiave del dibattito pubblico cinese come lo *Shenbao* 申報 si fecero promotori di nuovi princìpi pedagogici e metodi di istruzione, che non ricalcavano semplicemente le maggiori teorie provenienti dall'Occidente, grazie alle recenti traduzioni, ma ne formulavano un'originale rielaborazione alla luce anche delle buone pratiche provenienti dall'esperienza della Cina antica. Vinci mostra in particolare come le riviste illustrate dedicate ai bambini e ai giovani lettori, nate intorno alla fine dell'Ottocento e fiorite agli inizi del Novecento, rappresentarono la naturale realizzazione pratica delle nuove proposte per una riforma dell'educazione.

Anche il contributo che chiude il volume si lega fortemente al ruolo della stampa periodica nella Cina moderna. Fu infatti soprattutto nelle pagine delle riviste culturali dei primi decenni del Novecento che trovarono collocazione le opere dell'artista, educatore e intellettuale Feng Zikai 豐子愷 (1898–1975).

Ornella De Nigris analizza la sua produzione di *ertong manhua* 儿童漫画 (fumetti di bambini) apparsi sulla stampa e riuniti in raccolte, focalizzandosi soprattutto su quelli del primo periodo. Nella sua indagine, l'autrice esplora le radici artistiche e culturali che contribuirono a plasmare la visione dei bambini di Feng Zikai alla luce del rapporto tra tradizione e modernità. Nel farlo pone l'attenzione in particolare all'interesse umanistico e al sentimento che caratterizza la sua riflessione sull'innocenza infantile (*tongxin* 童心) e la sua rappresentazione dell'infanzia.

Numerosi sono gli spunti di riflessione e gli elementi comuni sui quali i contributi di questo volume, seppur relativi a epoche distanti tra loro e a tipologie di fonti ben diverse, si trovano in dialogo. Tra le tematiche che vanno di pari passo con il discorso sull'educazione dei giovani, a cui diversi dei contributi fanno accenno, non si può non menzionare il discorso di genere, che si concretizza nella diversa destinazione degli studi e pratiche rituali per bambine e bambine (di cui trattano sia Falato che Tay), ma anche nel ruolo delle madri e della cosiddetta "educazione prenatale" (a cui fa riferimento ancora una volta Falato, così come anche Lettere). Un'altra originale prospettiva su cui diversi dei saggi qui proposti si trovano in accordo riguarda l'evoluzione della concezione del gioco e dello spazio a esso dedicato, che soltanto sul finire della dinastia Qing evolve in una visione della formazione infantile che coincida con il diletto. Il gioco sembra ritrovare una funzione educativa, perdendo la connotazione negativa di inutile devianza dalla norma in cui era stato inquadrato dalla tradizione neoconfuciana (come si legge nel contributo di Vinci). A secoli di distanza dal celebre insegnamento di Confucio, apprendimento (*xue* 學) e piacere (*le* 樂 o *yue* 說) tornano quindi a trovarsi affiancati in un rapporto reciproco in cui, come notava anche Feng Zikai, ciascuno dei due è allo stesso tempo mezzo e fine.[6]

Pur mirando a presentare una pluralità di prospettive rappresentative della complessità della tradizione pedagogica cinese e della sua evoluzione, questo volume scalfisce appena la superficie del discorso educativo e delle rappresentazioni relative all'infanzia nella storia cinese. Nell'intento di tracciare un discorso sul costante equilibrio tra tradizione e modernità, e sui processi di ibridità tra pensiero eterodosso/occidentale e tradizione cinese, i contributi qui raccolti costituiscono dunque solo la prima fase di un progetto più ampio, che contempla tra le altre cose l'organizzazione di un workshop presso la Facoltà di Studi Orientali dell'Università di Oxford, programmato per l'estate 2023 e finanziato dalla British Academy/Leverhulme Trust, durante il quale auspichiamo di approfondire e ampliare lo spettro e la varietà delle riflessioni e degli argomenti qui trattati.

Note

[1] Elena Zocca, *Infanzia e santità: un difficile incontro alle origini del cristianesimo* (Roma, Viella, 2020), pp. 54–55.

[2] Questa definizione è tratta da Bai Limin, *Shaping the Ideal Child. Children and Their Primers in Late Imperial China* (Hong Kong, The Chinese University of Hong Kong Press, 2005).

[3] Thomas H.C. Lee, *Education in Traditional China: A History* (Leiden, Brill, 2000), p. 527.

[4] 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. 137.

[5] Cfr. il saggio di Giulia Falato in questo volume.

[6] Cfr. il saggio di Ornella De Nigris in questo volume.

Spazi, ruoli e precetti dell'istruzione giovanile nella Cina del primo periodo imperiale

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",[1] 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.[2] 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.[3] 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,[4] non seppe circondarsi di saggi consiglieri,[5] inasprendo l'insofferenza della popolazione con la sua inadempienza ai princìpi 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.[6] 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.[7] 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。[8]
>
> Perciò chi governa[9] 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 princìpio 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,[10] 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.[11] 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 individuarono 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。[12]

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 princìpi 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、地與人也，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？[13]

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 princìpi. 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.[14] 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.[15] 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.[16]

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.[17] 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,[18] 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')[19] 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,[20] 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

giustezza, 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).[21] 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.[22] 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)[23] 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。[24]
>
> 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 giustezza. [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,[25] 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。[26]
>
> 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 *Lienü 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.[27] 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.[28] Il fatto che la prima occorrenza del composto '*taijiao*' 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.[29] 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.[30]

Come precedentemente indicato, il nucleo familiare esercitava un ruolo fondamentale 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。[31]
>
> 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.[32] 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,[33] 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.[34] 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'atro 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).[35] 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,[36] 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，姆教婉娩聽從，執麻枲，治絲繭，織紝組紃，學女事以共衣服，觀於祭祀，納酒漿、籩豆、菹醢，禮相助奠。[37]
>
> 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 bachi 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.).[38] 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" (*fuxing* 婦行) alle quali ogni giovane doveva aderire: virtù (*de* 德), eloquio (*yan* 言), apparenza (*rong* 容) ed operosità (*gong* 功).[39] 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 […][40]
>
> 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

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

[2] 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 wenxue 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.

[3] "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.

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

[5] 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", pp. 273–281.

[6] 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.

[7] 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.

[8] Letteralmente "chi sta in alto".

[9] 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.

[10] 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.

[11] 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 Primavere 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.

[12] 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.

[13] 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.

[14] 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 [natura] 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.

[15] "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.

[16] 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.

[17] Si veda Kinney, "Dyed Silk", p. 20.

[18] 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 Loewe, *Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage and the* Chunqiu fanlu (Brill, Leiden 2011).

[19] 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'esaustiva 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.

[20] 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 "*Neize* 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.

[21] 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'.

[22] Si veda Kinney, "Dyed Silk", pp. 26–27.

[23] Il presente articolo prende ispirazione soprattutto dai seguenti studi sull'opera di Liu Xiang: Brett Hinsch, "Reading *Lienüzhuan* (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.*

[24] 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.

[25] 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.

[26] 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).

[27] Kinney, *ibid.*, p. 18.

[28] 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.

[29] Il passo relativo al *taijiao* dei *Xinshu* compare anche come testo parallelo nel il *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.

[30] 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.

[31] 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).

[32] 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.

[33] Nylan, "Childhood, Formal Education, and Ideology in China, Then and Now", p. 139.

[34] "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.

[35] *Id.*

[36] 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).

[37] Si veda *Liji zhuzi suoyin,* p. 79.

[38] Limiti di spazio impediscono un approfondimento su questa importantissima autrice e sul valore di *Nüjie* 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.

[39] Menzionate per la prima volta nel *Liji*, le quattro "aree comportamentali", meglio conosciute come le "quattro virtù" (*side* 四德) costituirono, assieme alle cosiddette "tre obbedienze" (*sancong* 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.

[40] James Legge, *The Four Books* (South Carolina, Nabu Press, 2010), p. 7.

L'infanzia come discorso controculturale: dal *Mahāparinirvāṇasūtra* al Chan

Laura Lettere – *Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"*

Abstract: *In the Confucian tradition, children are mostly represented as* enfant-prodiges, *while Daoists idealized children as a symbol of submission and compliance. In the fourth century A.D., the translation of the* Mahāparinirvāṇasūtra *as* Da banniepan jing 大般涅槃經 (T374) *introduced a radically new description of childhood, by means of a controversial comparison between the achievements of the Buddha and the behavior of a newborn child. The counter-cultural value of this comparison is demonstrated in this study through an analysis of the very different interpretations of this passage by Zhiyi 智顗 (538–597) and the main commentaries from the Chan tradition.*

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

Tracce dell'infanzia nei testi buddhisti

Nella letteratura religiosa dell'India antica all'infanzia non è riservata particolare attenzione; le poche fonti al riguardo trattano soprattutto dei rituali che precedono e seguono la nascita, per l'attribuzione del nome, per la perforazione dei lobi delle orecchie e per l'assegnazione di un maestro – quest'ultimo passaggio segna di fatto la fine dell'infanzia e l'inizio dell'età adulta.[1] Nei testi filosofici indiani il termine *bāla*, 'bambino' è spesso usato come termine di paragone negativo, traducibile come 'stolto' o 'incapace di intendere';[2] in generale i bambini erano considerati inaffidabili e la loro testimonianza non era ritenuta attendibile.[3]

La tradizione buddhista più antica non garantisce all'infanzia un ruolo meno marginale, tanto meno si segnala per un cambiamento significativo della percezione dell'infanzia stessa. La gravidanza e la nascita del bambino sono menzionati nei codici monastici nei rituali, celebrati da monaci e monache, per la protezione della gravidanza e la cura di bambini malati.[4] Le diverse redazioni e tradizioni della regola monastica testimoniano anche la necessità di regolamentare la presenza di bambini nei monasteri. Secondo il *Pravajyāvastu*, codice preservato nella traduzione tibetana, prendere i voti era vietato a persone di meno di vent'anni; la vita monastica era considerata troppo dura e difficile per un bambino o una bambina, che non avrebbero potuto scegliere tale percorso in maniera consapevole; non meno importante era la considerazione che la presenza di bambini che accompagnassero i monaci durante la questua poteva essere fonte di pettegolezzi.[5] La regola per l'accesso alla comunità fu poi modificata con un drastico abbassamento dell'età minima, per permettere l'assistenza di bambini indigenti o orfani, il cui abbandono sarebbe stato percepito come immorale. In particolare, è ben nota la concessione che il Buddha avrebbe fatto al suo discepolo Ananda, permettendogli di accogliere nella comunità due orfanelli, "purché fossero in grado di scacciare i corvi", ovvero capaci di gestire il proprio cibo e il proprio giaciglio.[6] Questo caso ratifica la presenza di bambini nel monastero e testimonia un'evoluzione delle regole della comunità monastica che accoglieva così nuove istanze sociali.

All'infanzia del Buddha storico è dato poco o pochissimo spazio nelle fonti canoniche;[7] sulla base dei pochi dettagli forniti in queste fonti furono composte, a partire dai primi secoli della nostra era, alcune opere letterarie a carattere agiografico che narrano anche gli eventi dell'infanzia e giovinezza del Buddha.[8] Nella narrativa buddhista, similmente a quanto accade nella tradizione cristiana, il bambino risponde spesso al topos del *puer maior sua aetate*.[9] Il Buddha sin dalla nascita è dotato di segni propri di un essere superiore ed è consapevole del proprio destino;[10] in poco tempo riesce ad acquisire conoscenze il cui studio richiede di norma molti anni.[11] Ancora più magnificate sono le abilità del Buddha-bambino in testi più tardi come il *Lalitavistara*, da cui apprendiamo che il Buddha sin dal primo giorno di scuola è capace di leggere tutte le diverse scritture dell'India.[12] L'introduzione delle biografie del Buddha e

delle storie delle sue vite precedenti ha senz'altro influenzato l'immaginario buddhista cinese. Di fatto, le biografie/agiografie dei primi traduttori e dei monaci eminenti ne sottolineano sempre la straordinaria precocità, una tradizione che sembra culminare nella costruzione della biografia del sesto patriarca del buddhismo Chan, Huineng 慧能 (618?-713?), il quale pur non avendo compiuto studi formali e partendo da una posizione sociale svantaggiata, possiede un'innata capacità di comprendere il significato più recondito del *Sūtra del diamante*.[13]

Anche nella tradizione confuciana era diffuso il *topos* del 'bambino prodigio', spesso declinato in esempi di pietà filiale; nella tradizione biografica e autobiografica gli eventi relativi all'infanzia assunsero caratteristiche più personali e realistiche solo a partire dal XVI secolo.[14] Il 'bambino prodigio' delle fonti buddhiste indiane e cinesi appare quindi come una soluzione narrativa per dissociare la figura dei maestri spirituali (dal Buddha ai monaci eminenti) dalle mancanze dell'infanzia, un'età della vita che era definita dall'incapacità di svolgere in modo indipendente i compiti e le funzioni richiesti dalla società.

La percezione negativa dell'infanzia non è certamente una peculiarità della cultura dell'India o della Cina antiche, né era indice di anaffettività nei confronti dei bambini. Nelle culture greca e romana i bambini erano considerati privi della capacità di intendere propria degli adulti[15] e l'infanzia era percepita come una fase di passaggio necessaria, rischiosa e problematica a causa dell'altissimo tasso di mortalità infantile;[16] i bambini nati in condizioni servili erano considerati parte del patrimonio del padrone e quindi oggetto di compravendita o di scambio.[17] Come Philippe Ariès teorizzò per il medioevo europeo, la mancanza di un *sentiment de l'enfance*, ovvero una consapevolezza dell'infanzia come fase fondamentale dello sviluppo umano, non coincide tuttavia con l'assenza dell'affetto per i figli o i bambini:[18] soprattutto nelle scritture private troviamo infatti testimonianze dell'amore dei genitori per i figli o in generale dell'affetto per i bambini,[19] mentre nel pensiero di Mencio si fa riferimento all'atteggiamento spontaneo di protezione nei confronti dei bambini come sintomo della presenza di una morale universalmente condivisa.[20]

Nella tradizione buddhista in particolare, sono dimostrazione di questo affetto i numerosi rituali per la salute delle donne incinte e dei bambini, che potevano culminare con il voto di affidare un figlio al monastero purché il gesto garantisse la sopravvivenza del bambino; anche l'adattamento della regola monastica con l'abbassamento dell'età minima per accedere al monastero testimonia una certa attenzione per la causa dei bambini indigenti.

L'infanzia come discorso controculturale

Nel passo evangelico noto come *Sinite parvulos*, quando i bambini si avvicinano a Gesù, gli apostoli dimostrano una spontanea avversione e cercano di allontanarli; Gesù è invece di avviso opposto – non solo chiede che i bambini si avvicinino a lui, ma invita anche gli apostoli a prendere esempio dai più piccoli. Il messaggio di Gesù andrebbe letto nella sua forte valenza contro-culturale: in un contesto storico in cui il bambino è definito in termini sostanzialmente negativi, come privo di autocontrollo e di consapevolezza, Gesù ne esalta invece l'assoluta dipendenza e obbedienza – in questo senso il "divenire simile ad un bambino" descrive il rapporto dell'uomo con il dio cristiano.[21] È necessario abbandonare la concezione moderna dell'infanzia e contestualizzare storicamente i testi per capire perché un discorso sui bambini o sull'infanzia reso in chiave positiva potesse essere percepito come 'controintuitivo'.

Nella tradizione confuciana, un primo riferimento all'infanzia in termini positivi si trova in Mencio, nell'invito alla coltivazione di una natura umana condivisa, la cui universalità si manifesterebbe appunto nelle prime fasi della vita.[22] Una definizione peculiare dell'infanzia si riscontra anche nei classici da-

oisti, che idealizzano il primo periodo della vita umana e esaltano virtù tipiche dei bambini come l'obbedienza e l'intrinseca debolezza capace di indurre negli altri un sentimento di naturale protezione.[23]

Possiamo trovare un più elaborato esempio di 'paragone controintuitivo' riguardante l'infanzia nella più antica traduzione cinese del *Mahāparinirvāṇasūtra*, o *Da banniepan jing* 大般涅槃經 (T374), completata alla fine del quarto secolo dal monaco di origini indiane Dharmakṣema (Tan Wuchen 曇無讖, 385-433?).[24] La tradizione testuale del *Mahāparinirvāṇasūtra* è estremamente articolata;[25] la traduzione di Dharmakṣema è in 40 fascicoli e vi si possono trovare sia una definizione negativa dell'infanzia,[26] sia riferimenti dell'affetto e della cura dei genitori per i figli.[27]

Nell'undicesimo fascicolo, settimo capitolo del *Mahāparinirvāṇasūtra* si descrivono le *wuxing* 五行 o 'cinque pratiche' del *bodhisattva*: della santità, della purezza, per la rinascita celeste, dell'infante e del bisognoso.[28] Il nono capitolo è dedicato alla *ying'er xing* 嬰兒行 o 'pratica dell'infante', riservata ai laici e ai praticanti di 'veicoli minori'. Si può considerare il capitolo come diviso in tre parti: nella prima l'infante è paragonato al Tathāgata e al *bodhisattva*; nella seconda il Buddha è paragonato ai genitori che ingannano il proprio figlio a fin di bene, una classica metafora della tradizione Mahāyāna; nella terza la razionalità del bambino è nuovamente paragonata a quella del Tathāgata. Il tema del Buddha visto come genitore degli esseri senzienti, intesi come bambini, è decisamente comune nella letteratura Mahāyāna in generale,[29] mentre la prima e la terza parte propongono paragoni più controversi: non solo la figura dell'infante è paragonata a quella del Buddha, ma attraverso un paragone della parola del Buddha con la lallazione del bambino è postulata la convenzionalità del linguaggio. Qui proponiamo una traduzione del nono capitolo del *Mahāparinirvāṇasūtra*, *Da banniepan jing ying'er xing pin di jiu* 大般涅槃經嬰兒行品第九 (*Mahāparinirvāṇasūtra*: capitolo nono, la pratica dell'infante), diviso nelle tre sequenze principali.

Prima parte

善男子！云何名嬰兒行？善男子！不能起住、來去、語言，是名嬰兒。如來亦爾，不能起者，如來終不起諸法相；不能住者，如來不著一切諸法；不能來者，如來身行無有動搖；不能去者，如來已到大般涅槃；不能語者，如來雖為一切眾生演說諸法，實無所說。何以故？有所說者，名有為法。如來世尊非是有為，是故無說。又無語者，猶如嬰兒，語言未了，雖復有語，實亦無語。如來亦爾，語未了者，即是諸佛祕密之言，雖有所說，眾生不解，故名無語。

又嬰兒者，名物不一、未知正語，雖名物不一、未知正語，非不因此而得識物。如來亦爾，一切眾生方類各異，所言不同，如來方便隨而說之，亦令一切因而得解。又嬰兒者，能說大字。如來亦爾，說於大字，所謂婆唌，唌者有為，婆者無為，是名嬰兒。唌者名為無常，婆者名為有常，如來說常，眾生聞已，為常法故，斷於無常，是名嬰兒行。

又嬰兒者，不知苦樂、晝夜、父母。菩薩摩訶薩亦復如是，為眾生故，不知苦樂、無晝夜想，於諸眾生其心平等，故無父母親疎等相。又嬰兒者，不能造作大小諸事。菩薩摩訶薩亦復如是，菩薩不造生死作業，是名不作。大事者即五逆也，菩薩摩訶薩終不造作五逆重罪；小事者即二乘心，菩薩終不退菩提心，而作聲聞辟支佛乘。[30]

O buon figlio, cos'è dunque la pratica dell'infante? O buon figlio, chiamiamo infante colui che non può ergersi in piedi, stare fermo, venire o andare, comunicare con le parole. Così è anche il Tathāgata. [Come l'infante] non può ergersi, così non è mai il Tathāgata a far emergere le caratteristiche dei fenomeni; [come l'infante] non riesce a stare fermo, così il Tathāgata non dimostra attaccamento per alcun fenomeno; [come l'infante] non può venire, così il corpo del Tathāgata procede ma non vacilla; [come l'infante] non può andare, così il corpo del Tathāgata ha già raggiunto il *parinirvāṇa*; [come l'infante]

non può comunicare, così il Tathāgata, nonostante abbia predicato il Dharma per tutti gli esseri senzienti, in senso assoluto non ha detto nulla. Com'è possibile ciò? Ciò che è detto è un fenomeno condizionato. Il venerabile Tathāgata non ha condizionamenti: in questo senso non può aver detto. Poiché non comunica, è come un bambino che è privo del linguaggio, anche se possedesse un linguaggio, non sarebbe un linguaggio in senso proprio. Il linguaggio del Tathāgata possiede infatti un significato implicito ed i segreti insegnamenti di tutti i buddha, sebbene siano stati pronunciati, non vengono compresi dagli esseri senzienti e per questo sono considerati ineffabili.

L'infante non conosce un nome univoco per gli oggetti, perché non padroneggia propriamente il linguaggio; sebbene non dia un nome univoco alle cose e non padroneggi il linguaggio, riesce comunque a percepire gli oggetti. Così è per il Tathāgata: sebbene il modo di comunicare degli esseri senzienti dei diversi luoghi e specie sia differente, egli parla con loro in armonia con gli abili mezzi, ed in questo modo permette a tutti gli esseri di ottenere la liberazione.

L'infante è in grado di pronunciare delle sillabe: così anche il Tathāgata pronuncia delle sillabe. Quando dice *po-he*, *he* è condizionato, *po* è non condizionato, per questo possiamo chiamarlo un infante. Possiamo dire che il significato di *he* è 'impermanente', il significato di *po* è 'permanente'. Così quando il Tathāgata dice "permanenza", gli esseri ascoltano e poiché ritengono il Dharma permanente, abbandonano ciò che è impermanente – questo è detto condotta dell'infante.

L'infante non distingue sofferenza e gioia, notte e giorno, padre e madre. Così il *bodhisattva mahāsattva*, per il bene degli esseri senzienti, non distingue le caratteristiche di sofferenza e gioia, notte e giorno, e per tutti gli esseri senzienti genera la mente equanime, che in quanto tale non ha la caratteristica di padre o madre, parente stretto o lontano.

L'infante non può realizzare azioni, né grandi né piccole. Così anche il *bodhisattva mahāsattva*, egli non può far nascere, morire, compiere azioni: per questo si dice inerte. Le grandi azioni comprendono i cinque gravi crimini;[31] il *bodhisattva mahāsattva* non commette mai la grave colpa dei cinque grandi crimini. Le piccole imprese sono proprie della mente del veicolo minore, e il *bodhisattva* non abbandona mai la mente del risveglio, perché altrimenti praticherebbe il veicolo degli śrāvaka e dei *pratyekabuddha*.

Le quattro similitudini tra l'infante ed il Tathāgata implicano che sia il Buddha sia l'infante non si attengono alle convenzioni – l'infante perché non è in grado di farlo, il Tathāgata perché sito su un piano che le trascende. Il fulcro della prima parte del discorso sulla pratica dell'infante è la definizione dell'assoluta convenzionalità del linguaggio. Il bambino, pur essendo privo di un linguaggio appropriato, definisce ciò che lo circonda con sillabe casuali; il fatto che le definizioni siano arbitrarie non vuol dire che il bambino non percepisca o non conosca gli oggetti. Il discorso è quindi esteso dal linguaggio in generale alla predicazione del Buddha: le definizioni che egli propone sono del tutto convenzionali, ed in quanto tali non posseggono un valore assoluto. Il capitolo prosegue con il paragone tra la percezione del mondo di un infante e quella di un *bodhisattva*: entrambi, anche se per motivi molto diversi, non distinguono le caratteristiche dei fenomeni, ovvero non li connotano in senso positivo o negativo. La prima parte del capitolo sulla pratica dell'infante si conclude con un nuovo paragone tra l'infante ed il *bodhisattva*, questa volta incentrato sul compimento di azioni: l'infante non è in grado di compierle perché non ne ha la capacità, mentre il *bodhisattva* da un lato (le 'grandi azioni') non si contamina agendo nel mondo ed è quindi incondizionato, dall'altro (le 'piccole azioni') non agisce per la propria salvezza personale.

Seconda parte

又嬰兒行者，如彼嬰兒啼哭之時，父母即以楊樹黃葉，而語之言：『莫啼莫啼，我與汝金。』嬰兒見已生真金想，便止不啼，然此楊葉實非金也。

木牛木馬、木男木女，嬰兒見已，亦復生於男女等想，即止不啼，實非男女。以作如是男女想故，名曰嬰兒。如來亦爾，若有眾生欲造眾惡，如來為說三十三天常樂我淨、端正自恣、於妙宮殿受五欲樂、六根所對無非是樂。眾生聞有如是樂故，心生貪樂，止不為惡，勤作三十三天善業。實是生死無常、無樂、無我、無淨，為度眾生，方便說言常樂我淨。又嬰兒者，若有眾生厭生死時，如來則為說於二乘，然實無有二乘之實，以二乘故知生死過，見涅槃樂。以是見故，則能自知，有斷、不斷，有真、不真，有修、不修，有得、不得。[32]

[Parliamo di] pratica dell'infante quando ad esempio un infante si mette a piangere, e i genitori raccolgono delle foglie ingiallite di pioppo e rivolgendosi a lui dicono: "Non piangere, non piangere, ti diamo dell'oro!". L'infante [vede] ciò e genera il pensiero del vero oro, e subito smette di piangere. Ovviamente le foglie di pioppo in realtà non sono oro. Quando un infante vede un bue di legno, un cavallo di legno, un uomo o una donna di legno, genera l'idea di un uomo, di una donna, e così via, e smette di piangere, anche se in realtà non sono un uomo o una donna reali. Proprio perché genera l'idea di uomo e donna, lo chiamiamo infante. Così il Tathāgata: se ci sono esseri senzienti afflitti dal desiderio di compiere atti malvagi, egli predica permanenza, beatitudine, sé, purezza, bellezza in cui ciascuno può indulgere nel Cielo di *Trāyastriṃśa*,[33] e i piaceri dei cinque desideri[34] di cui si può godere in quelle splendide dimore, dove non v'è altro che la delizia dei sei sensi.[35]

Poiché gli esseri senzienti sentono parlare di simili gioie, generano nella propria mente il desiderio della felicità e smettono di compiere azioni malvagie, adoperandosi per rinascere nel Cielo di *Trāyastriṃśa*. In realtà però il *saṃsāra* non è permanente, non esistono beatitudine, sé, purezza. Per salvare gli esseri senzienti, si usa lo stratagemma di predicare permanenza, beatitudine, sé e purezza. [Tornando] all'infante: quando gli esseri senzienti generano il disgusto per il *saṃsāra*, il Tathāgata predica per loro un veicolo minore, sebbene in realtà non vi sia un veicolo minore in senso proprio: si usa però il veicolo minore per far comprendere come andare oltre il *saṃsāra*, e far vedere la beatitudine del *mahāparinirvāṇa*. Poiché si vede, allora si conosce, vi è cessazione nella non cessazione, il vero nel non vero, la pratica nella non pratica e l'ottenimento senza ottenimento.

La seconda parte del discorso introduce il paragone tra gli abili mezzi e i giocattoli che servono a calmare un bambino, o a convincerlo a fare qualcosa. Questa metafora è piuttosto comune nella tradizione Mahāyāna, tanto che le espressioni *yang ye* 楊葉 'foglie di pioppo' e *huang ye* 黃葉 'foglie gialle' sono idiomatiche nell'ambito della letteratura buddhista di tradizione Mahāyāna. Il Buddha è quindi paragonato ad un genitore che per convincere gli esseri senzienti ad aspirare alla beatitudine suscita 'provvisoriamente' l'interesse per concetti ed entità che non sono reali in senso proprio.

Terza parte

善男子！如彼嬰兒於非金中而生金想，如來亦爾，於不淨中而為說淨，如來已得第一義故則無虛妄。如彼嬰兒，於非牛馬作牛馬想，若有眾生於非道中作真道想，如來亦說非道為道，非道之中實無有道，以能生道微因緣故，說非道為道。如彼嬰兒於木男女生男女想，如來亦爾，知非眾生說眾生想，而實無有眾生相也。若佛如來說無眾生，一切眾生則墮邪見，是故如來說有眾生。於眾生中作眾生想者，則不能破眾生相也；若於眾生破眾生相者，是則能得大般涅槃，以得如是大涅槃故，止不啼哭，是名嬰兒行。善男子！若有男女受持讀誦、書寫解說是五行者，當知是人必定當得如是五行。[…] [36]

O buon figlio, così come un infante ritiene che sia oro ciò che oro non è, così il Thatāgata predica la purezza anche in assenza di purezza. Poiché egli ha ottenuto la verità ultima, è privo di illusioni. Come nel caso di un infante che genera il pensiero di bue

o cavallo quando non vi sono né bufali né cavalli, per fare in modo che gli esseri senzienti che non sono sul percorso generino il pensiero di un vero percorso, il Tathāgata ha detto che ciò che non è il percorso è in realtà il percorso; in ciò che non è il percorso non vi è propriamente il percorso, ma per far sorgere anche la più sottile connessione causale con il percorso, [il Tathāgata] predica ciò che non è percorso come [fosse il vero] percorso. Come l'infante a contatto con un uomo o una donna di legno genera l'idea di un uomo o di una donna, così il Tathāgata, pur sapendo che non esistono gli esseri senzienti predica l'idea di 'essere senziente', sebbene non esista la caratteristica di essere senziente in senso proprio. Se il Buddha Tathāgata dicesse che non esistono gli esseri senzienti, gli esseri senzienti avrebbero una percezione erronea [della realtà]. Per questo motivo il Tathāgata afferma l'esistenza degli esseri senzienti. Chi tra gli esseri senzienti mantiene la concezione di 'essere senziente', non può rifiutare le caratteristiche degli esseri senzienti. Ma l'essere senziente che sappia rifiutare queste caratteristiche, può ottenere il *mahāparinirvaṇa*, e poiché può ottenere il *mahāparinirvaṇa*, smette di piangere. Questa è la pratica dell'infante. O buon figlio! Sappi che l'uomo o la donna che trasmettano, recitino, scrivano o spieghino le cinque pratiche, non potranno non ottenerne i benefici. [...]

La terza parte del discorso spiega la funzione del percorso dell'infante: si tratta di una pratica dedicata a coloro i quali hanno bisogno di postulare l'esistenza di una realtà convenzionale per poter giungere all'illuminazione. Qui, in sostanza, ammettendo l'esistenza di insegnamenti 'provvisori', atti a far sorgere negli esseri senzienti la volontà di intraprendere il percorso del *bodhisattva*, sono giustificate le divergenze tra gli insegnamenti buddhisti.

Un paragone controverso

Tenendo conto della percezione dell'infanzia e dei bambini esposta nelle premesse, si capisce come il paragone tra il Buddha ed un infante non poteva che essere percepito come controverso. Ciò è particolarmente evidente se si considera che l'infante è descritto in termini prettamente negativi, definendolo in base a ciò che non è in grado di fare. Nel *Da banniepan jing yiji* 大般涅槃經義記 (Note sul significato del *Mahāparinirvāṇasūtra*) (T1764), commentario alla traduzione del *Mahāparinirvāṇasūtra* redatto da Jingying Huiyuan 淨影慧遠 (523-592), appare chiaro che il paragone tra il Tathāgata e l'infante era stato recepito chiaramente:

嬰兒品者。五行之中前四已竟。[…] 辨中有二。一明佛菩薩自德嬰兒。二如嬰兒啼哭時下明佛菩薩化嬰兒故名嬰兒行。[37]

Il capitolo dell'infante riguarda la quarta delle cinque condotte. [...] Si divide in due parti: in primo luogo spiega come i Buddha e i *bodhisattva* stessi abbiano gli attributi di un infante. In secondo luogo, fa l'esempio di un infante che piange, e spiega come Buddha e *bodhisattva* per poter trasmettere l'insegnamento abbiano definito la pratica per l'infante.

Jingying Huiyuan dà grande spazio alla spiegazione della seconda e della terza parte del nono capitolo del *Mahāparinirvāṇasūtra*, ma propone solo una sommaria spiegazione del paragone Buddha-infante:

前中先明如來嬰兒。後明菩薩。就如來中四番辨釋。初番通就三業以釋。後三偏就口業而辨。前中先喻。不能起住明嬰兒心。不能來去明嬰兒身。不能語言明嬰兒口。下約顯法。文顯可知。後二可解。是中為明菩薩五行。何故說佛。舉佛為令菩薩學故。[38]

Nella parte iniziale e centrale si spiega prima il [rapporto] Tathāgata-infante. Per quanto riguarda il Tathāgata, vi è una spiegazione in quattro parti. La prima parte va interpretata secondo le tre azioni. Le tre successive solo in base all'azione di parlare. Prima viene fatta una metafora: "non si può ergere" si riferisce alla mente dell'infante. "Non

può venire o andare" si riferisce al corpo dell'infante. "Non può parlare" si riferisce alla bocca dell'infante. Ciò è connesso alla spiegazione della dottrina. Se si possono conoscere le scritture, si può poi ottenere la liberazione. Ecco perché vengono spiegate le cinque pratiche del *bodhisattva*. Perché si fa riferimento al Buddha? Si cita il Buddha per spronare a intraprendere il percorso del *bodhisattva*.

Se l'interpretazione del passo da parte di Jingying Huiyuan è poco chiara, quella di Zhiyi 智顗 (538-597), fondatore della scuola Tiantai 天台, è decisamente fuorviante: il noto esegeta rilegge la prima parte del capitolo sulla pratica dell'infante trasfigurandola in una spiegazione della *si jiao yi* 四教義 (Dottrina dei quattro insegnamenti), che egli stesso aveva elaborato. Il commento di Zhiyi si trova nel *Miaofa lianhua jing xuanyi* 妙法蓮華經玄義 (Significato recondito del *Sūtra del loto del meraviglioso Dharma*):[39]

《大經》云：「能說大字，所謂婆和」，此即六度小行而求作佛，故言大字。又云：「不見晝夜、親疏等相」，即同通教菩薩，即色是空意也。又云：「不能造作，大小諸事」「大事即五逆，小事即二乘心」，此即同別教。別教非生死，故無五逆；非涅槃，故無小乘心。又云：「楊樹黃葉」，即同人天五戒、十善嬰兒。又云：「非道為道，以能生道微因緣故。」即同二乘嬰兒也。慈善根力能出假化物，同小善方便，引入佛慧，作圓教嬰兒也。《經》云：「不能起住、來去、語言。」如《經》(云云)。又判麁妙、開麁顯妙，例可解(云云)。[40]

Il *Mahāparinirvāṇasūtra* dice "È in grado di pronunciare le scritture, ciò viene detto *pohe*", così è [il *bodhisattva*] delle sei *paramitā* e delle pratiche minori che anela alla buddhità e per [ottenerla] fa riferimento alle scritture.[41] [Il *sūtra*] dice anche: "Non conosce le caratteristiche del giorno o della notte, del parente stretto o lontano", così è [il *bodhisattva* del]l'insegnamento condiviso,[42] [che ha compreso] il senso dell'equivalenza tra forma e vacuità. Il *sūtra* dice ancora "Non può compiere azioni né grandi né piccole" e "le cinque azioni sono i cinque gravi crimini, le piccole azioni sono la mente del veicolo minore", questo corrisponde all'insegnamento distinto.[43] Nell'insegnamento distinto, non vi è *saṃsāra*, quindi non vi sono i cinque crimini; non vi è *nirvāṇa*, quindi non vi è una disposizione propria del veicolo inferiore. [Il *sūtra*] parla anche di "foglie gialle del pioppo" un riferimento ai cinque precetti per uomini e dèi, [ovvero] gli infanti dei dieci comportamenti probi.[44] [Il *sūtra*] dice anche: "Considerare il sentiero ove non c'è sentiero, per poter generare anche la più sottile connessione causale con il percorso". Questi sono gli infanti del veicolo minore. La forza dello stato mentale della compassione può generare una realtà provvisoria al fine di convertire gli esseri, gli abili mezzi con il minimo beneficio necessario a prendere parte alla saggezza del Buddha. Questo è l'insegnamento perfetto dell'infante.[45] Il *sūtra* dice: "Non può star fermo, non viene e non va, non comunica con il linguaggio" e così via. Abbiamo quindi distinto ciò che è grezzo da ciò che è sottile, separato il grezzo per rendere manifesto il sottile, e così via.

Da questa interpretazione si capisce che Zhiyi ha volontariamente frainteso il passo del *Mahāparinirvāṇasūtra* in cui era richiamata una delle tesi più radicali della dottrina buddhista, ovvero quella dell'assoluta convenzionalità del linguaggio e della sua inadeguatezza ad esprimere il reale. Zhiyi trasforma il riferimento al linguaggio improprio dell'infante in un termine di paragone per coloro che appartengono alla scuola degli śrāvaka e dei *pratyekabuddha* e si basano esclusivamente sullo studio del *Tripiṭaka*, trascurando il percorso del *bodhisattva*.

L'interpretazione di Zhiyi è stata poi ripresa anche dal sesto patriarca della scuola Tiantai, Zhanran 湛然 (711-782), nel suo commentario *Fahua xuanyi shiqian* 法華玄義釋籤 (Spiegazione del significato recondito del [*Sūtra del*] *Loto*). Zhanran al termine del suo commento al testo di Zhiyi sottolinea l'importanza di basarsi sul significato dottri-

nale e non fare affidamento sul linguaggio (inteso qui essenzialmente come testo scritto).[46]

Dagli esempi riportati risulta evidente che il paragone Buddha-infante risultasse alquanto enigmatico per i commentatori successivi; pur recepito, il paragone non è approfondito oppure è completamente travisato. Molto più spazio è stato dedicato al più comune paragone Buddha-genitore presentato nella seconda parte del capitolo sulla pratica dell'infante.

La prima parte del capitolo sulla pratica dell'infante verrà poi ripreso da quella che si potrebbe considerare come la controcultura buddhista per eccellenza, il Chan classico,[47] con un'interpretazione molto più vicina al significato originario. Nelle *Raccolte della trasmissione della lampada dell'era Jingde*, o *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄, una raccolta di oltre mille agiografie di patriarchi e maestri Chan completata nel 1004, il brano sulla pratica dell'infante è citato dal maestro Chang Zikuang 長髭曠 (740-830): [48]

汝不見小兒出胎時。可道我解看教不解看教。當恁麼時亦不知有佛性義無佛性義。及至長大便學種種知解。出來便道我能我解。不知是客塵煩惱。十六行中嬰兒行為最。哆哆和和時喻學道之人離分別取捨心故。讚歎嬰兒。何況喻取之。若謂嬰兒是道。今時錯會。[49]

Non hai mai visto un bambino appena nato? Potrebbe mai dire "io so interpretare le scritture" oppure "non so interpretare le scritture"? In quel momento non ha la minima idea di cosa significhi avere la natura di Buddha o non avere la natura di Buddha. Poi con il tempo, crescendo, studia tutti i tipi di dottrina. E poi ci viene a dire "io sono in grado", "io comprendo". Non è consapevole che [così facendo] si affanna in effimere ambasce. Delle sedici condotte, quella dell'infante è la suprema. La lallazione simboleggia la persona che studia il percorso abbandonando la mente [discriminante], che accetta e confuta. Ecco perché ammiro gli infanti. Potrei fare un paragone e dire che l'infante [stesso] è il percorso, ma al giorno d'oggi sarei frainteso.

Nel brano riportato, la lallazione dell'infante diviene un invito ad abbandonare la razionalità nella pratica – il fulcro del discorso non è tanto la convenzionalità del linguaggio, ma l'inappropriatezza del mezzo scritto. In questo caso l'infante è per la prima volta inteso come un termine di paragone positivo ed è riconosciuto come questo paragone possa provocare dei fraintendimenti. Questi fraintendimenti sono dovuti ad una generale percezione negativa dell'infanzia, che permane, come osservato nelle premesse, fino all'età moderna. Tra le eccezioni a questa percezione negativa va senz'altro menzionata la tradizione daoista, che si svilupperà però in modo molto diverso, con la divinizzazione dell'embrione-infante (il cosiddetto *chizi* 赤子 'bambino vermiglio'), nella prospettiva dell'alchimia interna.[50]

Un riferimento al *Mahāparinirvāṇasūtra* si trova anche nel cosiddetto *Congrong lu* 從容錄 o *Raccolte di Congrong*, un'antologia di *gong'an* 公案 (*kōan,* casi precedenti*)* compilata nel dodicesimo secolo e poi arricchita da numerosi commentari nei secoli successivi. Questo brano accosta l'interpretazione Tiantai, secondo cui la lallazione è una metafora per lo studio dei testi, e l'interpretazione riportata nelle *Raccolte della trasmissione della lampada*, secondo la quale il linguaggio del bambino rappresenta invece l'abbandono della razionalità discriminante. Anche se non esplicitamente, il testo pare propendere per la seconda interpretazione:

哆哆和和。嬰兒言語不真貌。又法華釋籤云。多跲學行之相。嗄和習語之聲。涅盤經有病行嬰兒行。有本云婆婆和和。石室善道禪師云。涅盤十六行中。嬰兒行為最。哆哆和和時。喻學道人離分別取捨心。與下神歌社舞。皆一意也。且道。是何曲調。萬籟有心聞不得。孤巖無耳却知音。[51]

[La lallazione], '*duoduo hehe*', è il linguaggio dei bambini, che non è [un] reale [linguag-

gio]. La *Spiegazione del significato recondito del loto* riporta:[52] *duoduo* simboleggia la pratica dello studio [del canone]. *Pohe* è [invece] il suono di chi studia ripetendo [i testi]. Nel *Parinirvāṇasūtra* sono esposte la condotta del bisognoso e quella dell'infante, che in alcuni testi è detta *popohehe*. Shandao di Sishi, maestro del Chan, disse: tra le sedici condotte del *parinirvāṇa*, quella dell'infante è la suprema. Quando dice '*duoduohehe*' fa un paragone con la persona che studia il percorso abbandonando la mente [discriminante] che accetta e confuta. Ciò ha lo stesso significato di 'canzoni degli spiriti e danza dei santuari'. Ma dimmi, quale sarebbe la melodia? Una miriade di flauti, se ne hai l'intenzione, non riuscirai a sentirli. Da solo su un precipizio, senza orecchie, ne conoscerai invece il suono.

Conclusioni

Partendo dalle premesse di una posizione marginale dell'infanzia nella letteratura antica, e di una definizione generalmente negativa del bambino, in quanto soggetto privo della piena padronanza delle proprie facoltà, il paragone tra l'infante ed il Buddha presente nel nono capitolo del *Mahāparinirvāṇasūtra* doveva risultare estremamente bizzarro per il sentire comune: di fatto, equivale a paragonare il Buddha a una persona dalle facoltà intellettive limitate. Il paragone appare ancora più discutibile se si considera che la lallazione del bambino diviene il pretesto per postulare l'assoluta convenzionalità del linguaggio in generale, che non descriverebbe la realtà, ma servirebbe solo a formulare definizioni provvisorie.

Le interpretazioni successive dello stesso passo da parte di Jingying Huiyuan, di Zhiyi e di Zhanran dimostrano che il passaggio era stato compreso, ma con grande riluttanza nell'accettare e spiegare il paragone nel senso più letterale. Nel caso di Zhiyi, in particolare, il paragone stesso è forzato in una classificazione dei diversi tipi di insegnamento e la lallazione dell'infante è reinterpretata come lo studio mnemonico (e poco proficuo) dei testi del canone antico.

Nelle raccolte di insegnamenti dei maestri Chan, redatte in epoca Song (960-1279), troviamo per la prima volta alcune interpretazioni più letterali del passo sulla pratica dell'infante: il bambino diventa un simbolo dell'abbandono della mente razionale e la pratica dell'infante viene definita come 'suprema', sebbene nella consapevolezza che quanto asserito non sia in armonia con il sentire comune.

Bibliografia essenziale

CBETA (Chinese Buddhist Electronic Text Association) Online Reader, <https://cbetaonline. dila.edu.tw/zh/>.

Digital Dictionary of Buddhism, <http://www.buddhism-dict.net/>.

Kubo, Tsugunari - Logan, Joseph M. - Abbott, Terry Rae - Ichishima, Masao - Chappell, David W., *Tiantai Lotus texts*, Moraga, BDK America Inc., 2013.

Radich, Michael, *The Mahāparinirvāna-mahāsūtra and the emergence of Tathāgatagarbha doctrine*, Hamburg, Hamburg University Press, 2015.

Sasson, Vanessa R., *Little Buddhas: Children and Childhoods in Buddhist Texts and Traditions*, New York, Oxford University Press, 2012.

Zocca, Elena, *Infanzia e santità: un difficile incontro alle origini del cristianesimo*, Roma, Viella, 2020.

Note

[1] Hartmut Scharfe, *Education in Ancient India* (Leiden, Brill, 2002), pp. 71-72.

[2] Monier Monier-Williams, Ernst Leumann, Carl Cappeller, *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages* (Oxford, Oxford University Press, 1956) *s.v. bāla*. Per riferimenti all'infanzia ed episodi o scene riguardanti i bambini nelle epiche e nei drammi, si veda Elena Beccari-

ni-Crescenzi, "Il bambino nella letteratura indiana", *Rivista d'Italia* 19, 2 (1916), pp. 372-388.

[3] Wendy Doniger, Brian K. Smith (a cura di), *Le leggi di Manu* (Milano, Adelphi, 1996), p. 244.

[4] Gregory Schopen, "A New Hat for Hārītī", in V. R. Sassoon (ed.), *Little Buddhas: Children and Childhood in Buddhist Texts and Traditions* (New York - Oxford, Oxford University Press, 2013), pp. 17-23.

[5] Amy Paris Langenberg, "Scarecrows, *Upāsaka*s, Fetuses, and Other Child Monastics in Middle-Period Indian Buddhism", in V. R. Sassoon (ed.), *Little Buddhas*, pp. 50-54.

[6] *Ibid*., pp. 54-56.

[7] André Bareau, "La jeunesse du Buddha dans les Sûtrapitaka et les Vinayapitaka anciens", *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 61 (1974), pp. 202-216.

[8] *id*.

[9] Si veda Miriam Levering, "The Precocious Child in Chinese Buddhism", in V. R. Sassoon (ed.), *Little Buddhas*, pp. 124-156. Sulla funzione del *puer maior sua aetate* nelle agiografie cristiane si veda Elena Zocca, *Infanzia e santità: un difficile incontro alle origini del cristianesimo* (Roma, Viella, 2020), pp. 117-118.

[10] Sulle diverse soluzioni narrative atte a giustificare l'onniscienza del Buddha-bambino, si veda Jonathan A. Silk, "The Fruits of Paradox: On the Religious Architecture of the Buddha's Life Story", *Journal of the American Academy of Religion*, 71, 4 (2003), pp. 863-881.

[11] Si veda l'esempio del *Buddhacarita* in Alessandro Passi, *Le gesta del Buddha* (Milano, Adelphi, 1979), p. 32.

[12] Richard Salomon, *Indian Epigraphy: A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit and the Other Indo-Aryan Languages* (New York - Oxford, Oxford University Press, 1998), p. 8.

[13] John R. McRae, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* (Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000), pp. xiii-xvi.

[14] Wu Pei-yi, *The Confucian's Progress: Autobiographical Writings in Traditional China* (Princeton, Princeton University Press, 1992), p. 145.

[15] Zocca, *Infanzia e santità*, pp. 55-56.

[16] *Ibid*., pp. 46-51.

[17] *Ibid*., pp. 31-40.

[18] Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* (Parigi, Seuil, 1960), p. 244.

[19] Zocca, *Infanzia e santità*, pp. 51-53. Nella tradizione letteraria cinese, un esempio di affetto per i figli sono l'epigrafe e la poesia dedicate da Han Yu 韓愈 (768-824) alla figlia undicenne, deceduta in circostanze drammatiche. Si veda Charles Hartman, *Han Yü and the T'ang Search for Unity* (Princeton, Princeton University Press, 1986), pp. 87-88, 100-101.

[20] Si veda Jing Iris Hu, "Moral motivation in Mencius – When a child falls into a well", *Philosophy Compass*, 14, 8 (2019), p. 3.

[21] Zocca, *Infanzia e santità*, pp. 12-21.

[22] Mengzi 孟子, *Li Lou xia* 離婁下 (Li Lou, seconda parte), 40.

[23] Erin M. Cline, "Infants, Children and Moral Development in the Zhuangzi and the Daode jing", in L. Kohn (ed.), *New visions of the Zhuangzi* (St. Petersburg, Three Pines Press, 1997), pp. 180-200.

[24] Chen Jinhua "The Indian Buddhist Missionary Dharmakṣema (385-433): A New Dating of His Arrival in Guzang and of His Translations", *T'oung-p'ao*, 90, 4-5 (2004), pp. 215-263. Per una traduzione non annotata in lingua inglese si veda Kōshō Yamamoto, *The Mahayana Mahaparinirvana Sutra: A Complete Translation from the Classical Chinese Language in 3 Volumes* (Ube, Karinbunko, 1973).

[25] Per uno studio generale si veda Shimoda Masahiro 下田正弘 *Nehangyō no kenkyū: Daijō kyōten no kenkyū hōhō shiron* 涅槃経の研究 : 大乗経典の研究方法試論 (Ricerche sul *Parinirvāṇasūtra*: riflessioni sulla metodologia per lo studio dei classici del *Mahāyāna*) (Tōkyō, Shunjūsha, 2019).

[26] Si veda ad esempio nel sesto capitolo: 嬰孩小兒愚癡無智，無所能說，以是義故，隨意偃側，無人譏訶 (Infanti e

bambini sono stupidi e insipienti, non sono in grado di dire nulla, per questo motivo se cascano addormentati quando hanno sonno, nessuno li rimprovera, (T12, no. 374, p. 429b21-23).

[27] Un esempio di attenzione dei genitori per i figli: 如人小時，拾取土塊、糞穢、瓦石、枯骨、木枝，置於口中，父母見已，恐為其患，左手捉頭，右手挑出。菩薩摩訶薩住是地中，亦復如是，[…] (Quando uno è piccolo, prende terra, sporcizia, pietre, ossa, rami e se li infila in bocca, al che i genitori, spaventati dal danno [che queste cose possono provocare], con la mano sinistra gli afferrano la testa mentre con la destra le tirano fuori. Così fa il *bodhisattva* in questo stadio [...], T12, no. 374, p. 459a3-5).

[28] 一者聖行、二者梵行、三者天行、四者嬰兒行、五者病行。(T12, no. 374, p. 432a8-11).

[29] Alan Cole, *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahayana Buddhist Literature* (Oakland, University of California Press, 2005), pp. 48-98.

[30] La classificazione più comune dei 'cinque gravi crimini' comprende: matricidio, parricidio, omicidio di un *arhat*, ferire il corpo del Buddha e disturbare l'armonia del *saṃgha*. Si veda *Digital Dictionary of Buddhism*, *s.v. wuni* 五逆.

[31] T12, no. 374, p. 485b14-c10.

[32] Letteralmente 'Cielo dei trentatré', uno dei sei reami delle rinascite su cui regna il dio Indra. *Digital Dictionary of Buddhism*, *s.v. sanshisan tian* 三十三天.

[33] I 'cinque desideri' o *pañca kāma* sorgono dal contatto tra gli oggetti e gli organi di senso (occhi, orecchie, naso, lingua e corpo). *Digital Dictionary of Buddhism*, *s.v. wuyu* 五欲.

[34] I sei sensi o *ṣaḍ indriyāṇi* sono vista, udito, olfatto, gusto, tatto e intelletto. *Digital Dictionary of Buddhism*, *s.v. liu gen* 六根.

[35] T12, no. 374, p. 485c10-24.

[36] T12, no. 374, pp. 485c24-486a10.

[37] T37, no. 1764, p. 782a14-18.

[38] T37, no. 1764, p. 782a18-23.

[39] Il passo è riportato quasi *verbatim* anche in un altro trattato di Zhiyi, il *Si jiao yi* 四教義 (Dottrina dei quattro insegnamenti), T46, no. 1929, pp. 758c19-759a8.

[40] Detto anche 'insegnamento canonico', si veda *Digital Dictionary of Buddhism*, *s.v. Zang jiao* 藏教.

[41] Nella classificazione di Zhiyi, questo è l'insegnamento che unisce dottrine del piccolo e del grande veicolo; *Digital Dictionary of Buddhism*, *s.v. tong jiao* 通教.

[42] L'insegnamento distinto è anche inteso come un riferimento alla scuola Huayan 華嚴; *Digital Dictionary of Buddhism*, *s.v. bie jiao* 別教.

[43] I cinque precetti sono le cinque regole morali di base: non uccidere, non rubare, non commettere atti impuri, non mentire e non consumare bevande o cibi intossicanti. I dieci comportamenti probi sono una versione estesa dei cinque precetti e se rispettati consentono la rinascita celeste o una rinascita in forma umana. *Digital Dictionary of Buddhism*, *s.v. shi shan ye* 十善業.

[44] L'insegnamento perfetto è quello della scuola Tiantai; *Digital Dictionary of Buddhism*, *s.v. yuan jiao* 圓教.

[45] T33, no. 1716, p. 724b17-c12.

[46] 依義不依語，斯之謂矣 (T34, no. 1719, p. 157c24-25). Si veda anche Matsumori Hideyuki 松森 秀幸, "*Hokke gengi shaku sen* ni okeru *Daihatsunehankyō ara* no in'yō ni tsuite『法華玄義釈籤』における『大般涅槃経疏』の引用について" (Sulle Citazioni del *Mahāparinirvāṇasūtra* nella Spiegazione del significato recondito del [*Sūtra del*] *Loto*), *Sōkadaigaku jinbun gakkai* 創価大学人文学会, 19 (2007), A139-A159.

[47] Per una periodizzazione del buddhismo Chan si veda John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley, University of California Press, 2003), pp. 12-13.

[48] Il brano è poi ripreso, quasi *verbatim*, nelle *Biyan lu* 碧巖錄 (Raccolte della roccia azzurra) (T48, no. 2003, p. 206c14-21), si veda Thomas Cleary e Jonathan C. Cleary, *The Blue Cliff Record* (Boston&London, Shambhala,

2005), pp. 439-440.

[49] T51, no. 2076, p. 316b5-11.

[50] Su questo tema si veda Fabrizio Pregadio, *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China* (Standford, Standford University Press, 2005), pp. 210-214.

[51] T48, no. 2004, p. 232b17-24, tradotto in inglese in Thomas F. Cleary e Xingxiu, *The Book of Serenity* (Boston, Shambala, 1998), pp. 56-57.

[52] Si fa qui riferimento al commentario di Zhanran, della scuola Tiantai; si veda nota 46.

La gioventù nella *Cina* di Daniello Bartoli (1663)

Elisa Frei - *Goethe Universität Frankfurt – Boston College*

Abstract: *Daniello Bartoli (1608-1685) was commissioned to write the history of the first century of his order, the Society of Jesus. In the section dedicated to China (1663), the Italian writer describes the missionary endeavour in the Empire, taking advantage of edited and unedited Jesuit sources. This article explores Bartoli's analysis and judgement of the Chinese youth, first focusing on some of its characteristics, and then showing the respectively 'bad' and 'good' outcomes of non-Jesuit and Jesuit education.*

Introduzione

In linea con i contributi del presente numero di *Sulla via del Catai*, questo breve saggio si concentra sulla gioventù cinese, individuando e commentando i passi della *Cina* (1663) di Daniello Bartoli (1608-1685) che descrivono le giovani generazioni con cui i primi missionari gesuiti ebbero a che fare fra Cinque e Seicento.[1] A tutt'oggi, della sezione delle *Istorie* bartoliane dedicata all' impero Ming (1368-1644) e Qing (1644-1911) non esiste alcuna edizione critica.[2] Pochi studiosi si sono concentrati sul reperimento e l'utilizzo delle fonti da parte del Bartoli storico, o sul suo modo di affrontare la materia squisitamente cinese (già nell'*Asia* e nel *Giappone* Bartoli aveva concentrato le sue attenzioni sull'Estremo Oriente). Su uno sfondo di ricerche soltanto parziali e che non hanno considerato la *Cina* bartoliana nella sua interezza né l'hanno paragonata con altri testi che ne condividono periodo di redazione, tematiche e pubblico – *in primis* la *China illustrata* di Athanasius Kircher (1602-1680) –,[3] in questa sede si è ritenuto opportuno procedere a una raccolta e successiva analisi dei *loci* che menzionavano i fanciulli cinesi, con i loro vizi e virtù. Così come ogni episodio narrato da Bartoli, seppur all'apparenza gratuito, non è che un *exemplum* teso a una apologia e spiegazione dei valori morali della Compagnia di Gesù, questo articolo individua sì i passi dedicati alla gioventù cinese, ma più in generale mostra come ciò accadesse anche nella *Cina* – una prima pennellata di un quadro ancora tutto da dipingere.

La Compagnia di Gesù venne fondata da Ignazio di Loyola (1491-1556) e approvata nel 1540 da papa Paolo III (1468-1549). Fin dall'inizio, i gesuiti si dedicarono con fervore all'attività pedagogica e apostolica.[4] La vocazione missionaria dell'ordine si combinò con il suo impegno nell'educazione, dando vita a un'impresa di evangelizzazione su scala globale fino a quel momento sconosciuta al cattolicesimo.[5] Lo dimostrano i fatti (le scuole gesuite ebbero un successo straordinario) e lo dimostrano i documenti: la *Ratio Studiorum* (1599) è una pietra miliare della pedagogia d'ogni tempo e luogo, che mostra come la Compagnia fu non solo all'avanguardia rispetto ad altri ordini d'epoca controriformista, ma in grado di influenzare con le proprie prassi anche gli intellettuali e più in generale i Paesi a predominanza non cattolica.[6]

Per quanto concerne le missioni, lo stretto legame instaurato con gli imperi portoghese e spagnolo consentiva ai gesuiti di muoversi pressoché ovunque in un mondo che grazie a spedizioni e scoperte geografiche diveniva sempre più vasto per gli europei. Francesco Saverio (1506-1552) fu il primo missionario della Compagnia (nonché il primo europeo) a giungere in numerose località asiatiche. La missione cinese è inestricabilmente associata a lui, anche se Saverio non fu mai in grado di raggiungere l'impero Ming, ai cui confini morì in attesa dell'imbarcazione che là lo avrebbe traghettato.[7] Saverio divenne il patrono delle 'Indie'[8] *par excellence*, e una presenza costante nell'immaginario di tutti i gesuiti aspiranti missionari – come mostrano le migliaia di *litterae indipetae* (candidature scritte per la missione) conservate presso l'archivio romano della Compagnia.[9]

Altri gesuiti modellarono le forme e le sorti delle missioni asiatiche direttamente sul campo: in Giappone Alessandro Valignano (1539-1606), in India Roberto de Nobili

(1577-1656), e in Cina Matteo Ricci (1552-1610). Quest'ultimo, considerato il padre delle missioni cinesi della Compagnia, fu il primo a stabilirsi nell'impero Ming, ove praticò il metodo della *accommodatio* (ossia dell'adattamento a usi e costumi locali, purché non in contrasto con il cristianesimo) teorizzato dal suo superiore Valignano.[10] Durante gli ultimi anni della sua vita Ricci scrisse un trattato sulla sua esperienza, che divenne noto in Europa grazie all'adattamento latino a cura del confratello Nicolas Trigault (1577-1628).[11] Il pubblico europeo, sia religioso sia laico,[12] non era però mai sazio di leggere i resoconti dalle più lontane e affascinanti località in cui i gesuiti si trovavano ad operare.[13] Vi furono quindi anche gesuiti che ebbero un ruolo fondamentale per le missioni orientali pur restando (talora controvoglia) in Europa ma scrivendo di esse: è questo il caso di Daniello Bartoli.

Lo storico Daniello Bartoli e l'alterità orientale

Bartoli nacque a Ferrara e morì ultrasettantenne a Roma.[14] Frequentò le scuole della Compagnia e si unì all'ordine nel 1623; una dozzina di anni dopo venne ordinato sacerdote e iniziò a predicare in diverse città italiane. Dopo alcune pubblicazioni di successo, fu chiamato a Roma dal generale dell'ordine Vincenzo Carafa (1585-1649), che lo incaricò di scrivere la 'storia ufficiale' del primo secolo della Compagnia.

Come molti confratelli, in gioventù Bartoli si era offerto come missionario ma la sua candidatura non era stata accettata.[15] Le destinazioni da lui indicate erano il Giappone, l'Inghilterra, la Cina e l'India.[16] Queste preferenze tipiche da candidato alle 'Indie' di età moderna e, in generale, la sua vocazione 'frustrata' vennero riversate nelle *Istorie della Compagnia di Giesù*, un'opera ambiziosa, impegnativa, ed estremamente prolissa che divenne un classico del barocco italiano. La sfida di descrivere i primi cent'anni di attività della Compagnia era "both global in geographical scope and universal in aspiration".[17] Bartoli può essere legittimamente assimilato agli intellettuali cortigiani barocchi: con essi condivideva "identità dei registri espressivi [...] una certa uniformità dal punto di vista stilistico e topico", nonché il ricorso al "confronto o paragone con gli antichi".[18] Come loro, doveva "ottenere il consenso (e il compenso) attraverso gli *elogia*", e la sua esistenza dipendeva dall'approvazione del suo particolare 'signore': il superiore generale suo diretto committente. La differenza era che Bartoli non operava in una delle tante corti italiane del Seicento, ma nella Compagnia di Gesù – ordine religioso che, pur nella sua sovra-nazionalità e *missio* ecumenica, aveva la sua sede centrale a Roma.

Le *Istorie* vennero stampate nel corso di un ventennio: *Asia* (1650-1653), *Giappone* (1660), *Cina* (1663), *Inghilterra* (1667) e infine *Italia* (1673).[19] Bartoli risiedeva a pochi passi dagli archivi della Compagnia: ciò lo agevolava e al tempo stesso lo opprimeva, perché aveva a sua disposizione una mole di documenti assai cospicua, dal punto di vista qualitativo e quantitativo. Egli fu in grado di compiere "un vero e proprio lavoro di intarsio delle fonti scritte, fino a ottenere un gigantesco, polimorfo testo organico", rileggendo però sempre il tutto "alla luce del disegno complessivo, edificatorio e apologetico" che le *Istorie* si proponevano.[20] Spesso si scoraggiava per via dell'"infinito leggere delle scritture, lunga, e travagliosa fatica", ma auspicava che la sua impresa non sarebbe stata "inutilmente sofferta" se fosse riuscito a ottenere l'obiettivo che si era posto sin dal primo foglio delle *Istorie*, ossia "dar conto dell'operato [...] in aiuto dell'anime, in servigio della Chiesa, in esaltatione del nome, e della gloria di Dio" fatto dai suoi confratelli.[21] I suoi strumenti di lavoro erano lettere, resoconti, bolle di canonizzazione, risposte romane, e decreti di congregazioni; non mancavano le fonti orali, perché Bartoli poteva anche approfittare delle periodiche visite dei confratelli di ritorno dalle terre di

missione, i quali facevano sempre tappa a Roma.

Pur non essendosi mai spostato dall'Italia, Bartoli studiò le più distanti realtà geografiche – tra cui l'impero Ming e Qing – in diverse sue opere, tra cui *La geografia trasportata al morale* (1664). Essa mostra da un lato come i suoi interessi fossero straordinariamente eterogenei, e dall'altro come la sua prospettiva moralizzatrice non venisse però mai meno. Tale trattato è articolato a seconda delle zone geografiche descritte; si accenna qui brevemente alla sezione relativa all'impero cinese, che ha come significativo sottotitolo "La cecità del non conoscer sé stesso".[22] Dopo una prima invettiva contro la xenofobia e alterigia cinese, Bartoli si concentra sulle cortesie. Esse sono descritte come raffinatissime e diffuse anche tra la popolazione rurale, e ciononostante – o forse proprio in virtù di ciò – i cinesi erano a suo dire "tutti di sottile ingegno, scaltriti, finissimi aggiratori, e gran maestri di fingere, e atteggiare il volto in tutt'altro affetto di quello che si nascondon nel cuore".[23] La simulazione di cui scrive qui Bartoli, a ben vedere, rassomiglia alla *accommodatio* gesuita. Ignazio di Loyola aveva raccomandato discrezione e flessibilità ai gesuiti, e le realtà geografiche e antropologiche con cui i missionari si trovavano ad avere a che fare costringevano anche loro a "fingere" – per usare le parole di Bartoli.[24] L'impero cinese, ad esempio, sembrava la vigna perfetta, pronta per essere vendemmiata: ma una messe copiosa poteva ottenersi soltanto se i missionari si fossero ad essa accomodati da tutti i punti di vista: "simulando", in ultima istanza.[25] La simulazione dei gesuiti era dunque ammissibile, in quanto tesa al fine della conversione; quella dei cinesi, sia adulti sia bambini come si vedrà in seguito, era invece connotata sempre con disprezzo e superiorità da Bartoli – come anche dai suoi confratelli.

Ciò accade nelle sue opere morali, tra cui la soprammenzionata *Geografia*, così come nella sezione delle *Istorie* dedicata alla Cina (1663), su cui questo contributo si focalizza. Essa consta di quattro volumi e oltre mille pagine, e la gioventù rientra fra i soggetti che Bartoli affronta. Egli è interessato al loro aspetto (abbigliamento e acconciature), alle loro prassi educative (come imparano a scrivere, in un sistema linguistico così differente da quelli europei), e ai giochi con cui si intrattengono. Quel che gli premeva, soprattutto, era di sottolineare da un lato come la gioventù cinese fosse pia e propensa a convertirsi al cristianesimo, ma dall'altro come fosse difficile per i missionari operare in una realtà in cui 'sette' e 'idolatri' (come Bartoli definisce religioni e tradizioni non cristiane) erano radicate da millenni. Nella *Cina* abbondano dunque le descrizioni di monaci buddhisti che comprano a basso prezzo ragazzini, con lo scopo di corromperli da una parte e di non perdere reclute dall'altra. Ciò conduceva inevitabilmente al 'traviamento' di questi bambini, a cui veniva insegnato fin da piccoli come mentire, mascherare le proprie reali intenzioni, e comportarsi bassamente. Sotto la 'giusta' influenza – quella gesuita – la gioventù cinese era però in grado di straordinari slanci di pietà, virtù e bontà.

I bambini convertiti potevano condurre sulla retta via fratelli, sorelle e genitori e da adulti – ciò auspicavano e pianificavano i gesuiti – assumere ruoli di comando, consentendo così ai missionari più ampi spazi di manovra in un terreno così irto di ostacoli come l'impero cinese. Il 'meraviglioso' è una delle costanti delle opere bartoliane:[26] anche nella *Cina* vengono estesamente descritti i miracoli compiuti dai gesuiti a favore dei bambini cinesi (guarendoli e talvolta persino resuscitandoli), e in seguito quelli di cui si facevano protagonisti gli stessi ragazzini una volta convertiti.

Bartoli aveva narrato di giovani anche nel *Giappone*, pubblicato qualche anno prima (1660) della *Cina*.[27] Si consideri, anzitutto, come fossero proprio dei fanciulli che Valignano aveva voluto selezionare come 'ambasciatori' giapponesi in Europa, ne-

gli anni Ottanta del Cinquecento. Secondo Bartoli, in realtà, ciò era avvenuto più che altro "perciochè la sperienza di molti anni avea insegnato, che a' Giapponesi già provetti in età ogni mutazion di clima lontano riusciva mortale".[28] I ragazzini giapponesi, però, grazie all'educazione cui erano adusi, improntata al coraggio, alla dignità e al dominio di sé,[29] sapevano inscenare non di rado momenti di "maraviglioso fervore" in occasione delle periodiche persecuzioni anticristiane.[30] Bartoli elogiava un convertito tredicenne di nome Antonio, morto nel corso delle crocifissioni di Nagasaki del 5 febbraio 1597. Mentre le autorità giapponesi impalcavano l'attrezzatura per punire quelli che secondo la loro prospettiva erano criminali che attentavano alla sicurezza interna, il suddetto Antonio anziché rabbrividire gioiva e cantava. Similmente il dodicenne Luigi, convertito da soli dieci mesi, si era messo "tutto a brillare, movendo le mani, e i piè, e quanto potea tutto il corpo, come se volesse ballare sulla croce: cosa, che a vederla ne smarrirono gl'Idolatri".[31] I fulgidi esempi di questi martirii, che nulla avevano da invidiare a quelli cruenti protocristiani (con tanto di tiranno ad ingiungerli), attiravano anche coloro che erano giunti ad assistere per pura morbosità e senza fede: questi spettatori colpiti intimamente nella coscienza facevano a gara per raccogliere il sangue dei moribondi, considerato alla stregua di una reliquia.

Per tornare a materia più lieve, i successivi paragrafi analizzeranno tre *case studies* tratti dalla *Cina* in cui Bartoli prende in considerazione, alcuni esempi negativi e positivi, della gioventù cinese. Il contenuto di queste narrazioni è, tipicamente, 'edificante e curioso': lo scopo di Bartoli era quello della Compagnia tutta, ossia convincere della giustezza della missione gesuita e del suo metodo.[32] Come si vedrà, ogni sua parola deve essere interpretata da un punto di vista morale e pedagogico: la "manipolazione testuale" di Bartoli – così come quella dei suoi confratelli – "si compiaceva grandemente di caricare ogni aspetto fenomenico della realtà di significati simbolici che sempre travalicavano il mero dato letterale".[33] Anche dietro a un commento apparentemente oggettivo, insomma, vi è l'intenzione precisa di mostrare ai suoi lettori (molti dei quali non erano gesuiti, e talvolta neppure cattolici)[34] come persino l'evoluta e antichissima società cinese ancora mancasse di quell'ultimo tassello necessario per dirsi pienamente civilizzata: la cristianizzazione.

Aspetto e istruzione dei fanciulli cinesi

Questa prima sezione di *case studies* si concentra su due – apparentemente neutrali – rappresentazioni della gioventù cinese, intitolate "de capegli"[35] e "dell'insegnar lettere".[36]

Relativamente alle acconciature Bartoli non risparmia i dettagli e, con estrema efficacia, descrive come i cinesi fossero orgogliosi dei propri capelli scuri ("meravigliosamente piacciono a sé stessi"), ritenendo al contrario "ben tristo, e male augurato" ritrovarsi con qualche ciuffo "biondo, ancorche [...] fosse un filo d'oro".[37] In due sole frasi Bartoli sottolinea da un lato come i cinesi non si ritenessero inferiori a nessuno anche dal punto di vista 'estetico', e dall'altro quale importanza dessero a presagi ritenuti 'superstiziosi' dai gesuiti.

I bambini fino ai quindici anni erano soliti legare la parte centrale dei capelli in una grossa ciocca, rasando le parti laterali. Da quel momento al compimento dei vent'anni, i capelli erano invece lasciati crescere e tenuti sciolti sulla schiena. Soltanto allora, con un rito di passaggio descritto come "solennissimo", cominciavano a raccoglierli in quella che sarebbe diventata la loro pettinatura definitiva, ossia in una "reticella di setole di cavallo".

Quest'ultima operazione, racconta Bartoli, è un "lavoro dilicatissimo a quel ch'io ne ho veduto". L'inciso è significativo per-

ché, come si è notato, Bartoli non lasciò mai l'Italia e potrebbe stupire che avesse visto coi propri occhi questa operazione. Nella dichiarazione di intenti della *Cina* evidenziava come avesse sempre cercato di raccontare "le fedeli memorie d'huomini [...] vivuti nella Cina [...] non un dieci o quindici mesi, chiusi in un castello, a maniera di confinati, ma usi a quanto è in amplitudine tutto quel regno; e ciò per venti, trenta, quaranta e piu anni, spesi, oltre al dì nelle fatiche dell'apostolico ministero, anco le notti, nel lungo e faticosissimo studio delle lettere e delle scienze ivi proprie; fino a divenirne maestri a' maestri medesimi del paese".[38] Che cosa intendeva con la sua affermazione, dunque? Bartoli non 'mentiva', ma doveva aver visto personalmente i procuratori di ritorno dalla Cina e alcuni loro accompagnatori locali, abbigliati alla cinese e possibilmente con capelli lunghi.[39]

Le *Istorie* non potevano non soffermarsi anche sull'istruzione nell'impero cinese. Benché non conoscesse la lingua, Bartoli era a conoscenza del sistema ideografico cinese e lo considerava uno dei principali ostacoli per l'apprendimento dei ragazzi, che cominciavano ad applicarvisi attorno ai sette anni.

Mentre i gesuiti descrivevano la Cina, essa diventava il Paese dei sogni dei futuri illuministi europei: come non ammirare un sistema di "scuole publiche", con "maestri provigionati dal Re"?[40] In un simile contesto, i gesuiti avrebbero coperto questo ruolo con la massima soddisfazione, insegnando dapprima i rudimenti della lingua e scrittura cinesi, e divenendo poi "maestri" e "pedagoghi" degli studenti più meritevoli che desideravano proseguire una carriera intellettuale e/o da funzionario. La dedizione dei ragazzi cinesi per lo studio era totale ed encomiabile: "è interdetto lor ogni gioco, che li distorni: gran rigore a quell'età". Essi non potevano dedicarsi ad alcun passatempo, e avevano "una tanta assiduità nello studio, che non può volersi maggiore": anzi, come spesso i gesuiti ammettevano delle civiltà cinese (e giapponese) "di non poco ci avanzano".[41]

Cattivi ragazzi

In generale, quindi, l'orizzonte cinese si staglia come desiderabile dal punto di vista dell'evangelizzazione, nonché come terra di antica tradizione e raffinatezza che non aveva nulla da invidiare alla civilissima Europa. Che cosa mancava a questo roseo scenario? Più cristianesimo, e più gesuiti che lo insegnassero – come emerge dai seguenti esempi.

Anzitutto, coloro che conoscevano la storia dei gesuiti nell'impero Ming ben sapevano che uno dei momenti più rischiosi per essa fu quando Matteo Ricci e Michele Ruggieri vennero accusati di rapire bambini per venderli come schiavi. In un periodo iniziale delicatissimo, questa diceria rischiò di mettere a repentaglio la reputazione (se non la stessa vita) dei missionari.[42]

Quando uscirono le *Istorie*, fortunatamente per la Compagnia, quei tempi erano passati, ma l'episodio non viene sottaciuto nella *Cina*:[43] quel che stava a cuore a Bartoli, infatti, era di raccontare non solo (o non tanto) le fortune dell'impresa gesuita, ma tutte le asperità che erano state volta per volta superate. Tutta la *Cina,* in un certo senso, è un'apologia dell'opera e dell'operato di Ricci – e in quanto tale fortemente critica delle successive politiche che non concordavano con quella ricciana, ma soprattutto del confratello Nicolas Trigault che si era 'spacciato', secondo Bartoli, come il vero autore del trattato di Ricci (che aveva in realtà soltanto adattato, tradotto in latino e pubblicato).

Bartoli sottolinea la straordinaria bravura attoriale del bambino che era stato assoldato come falso teste durante il complotto antigesuita ordito da due "tristi huomini".[44] I nemici dei padri gli "sgropparono i capegli, che colà tutti portano in cima al capo annodati, e 'l disciorli, non si fa altro che in espressione di gran dolore", e il fanciullo si mise pubblicamente a "piange*re* a

cald'occhi … sì al naturale, che meglio non si potrebbe a farle da vero".

I missionari in Cina non avevano vita facile anche a causa dei loro rivali che conoscevano meglio il territorio e la lingua, e spesso godevano di un più costante appoggio imperiale: sacerdoti buddhisti e taoisti. Gli 'osciani'[45] e i membri della 'setta di Lao' erano il costante bersaglio del sarcasmo di Bartoli e dei suoi predecessori, e ad essi veniva ricondotto ogni vizio dei cinesi – a partire dalla più tenera età. I loro strali erano condivisi anche da molti studiosi confuciani, con cui i gesuiti cercavano strategicamente di allearsi.[46] Già in precedenza Bartoli aveva raccontato di fanciulli asiatici traviati dai religiosi non cristiani. Nel *Giappone* descriveva con ripugnanza come i figli non primogeniti dei nobili venissero inviati a studiare presso i monaci buddhisti "a impoltrire [...] ben pasciuti, morbidi, e oziosi [...] e infeminiscono, tutto insieme nel corpo, e nell'animo".[47] Non solo i ragazzi di classe media, ma persino i regnanti peccavano in tal senso: di Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), ad esempio, Bartoli scriveva che "egli era [...] savio alla Giapponese, cioè tutto arte, e simulazione, da fingersi qual non era".[48]

Riguardo ai religiosi, non da meno erano i monaci buddhisti cinesi, che avevano "per inviolabile istituto di comperar ciascuno un fanciullo, che nella Cina è mercatantia corrente";[49] come specifica più tardi, si vendeva persino "a miglior derrata un figliuolo, che un porco".[50] Lo scopo di questo tipo di acquisto era doppio: da una parte i monaci avevano bisogno di qualcuno che divenisse "herede della [loro] cella", e dall'altra dovevano "proved*ere* alla sicurezza del mantenersi".[51] Pur con poche parole, Bartoli faceva intendere al suo lettore come gli interessi dei monaci buddhisti non fossero affatto religiosi, ma meramente egoistici: avere qualcuno che badasse loro in vita e li sostituisse una volta morti. Era soltanto acquisendo adepti in questo modo (cioè, letteralmente, acquistandoli) che i monaci buddhisti riuscivano ad allevare qualcuno "ne' suoi costumi"[52] – ossia a corrompere la gioventù cinese. I monaci buddhisti erano peraltro anche accusati dai gesuiti di macchiarsi di comportamenti allora ritenuti immorali come l'omosessualità o crimini come la pedofilia. Similmente Bartoli raccontava, nel *Giappone*, dei ragazzini cresciuti dai monaci locali: "tutti in quelle sozze lascivie si snervano".[53]

Il gesuita non rinuncia a una stoccata finale, scrivendo che grazie a questa nefanda abitudine "la Setta non s'allarga, e multiplica, neanche mai s'impicciolisce, e ferma".[54] Cosa ne doveva dedurre il lettore? Che i monaci buddhisti erano malvisti, ritenuti disonesti e corrotti persino dalla popolazione locale e quindi, senza questo *escamotage*, la loro falsa religione ("Setta") si sarebbe naturalmente estinta per mancanza di fedeli.

In generale, poi, secondo Bartoli – che confermava i giudizi dei propri confratelli – i cinesi peccavano di grande "doppiezza [...] arte ivi la più studiata", che cominciavano "ad apprendere fin dall'età fanciullesca: e vanno ad un medesimo passo, il cominciare a parlare, e l'esercitarsi a mentire".[55] Non era possibile capire quando i cinesi dicessero la verità o meno a causa dello "studiar che fanno fin dalla fanciullezza nell'arte del simulare, e del dissimulare, sì che rodendosi dentro per malinconia, o per rabbia, mostrin di fuori serenità nel volto".[56] Torna la simulazione cui si accennava in precedenza: nel caso dei ragazzini cinesi qui descritti da Bartoli, essa è connotata senza dubbio negativamente. E chi era, in gran parte, responsabile di questa cattiva educazione se non proprio i religiosi del luogo – diretti rivali dei missionari gesuiti?

Pia gioventù

A fare da contraltare ai cattivi ragazzi traviati da un'educazione buddhista e taoista, tuttavia, v'erano numerosi bambini della più tenera età che accoglievano a braccia aperte la nuova religione portata da Occidente

e spesso, una volta convertiti, la praticavano persino meglio dei correligionari in Europa.[57]

Non era facile per un bambino ottenere il permesso di farsi cristiano: lo dimostra ad esempio la storia di una anonima "verginella di tredici in quattordici anni, bramosissima [...] di battezzarsi".[58] I genitori non acconsentivano perché la ritenevano "naturalmente durissima di memoria" e incapace di ricordare i principi della nuova religione. Una notte, mentre pregava, alla ragazzina comparve una "matrona, maestosa insieme e bella" che la aiutò ad imparare a memoria il *Credo* e fare così colpo sui genitori.[59]

I giovani cinesi spesso non si accontentavano di convertire sé stessi, ma volevano che genitori e fratelli seguissero il loro pio esempio. Le famiglie che si convincevano ne traevano immediato beneficio, perché il dio cristiano non lasciava soli i suoi fedeli. Ad esempio, era il suo gregge che faceva guarire nei casi di epidemie di vaiolo: in un caso, Bartoli narrava che "quasi tutti i figliuoli de gl'idolatri ne morirono" mentre "que' de Christiani, senza punto altro che dar loro bere un sorso d'acqua benedetta, camparono".[60]

I bambini asiatici, infine, erano capaci di pietà e virtù degne dei primi cristiani europei. Bartoli racconta di una "fanciulla inferma [...] povera abbandonata nel bosco [...] sì mal viva, che già cominciava a marcire come cadavero".[61] Un missionario era venuto a sapere della sua esistenza e voleva portarle aiuto: al vederla "inhorridì, tal era lo spettacolo che di sé dava, sfigurata, livida, e tutta vermini; e ne usciva un puzzo insopprimibile". Il padre si stupì, però, perché la ragazza era del tutto indifferente riguardo alla sua malattia: "*c*otal desiderio [di guarire] non ho io [...] ma quel solo desidero, che a Dio piace: sia poi guarire, o morire, o starmi così penando [...] tanto piu son simile al mio Dio crocefisso, quanto piu tormentata".

L'edificante episodio si conclude con il missionario, "ammiratissimo di trovare in una barbara fanciulla, espressa con tanta perfettione la piu sublime filosofia dello spirito", che la istruiva con "esempi d'heroica patienza" femminile. Il messaggio è ancora una volta lampante: sotto la giusta influenza, le popolazioni asiatiche si sarebbero convertite nel giro di poco tempo. La 'giusta' influenza – e conseguentemente il 'giusto' metodo – erano quelli della Compagnia di Gesù, che aveva fatto dell'indifferenza uno dei suoi valori cardine.[62]

Episodi di "homines sylvestres" sono rintracciabili anche nei lavori di Athanasius Kircher. Nella sua *China illustrata*, datata una decina di anni dopo la *Cina* di Bartoli (1677), il gesuita tedesco riporta resoconti di confratelli che riferiscono di simili giovani cresciuti nei boschi, insieme agli animali.[63] Questa narrazione ha però più un carattere di *excursus* curioso – di cui del resto la sua opera è costellata – e Kircher si limita a raccontare come, se opportunamente agghindate, queste creature potessero sembrare a tutti gli effetti degli esseri umani, con anche le buone maniere che a essi si accompagnano.[64] Va rimarcato che sia Kircher sia Bartoli, così come tutti gli autori della Compagnia di Gesù, avevano lo stesso fine generale (mostrare come il messaggio cristiano fosse l'unico accettabile universalmente) e, nel caso della Cina, quello particolare di dare evidenza di come l'impero di mezzo potesse costituire un contraltare perfetto alle perdite di fedeli europei (causate soprattutto dallo scisma protestante) – e uno ancora più prestigioso, data l'insistenza sulla raffinatezza di questa civiltà millenaria.[65]

Conclusioni

Questo articolo ha raccolto ed esaminato alcuni dei *loci* della *Cina* di Bartoli incentrati sulla gioventù cinese. I giudizi su di essa – come del resto su tutta la loro civiltà – sono perlopiù positivi: l'impero Ming e poi Qing offriva, sotto l'egida della Compagnia di Gesù, il perfetto terreno per una rivincita

(con gli interessi) cattolica di fronte alle difficoltà e alla recente perdita di fedeli.

Non v'è dubbio che, in Bartoli e nelle sue fonti, i nemici principali dell'auspicata riforma morale dell'Impero di Mezzo fossero le 'sette' buddhista e taoista: era proprio il loro sistema educativo a traviare le giovani menti cinesi, creando degli adulti bugiardi, falsi e avidi. A metà Seicento il metodo gesuita era sotto attacco da più fronti e quindi Bartoli cercò con la *Cina* di offrire un magnifico (e prolisso) contributo a questa causa. Come sottolineato nel corso del presente saggio, ogni giudizio di Bartoli scaturisce dal suo fine: la propaganda dei successi della Compagnia di Gesù e, ancor prima, la difesa del metodo gesuita di fronte alle critiche cui esso era sottoposto.

La chiave controversista e agiografica però non deve mettere a tacere il fatto che, per raggiungere il suo obiettivo, il ferrarese analizzò approfonditamente e per lungo tempo la migliore documentazione 'pre-sinologica' disponibile all'epoca: raccolse centinaia di pagine di appunti e collezionò numerose fonti alla ricerca di quelle più fededegne e vicine, cronologicamente e geograficamente, ai fatti trattati. Bartoli cercò sempre di risalire alle origini degli eventi che narrava, 'interrogando' testimonianze che fossero state redatte da personalità coeve e che operavano direttamente sul campo. Egli era però uno storico inestricabilmente gesuita, con il fine preponderante di *docere* cristianamente, e assemblò tutto il materiale che aveva a disposizione con il suo stile barocco, immaginifico e vibrante (*movere*), pur non scordandosi mai anche del mezzo con cui ottenere questi risultati: il *delectare*.[66]

Bibliografia essenziale

Bartoli, Daniello, *Dell'historia della Compagnia di Giesú: la Cina: terza parte dell'Asia descritta dal P. Daniello Bartoli, della medesima Compagnia*, Roma, Stamperia del Varese, 1663.

Bartoli, Daniello, *Istorie della Compagnia di Giesù. L'Asia*, a cura di U. Grassi in collaborazione con E. Frei, Torino, Einaudi, 2019.

Ditchfield, Simon, "Baroque around the Clock: Daniello Bartoli SJ, (1608-1685) and the Uses of Global History", *Transactions of the Royal Historical Society*, 31 (2021), pp. 49-73

Ditchfield, Simon, "The Limits of Erudition: Daniello Bartoli SJ (1608-1685) and the Mission of Writing History", in N. Hardy e D. Levitin (a cura di), *Erudition and Confessionalisation in Early Modern Europe*, Oxford, British Academy, 2019, pp. 218-239.

Frei, Elisa, "Through Daniello Bartoli's Eyes: Francis Xavier in *Asia* (1653)", *Journal of Jesuit Studies*, 9 (2022), pp. 398-414.

Wu, Yinlan, *La Cina di Daniello Bartoli*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014.

Note

[1] Bartoli, *Dell'historia della Compagnia di Giesú: la Cina: terza parte dell'Asia descritta dal P. Daniello Bartoli, della medesima Compagnia* (Roma, stamperia del Varese, 1663), p. 1150.

[2] Sulla *Cina* di Bartoli ha scritto una tesi di dottorato Wu Yinlan, *La Cina di Daniello Bartoli* (Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014); è stata inoltre pubblicata l'edizione di alcuni passi del libro I da Bice Mortara, *La Cina. Libro I* (Milano, Bompiani, 1975). Si veda anche la voce sulla *Cina* in C. Sommervogel e P. Bliard (a cura di), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (Louvain-Lione, Oscar Schepens, 1890-1919), p. 975.

[3] Athanasius Kircher, *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis Naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata* (Amsterdam, van Waesberg, 1677).

[4] Sulla Compagnia di Gesù in generale si vedano i classici di John W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge, Harvard University Press, 1993) e Sabina Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione* (Roma-Bari, Laterza, 2021). L'autrice desidera ringraziare Eugenio

Menegon (Boston University) per i preziosi suggerimenti datile in occasione della prima stesura del presente articolo.

[5] Come ricordato da Cristiano Casalini in "Rise, Character, and Development of Jesuit Education: Teaching the World," in I. G. Županov (a cura di), *The Oxford Handbook of the Jesuits* (Oxford: Oxford University Press, 2019), pp. 153–76.

[6] *Ibid.*, pp. 153-155.

[7] Il frontespizio originale dell'*Asia* (Roma, stamperia del Varese, 1667), così come quello della recente edizione critica (Daniello Bartoli, *Istorie della Compagnia di Giesù. L'Asia*, a cura di U. Grassi in collaborazione con E. Frei, Torino, Einaudi, 2019), riporta l'incisione di Cornelis Bloemaert intitolata *Le nazioni dell'Asia nell'atto di mostrare a san Francesco Saverio la mappa dell'Oriente*. "Tartaria" e Cina sono al centro di questa mappa, su cui Saverio punta lo sguardo con acceso desiderio.

[8] Il generico termine 'Indie' all'epoca designava sia l'Oriente sia l'Occidente e, talora, persino l'Europa (le 'Indie di qua').

[9] Il progetto *Digital Indipetae Database* (<https://indipetae.bc.edu>), finanziato dall'Institute for Advanced Jesuit Studies di Boston College, è finalizzato all'edizione *open access* di tutte le oltre 22.000 *litterae indipetae* scritte da gesuiti dall'età moderna a quella contemporanea e conservate a Roma presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI]. Per una rassegna bibliografica sul tema si veda Pierre-Antoine Fabre, Girolamo Imbruglia, Guido Mongini (a cura di), *Litterae Indipetae. Una fonte lunga cinque secoli* (Roma, Archivum historicum Societatis Iesu, 2022).

[10] La bibliografia su Matteo Ricci è sterminata; qui si rimanda soltanto a: Ronnie Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552-1610* (Oxford-New York, Oxford University Press, 2010); Mary Laven, *Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East* (London, Faber & Faber, 2011); Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (Harmondsworth, Penguin, 1985). Fu in realtà Michele Ruggieri (1543-1607) il primo gesuita a tentare di accedere all'impero cinese, ma il suo ruolo è spesso oscurato dalla più celebre figura di Matteo Ricci.

[11] Il trattato di Ricci (*Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, composto intorno al 1508) venne riadattato, tradotto in latino e pubblicato da Trigault come *De Christiana Expeditione apud Sinas Suscepta ab Societate Iesu* (Augusta, apud Christoph. Mangium, 1615). L'originale di Ricci è stato edito da Pietro Tacchi Venturi in *Commentari della Cina. Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.* (Macerata, Giorgietti, 1911-1913), da Pasquale D'Elia in *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)* (Roma, La Libreria dello Stato, 1942-1949) e, più recentemente, da Maddalena Del Gatto, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (Macerata, Quodlibet, 2000), su cui le citazioni di questo articolo si basano.

[12] Come storico, Bartoli fu uno degli autori che diede "una svolta decisiva alla cultura italiana dell'epoca" (Mario Brutto Barone Adesi, "Daniello Bartoli storico", *Rivista di storia della storiografia moderna* 1, 1 (1980), p. 78). In quanto allo stile, Giacomo Leopardi (1798–1837) lo definì il "Dante della prosa barocca" (*Zibaldone,* Milano, Mondadori, 1953, v. I, p. 886–887). Una delle ragioni per cui a Bartoli fu richiesto di scrivere in volgare, anziché in latino come molti dei suoi predecessori, fu proprio perché si voleva che la sua opera fosse letta al di fuori del ristretto circolo colto gesuita (Marco Arnaudo, "Prose and Proselytism. Extra-European Sources for the Jesuit Writings of the Baroque Period", *Prose Studies* 32, 2 (2010), pp. 143–51, p. 145).

[13] I missionari gesuiti furono, con i loro resoconti (trattati, lettere, mappe), dei "knowledge brokers" ineguagliabili tra impero cinese ed Europa, come dimostrato ad esempio in David E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*

(Lanham, Rowman & Littlefield, 2009) e Sergio Zoli, "La Cina nella cultura europea del Seicento", in *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII. Atti del convegno di studio di Santa Margherita ligure (19-21 maggio 1977)* (Firenze, La Nuova Italia, 1978), pp. 87–164.

[14] Sulla vita e opere di Bartoli si leggano i saggi di Simon Ditchfield, "Baroque around the Clock: Daniello Bartoli SJ, (1606-85) and the Uses of Global History", in *Transactions of the Royal Historical Society*, 31 (2021), pp. 49–73, e "The Limits of Erudition: Daniello Bartoli SJ (1608-85) and the Mission of Writing History", in N. Hardy e D. Levitin (a cura di), *Erudition and Confessionalisation in Early Modern Europe* (Oxford, British Academy, 2019), pp. 218-239. Cfr. anche Denise Arico, "Martiri e storiografia in lettere inedite di Daniello Bartoli", *Studi secenteschi,* 38 (1997), pp. 57–105; Brutto Barone Adesi, "Daniello Bartoli storico", pp. 77–102; Elisa Frei, "Through Daniello Bartoli's Eyes: Francis Xavier in *Asia* (1653)", *Journal of Jesuit Studies* (2022), 9 (2022), pp. 398–414.

[15] Prima dei trent'anni, Bartoli inviò a Roma almeno cinque *indipetae* (ARSI, *Fondo Gesuitico* 738, ff. 7, 189, 179, 239, e 363). Sulla sua vocazione missionaria frustrata, si veda l'introduzione a Bartoli di Mortara, *La Cina*.

[16] Candidatura per le missioni inviata da Parma il 16 maggio 1633 (ARSI, *FG* 739, f. 239).

[17] Ditchfield, "The Limits of Erudition", p. 218.

[18] Francesco Sberlati, "'Il buon poeta è il più bugiardo': Adulazione e falsità nella letteratura barocca", *Annali d'Italianistica,* 34 (2016), pp. 261–280, pp. 261-262.

[19] Le pianificate sezioni su Africa e Americhe non videro mai la luce.

[20] Floriana Conte, "Daniello Bartoli e la 'dismessa arte dell'intarsiare' come metafora strutturale nelle 'Opere morali'", *Kronos,* 7 (2004), 33–56, p. 33.

[21] Sul suo *modus operandi* da storico, si veda Prosperi nella già citata introduzione a Bartoli, *Asia*, pp. XXI–LXXXI.

[22] Bartoli, *La Geografia trasportata al morale* (Milano, Antonio Malatesta, 1664), da p. 43.

[23] Bartoli, *Geografia*, p. 45.

[24] Contro la simulazione gesuita si scagliarono animatamente tutti i loro detrattori. Uno dei più celebri fra essi, Paolo Sarpi (1552-1623) scriveva in una lettera al giurista Jacques Leschassier (1550-1625): "sono lieto che tu ti adoperi per smascherare le furberie dei gesuiti [...] la loro faziosa e scellerata dottrina [...] *le* loro insidie [...] il loro insegnamento che è lecito servirsi senza commettere peccato dell'ambiguità delle parole e della riserva mentale [...] e l'arte di ingannare, la più perniciosa nei riguardi delle virtù". Si veda Paolo Sarpi, *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi (Milano, Ricciardi, 1969), p. 267. Il corsivo nella citazione presente e in quelle successive segnala una modifica dell'originale presente nel testo di Bartoli.

[25] Stefania Tutino, "Jesuit Accommodation, Dissimulation, Mental Reservation", in I. G. Županov (ed.), *The Oxford Handbook of the Jesuits* (Oxford, Oxford University Press, 2019), pp. 216–40, spec. p. 218.

[26] Il "meraviglioso" che Bartoli tanto apprezza è tipico della cultura letteraria e religiosa del tempo: esso era presente già nelle lettere annue originali cui egli attinge. Si veda a tal proposito Josef Wicki, "Vorarbeiten für eine geplante kritische Ausgabe der *Asia* des P. D. Bartoli SJ", *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte* XVIII (1983), pp. 202–243, soprattutto p. 221.

[27] Bartoli, *Dell'historia della Compagnia di Giesu. Il Giappone* (Roma, Ignazio de' Lazzeri, 1660).

[28] Bartoli, *Giappone*, p. 95.

[29] Si riveda in tal senso anche il commento di Saverio illustrato a nota 41 del presente articolo.

[30] Bartoli, *Giappone*, pp. 145-146.

[31] *Ibid*., p. 146.

[32] Come osservato anche in Arnaudo, "Prose and Proselytism", pp. 143–51.

[33] Conte, *Bartoli*, p. 36.

[34] A testimoniare il successo di Bartoli, diverse sezioni delle *Istorie* vennero tradotte e pubblicate in francese, inglese, neerlandese, spagnolo e latino. Cfr. Elisa Frei, Laura Madella, "The Devils sang matins so properly:' Francis Xavier's Close Encounters with Demons in Daniello Bartoli's *Asia* (1653)", *Quaderni d'italianistica* 42, 2 (2021), pp. 15-40, p. 35.

[35] Bartoli, *Cina*, p. 23; Wu (*La Cina*, p. 215 e seguenti) ha studiato con estrema precisione questa sezione, risalendo alle principali fonti utilizzate da Bartoli. In questo caso si tratta dei già citati Ricci e Ruggieri, nonché di Martino Martini, Antonio de Gouvea e Álvaro Semedo.

[36] Bartoli, *Cina*, p. 55.

[37] Tutte le citazioni sui capelli si trovano in *ibid.*, p. 23.

[38] *Ibid.*, p. 3; questo tipo di dichiarazioni di intenti sono una costante nelle opere bartoliane, a dimostrazione del suo 'orgoglio di storico' e della professionalità con cui cercava di svolgere il proprio impiego.

[39] Wu ipotizza che Bartoli avesse incontrato l'accompagnatore cinese di Michał Piotr Boym (1612–59), Andrea Chin o Sin o Hien (cfr. Wu, *La Cina di*, p. 223). A proposito dell'abbigliamento dei gesuiti in Cina si veda Eugenio Menegon, "The Habit that Hides the Monk. Missionary Fashion Strategies in Late Imperial Chinese Society and Court Culture", in AAVV, *Catholic Missionaries in Early Modern Asia. Patterns of Localization*, (London-New York, Routledge, 2020), pp. 30-49.

[40] Le citazioni su istruzione e giochi provengono da Bartoli, *Cina*, p. 55.

[41] Al di là delle affermazioni di Bartoli relative alla popolazione cinese, si riporta qui l'opinione di Francesco Saverio sui giapponesi: "la gente con cui finora abbiamo conversato [...] è la migliore che finora sia stata scoperta e mi sembra che fra la gente pagana non se ne troverà un'altra che sia superiore ai giapponesi. È gente di ottima conversazione e generalmente buona e non maliziosa, gente straordinariamente onesta, che stima l'onore prima di qualunque altra cosa, è gente in generale povera e la povertà, tra i nobili e tra coloro che non lo sono, non la reputano una vergogna" (*Dalle terre dove sorge il sole, lettere e documenti dall'Oriente 1535-1552,* Roma, Città Nuova, 2002, p. 322).

[42] Come testimoniato ad esempio da Ricci, *Della entrata*, pp. 140-143.

[43] Bartoli, *Cina*, p. 184 e segg.

[44] *Id.*

[45] Con questo termine i gesuiti traslitteravano il cinese *heshang* 和尚(monaco buddhista).

[46] Si veda Vincent Goossaert, "L'anticléricalisme en Chine", *Extreme-Orient Extreme-Occident*, 24 (2002), pp. 59-157.

[47] In questo saggio si cita dalla più recente selezione di brani del *Giappone* edita in Bartoli, *Giappone. Istoria della Compagnia di Gesù*, a cura di G. Sommavilla (Milano, Spirali, 1997), pp. 72-73.

[48] Bartoli, *Giappone*, p. 114.

[49] Bartoli, *Cina*, p. 131.

[50] *Ibid.*, p. 138.

[51] *Ibid.*, p. 131.

[52] *Id.*

[53] Bartoli, *Giappone*, p. 72.

[54] *Id.*

[55] *Ibid.*, p. 141.

[56] *Ibid.*, p. 233.

[57] Nelle tavole finali di Bartoli, *Cina*, sono indicizzati "Fanciulli nuovi Christiani" e "Loro atti di singolar virtù" alle pp. 397-398, 627, 779, 1026 e 1126. Per il presente articolo sono stati presi in considerazione quelli ma anche altri *loci* sul tema.

[58] *Ibid.*, pp. 978-979.

[59] *Id.*

[60] *Ibid.*, p. 556.

[61] Bartoli fa riferimento in questo caso all'odierno Vietnam ("Tunchìn"): *ibid.*, pp. 1093-1094.

[62] I gesuiti dovevano essere indifferenti alla propria volontà, e pronti ad obbedire ai propri superiori e alla volontà di

Dio. Sull'indifferenza all'interno della Compagnia si veda, fra gli altri: Giovanni Pizzorusso, "Le choix indifférent: mentalités et attentes des jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVIIe siècle", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 109, 2 (1997), pp. 881–894.

[63] Kircher, *China*.

[64] La creatura animalesca di cui Kircher racconta era "preciosis phaleris monilibusque mirifice adornatus [...] superbia quadam elatus [...] incredibili gravitate [...] profunda capitis inclinatione reverentiam exhibebat" (Kircher, *China*, p. 194). Cfr. sull'argomento anche Giulia Falato, *Alfonso Vagnone's Tongyou jiaoyu (On the Education of Children, c.1632): The Earliest Encounter between Chinese and European Pedagogy* (Leiden-Boston, Brill, 2020), p. 111, che l'autrice ringrazia per la segnalazione.

[65] Che, in quanto tale, poteva persino causare dei grossi problemi alla cronologia biblica: si veda a tal proposito Renate Dürr, "Locating Paradise in China: Joseph Stöcklein's *Chronology* (1729) in Context", *German History* 36, 4 (2018), pp. 497–521.

[66] "Open to learning from new cultures, the Jesuits of the baroque period were nevertheless very active and interactive observers, motivated not just by mere thirst for knowledge but also by a precise religious agenda" (Arnaudo, "Prose and Proselitysm", p. 149).

Un-learning the *Stratagems*: Qing Pedagogical Efforts against Poisonous Warring States Legacies

Elizabeth Smithrosser - *International Institute for Asian Studies, Leiden*

Abstract: *Questo contributo esplora gli sforzi del pedagogo confuciano di epoca Qing Lu Longqi* 陸隴其 *(1630–1692) nel "purificare" la raccolta Han* Zhanguo ce 戰國策 *(*Stratagemmi degli Stati Combattenti*), che a suo dire rischiava di corrompere la gioventù del suo tempo. Al fine di permettere ai giovani impressionabili di "gustarne il sapore senza essere colpiti dal suo veleno", Lu e i suoi collaboratori redassero un'elaborata pubblicazione che metteva in contrasto le azioni degli uomini del periodo degli Stati Combattenti (475–221 a.C.) con quelle del loro più virtuoso contemporaneo, Mencio.*

This is the extended version, which includes original citations in Chinese characters, of the article published in the journal Sulla Via del Catai, 25 (2021), ISSN 1970-3449.

Introduction and Background

In the long history of Chinese thought, the Warring States period (trad. 475–221 BCE)[1] has been ascribed a position that is arguably more formative than any other. Importantly for this paper, this was the age in which Mencius (Meng Ke 孟軻, 372–289 BCE), the Confucian sage later regarded as successor to Confucius (Kong Qiu 孔丘, 551–479 BCE) himself, laid down various ideological frameworks that would be upheld to differing extents as social and institutional standards and norms in China for millennia to come. But Mencius was far from alone on the Warring States scene, surrounded as he was by the many constituents of what would become collectively known as the Hundred Schools of Thought (*zhuzi baijia* 諸子百家).

This intellectual ferment was in many ways a product of the realities of the volatile multi-state system of the times, as those in charge of these 'warring' states placed great value on thinkers who could offer expert advice on governance, interstate relations and warfare. This gave rise to a class of 'consultant scholars' (*ceshi* 策士) or 'wandering persuaders' (*youshui zhi shi* 游說之士), who would travel from court to court advising monarchs, much like mobile consultancy firms, with the successful among them attracting a following of disciples keen to learn their art. There were also some attempts to keep talent within state borders through patronage systems like the Jixia 稷下 Academy in the State of Qi 齊, meanwhile landed nobles would likewise maintain such individuals as part of their retinue for advisory purposes.

Synonymous with the way this period was imagined in later times was the *Zhanguo ce* 戰國策 (*Stratagems of the Warring States*; hereafter *Stratagems*), a text whose compilation was attributed to Liu Xiang 劉向 (79–08 BCE) of the Western Han (206 BCE–24 CE). Indeed, this text is even thought to have been how the period got its name, just as the *Chunqiu* 春秋 (*Spring and Autumn Annals*) lent its name to the period which preceded it (trad. 722–476 BCE).[2] The text is a collection of 497 dialogues, speeches and anecdotes from the period,[3] many of which find their setting at the courts of Warring States kings. In 1149, it was re-organised into a state-by-state format – *Qin ce* 秦策 (*Stratagems of Qin*), *Chu ce* 楚策 (*Stratagems of Chu*), and so forth – by Bao Biao 鮑彪 (b. 1091), at which point it took the form most familiar to readers today, as well as to readers in the Qing dynasty (1644–1911), the period upon which this article will focus.[4]

While the *Stratagems* seems to have been well-known throughout the subsequent centuries, the content of the text was not entirely uncontroversial. The words and actions of the figures it describes drew regular criticism on moral grounds. For example, in the Northern Song period (960–1127), scholar-official Zeng Gong 曾鞏 (1019–1083) composed a fairly damning preface (*xu* 序) to the *Stratagems*, which declared:

> 夫孔孟之時，去周之初，已數百歲，其舊法已亡、其舊俗已熄，久矣。二子乃獨明先王之道 [...] 戰國之游士則不然，不知道之可信，而樂於說之易合。[...] 論詐之便而諱其敗，言戰之善而蔽其患 。[...][5]

Now in the times of Confucius and Men-

> cius, several centuries had already passed since the beginnings of the Zhou dynasty. Long had it been since the models of old were lost and the customs of old had perished. These two men alone knew the Way of the Former Kings […] But this was not so for the wandering scholars of the Warring States. They did not know the reliability of the Way [of the Former Kings], and instead took pleasure in their persuasions being easily met with [a ruler's] agreement […] they discoursed on the convenience of deceit while concealing the damage it does, spoke of the advantages to making war while masking the calamities it causes. [...]

The singling out of Confucius and Mencius as inheritors, upholders and transmitters of a moral and correct Way amid swathes of self-serving and immoral contemporaries is thus an idea with a long history. And the *Stratagems*, with its detailed descriptions of the allegedly unscrupulous actions of certain Mencian contemporaries is presented by Zeng Gong as supporting evidence for this point. As we shall see, the idea – with the advantage of its sheer simplicity – would remain influential for centuries to come.

The focus of this paper falls upon a much later textual production called *Zhanguo ce qudu* 戰國策去毒 (*Stratagems of the Warring States with the Poison Extracted*; hereafter *Poison Extracted*) from the Qing dynasty Kangxi 康熙 period (1661–1722). The book applies the sentiment expressed by Zeng Gong here into a practical pedagogical strategy which takes the form of an annotated guide to the *Stratagems* with the explicit purpose of contrasting the Warring States consultants' actions to those of their more virtuous contemporary, Mencius. In contrast to Zeng Gong, whose minor concerns – housed as they are in a preface to the text itself – can be seen as a caveated form of approval, the compiler of *Poison Extracted* expresses heartfelt concern that the youth of his day might fall under the spell of these immoral "wandering scholars" and replicate their actions in the real world. To this Qing scholar, the issue seems to have been of such gravity as to warrant pouring considerable energy and resources into a publication of this nature. Clearly, then, times had changed. But in what ways? Why had the immorality of these figures from a bygone age come to be perceived as a tangible threat which demanded an educational publication through which to counteract them? This paper seeks to answer this question by exploring the educational impetus behind the guide and the specifics of its pedagogical approach, all the while situating the *Poison Extracted* enterprise within its early-to-mid-Qing historical context.

Text, Compiler and Impetus

The main architect behind the *Poison Extracted* project was Lu Longqi 陸隴其 (1630–1692), a Cheng-Zhu Neo-Confucianist from Danghu 當湖, about seventy kilometres southwest of today's Shanghai. Lu had authored a number of writings on Confucianist doctrine and morality, including *Du Zhu suibi* 讀朱隨筆 (*Jottings upon Reading Zhu Xi*) and *Xueshu bian* 學術辨 (*On Scholarship*). The *Stratagems* extracts were selected and appraised (*pingxuan* 評選) by Lu himself, who had assembled a team of at least twelve named students tasked with checking and proofreading (*jiaoding* 較訂). The reproduction referenced in this paper is of the 1694 Sanyu Tang 三魚堂 imprint, which is currently held in Shanghai Library.[6]

The book is two fascicles (*juan* 卷) in length. The main body of the text is comprised of a selection of 41 episodes from the *Stratagems*. These are flanked by regular explanatory annotations in the margins, and each of the episodes is followed by a passage of discussion by Lu Longqi.

Lu Longqi made the editorial decision to open *Poison Extracted* with the aforementioned Song preface by Zeng Gong. As he later explains, he has chosen to defer this prominent space to a preface written over half a millennium prior because it "speaks to [the

Warring States men's] defects in the most detail" (*yan qi bing zui xiang* 言其病最詳). This is followed by a Table of Contents section (*mulu* 目錄) listing the *Stratagems* extracts covered in the book, and finally an introduction by the compiler himself – Lu Longqi's 'authorial note' (*ziji* 自記). Prior to the *Stratagems* episodes themselves, we find a timeline of Warring States events together with a brief explanation of the historical context.

Lu Longqi's introductory 'note' discusses his motivations to put together a pedagogical production of this nature and states its envisioned goals. As such, it offers the historian a valuable window not merely unto the late imperial reception of the *Stratagems*, but also more broadly unto perceptions of textual materials as a potential corruptive force, and the self-assigned duty of the Neo-Confucian pedagogue to take action to counter heterodox and immoral ideas in early-to-mid-Qing society. The following will take a detailed look at the note, which I have translated in full.

> 右《戰國策》一書，大抵皆縱橫家言也。其文章之奇，足以悅人耳目，而其機變之巧，足以壞人心術。子弟識見未定而讀之，其不為漸染者鮮也。[...][7]
>
> This book, *Stratagems of the Warring States*, is mostly comprised of the speech of the 'Coalition Advisors'. While the marvels of their diction are such that can delight people's ears and eyes, the craftiness of their fickle plots is such that can bring ruin to their heart's designs. When read by members of the younger generation whose knowledge and experience have not yet been established, few do not become gradually tainted by it. [...]

Lu Longqi starts off by describing the hypothetical or real-life social issue which has motivated him to compile this book. Namely, he has observed a phenomenon whereby Qing youths pick up the *Stratagems* for entertainment purposes. However, doing so inevitably brings them into contact with the (negative) examples of Warring States consultants – described here as "the Coalition Advisors" (*zonghengjia* 縱橫家)[8] – who were notorious for advising for the immediate advantage to the state rather than for what is good and moral (see Zeng Gong's preface), as well as for being fickle in their loyalties and frequently switching between states. Lu claims that the fact that this tends to happen during a very formative period before young readers have had the chance to establish their own "knowledge and experience" (*shijian* 識見) in the outside world leaves this section of the readership particularly susceptible to the (im)moral examples in the *Stratagems*. Clearly, it is at this impressionable, vulnerable stage that Lu Longqi hopes to intervene with his new pedagogical production.

> [...] 當時惟孟子一人卓然於波流之中。直以為是妾婦之道，而大丈夫之所不為。蓋其視秦儀輩不啻如厚味之中有大毒焉。惟恐學者陷溺其中而不能出也。[...][9]
>
> [...] In those times, only that one man, Mencius, stood eminent amid the sweep of the waves. Frankly, [the Advisors' behaviour] was the way of concubines and wives, not how a decent gentleman would conduct himself. [Mencius] probably viewed the likes of [Su] Qin and [Zhang] Yi (i.e. two prominent Coalition Advisors) as no less than flavourful delicacies which contained a grave poison within. I am just afraid that students will be swept up and submerged in [the waves], unable to get out…

Lu now turns to introduce the metaphor which summarises his view of *Stratagems* and the figures it describes: the eponymous "poison" of the title. While Lu has already conceded that the text does indeed make for enjoyable reading, he now moves beyond that to point out how the "marvels of their diction" (*wenzhang zhi qi* 文章之奇) provide the Warring States men's persuasive speeches with a disguise for something more insidious, likening them to "flavourful delicacies (*houwei* 厚

味) which contain a grave poison (*dadu* 大毒) within". This permits us to make further inferences about what Lu meant by the "knowledge and experience" that young readers are yet to establish. To him, this has much to do with overcoming the naivety of youth; that is, developing the ability to distinguish between outer appearances and actual substance in the face of the often-dissonant relationship between the two. *Poison Extracted* is a book that hopes to teach them something of such skills.

This passage is also where Lu introduces a second central concept of his pedagogical enterprise: "In those times, that one man Mencius stood eminent amid the sweep of the waves". This line paints a vivid image of Mencius standing upright and unswayed by the swathes of unscrupulous Warring States men by whom he is surrounded. The statement is an obvious and deliberate echo of Zeng Gong's assertion that, "Those two men (Confucius and Mencius) alone knew the Way of the Former Kings". But this reiteration is by no means lip service. On the contrary, in producing *Poison Extracted* Lu has taken his lead from this very notion and meticulously applied it as a practical pedagogical strategy. The next part of Lu's note introduces his approach:

> [...] 今之讀戰國策者多也。亦曾以孟子之道權衡之乎？余懼其毒中於人矣 。故取今文士所共讀指其得失，使學者知其所以異於孟子者。庶幾嚌其味而不中其毒也。[...][10]
>
> [...] Nowadays, there are many who read the Stratagems of the Warring States. Did they ever even weigh them up according to the Way of Mencius? I have come to fear the poison taking hold of people. Therefore, I made a selection of what today's literary scholars all read and identified the pluses and minuses, to enable students to understand in which ways [the Stratagems figures] differed from Mencius, in the hope that they may savour the flavour without being stricken by the poison. [...]

Finally, then, Lu Longqi reaches what he plans to do about the situation at hand. Lu's answer of how to sanitise the *Stratagems* – or how to "extract the poison", to use his own metaphor – is a straightforward one: the sage Mencius. By providing a contrasting, positive example from the words or life of Mencius whenever readers are faced with a negative Warring States example, Lu hopes to counterbalance the negative impact of this encounter. The specifics of this strategy and its uses of Mencius and the *Mencius* will be explored in the "Pedagogical Approach" section. The preface ends as follows:

> [...] 夫南豐一序言其病最詳，故並附焉。又此書原本各繫於其國，讀者輒迷其先後。 今一以通鑑編年為次。康熙壬申秋抄。當湖陸隴其書於虞山道中。[11]
>
> [...] The preface by Nanfeng 南豐 (i.e. Zeng Gong) speaks to their defects in the most detail, so I have appended it together [with this book's contents]. In addition, the original version of this book is organised into separate states, so readers constantly get muddled over the chronological sequence. So what follows next is an annalistic arrangement of events in accordance with the Comprehensive Mirror.12
>
> Transcribed in the Autumn of the thirty-first year of Kangxi (1692) by Lu Longqi of Danghu, on the road up Mount Yu 虞.

Faced with this Warring States "poison", then, Lu Longqi's approach could be described as chiefly preventative rather than remedial in nature, in that instead of providing a textual antidote explaining why the behaviour of the Warring States men is incorrect after the poison has already been absorbed with something like a general essay on the topic, he is aiming to prevent the impressionable youth from being corrupted by the *Stratagems* in the first place. Nevertheless, it is worth remembering that in practice, the annotative strategy he has put in place could

achieve its desired result whether read before or after a reader's first contact with the *Stratagems* figures. Indeed, while Lu mentions the timeline of events only briefly at the end of his preface, the timeline itself is no perfunctory appendage. It is twenty-five pages long, accompanied by a six-page investigation of the Eastern Zhou context. This fits in with the surge of interest in chronological matters that has been observed in publications of the early Qing.[13] Perhaps, then, *Poison Extracted* was also intended to appeal to another kind of reader: one who had enjoyed the *Stratagems* so much as to desire a handy resource for straightening out the timing and dates of the states and events it recounts.

Pragmatism on Lu Longqi's part permeates his pedagogical strategy as a whole. Certainly, considering the specific concern he has expressed – that there is a certain text in circulation with insidious corruptive powers – the method he has chosen to counteract it could be said to be milder than other possible alternatives, such as advocating that the *Stratagems* readership be limited to adults whose "knowledge and experience" has already been set in place, or even that it be removed from circulation entirely. Of course, that would be a fairly radical suggestion given the text's long history, widely accepted aesthetic, literary and historiographical value and the fact it had been discussed and vouched for by many respectable men of former eras. These arguably even included Zeng Gong, whose aforementioned preface may at first glance seem disapproving, but its nature as a preface to the *Stratagems* can conversely be read as a form of approval *within* circumscribed limits – that is, somewhat akin to the content advisory warning labels of today.[14] So *Poison Extracted* is also a creative example of an attempt to resolve a late imperial conundrum of how to approach those classical texts that had, for whatever reason, in recent times come to be viewed in a less-than positive light.

These reasons aside, there is also a particular pedagogical logic at play here. After all, how to reach those less inclined towards reading material which wore the moral guidance they purveyed in a more overt manner? Allegedly damaging books like the *Stratagems* in fact presented the Cheng-Zhu Neo-Confucian pedagogue with an opportunity: instead of decrying them outright, he could take advantage of them to access an otherwise difficult-to-reach group of ears.[15] The lenient Lu Longqi thus invites readers – or perhaps, gives them permission – to "savour the flavour" of its literary merit, so long as he can use it as a launchpad to supply guidance along the way in the hope of leading them to the correct path. Thus, there lies a certain shrewdness behind his ostensible openness towards the *Stratagems*. Along with this, there is also the simple fact that this made an enjoyable experience out of moral education, enjoyment being a well-known pedagogical asset emphasised by several other papers in this volume.

Pragmatic tactics like these were perhaps the order of the day for an early-to-mid-Qing Cheng-Zhu Neo-Confucianist such as Lu Longqi. Writing his preface in 1692, it was getting towards a century since a publishing boom in the late Ming had made a diverse, often market-determined pool of texts more widely accessible and affordable than ever before, profoundly altering China's relationship with books and information in the process. This was a time in which commercial publishers strove to outdo each other by repackaging and reinventing the textual tradition they had inherited, often resulting in a shift in the emphasis onto leisure and entertainment. I have demonstrated elsewhere how the literary merits of the *Stratagems* had risen to the fore in the eyes of publishers and readers, likely at the expense of moralistic warnings like that of Zeng Gong.[16] A concurrent phenomenon had been the emergence and popularisation of various alternative Confucianisms to the self-perceived orthodoxy of the Cheng-Zhu branch. Proponents of the latter, like Lu Longqi, were still reeling from this assault.

It is important to situate the *Poison Extracted* enterprise within these two intersecting phenomena, because it is this context more than anything that had given rise to that sense of realistic urgency in Lu Longqi's Qing note which is entirely absent from Zeng Gong's Northern Song preface. The overall approach and strategy of *Poison Extracted* betrays a self-awareness that is no glorious moment in the history of his convictions. Times like these meant the onus had fallen onto Lu Longqi to stoop to meet his competitors on the same playing field of the publishing world, borrowing some of its own modes and norms in the name of his pedagogical objectives.

Pedagogical Approach

The above section has explored Lu Longqi's professed strategy and intentions, but how well do these line up with their actual implementation? Here we shall take a closer look at the annotations and appraisals which Lu has included for the sake of educating his readers.

The 41 *Stratagems* extracts have been helpfully punctuated, with additional emphasis marks to divert the reader's attention to the lines that Lu would have them notice. Short annotations are a consistent presence in the margins, and each extract is followed by an appraisal composed by Lu Longqi. These can range from a few lines to several pages in length.

The annotations exist chiefly to aid basic comprehension of the text. Most have been borrowed from previous annotators, like the aforementioned Bao Biao and Wu Shidao 吳師道 (1283–1344) of the Yuan dynasty (1271–1368). Many of these are straightforward explanatory notes on the historical background, figures or timing. For example: "Bao annotates that this is the name of a Chu official" (*Bao zhu Chu guan ming* 鮑注楚官名)[17] or "Bao annotates that this is a place upstream" (*Bao zhu shangliu zhi di* 鮑注上流之地).[18] Such annotations help the reader follow the goings-on in the *Stratagems* episodes; after all, if young readers were to fully grasp Lu's appraisal of the immoral conduct of the characters, it was of vital importance that they had understood what happened in the first place. Some do, however, carry moral critique or guidance of some sort. For example "Bao annotates that by looking at his [choice of] ministers, one can know the monarch" (鮑注觀其臣知其主),[19] or "Bao annotates that killing [Yue] Yi [樂]毅 despite his innocence would not be righteous" (鮑注無罪而殺毅非義也),[20] or "Bao annotates that these three are treating states like goods for sale" (鮑注三者於國如人之有資貨).[21] Lu Longqi often repeats such annotations and reiterates his agreement with them in his appraisals.

The Bao and Wu annotations also include guidance of a philological or linguistic nature, informing readers of the pronunciation and/or correct interpretation of particular words or characters.[22] For instance, "Wu annotates that here *chi* 池 [pool] stands for *ta* 他 [him]" (吳注池卽他),[23] to notify readers of a character variant which might not have been expected to appear at the time of reading. It is of note to this paper that Lu Longqi and his team have evidently paid particular attention to annotations of this variety and have significantly expanded the amount of linguistic pointers. For example, "Here *gong* 宮 refers to where the beauties live" (宮此言美人之所處也)[24] to prevent confusion with other meanings of the word. The addition of such annotations was no doubt a consciously performed adaptation to update the existing set of annotations to cover what was required for the reading abilities of a much later Qing readership, and likely also with the youthful nature of his target readership in mind. Again, these serve to aid the reader's comprehension of the following moral appraisal. The *gong* example appears in a *Stratagems* persuasion which claims some consultants aim to live the high life in service of a monarch but would happily abandon him for anoth-

er state if circumstances changed. Only this reading of *gong* would drive home the sexual side of the pleasures enjoyed by such men, a facet that readers would miss if they interpreted the character otherwise.

As for the all-important appraisals of the *Stratagems* episodes, Lu Longqi stays true to his prefatory note in that they make frequent references to the *Mencius*, as well as discussions of the *Mencius* by Zhu Xi 朱熹 (1130–1200). One appraisal opens, "Not only is this [argument] built around profit and loss, but it shows absolutely no consideration for reason and righteousness. Hence, it is of the utmost petty variety of such profit-and-loss discourses. To compare this to the two passages on attacking Yan in the 'King Hui of Liang' chapter of the *Mencius* [...]" (不但從利害上見，絕不知有理義。卽就利害論，亦只說得最淺一層。以孟子梁惠王篇伐燕兩章較之，[...]).[25] Another ends with, "[...] viewing this alongside the 'agent of Heaven' (*tianli* 天吏) Mencius spoke of, could the difference be any more extreme?" ([...]以孟子所謂天吏者觀之，何啻霄壤?)[26] The comparative element is explicitly performed with direct quotes and explanations. While study of the *Mencius* is not one of the book's professed aims, we should note that there is a dual pedagogical process at play here. Lu's contrastive strategy not only shows the reader what is 'wrong' with the Warring States men's ideas and arguments as promised, but by that same token refines their understandings of Mencian ideas and quotes in a deductive manner by showing them what would *not* be a correct implementation of them, as well as more directly through the explanations Lu must make to enact the comparison in the first place.

For an example of an appraisal in full:

> 「寧為雞口，無為牛後。」此妙喻也。但無「發政施仁」之本領，而徒恃區區合從。　欲免牛後之羞，孟子所謂「人役而恥為役，由弓人而恥為弓，矢人而恥為矢也。」[27]
>
> "Better to be the beak of the chicken than the ox's behind". This is a marvellous analogy. But it is not rooted in the concept of "proclaiming policies that are governed by benevolence" and is only concerned with uniting the alliance. The desire to avoid the shame of being the ox's behind is what Mencius was speaking about with "To be the servant of men yet ashamed of one's servitude is like a bow-maker being ashamed of making bows or an arrow-maker being ashamed of making arrows".

This appraisal is emblematic of the *Poison Extracted* production as a whole and stays true to the sentiment we have observed in the preface. First of all, Lu Longqi praises the catchy and vivid analogy, for a moment standing side-by-side with his reader-students to relish in the text's surface-level merit. But soon enough, he pivots to discuss the sentiment that lurks behind this expression, and in doing so implicitly encourages readers to follow him beyond the amusement sparked by the phrase to explore its deeper implications. To demonstrate precisely what is immoral about this remark, Lu drops two quotations from the *Mencius*. These have been judiciously selected for their similar theme to facilitate convenient, direct comparison. Beyond the specifics of this case, the skills practised in this example, and indeed throughout *Poison Extracted*, are of much broader applicability. The book equips them with an awareness that just because something sounds good does not mean it is right or true,[28] and guides them in exercises in the skills of critical assessment required to identify and decode instances of this. In fact, the Warring States scenario could even be said to provide a practice simulation for the kinds of situations Lu Longqi expected his young readers to encounter in real life. This facet will be discussed in the conclusions.

Conclusions

Some time after his death, Lu Longqi

found himself described by a contemporary using the same cliché he himself had used for Mencius: "[Lu Longqi] stood eminent as a great Confucian of the entire age" (卓然為一代大儒).[29] Furthermore, just as Mencius is swept up amid but does not get carried away by the Warring States consultant-waves of Lu's own metaphor, it was noted that Lu Longqi had hailed "from [Wang] Yangming's heartland yet was not tainted by the fashions of the times and the views of the masses" (於陽明之鄉而不為時風眾勢所染).[30] For all their proponents' self-proclaimed orthodoxy, at this point in time the primacy of Cheng-Zhu Confucianist ideals was under threat from alternative interpretations, particularly those which sprung out of the thought of Wang Shouren 王守仁 (better known by his *hao* Yangming 陽明; 1472–1529). This context is why Lu Longqi was praised so highly for sticking to the correct path irrespective of his surroundings.

Yet, the parallels here are inescapable. Still reeling from the Ming onslaught of Yangming thought and the publishing boom, for Lu Longqi the Warring States situation probably felt like a closer personal reality. The overall reading experience of *Poison Extracted* is one that equips young readers with skills of critical assessment; it is an exercise that trains them to pick out the correct moral way of doing things in an environment in which the majority of people are acting differently. In this way, the Warring States world functions as a practice simulation of these skills, which were readily transferable to the parallel situation of their Qing reality. Just as he had himself, and Mencius had done before him, Lu Longqi hoped to prepare a new generation of budding Confucians for a life of standing alone and eminent amid the sweep of the waves.

Considering the historical context that it had often been Confucius and Mencius who had been jointly held up in contrast to the likes of the Coalition Advisors, as we have seen in Zeng Gong's preface, one interesting and pragmatic aspect of Lu's approach is his editorial decision to whittle the targets of comparison down to focus on Mencius alone. Mencius was a contemporary of many of the *Stratagems* men – even appearing once in the transmitted *Stratagems* – while Confucius predates them by far. This refinement was likely done with pedagogical concerns in mind; it simplifies the concept and creates a clearer point of comparison, which aids both the ease of absorption and memorability of the points he hopes to teach students. For example, Lu makes much use of the fact that Mencius interacted with many of the same kings that appear in the *Stratagems*, which, needless to say, would be impossible in the case of Confucius. Beyond this, the deeper point that it was possible for a paragon of virtue to co-exist in the exact same world and interact in the exact same social environment as less-moral others, and that this was likewise possible for his Qing readers, could only be demonstrated and proven through use of a precise contemporary. And for that, only Mencius would do.

Behind the book of seemingly distant Warring States persuasions and the abstract simulation that was *Poison Extracted* lay some very genuine fears of what had become of the world and a great deal of anxiety over how things would progress in the future. Was society going to slip further into Warring States levels of immorality, despite the best efforts of Mencius and all those through the intervening ages, whose mission had now fallen to Lu Longqi? Certainly, from a Cheng-Zhu Neo-Confucian standpoint, such fears could be said to be well-grounded given the socio-historical context discussed above. The stakes were high; not just in the world at large, but also on a personal level. Lu himself was at this point entering his later years and—whether he had reason to suspect so or not—would die mere months after composing the prefatory note we have examined here. It is very much in keeping with the spirit of this volume, then, that with Lu Longqi

likely mindful of the fact that the time that remained for him to exert influence in society and ameliorate the world's predicament was ever limited, he set his sights even more firmly on the youth of his day. The future of society was -as it ever is- in the hands of young people, and for Lu, the most effective way to ensure a desirable future was to shape how the youth viewed and engaged with the world through pedagogical means. *Stratagems of the Warring States with the Poison Extracted* therefore serves as a further demonstration of the crucial role ascribed to pedagogy in Chinese history.

Selected Bibliography

Crump, James I.., *Legends of the Warring States: Persuasions, Romances, and Stories from Chan-kuo ts'e*, Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1998.

Fang, Chao-ying, "Lu Lung-chi", in A.W. Hummel (ed.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, vol. 1, Washington, United States Government Printing Office, 1943, pp. 547-548.

Lu Longqi 陸隴其, "Zhanguo ce qudu 戰國策去毒" (Stratagems of the Warring States with the Poison Extracted), in *Shibu* 史部 (History) vol. 44 of *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書 (Complete Corpus of the. Four Treasuries), Ji'nan, Qilu shushe, 1996, pp. 512-603.

Tsien Tsuen-hsuin, "Chan-kuo ts'e", in M. Loewe (ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, 1993, pp. 1-11.

Note

[1] The Eastern Zhou dynasty has traditionally been split into the Spring and Autumn period and the Warring States period. The two periods were anachronistically applied, and the point at which one became the other has been debated for centuries. Here I use the traditional dates from Sima Qian's 司馬遷 *Shiji* 史記 (*Records of the Grand Historian*).

[2] Tsuen-hsuin Tsien, "Chan-kuo ts'e", in M. Loewe (ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide* (Berkeley, Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, 1993), p. 1.

[3] Figure taken from the Bao Biao edition.

[4] The "rival" Yao Hong 姚宏 edition, dated 1146, did not rise to prominence until after 1756. Tsien, "Chan-kuo ts'e", pp. 6-7.

[5] For the preface, see Lu Longqi 陸隴其, "Zhanguo ce qudu 戰國策去毒" (Stratagems of the Warring States with the Poison Extracted), in *Shibu* 史部 (History), vol. 44 of *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書 (Complete Corpus of the Four Treasuries) (Jinan, Qilu shushe, 1996), p. 512.

[6] It is unclear whether part of the project was completed in the two years between Lu Longqi's death and its printing in 1694, or if other editions were printed in the meantime. Regardless, Lu's introduction to the work, ostensibly written in 1692, provides us with a living connection to the man himself.

[7] Lu, "Zhanguo ce qudu", p. 514.

[8] *Zonghengjia* has been translated in a multitude of ways. More literally it is "Vertical and Horizontal Alliance Strategists", which refers to two different kinds of overall diplomatic strategy for which states could opt. These figures were chiefly rhetoricians who would advise kings on their diplomatic approach. Not always bound by loyalty to any given state or monarch, it was normal for a Coalition Advisor to provide his services to two or more states over the course of his career.

[9] Lu, "Zhanguo ce qudu", p. 514.

[10] *Ibid.*, pp. 514-515.

[11] I.e., Song literatus Sima Guang's 司馬光 *Zizhi tongjian* 資治通鑑 (*Comprehensive Mirror in Aid of Governance*). For more on the wide-ranging historiographical influence of

this work in late imperial China, see Nicolas Standaert, "Comprehensive Histories in Late Ming and Early Qing and the Genealogy of the *Gangjian* 綱鑑 Texts", in *The Intercultural Weaving of Historical Texts: Chinese and European Stories about Emperor Ku and His Concubines* (Leiden, Brill, 2016), pp. 15-93.

[12] *Ibid.*, p. 515.

[13] Standaert, "Comprehensive Histories in Late Ming and Early Qing", p. 79.

[14] This is not something we can always assume. The preface (*xu* 序) as a literary form moved on to have its own life beyond its prefatory attachment to a text, and were even written without any such text in mind, as illustrated in a recent article by Xiaojing Miao, "Self-Display and Farewell Counsel: The Occasional Preface in the Early and High Tang", *Tang Studies*, 37, 1 (2019), pp. 1-29.

[15] One is reminded of the preface to the 1657 novel *Roupu tuan* 肉蒲團 (*The Carnal Prayer Mat*), which makes an (albeit tongue-in-cheek) declaration that since sexual profligates could not be reasonably expected to pick up moralistic books and reform their behaviour, he had no choice but to turn to the covert tactic of sneaking Buddhist morals into erotic fiction. Li Yu (attrib.), Patrick Hanan (trans.), *The Carnal Prayer Mat* (Honolulu, University of Hawaii Press, 1996).

[16] Elizabeth Smith Rosser, "'Good Wood on Crowdpleasers': Humour Publications in the Ming Wanli Period" (D.Phil. thesis, University of Oxford, 2021), Chapter 3.

[17] Lu, "Zhanguo ce qudu", p. 540.

[18] *Ibid.*, p. 550.

[19] *Ibid.*, p. 566.

[20] *Ibid.*, p. 567.

[21] *Ibid.*, p. 544.

[22] It should be pointed out that pronunciation and interpretation are often one and the same in literary – and indeed modern – Chinese, because when a single character has two or more possible pronunciations, these are usually indicative of different meanings. Hence, to inform readers how to pronounce a word is to tell them how to understand it.

[23] Lu, "Zhanguo ce qudu", p. 559.

[24] *Ibid.*, p. 532.

[25] *Ibid.*, p. 539.

[26] *Ibid.*, p. 545. The *Stratagems* quote is adapted from James I. Crump, *Legends of the Warring States: Persuasions, Romances, and Stories from Chan-kuo ts'e* (Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1998). The "agent of Heaven" translation is adapted from Robert Eno, "Mencius: An Online Teaching Translation", available at <https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/23421/Mengzi.pdf>, accessed October 09, 2021.

[27] Lu, "Zhanguo ce qudu", p. 536. First *Mencius* quote translation adapted from Robert Eno, "Mencius", p. 24. The second is adapted from James Legge. The Chinese Text Project, "Gongsun Chou shang 公孙丑上", available at <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=1635&remap=gb#s10029619>, accessed 09 October 2021.

[28] "Right" or "true" according to Lu Longqi's worldview, of course.

[29] These two descriptions are found in a preface to a collection of Lu's writings on Zhu Xi's thought by Zhang Boxing 張伯行 (1651–1725), another Cheng-Zhu Neo-Confucianist. Lu Longqi 陸隴其, *Du Zhu suibi* 讀朱隨筆 (*Jottings upon Reading Zhu Xi*) (Beijing, Zhonghua shuju, 1991), p. 1.

[30] *Ibid.*

Building a Heavenly Kingdom on Earth: A Study on Taiping Primers

Tay Wei Leong - *Independent scholar*

Abstract: *Durante il loro tentativo di governo (1850-64) i Taiping promulgarono tre testi per l'infanzia:* Poemi per bambini (Youxue shi 幼學詩), Classico dei tre caratteri (Sanzijing 三字經) *e* (Classico) dei mille caratteri redatto per editto imperiale (Yuzhi qianzi zhao 御製千字詔)*, più a fine propagandistico-religioso che come supporto all'apprendimento della lingua. L'articolo ne rintraccia le origini nell'appropriazione, da parte dei protestanti, delle tradizionali tecniche pedagogiche cinesi per finalità di conversione ed evidenzia le prospettive teologiche, soteriologiche e storiche dei leader Taiping, i quali combinarono elementi della cultura cinese con la letteratura protestante vernacolare.*

This is the extended version, which includes original citations in Chinese characters, of the article published in the journal *Sulla Via del Catai*, 25 (2021), ISSN 1970-3449.

Introduction

The Taipings promulgated three primers, namely the *Youxue shi* 幼學詩 (Ode for Youth), the *Sanzijing* 三字經 (Trimetrical Classic), and the *Yuzhi qianzi zhao* 御製千字詔 (Imperially Composed Thousand Character Edict), during their bid for power between 1850 and 1864. These primers have been neglected in the previous scholarship on the Taiping Rebellion. They are studied not in their own right, but towards an exposition of the revolutionary ideology of the Taipings. This paper aims to examine the history, purpose, uses, content, and rhetorical style of the primers against the backdrop of the religious-educational mission of the Taipings. It argues that the primers are religious texts or sacred scriptures through which the Taipings intended to communicate their unique theology to the public to effect a conversion. They were crucial pedagogical devices in the construction of the Heavenly Kingdom in Taiping theology. This paper shows that these primers effectively propagated the Taiping religious message, not only due to their simple and rhythmic style but also because they rendered the foreign Christian creeds in terms that were comprehensible to the Chinese masses. Scholars have noted the connection between the vernacularization of the Bible and the localization of Protestantism in China, and the role played by missionary translators and their Chinese assistants as cultural mediators.[1] This paper explores the role played by Taiping ideologues in the further indigenization of the Christian doctrines that they garnered from vernacular Christian texts. It highlights the importance of historical knowledge and narratives as a rhetorical device for the Taipings to accommodate Protestant teachings with Hong Xiuquan 洪秀全's (1814-1864) messianic visions and theological understandings, and the popular religious culture of the littoral region from which, the movement had arisen.

History, Purpose, and Use of Taiping Primers

These three primers are part of a list of books authorized to be printed by the Taipings. The *Sanzijing* and *Youxue shi* were first published in 1851 after the Taipings inaugurated their government at Yongan 永安. The *Yuzhi qianzi zhao* was first published in 1854, a year after the Taipings established their capital at Nanjing.[2] The primers are believed to be composed by Hong Xiuquan with the assistance of his literati aides Lu Xianba 盧賢拔 (fl.1851-1856), Zeng Shuiyuan 曾水源 (?-1855), and He Zhenchuan 何震川 (1826-?).[3]

The eminent historian of the Taiping movement Luo Ergang 羅爾綱 classified the three primers primarily as educational texts for children. The literary scholar Yao Dadui 姚達兌 also considered the Taiping primers as children's books. In his study of the *Sanzijing*, Yao describes the Taiping primers as "a new type of propaganda text that draws from both Chinese sources and Protestant writings, especially writing styles, structures, words, and modes of propaganda".[4] Yao argues that the Taiping *Sanzijing* was inspired by the Protestant *Sanzijing* composed by missionary Walter H. Medhurst (1796-1857) in

1816. He contends that Medhurst appropriated the *Sanzijing* in composing his religious tract because of its appealing style, as its simple structure could be easily adapted by substituting the Neo-Confucian moral values with Protestant theology.

For Medhurst, the primary appeal of the *Sanzijing*'s style was not the malleability of its structure, but its effectiveness for propagating Christian doctrines. Medhurst's *Sanzijing* "is well calculated to instil (*sic*) into the tender mind of Chinese children correct ideas of the true God, and the Saviour of men".[5] The trisyllabic structure of the primer makes it easy to recite and memorize the characters. The learner can readily internalize the content through rote recitation and listening. Medhurst imitated the *Sanzijing* when composing his tract to capitalize on the primer's popularity. He also knew that this format was most suitable for propagating Christianity among the mostly functionally literate Chinese public.[6] Medhurst used his *Sanzijing* in the Chinese missionary school in Batavia and for his periodic preaching at the Chinese settlement near the city.

The Protestant *Sanzijing* was not necessarily the sole inspiration for the Taiping primers. Because of their popularity and influence in popular culture, primers had been used as a vehicle for moral propaganda by elites to shape the mindset and behavior of the plebeians of late imperial China.[7] What impressed the Taipings most about the Protestant *Sanzijing* was perhaps not its appropriation of the traditional primer form, but the missionary blitz-conversionary tactic of mass printing and distribution of religious tracts. Hong had been introduced to Protestantism by Liang Fa's 梁發 (1789-1855) *Good Words to Admonish the Age*, which he received from a missionary in Canton in 1836. Hong began to imitate the missionary method of mass printing and distribution of tracts when the Taipings acquired the printing presses at Yongan. The Taipings set up woodblock carving and printing bureaus in the Heavenly Capital and staffed them with hundreds of craftsmen requisitioned from Yangzhou.[8] The Taiping printers worked non-stop even as the regime engaged in incessant warfare with the Qing forces from 1853 to 1864.[9]

The vast variety and quantity of propagandistic materials produced and distributed by the Taiping regime amazed observers. The imperial spy Zhang Dejian 張德堅 (fl.1853-1856) reported in 1853 that "[their books] are so numerous that [as the proverb says] 'the oxen bearing them sweat and the house they are stored is full of rafters'; every single person [outside the Taiping camp] is used to seeing them".[10] The Taipings not only circulated their publications within their territories but also distributed them in areas outside their control. The Taipings appointed special printing officers within their armies and established printing facilities wherever their forces went. In 1955, a carved woodblock used to print the *Youxue shi* was discovered in a farmer's home in Linfen 臨汾, Shanxi, which is believed to have been left behind by the Taiping northern expeditionary force.[11]

Taiping primers were intended to propagate the movement's belief system, which developed in the crucial period 1849-1850 when the nature of the movement shifted from religious iconoclasm to political rebellion. The core beliefs were derived from the Bible, Hong's visions and interpretations, and revelations spoken to the Taipings by God and Jesus through the mouths of Yang Xiuqing 楊秀清 (1826-1857) and Xiao Chaogui 蕭朝貴 (1820-1852).[12] The chief tenets are God as the creator and moral judge of the world; Taiping eschatological and millenarian beliefs centered on the messiah Hong; and the individual and collective religious-ethical duties of mankind based on the Ten Commandments and the classics.

Theologically, the primers are central to the grander religious-educational mission of the Taipings. In his fascinating analysis of Taiping's propagandistic efforts, Rudolf Wagner convincingly shows how Taiping

educational strategies were shaped by Hong Xiuquan's vision. In the vision he received in 1837, God commanded Hong, his second son, to descend unto the world and awaken those who had been deluded by the demons. Hong's mission was primarily a religious-educational one, involving the re-education of the fallen masses with regard to the necessary beliefs and values for them to return to the path of God. According to Hong's vision, there were primarily two main addressees of Taiping propaganda and educational efforts, the first group being those who were receptive to Hong's message. These were to be first converted through exposure to Taiping propaganda and then by undergoing a strict educational program, which would transform them into a committed God-worshipping constituency and prevent them from falling under the spell of the demons. The second group was the recalcitrant people who sided with the Manchu demons. They had to be conquered and coerced into joining the Taipings before undergoing re-education.[13]

The Taipings had to step up their propaganda efforts in the contest for the hearts and minds of the masses with the Qing court after the rebellion broke out.[14] The primers were devised to educate and maintain the enthusiasm of the uninitiated masses that had swelled the ranks of the insurgents, and to convert those who were ambivalent or sympathetic to the Qing. Following the founding of the Heavenly Kingdom in Nanjing, the Taiping primers were intended by Hong to supplant the entire set of culturally warped Confucian rhymed books with similar titles and instruct his subjects in the orthodoxy of the theocracy.[15] The primers were treated as religious scriptures as they contained the God's divine commandments (*zhao* 詔) for mankind. Thus, they were written in the *wenli* 文理 style. Both soldiers and the general populace were required to memorize them by heart. August F. Lindley (1840-1873), a British naval officer and Taiping sympathizer, observed that the *Sanzijing* was read by a Taiping pastor to his congregation on the Sabbath day.[16] Taiping law stipulated that the sergeant serves in the role of pastor, supplying religious instruction to the commune under his charge. He was also responsible for teaching the Bible and other Taiping religious texts to the children gathering daily at his chapel. The Taiping primers were likely to be among the chief texts used by Taiping leaders for the religious education of their flock. The primers were also taught to the children of prominent Taiping leaders by a private tutor or women of the household. In a visit to the home of a Taiping leader, the missionary Joseph Edkins (1823-1905) observed that the *Sanzijing* and other religious writings of the Heavenly King were used for the education of the leader's eleven-year-old son.[17]

Taiping Sanzijing*: Authenticating Hong's Heavenly Visions and Mission*

The Taiping *Sanzijing* comprises 1056 characters, which are organized into 352 rhymed stanzas of 3 characters each. Like Medhurst's *Sanzijing* from which it drew inspiration, the primer begins with an exposition of the Genesis. But the Taiping *Sanzijing* differs from Medhurst's primer in that it does not continue the narration with an account of the Original Sin and the role of Jesus in human redemption. Instead, it tells the biblical stories of the Exodus and Jesus' crucifixion, and then it recounts the blasphemy of the imperial institution and the spiritual fall of China, followed by Hong Xiuquan's visions, and God and Jesus' revelations to the Taipings between 1848-1852.[18]

Yao Dadui argues that the primer creatively interwove biblical history and Chinese history into a coherent and unique soteriology. The text asserts that China had been walking the same path as other foreign nations (in the worship of Shangdi 上帝) since the time of Pangu 盤古 (whom Taiping identified as Adam) till the ancient three dynasties. The Chinese had committed the original sin when

perverse earthly rulers since Qin Shihuang 秦始皇 (259-210 BCE), due to being deluded by the Yanluo 閻羅 demon, had blasphemously assumed the title of God and patronized the false teachings of the Buddhists and Daoists. As a result, the Chinese had forgotten God and strayed onto the demonic path. Like his Heavenly Elder Brother Jesus, who had been sent down earlier on by the Heavenly Father to save the western nations, Hong had been tasked with descending unto China to eliminate the demons and save the Chinese people. Jesus and Hong, the Messiahs that God had entrusted to create and rule the Heavenly Kingdom on earth, are described as his imperial heirs. This shows, as Yao rightly asserts, the merging of Christian messianism and the Mandate of Heaven ideology in Taiping soteriology.[19]

Taiping soteriological vision is presented as accurate history by the text. Yao argues that for the Taipings the function of history was to teach people the special knowledge of God's salvation plan. This is true, however, the Taiping *Sanzijing* states that the esoteric knowledge was intended by God only for Hong, who would rouse his unconscious brothers and sisters once he had been awakened to his mission. God instructed Hong to study histories intently as his primary task when he sent him down to China. Thereafter, in the Dingyou 丁酉 year (1837), Hong was fetched back to Heaven by God, and "the divine plan was pointed clearly to him".[20]

History functions as an important instrument for Hong in making sense of the bizarre visions that he received in 1837. The validation of Hong's visions was crucial for Taiping leaders as the vigor and persuasiveness of the whole movement hinged upon this aspect. As Rudolf Wagner highlights in his trailblazing study of the Taiping rebellion, the Taipings based their entire worldview and actions on Hong's visions. The Taipings meticulously authenticated their leader's visions against Chinese and Western sources to convince themselves that their mission was indeed divinely mandated.[21] Though Hong's demeanor changed markedly after the 1837 incident, he could not make sense of his visions until he carefully read and studied *Good Words* in 1843.[22] Hong found the evidence provided by the book compelling since his visions and the text fit each other perfectly "like two halves of a tally."[23] Using the work, he was able to discern the key elements of his soteriological vision: the main protagonists— Old Father is God/Shangdi, Yanluo demon is the devil, Elder Brother is Jesus; the problem—humans rebelling against God under the influence of the devil; and the solution—God sending his son to the world as the redeemer.

As Yao Dadui has pointed out, the classics (*jing* 經) were considered historical documents during the Qing dynasty with the prominence of evidential learning. The eighteenth-century historian and philosopher, Zhang Xuecheng 章學誠 (1738-1801), famously asserted that "the six classics are all history". Zhang viewed the classics as a collection of historical facts by Confucius that show the realization of the moral principles of Heaven or the Dao in antiquity. This immanentist idea of history is also articulated in the *Good Words* and Chinese Bible (translated as *shengjing* 聖經 or sacred classic). These Chinese-language Protestant texts which were in the possession of the Taipings amply document events of divine intervention.

Drawing from both Chinese and Protestant sources, the Taipings perceived history essentially as proof of God's commands and actions in the world to enforce his will. Paraphrasing a passage from the *Book of Documents*, the *Sanzijing* states "The laws of Heaven above have no sympathy. On the good, (God) sends down blessings. On the evil, [He] sends down calamities". In Taiping historical lore, God intervened in the human world on four occasions because of his great anger at the prevalence of demonic influence in the world and the rebellion of humans: first, when he caused the Great Flood; sec-

ond, when he delivered the Israelites to the Promised Land; third, when he sent Jesus down to awaken the people and cleanse their sins through his sacrifice; and fourth in 1837, when he summoned Hong to heaven and commanded him to exterminate the demons and be the sovereign of the world.[24]

The primer draws a direct connection between the Biblical stories of Exodus and Christ with God and Jesus' visits to the Taipings between 1848 and 1852 in its historical narrative, to demonstrate that their uprising was divinely mandated. In his annotation of the New Testament, Hong Xiuquan claims that "Undoubtedly there must be evidence in the action of Heaven. The Father's earlier descent onto earth to deliver the Israelites out of Egypt provides the proof for his current coming to the world to take command in establishing the kingdom of Heaven. The earlier birth of the elder brother among the Jews and his sacrifice to redeem the sins of mankind provides the proof for his current descent onto the world to take command of the great mission".[25] On the divine visits, the *Sanzijing* writes:

> 戊申歲/子煩愁/皇上帝/乃出頭//率耶穌/同下凡/教其子/勝肩擔//帝立子/存永遠/散邪謀/威權顯//審判世/分善惡/地獄苦/天堂樂//[26]
>
> In the year Moushen (1848) the Son (Hong) was in distress, the august Lord-on-High appeared to help him out of his predicament. He brought Jesus and they came down to the world together. God instructed his Son how to overcome the burdens on his shoulders. He appointed his Son to remain eternally (as the ruler of the world). God defeated the evil plots (of traitors) and had his authority and power demonstrated. He came to judge the world and differentiate the good from the wicked (for blessing and condemnation). Hell is suffering and Heaven is blissful.

The passage documents the crucial period in which the Taiping movement shifted from religious iconoclasm to armed revolt. Yang Xiuqing and Xiao Chaogui were instrumental in directing the movement during this period. Under increasing government pressure between 1848 and 1850, Yang and Xiao speaking as God and Jesus, instructed Hong and Hakkas, who were in disarray, to prepare for an armed conflict against the Manchu government, whom they identified as earthly demons and declared Hong as the "True Sovereign of the Taiping Era" (*Taiping zhenzhu* 太平真主). After the uprising was staged in 1851, Yang/God and Xiao/Jesus continued to issue commands to the Taiping host, directing the military campaign, maintaining troop discipline, and uncovering turncoats within the movement.[27]

Taiping Youxue shi*: God's Ethical Injunction for Mankind*

The Taiping *Youxue shi* is a didactic text designed to teach the core religious and moral values and duties of the regime. The primer has 14 folio pages and consists of 170 characters arranged into 34 five-character verses dealing with the subjects of religious worship, social ethics, and individual moral cultivation. The book is structured into three main parts. The first part explicates the foundational religion and moral obligations of the God-worshippers that is the veneration (*jing* 敬) of God, Jesus, and corporeal parents. These three entities are venerated because humans owed them a debt of gratitude. *Shangdi* is the principal object of religious worship and reverence because He is the True God and the creator and nurturer of humans. Jesus is revered on account of his exalted position of "crown prince" (*taizi* 太子) and for the sacrifice he made to cleanse the sins of humans. The *Youxue shi* explains that honor (*jing*) is owed to parents by their progeny for raising them, not for giving birth to them.[28] This suggests that the rightful recipient of people's filial reverence is God, the true parent of humans.

The term *jing*, which connotes an inner attitude of awe, dutifulness, and obedience, was the foundational value of the Taiping ethical system. *Jing*, in Taiping discourses, is more accurately translated as "filial reverence." It is a distinct religio-moral precept created by Hong Xiuquan by his interpretation of Old Testament ethical monotheism, centered on God as a strict father that he received from Liang Fa,[29] through the Confucian ethical framework centered on the virtue of filial piety that he learned from the classics. The attitude of filial veneration can be extended to other social relationships and developed into the values of *zhong* 忠 (dutifulness) from a subject towards the ruler, *cong* 從 (submissiveness) from a wife towards her husband, and *ti* 悌 (brotherly affection) from younger brothers towards their elder brothers.

This point is explicated in the second part of the text, which elucidates the specific ethical duties of a ruler, minister, father, mother, son, daughter-in-law, elder brother, younger brother, elder sister, younger sister, elder brother's wife, younger brother's wife, relatives by marriage, husband, wife, man and woman. The *Youxue shi* emphasizes the authority of social superiors and the subservience of their inferiors in the construction of a moral and harmonious social order. The primer explains that the primary ethical responsibility of superiors is to act as exemplars and adjudicators of God's Ten Commandments and to lead the subordinates in moral cultivation. The ethical duty of the social inferiors is obedience and deference to their superiors.

All social ethics described in the text deal with roles drawn from the two cardinal social institutions of the state and family, except for the general roles of men and women. The *Youxue shi* maintains that the core principle governing the relationship between man and woman is the strict segregation of men and women:

乾剛嚴位外/道在避嫌疑//女道總宜貞/男人近不應/幽閒端位內//[30]

Qian (the male element) is firm by nature, his place is strictly outside (the inner quarters) and his duty lies in avoiding suspicion (of sexual misconduct). A woman's duty is at its core the preservation of chastity; she should distance herself from men; gentle and quiet, her place is properly in the inner quarters.

The gender division of social spaces, and the feminine virtues of chastity, submissiveness, and quietness remained cardinal tenets of the Confucian gender system.[31] It is clear that the Taipings had been heavily influenced by the dominant gender-related discourse of the time and understood the strict segregation of men and women as an observation of God's Seventh Commandment that prohibits adultery and lascivious acts.

The last part of the primer concerns moral self-cultivation through disciplining of one's heart/mind, eyes, ears, mouth, hands, and legs. The Taipings' practice of self-cultivation was adapted from the moral treatise *Liuzhen* 六箴 (Six Admonitions) written by the Tang scholar Pi Rixiu 皮日休 (834–883). The treatise emphasizes rectification of the heart/mind (*xin* 心), the cognitive and affective intelligence had been endowed by heaven with the ability to discriminate between moral good and evil, and the importance of this vital organ in disciplining the other sense organs, which were susceptible to sensual pleasures.[32] Similarly, the *Youxue shi* reads:

一身誰管轄/上帝賦心靈//心正能真宰/官骸自順承.//[33]

Who is in control of the whole body? God has given to man an astute mind. When the heart is upright, it becomes the true governor. To which the senses and members are naturally obedient.

The theory that underlies *Liuzhen* is the Mencian notion of inborn goodness of human nature, as embodied by the innate moral

heart/mind. In accepting the Mencian notion of human nature, Taiping moral theory departs from the core Christian belief of the original sin of Man.

The discipline of the eyes, ears, mouth, and four limbs in *Liuzhen* is an amplification of the Confucian notion of restraining the self. This notion comes from the famous passage in Book XII of the *Analects* in which Kongzi 孔子 (551-479 BCE) teaches Yan Hui 顏回 (521-481 BCE) that restraining the self is the key for attaining virtue, and by that he meant acting according to propriety.[34] For the Taipings, self-restraint meant disciplining and conducting oneself according to God's moral code. The Taiping *Youxue shi* stresses the importance of abiding by the Ten Commandments in a steadfast manner to gain God's favor and enter heaven.[35]

Yuzhi qianzi zhao*: Articulating Taiping Eschatology*

This primer consists of 1104 characters, arranged into 276 rhymed stanzas, each verse comprised of four characters. Unlike the other two texts, the purpose of this primer was not only to teach Taiping moral and theological ideas but also literacy and general knowledge. Most of the characters in the text do not appear more than once and it contains numerous names of mythical beasts, wild and domesticated animals, birds, insects, freshwater and deep-sea creatures, plants and vegetables, condiments, and human organs.[36] The primer belongs to a special genre of Taiping writings call *zhao* 詔 (edicts). Edicts are proclamations issued by the Heavenly King or religious texts such as the New and Old Testaments. The Taiping Old and New Testaments are titled *Jiuyizhao shengshu* 舊遺詔聖書*(The Old Sacred Book of Imperial Will*) and *Qianyizhao shengshu* 前遺詔聖書 (The Former Sacred Book of Imperial Will) as the Taipings deemed them to be books of divine revelations passed down by the Lord-on-High and Crown Prince Jesus when they descended to earth in history to perform miracles and make their commands known to human beings. The Taiping Bible also includes the True Testament, also titled *Tianming zhaozhi shu* 天命詔旨書 (*Book of Heavenly Decree and Imperial Proclamations*), which contains the revelations of God and Jesus as decreed to God-worshipers through Yang and Xiao. It may be surmised that the primer is a condensed version of the lost *Zhaoshu* 詔書 (*Book of Edicts*). According to Luo Erkang, the missing work contains the revolutionary history of the movement and was treated with great reverence by the Taipings.[37] The *Yuzhi qianzi zhao* belonged to the corpus of sacred texts or scriptures that the Taipings had to memorize and study reverently.

The *Yuzhi qianzi zhao* is comprised of three main segments: a summary of the Old Testament, the life of Jesus in the New Testament, and history of the Taiping movement from 1837, when Hong was summoned to Heaven, to 1853, when the Taipings captured Nanjing, renamed it New Jerusalem and made it the capital of their new earthly Heavenly Kingdom. It was written a year after the Taipings banned all Confucian books and installed a Christian orthodoxy based on the Taiping Bible for their newly founded theocracy. The *Yuzhi qianzi zhao* is an exposition of the unique Taiping eschatology. Like the *Sanzijing*, the *Yuzhi qianzi zhao* also emphasizes historical understanding. However, unlike the former which looks back on China's past to identify the reason for the fall of the Chinese nation and the Exodus and the passion of Christ to validate Hong's messianic visions and mission, the historical narrative provided by the primer is linear and global in perspective. The text strings together the biblical stories of the two Testaments and the development of the Taiping movement to demonstrate the unfolding of God's plan and intervention in human history from the Genesis to the coming of Jesus, culminating in the end of history with the founding of the universal Heavenly Kingdom of Great

Peace (*Taiping tianguo* 太平天國).

The primer begins by narrating the primeval history of the Genesis and Great Flood in the Book of Genesis. The text stresses the omnipotence and beneficence of God in creating heaven, earth, and humans. The apocalyptic event of a great flood was sent by God to punish mankind for their disobedience.

> 洪水退後/悲憫約誓/永不沈滅/虹為號記.//[38]
>
> After the flood had receded, in pity and compassion he made a covenant that there would never be drowning or deluge, and that the rainbow shall be the sign.[39]

Hong interpreted this as a prophecy for his subsequent descent to the world as the sovereign of the heavenly kingdom. In his annotation of the story of the Noahic flood and covenant, Hong draws a connection between himself (*hong* 洪, which literally means flood) and the heavenly portent of the rainbow (*hong* 虹): "Father established an eternal covenant through the phenomenon of a rainbow. The rainbow is bending like a bow. (Also) Curving and bending with a dot in the middle is Hong, the Sun.[40] I am the Sun and this is why my surname is Hong. Father is using the symbol to herald my descent to the world to become its ruler".[41]

The primer then provides an enigmatic and prophetic account of Hong's apocalyptic battle with demonic forces and his founding of a millennial kingdom on earth:

> 誅妖戮鬼/雷轟電掣/霜寒雪白//霧集露零/雹重霞紅/煙斜霧橫/鬥杓所豎//節序以更/乾旋坤轉/夏熱冬冷//銅關鐵卡/湯池金城/江帶山礪.//[42]
>
> He exterminated the devils and killed the demons; Thunder roared and lightning struck. Frost was cold and snow was white; Sleet coagulated and dew drops separated. Hail was heavy and sunset red; Smoke curled and fog drifted. When the ladle of the dipper turned, the season changed. Heaven revolved and earth turned; Summer was hot and winter cold. There were passes of copper and gates of iron; There were boiling moats and cities of gold; The rivers were like belts and the mountains like honing stones.[43]

The terms "passes of copper and gates of iron" and "boiling moats and cities of gold" alludes to the impregnable New Jerusalem built by the Taipings in 1853. The phrase "The rivers were [...] honing stones", as C. T. Hu points out, is from the *Hanshu* 漢書 (History of Han) and is "used to convey the idea of the perpetual existence of a country or dynasty."[44]

The above passage demonstrates the centrality of demons in Taiping messianism and millenarism. Wagner and Weller have shown the significance of the belief in demons in popular religion on Taiping theology. Barend Ter Haar has identified the demonological paradigm as the ideological substratum of the Taipings. The demonological paradigm, as Ter Haar points out, is a distinctive type within Chinese messianic traditions. The characteristics of the paradigm include the understanding of apocalyptic disasters as demonic; the savior as a youthful prince who will usher in a new era of Great Peace; the expulsion of demons by the savior through the aid of divine armies and exorcist techniques; and a haven for the chosen people to avert the apocalypse. Ter Haar convincingly demonstrates how the demonological paradigm structured the visions of Hong Xiuquan and Taiping millenarianism, which evolved between 1848 and 1852 under the core ideological leadership of Hong, Yang, and Xiao. He argues that the paradigm formed the basis on which the Taiping ideologues received and interpreted the demonological elements in Protestant messianic and millenarian beliefs.[45] Taiping interpretation was also shaped by the Chinese-language Protestant works in their hands, which translated Protestant demonology in the idiom of demonic in Chinese popular religion.[46]

The second segment of the primer focuses on narrating the miracles, preaching journey, betrayal, crucifixion, and resurrection of Jesus, and the propagation of the Gospel by Jesus' disciples after his ascent to heaven. The account of Jesus is more comprehensive in the primer compared to the *Sanzijing*.[47] This demonstrates that the educational objective of the primer in instructing religious knowledge was as important as its political design of legitimating Hong and the Taiping regime.

The last segment of the primer narrates the history of the Taiping movement. This is the first official history of the movement before the publication of the *Taiping Tianri* 太平天日 (Taiping Heavenly Chronicle) in 1862.[48] In contrast to the *Sanzijing*, which places Hong in the center of the narrative, the *Yuzhi qianzhi zhao* emphasizes God's role in the founding and direction of the Taiping movement. The narration begins with God's summoning of Hong to heaven in the spring of 1837 to instruct him on the "roots and branches" of his mission. The confused Hong was awakened to his mission after he was conferred a book in the Guimao 癸卯 year (1843), in which he found evidence for his earlier bizarre dreams.[49]

The primer makes clear than the Taiping hosts were under divine direction and assistance. In the spring of the Wushen 戊申 year (1848), God descended and issued his orders to the God-worshippers through the mouth of the East King. In autumn, Jesus also descended and spoke through the West King. God had been "providing support since his spring visit; his unseen exploits and protection abundant." The Taiping armies were confident and committed and ever victorious with divine guidance and assistance in the major battles against the demonic Qing at Jintian 金田, Yiyang 益陽, and Lake Dongting 洞庭.[50] The primer concludes its historical narrative with the establishment of the regime at Nanjing. The Heavenly Kingdom founded by the Taipings under God's auspices is presented as rich, powerful, and serene, with the Chinese people within and the myriad foreign nations without submitting to its rule.[51] The Taiping millennium is presented as a return to the golden age of the Great Community (*Datong* 大同) in ancient China as recorded in the *Liji* 禮記 (Book of Rites).

Conclusion

In this paper, I proposed that Taiping primers were sacred texts articulating God's ethical injunctions and plan for the salvation for mankind. The primers were crucial pedagogical devices, intended by the Taiping ideologues to convert the deluded plebeians and build the kingdom of heaven on earth. The effectiveness of Taiping primers as religious educational materials stemmed from their broad circulation, simple and easy to memorize structure, and most importantly, the indigenization of Christian tenets through terms comprehensible and plausible to the Chinese. Taiping indigenization of foreign ideas was done through the skillful manipulation of historical knowledge and narratives. The Taipings used history to defend themselves against the charge that they were xenophilic (*congfan*從番). The primers used the classics to show that China, like foreign countries, had worshipped the same God during antiquity.[52] They also drew from both Chinese and biblical histories to support their claim that the religion they were preaching was the true Way because it was universally valid in time and space.[53] Taiping ideologues regarded the classics as history, the record of God and Jesus' command and intervention in the world. As the content of the primers show, they drew from both the Chinese and biblical canons as historical evidence to validate their ethical teachings, theology, and the revelations of truth derived through spirit mediumship. Lastly, the historical narrative presented by the Taiping primers had the effect of instilling a sense of common identity and purpose in the God-worshippers, not un-

like the teleological nationalist historiography of the later era, by constructing a common mythic past and a divinely authored utopian future for the movement.

Selected Bibliography

Ter Haar, Barend, "China's Inner Demons: The Political Impact of the Demonological Paradigm," *China Information*, XI, 2/3 (1996), pp. 54-85.

Wagner, Rudolf, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in Taiping Rebellion*, Berkeley, University of California Press, 1982.

Wagner, Rudolf,"Operating in the Chinese Public Sphere: Theology and Technique of Taiping Propaganda", in Huang Chun-Chieh and Erik Zürcher (ed.) *Norms and the State in China*, Leiden, Brill, 1993, pp. 104-140.

Weller, Robert, *Resistance, Chaos, and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen*, London, MacMillan, 1994.

Yao, Dadui, "The Power of Persuasion in Propaganda: The Taiping Three Characters Classic," *Frontiers of History in China*, 13, 2 (2018), pp. 193-210.

Note

[1] See Carl Kilcourse, *Taiping Theology: The Localization of Christianity in China, 1843-64* (NY, Palgrave Macmillan, 2016), pp. 38-44.

[2] Luo Ergang 羅爾綱, *Taiping Tianguo shi* 太平天國史 (History of the Heavenly Kingdom of Great Peace) (Beijing, Zhonghua shuju, 1991), pp. 1566-68.

[3] For their biographies see *ibid*., pp. 1949-55, and pp. 1959-60.

[4] Yao Dadui, "The Power of Persuasion in Propaganda: The Taiping Three Characters Classic", *Frontiers of History in China,* 13, 2 (2018), p. 175.

[5] Walter H. Medhurst, *China: Its State and Prospects* (Boston, Crocker and Brewster, 1838), p. 269.

[6] On the level of literacy in Qing China, see Evelyn Rawski's seminal study, *Popular Education and Literacy in Ch'ing China* (Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1979).

[7] On elite use of colloquial primers to civilize the lower classes, see Bai Limin, *Shaping the Ideal Child: Children and Their Primers in Late Imperial China* (Hong Kong, Hong Kong University Press, 2005), pp. 149-174.

[8] Jonathan Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan* (NY, W.W. Norton & Co., 1996), pp. 177-79.

[9] Vincent Shih, *Taiping Ideology: Its Sources, Interpretations, and Influences* (Seattle, University of Washington Press, 1973), pp. 148.

[10] Quoted and translated by Rudolf Wagner, "Operating in the Chinese Public Sphere: Theology and Technique of Taiping Propaganda", in Huang C., E. Zürcher (eds.), *Norms and the State in China* (Leiden, Brill, 1993), p. 126.

[11] Luo*, Taiping Tianguo shi,* p. 1532.

[12] Robert Weller, *Resistance, Chaos, and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen* (London, MacMillan, 1994), pp. 86-112.

[13] Rudolf Wagner, "Operating in the Chinese Public Sphere", pp. 120-21.

[14] On the propaganda wars during the conflict, see Tobie-Meyer Fong, *What Remains, Coming to Terms with Civil War in Nineteenth-Century China* (Stanford, Stanford University Press, 2013), pp. 21-64.

[15] Wagner, "Operating in the Chinese Public Sphere", pp. 130-31.

[16] Augustus F. Lindley, *Tai-ping Tien-kwoh: The History of the Ti-ping Revolution*, vol. 1 (London, Day & Son, 1866), pp. 320-21.

[17] Jane R. Edkins, *Chinese Scenes and People: with Notices of Christian Missions and Missionary Life in a Series of Letters from Various Parts of China* (London, James Nisbet and Co., 1863), pp. 260-61.

[18] *Sanzijing* 三字經 in Wang Zhongmin 王重民 *et al*., *Zhongguo jindaishi zhiliao congkan: Taiping Tianguo* 中國近代史叢刊——太平天國 (Collection of Materials on Modern Chinese History: The Taiping Rebellion), vol. 2 (Shanghai, Shanghai renmin chubanshe,

2000), pp. 229-38.

[19] Yao, "The Power of Persuasion in Propaganda", p. 205.

[20] *Sanzijing* in *Zhongguo jindaishi zhiliao congkan*, p. 226.

[21] Rudolf Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in Taiping Rebellion* (Berkeley, University of California Press, 1982).

[22] Theodore Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-Tshuen and Origin of The Kwang-si Insurrection* (Hong Kong, China Mail Office, 1854), pp. 19-20.

[23] *Taiping tianri* 太平天日 (The Taiping Heavenly Chronicle), in *Zhongguo jindaishi zhiliao congkan*, p. 642.

[24] *Tianqing daoli shu* 天情道理書 (Book of Heavenly Will and Principles), in *ibid.*, pp. 361-63.

[25] Luo, *Taiping Tianguo shi*, p. 690.

[26] *Sanzijing*, in *Zhongguo jindaishi zhiliao congkan*, p. 227.

[27] God and Jesus' revelations to the Taipings during this period are collected in *Tianming zhaozhi shu* 天命詔旨書 (Book of Heavenly Proclamations) and *Tianfu shengzhi Tianxiong shengzhi* 天父圣旨天兄圣旨(Edicts of the Heavenly Father and Heavenly Elder Brother).

[28] *Youxue shi* 幼學詩, in *Zhongguo jindaishi zhiliao congkan*, p. 231.

[29] On the image of God as a strict disciplinarian portrayed in *Good Words*, see Kim Sukjoo, *Liang Fa's Quanshi Liangyan and Its Impact on the Taiping Movement*, Ph.D. dissertation (Baylor University, 2011), p. 143.

[30] *Youxue shi*, in *Zhongguo jindaishi zhiliao congkan*, p. 234.

[31] The enforcement of conservative gender norms and female virtues, especially female chastity, by the elites and Qing state is well documented by historians. See Chow Kai-wing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse* (Stanford, Stanford University Press, 1994), pp. 204-22; and Janet M. Theiss, *Disgraceful Matters: The Politics of Chastity in Eighteenth-Century China* (Berkeley, University of California Press, 2004).

[32] Pi Rixiu 皮日休, *Liuzhen* 六箴, <https://www.pinshiwen.com/wenfu/js/20190929249164.html> (accessed 23 August 2021).

[33] *Youxue shi*, in *Zhongguo jindaishi zhiliao congkan*, p. 234.

[34] James Legge, *Confucius. Confucian Analects, The Great Learning and the Doctrine of the Mean* (NY, Dover, 1971), p. 250.

[35] *Youxue shi*, in *Zhongguo jindaishi zhiliao congkan*, p. 235.

[36] *Yuzhi qianzhi zhao*, in *ibid.*, p. 409.

[37] Luo, *Taiping Tianguo shi*, p. 1543.

[38] *Yuzhi qianzhi zhao*, in *Zhongguo jindaishi zhiliao congkan*, p. 409. Translation from Franz Michael and Chang Chung-li. *The Taiping Rebellion: History and Documents*, vol. 2 (Seattle, University of Washington Press, 1966), p. 409.

[39] Hong Xiuquan is likely alluding to the ancient script character for "sun", which is written as a circle with a dot in the center.

[40] Quoted by Luo, *Taiping Tianguo shi*, pp. 689-90.

[41] *Yuzhi qianzhi zhao*, in *Zhongguo jindaishi zhiliao congkan*, vol. 2, p. 409. Translation from Michael and Chang, *Taiping Rebellion*, p. 410.

[42] *Ibid.*, p. 410, note 2.

[43] Barend ter Haar, "China's Inner Demons: The Political Impact of the Demonological Paradigm", *China Information*, XI, 2/3 (1996), pp. 68-79.

[44] Liang Fa, for instance, used the terms "snake demon" (*shemo* 蛇魔) and "demonic devil" (*mogui* 魔鬼) most often to translate Satan in *Good Words*.

[45] *Yuzhi qianzhi zhao* in *Zhongguo jindaishi zhiliao congkan*, vol. 2, p. 410.

[46] For the significance of Taiping Heavenly Chronicle as the first official history of the movement, see Huan Jin, "Authenticating the Renewed Heavenly Vision: The Taiping Heavenly Chronicle (Taiping tianri)", *Frontiers of History in China* 13, 2 (2018), pp. 173-192.

[47] *Yuzhi qianzhi zhao*, in *Zhongguo jindaishi zhiliao congkan*, p. 410.

[48] *Ibid.*, pp. 410-11.

[49] *Ibid.*, p. 411.

[50] *Tiantiao shu* 天條書 (Book of Heavenly Commandment), in *Zhongguo jindaishi zhiliao congkan*, p. 73.

[51] *Yuandao jueshi xun* 原道覺世訓 (Lecture of the Original Way to Awaken the World), in *ibid.*, p. 93.

Teorie e pratiche per un'educazione moderna dei giovani nella stampa per ragazzi tra XIX e XX secolo

Renata Vinci – *Università degli Studi di Palermo*

Abstract: *That images could support texts to reach all sorts of readers, including children, was a key topic of Chinese public discourse in the modern press. In 1897 Liang Qichao also emphasized how entertaining pedagogical methods (such as songs and games) were essential to the reform of the Chinese education system and development of a modern nation. Presenting some early Chinese children's magazines, this paper illustrates how they combined modern printing techniques and expressive modes to perform theories and practices on education circulating in China at the turn of the century.*

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

Premessa

A partire dalla fine del XIX secolo, dopo i primi esperimenti legati alle missioni straniere e con il consolidarsi dell'impresa editoriale grazie agli sforzi profusi da gruppi editoriali stranieri e locali, la lettura di giornali e riviste divenne in Cina abitudine quotidiana per una nuova classe di cittadini moderni, principalmente intellettuali, uomini d'affari e studenti appartenenti a realtà metropolitane sempre più cosmopolite. La nuova stampa consentiva una maggiore e più diretta partecipazione dei lettori al dibattito pubblico (*yulun* 語論), fornendo un canale attraverso il quale esprimere e valorizzare opinioni individuali e collettive su aspetti di interesse nazionale che iniziarono a trovare spazio sulla carta stampata.

Si può dire che la nascita di questo nuovo *medium* sia stata al tempo stesso causa ed effetto di un maggiore desiderio di compartecipazione e coinvolgimento nelle sorti del paese, al punto che la sua circolazione e fruizione non rappresentarono semplicemente un fenomeno individuale, ma diedero vita a iniziative collettive come la creazione di associazioni e sale di lettura, che miravano a superare l'ostacolo dell'analfabetismo e a promuovere il dibattito pubblico su temi di interesse comune. La questione dell'accessibilità delle informazioni rappresentò quindi sin dagli inizi un aspetto focale del dibattito e degli sforzi delle redazioni, nel tentativo di semplificare i propri contenuti e renderli più facilmente fruibili. Una diretta conseguenza di queste spinte verso la semplificazione e l'inclusione fu la nascita di un ampio ventaglio di *magazine* e riviste dedicati a quelle fasce di lettori tradizionalmente caratterizzate da un minore accesso all'istruzione – le donne e i bambini –, a cui si indirizzarono rispettivamente riviste femminili e per ragazzi. Con particolare riferimento alla seconda categoria, questo studio intende illustrare come queste spinte inclusive si siano combinate con le più recenti tecniche di stampa e modalità espressive della stampa periodica, facendosi attuatrici e portavoce delle moderne teorie sull'educazione che circolavano in Cina a cavallo tra i due secoli.

La stampa periodica come strumento di inclusione

Un esempio di quanto appena accennato è il quotidiano di Shanghai *Shenbao* 申報, che sin dall'editoriale del numero inaugurale del 30 aprile 1872 asseriva l'universalità del nuovo mezzo di stampa nel suo intento di rivolgersi non solo a studiosi e funzionari, ma anche a lavoratori, agricoltori e mercanti ("*shang er xueshi dafu, xia ji nong-gong shanggu*" 上而學士大夫，下及農工商賈),[1] proponendosi di evitare virtuosismi stilistici e vocabolario altisonante. Nonostante le premesse iniziali, non si può non rilevare come lo stile giornalistico dello *Shenbao* abbia di fatto ereditato molti elementi della prosa tradizionale, risultando a volte oscuro alle masse. Non per questo però la redazione venne meno all'impegno preso con i lettori, in quanto diversi furono i tentativi, sebbene non sempre di successo, di affiancare al quotidiano pubblicazioni maggiormente leggibili: il primo nel 1876, con il lancio di un quotidiano in lingua vernacolare, il *Minbao* 民報 (Giornale per la gente comune), di cui poco si conosce per via del fatto che nessuna copia sembra essere sopravvissuta fino ai giorni nostri.[2] Un altro

innovativo tentativo risale all'anno seguente, con il lancio di quello che fu di fatto il primo esperimento di periodico illustrato (*huabao* 畫報), una combinazione di "illustrazioni in stile occidentale e spiegazioni in cinese".[3] Lo *Huanying huabao* 寰瀛畫報 (Rivista illustrata dell'universo), che attingeva contenuti visuali prevalentemente dai periodici britannici *The Graphic* e *The Illustrated London News,* fu però anch'esso pubblicato in maniera discontinua e ben presto sospeso.[4]

Nel 1884 la casa editrice di Ernest Major Shenbaoguan 申報館 intravedeva finalmente le potenzialità dell'applicazione della stampa litografica non solo per la riproduzione ad ampia tiratura di volumi di grosse dimensioni, ma anche per la produzione di un periodico illustrato. Con l'intento di fornire una più vivida e immediata rappresentazione delle notizie e dei fatti del mondo la stamperia Dianshizhai 點石齋 (Studio della finezza letteraria) iniziò quindi a produrre quello che sarebbe divenuto un supplemento illustrato di grande successo: il *Dianshizhai huabao* 點石齋畫報 (Rivista illustrata dello Studio della finezza letteraria, meglio noto come *Shanghai Pictorial*). Pubblicato tra il 1884 e il 1898, conteneva figure finemente realizzate da alcuni tra i più noti illustratori della scena, tra cui Wu Youru 吳友如 (1841/5?–1893?), redattore capo della rivista. Adottando illustrazioni non di foggia occidentale (come il precedente supplemento) ma in linea con lo stile iconografico cinese, accompagnate da una didascalia descrittiva, il *Dianshizhai huabao* proponeva così in modo diretto ed efficace casi di cronaca e attualità, nuove tecnologie, ma anche opere letterarie a episodi.[5]

Altri accorgimenti volti a facilitare la fruizione anche da parte dei lettori meno acculturati furono la semplificazione dell'impaginazione grafica e l'adozione di un'embrionale forma di punteggiatura,[6] ma l'efficacia e l'immediatezza dell'immagine rimasero lo strumento centrale per consentire l'accesso alle informazioni anche a lettori (e lettrici) meno scolarizzati. Nel 1895, la redazione dello *Shenbao* identificava più precisamente la sfera dei nuovi lettori cinesi, che apprendiamo comprendere non più soltanto "studiosi e funzionari", "lavoratori, agricoltori e mercanti":

> 書與畫固相須而成不能偏廢者也。[…] 上海自通商以後，取效西法，日刊日報出售，欲使天下之人咸知世務，法至善也。然中國識字者少，不識字者多，安能人人盡閱報章，亦何能人人盡知報中之事？於是創設畫報，月出數册，或取古人之事，繪之以為考據，或取報中近事，繪之以廣見聞。況通商以後，天下一家，五洲之大，無奇不有。人之囿於鄉曲，而得以稍知世事者，亦未始非畫報之益。自來淫畫之有千例禁者，因無論識字不識字之人，皆得敗壞風俗，沈溺心志也。而今畫報之可以暢銷者，因無論識字不識字之人，皆得增其識見擴其心胸也。不特士夫宜閱，商賈亦何不可閱，不特鄉愚宜閱，婦女亦何不可閱，而余則謂最宜於小兒。[7]
>
> Testo e immagini sono strettamente interdipendenti e non si può fare a meno né dell'uno né dell'altro. […] Dall'apertura del commercio internazionale a Shanghai, i fatti di attualità sono diventati alla portata di tutti grazie ai quotidiani che hanno applicato la tecnica occidentale in modo eccellente. Tuttavia in Cina gli analfabeti sono più di coloro che sanno leggere e scrivere, che sono pochi, quindi come può la gente leggere in maniera completa gli articoli dei giornali, e come può capirne in modo esaustivo gli argomenti trattati? Questo è il motivo per cui abbiamo lanciato una rivista illustrata con diverse uscite mensili, che raffigura sia eventi del passato, per poterli analizzare e verificare, che fatti di attualità, per espandere le proprie vedute. Inoltre, dall'apertura del commercio internazionale, tutto il mondo è come una grande famiglia e non c'è più nulla nei cinque continenti che appaia come una stranezza. Anche coloro che abitano nei villaggi isolati possono conoscere un po' cosa succede nel mondo: questo è il vantaggio delle riviste illustrate. In passato circolavano migliaia di illustrazioni licenziose e proibite, che corrompevano i costumi e

ottenebravano la volontà sia delle persone alfabetizzate che di quelle analfabete.

Oggigiorno le riviste illustrate vengono vendute [senza problemi], perché consentono sia alle persone alfabetizzate che a quelle analfabete di espandere le proprie conoscenze e allargare le proprie prospettive. Esse possono essere facilmente lette non solo dagli studiosi ma anche dai mercanti, non solo dai campagnoli ma anche dalle donne, e sono particolarmente adatte ai bambini.

Insieme a "campagnoli" e donne, sono quindi i bambini i lettori naturali degli *huabao*, poiché considerati non solo naturalmente attratti dalle immagini, dalle forme e dai colori, ma anche per la loro ancora limitata familiarità con i testi scritti, di gran lunga meno invitanti delle immagini, nonché spesso impossibili da approcciare senza l'affiancamento di un adulto. Veicolare le conoscenze tramite immagini, avrebbe consentito invece di sfruttare il periodo dell'infanzia in cui la memoria è più solida e duratura, e di anticipare conoscenze che sarebbero giunte solo qualche anno più tardi se affidate unicamente allo studio dei testi scritti.[8]

Gradualità, utilità e diletto: tre princìpi per un'educazione moderna

Il tema dell'analfabetismo, in particolare la sua preoccupante diffusione, additata come una delle cause dell'arretratezza della Cina rispetto alle altre nazioni, venne lanciato un paio di anni più tardi da Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) nel saggio *Lun youxue* 論幼學 (Sull'educazione dei bambini, 1897), come premessa per l'enunciazione di una sua teoria sull'educazione dei giovani:

西人每百人中，識字者自八十人至九十七八人，而中國不逮三十人。頂同圓也，趾同方也，官同五也，支同四也，而懸絕若此。嗚呼！　殆天之降才爾殊哉！顧吾嘗聞西人之言矣，震旦之人學於彼土者，才力智慧無一事弱於彼。[9]

In Occidente dalle ottanta alle novanta persone su cento sanno leggere e scrivere, mentre in Cina non arrivano a trenta. Abbiamo tutti testa rotonda, piedi quadrati, cinque sensi, due braccia e due gambe, e tuttavia vi è una tale differenza. Ahimè! Il cielo conferisce a ciascuno diverse abilità! Ma io ho spesso sentito dire dagli occidentali che i cinesi che si recano a studiare all'estero non sono per nulla inferiori quanto a talento e saggezza.

Liang ne individuò le cause nelle carenze del sistema educativo, basato essenzialmente sulla pedissequa memorizzazione dei Classici,[10] nell'arretratezza dei programmi scolastici e nella formazione antiquata degli insegnanti, elemento particolarmente accentuato nei villaggi e nelle zone rurali lontane dalle metropoli più cosmopolite:

吾鄙者觀吾鄉塾，接語其學究，蠢陋野悍，迂謬猥賤，不可向邇。退而僇焉憂，愀然思，無惑乎鄉人之終身為鄉人也。[…]　中國四萬萬人之才、之學、之行、之識見、之志氣，其消磨於此蠢陋野悍迂謬猥賤之人之手者。何可勝道？[11]

Se ripenso alla scuola privata del mio villaggio e al suo insegnante, questo era stupido e incolto, scarso e pedante, una persona da cui tenersi alla larga. Dopo averci riflettuto a lungo, devo tristemente ammettere che capisco perché la gente di campagna rimarrà per sempre gente di campagna. […] In Cina il talento, l'apprendimento, la condotta, le conoscenze e le aspirazioni di 400 milioni di persone sono spazzati via dalle mani di questi uomini stupidi, incolti, scarsi e pedanti. Come porre fine a tutto ciò?

In linea con la sua impostazione ideologica e dialettica, Liang elaborò quindi la sua teoria ed espose le sue proposte di riforma all'interno di un confronto tra passato e futuro, tra vecchio e nuovo, tra tradizionale e moderno, impostando un costante dialogo in due direzioni: oltre che all'esempio fornito dalle esperienze occidentali, Liang mantenne

sempre un occhio attento alle fondamenta fornite dalla tradizione, dalla cui essenza la società cinese era andata nel tempo allontanandosi. Da qui una profonda critica alle motivazioni che persistevano dietro la scelta dello studio e dei programmi:

> 其誦經也，試題之所自出耳，科第之所自來耳。假使以佛教取士，吾恐"如是我聞，一時佛在"之語將充斥於塾舍。假使以耶教取士，吾恐天主"造物七日而成"之語將闐溢於黌序，而四書六經無過問者矣。[12]
>
> Il motivo per cui [i bambini] recitano i Classici è superare gli esami imperiali e ottenere una posizione elevata. Poniamo il caso che siano i buddhisti a selezionare i funzionari, nelle aule risuonerebbe allora la frase "Così ho sentito: una volta, il Buddha…",[13] mentre se ciò spettasse ai cristiani, le scuole si riempirebbero di "Il mondo fu creato in sette giorni", e nessuno menzionerebbe più i Sei Classici e i Quattro Libri.

Troviamo qui un'esplicita critica al sistema prettamente mnemonico su cui si basava l'educazione cinese, considerato ormai un metodo obsoleto anche alla luce delle nuove conoscenze sul funzionamento della mente umana diffuse dai recenti testi di anatomia, tra cui il *Quanti xinlun* 全體新論, traduzione di *New Theory of the Human Body* di Benjamin Hobson (1816–1873).[14] Secondo la visione di Liang la tradizione pedagogica cinese, a differenza delle sue successive distorsioni finalizzate solamente a obiettivi di carriera e al conseguimento di un'elevata posizione sociale, condivideva con l'esperienza occidentale gli stessi princìpi logici di base e l'impostazione graduale del percorso, in quanto "in passato, si era soliti insegnare procedendo dal semplice al complesso, dalla superficie alla profondità. Oggi non è più così, si è invertito l'ordine e si va nella direzione opposta".[15] Al contrario, l'esempio fornito dall'Occidente si allineava alla tradizione più di quanto non lo facesse il presente o il recente passato della Cina:

> 其為道也，先識字，次辨訓，次造句，次成文，不躐等也。識字之始，必從眼前名物指點，不好難也。 […] 故用力少而畜德多，數歲之功而畢世受其用也。中國則不然。未嘗識字，而即授之以經。未嘗辨訓，未嘗造句，而即強之為文。開塾未及一月，而"大學之道在明明德"之語，騰躍於口，洋溢於耳。[…] 此豈數齡之學童所克有事也。[16]
>
> Il loro metodo prevede di conoscere prima l'alfabeto, per poi spiegare le differenze tra le parole, in seguito costruire frasi e solo alla fine studiare la composizione scritta, senza saltare nessun passaggio. Nell'imparare a leggere e scrivere bisogna iniziare dagli oggetti che si hanno di fronte e non da parole difficili. […] In tal modo, si ottengono massimi risultati con il minimo sforzo e dopo qualche anno di studio si conosce già ciò che è utile nella vita. In Cina invece non è così. [I bambini] non hanno ancora imparato i caratteri che già gli vengono insegnati i Classici, non hanno ancora imparato la differenza tra una parola e un'altra e a comporre frasi, che già devono scrivere testi. Dopo nemmeno un mese di studio dalle loro bocche e nelle loro orecchie riecheggia la frase "La Via del Grande Studio è nel manifestare la luminosa Virtù".[17] […] Come possono i piccoli studenti comprendere questi concetti dopo solo pochi anni di studio?

Contrariamente a quanto tramandato sin dall'epoca Han da una tradizione pedagogica che vedeva i bambini come piccoli adulti, obbligati a comportarsi in modo diligente, virtuoso ed esemplare, a rispettare la gerarchia familiare e a non indugiare in atti-

vità ludiche,[18] gli intellettuali del tardo-XIX e primo-XX secolo sostenevano, come Liang, che l'educazione dei giovani fosse la base del futuro della nazione e vedevano il bambino come un soggetto con un ruolo decisamente attivo nella società in divenire, la cui formazione consisteva in una fase preparatoria cruciale per affrontare l'età adulta. A questa visione avevano contribuito senza dubbio le dottrine cristiane dei missionari (gesuiti prima e protestanti poi), che funsero da veicolo per la diffusione di teorie e metodi pedagogici basati sulle idee di filosofi occidentali, come John Locke e la sua visione del bambino come *tabula rasa*, intesa come lo stato plastico e plasmabile dell'infanzia.[19] A questa nuova visione contribuì più avanti anche l'intenso dibattito e l'enorme quantità di traduzioni giunte sotto la spinta del Movimento del Quattro Maggio, che permise la diffusione in Cina delle recenti teorie educative, come il pragmatismo di John Dewey (1859–1892). Nel porre al centro la concretezza degli obiettivi dell'apprendimento, la funzione sociale dell'educazione e la visione della crescita del bambino come individuo, Liang sembra persino anticipare di qualche anno le teorie di Dewey. Queste furono di fatto introdotte ufficialmente in Cina soltanto nel 1919, quando Hu Shi 胡適 (1891–1962) le presentò con il nome di 'sperimentalismo' durante una serie di discorsi tenuti alla presenza del Ministro dell'Istruzione a Pechino, sintetizzandole successivamente nell'omonimo saggio *Shiyan zhuyi* 實驗主義 (Sperimentalismo) apparso su *Gioventù nuova*.[20]

È infine asserendo che "se vogliamo salvare la nostra nazione, dobbiamo iniziare dagli insegnanti",[21] che Liang Qichao introdusse la sua proposta di un sistema educativo che lucidamente rielaborava, sintetizzava e schematizzava l'essenza della tradizione cinese e la modernità offerta dall'Occidente, all'insegna di concetti chiave come gradualità, utilità e diletto:

> 必教以天文地學淺理，如演戲法，童子所樂知也。必教以古今雜事，如說鼓詞，童子所樂聞也。必教以數國語言，童子舌本未強，易於學也。必教以算，百業所必用也，多為歌謠，易於上口也，多為俗語，易於索解也。必習音樂，使無厭苦，且和其血氣也。必習體操，強其筋骨，且使人人可為兵也。日授學不過三時，使無太勞，致畏難也。不妄施撲教，使無傷腦氣，且養其廉恥也。[22]
>
> Princìpi semplici di astronomia e geografia si dovrebbero insegnare seguendo un metodo ludico, cosicché i bambini possano imparare con diletto. Gli eventi del presente e del passato si dovrebbero insegnare per mezzo di canzoni, cosicché i bambini possano ascoltarli con diletto. Le lingue straniere andrebbero insegnate quando le abilità di linguaggio non sono ancora solide, cosicché sia più facile impararle. Calcolo e altre abilità utili per il lavoro si dovrebbero insegnare per mezzo di filastrocche, cosicché risultino più facili da articolare, o per mezzo di motti, cosicché risultino più facili da spiegare. La pratica musicale non deve essere noiosa o pesante, e deve adattarsi al temperamento [dei bambini]. L'esercizio fisico deve essere mirato a rafforzare la corporatura, in modo da rendere chiunque un buon soldato. Non dovrebbero tenersi più di tre lezioni al giorno, in modo da non affaticare né scoraggiare [i bambini] per la fatica. Quando si insegna i bambini non vanno picchiati, per non danneggiare le loro funzioni intellettive, ma piuttosto bisogna coltivare in loro l'onestà e l'umiltà.

Il ricorrere di concetti come *xue* 學 (studio), *xi* 習 (pratica) e *le* 樂 (diletto) pone la visione di Liang in continuità con gli insegnamenti di Confucio, che in più occasioni nei suoi *Dialoghi* aveva identificato lo studio e la pratica con il piacere autentico ("學而時習之，不亦說乎？")[23] ed esaltato lo studio che si compie per diletto (e coltivazione) personale (*wei ji zhi xue* 为己之学), piuttosto che per fini indotti da compiacimenti esterni ("知之者不如好之者，好之者不如樂之者" e "古之學者為己，今之學者為人").[24] In tal senso, le proposte lanciate da Liang Qi-

chao rappresentano un tentativo estremamente moderno di compiere una sintesi tra l'impianto tradizionale dell'educazione e le nuove metodologie suggerite dall'esperienza occidentale che, come vedremo, le riviste per ragazzi dell'epoca iniziarono presto a mettere in pratica nelle loro pagine.

I nuovi princìpi educativi nella stampa per ragazzi

Le prime riviste per giovani lettori: contenuti e obiettivi

Le riviste per giovani lettori nate intorno alla fine del XIX secolo e fiorite nelle prime decadi del XX, fusero l'idea di un'educazione mirata al raggiungimento di competenze concrete, perseguita per mezzo di un percorso di apprendimento graduale e godibile, con l'utilizzo di immagini sempre più raffinate, consentito dalle nuove tecniche di stampa meccanizzata. Queste non solo avevano lo scopo di attirare i piccoli lettori stuzzicando la loro curiosità, ma allo stesso tempo, come rilevato dallo *Shenbao*, consentivano di attivare i processi mnemonici per fini di apprendimento sin dalla tenera età, colmando con stimoli visivi il gap rappresentato dall'ancora scarsa competenza nella lettura.

Tra i primi a identificare i giovani come potenziale categoria di lettori erano stati alcuni missionari occidentali che, come per altri ambiti del sapere, funsero da tramite per la diffusione di nuove teorie e tecniche. È questo il caso di John Glasgow Kerr (1824–1901) della American Presbyterian Medical Mission di Canton, editore capo dello *Xiaohai yuebao* 小孩月報 (*The Child's Paper*), e dell'amico John Marshall Willoughby Franham (1829–1917), al quale cedette ben presto la direzione della rivista. Trasferitosi da Canton a Shanghai nel 1875,[25] all'insegna del motto "Moral, Religious, Scientific. Instructive and Amusing", *The Child's Paper* anticipò di un paio di decadi i princìpi enunciati più tardi da Liang Qichao.[26]

Stampato con tecnica litografica, che rispetto alla xilografica garantiva una migliore qualità delle illustrazioni, è da alcuni considerato il primo *pictorial* cinese.[27] Sfogliandone le pagine (ogni uscita ne contava 18), è possibile apprezzarne le figure in bianco e nero, che affiancano contenuti testuali incentrati su tematiche religiose e morali (come storie e parabole dalla Bibbia), e approfondimenti di tipo culturale, storico e geografico, favole e brevi spartiti di inni musicali – tra questi uno intitolato *Shizijia* 十字架 (La croce) –, con una particolare attenzione agli approfondimenti scientifici. La scelta dei contenuti appare quindi in linea con gli obiettivi dichiarati dal motto della rivista, riportato in inglese sul retro di copertina di ogni uscita.

Quanto all'uso delle figure, elemento per il quale *Xiaohai yuebao* è senz'altro un anticipatore dei tempi, appare tuttavia evidente come la funzione delle illustrazioni sia di mero accompagnamento ai contenuti testuali: esse sono infatti sì presenti in ogni pagina, di cui occupano solitamente un terzo o un quarto (in alcuni casi anche a pagina intera), ma al solo scopo di raffigurare visivamente l'oggetto degli articoli, sotto forma di paesaggio, ritratto, illustrazioni di monumenti o cartine geografiche.[28] Sebbene a parere di chi scrive lo *Xiaohai yuebao* non si possa identificare a tutti gli effetti come *huabao*, fu in ogni caso la prima pubblicazione per ragazzi contenente illustrazioni, nonché la più longeva della categoria tra quelle inaugurate nel XIX secolo (stampata per quarant'anni fino al 1915), seppur con circolazione principalmente limitata alle missioni e alle comunità religiose sotto la gestione americana.[29]

Lo *Xiaohai yuebao* servì inoltre da modello per tutta una successiva serie di pubblicazioni indirizzate a bambini e giovani lettori. Tra questi è il caso di menzionare il *Mengxue bao* 蒙學報 (*The Children's Educator*), primo periodico di questo genere lanciato e interamente gestito da una redazione cinese. Fondato a Shanghai nel 1897 dalla Mengxue Gonghui (Associazione per l'Istruzione Elementare), in linea con le teorie riformiste della tarda epoca imperiale, si proponeva di istruire le masse, educarle e motivarle a lavorare uni-

te per il rafforzamento della nazione. Questi ideali andavano di pari passo con un generale ripensamento della figura dei giovani, della loro posizione all'interno della società e del valore della loro formazione come contributo per il futuro della Cina.[30] Pur condividendo l'intento educativo del suo predecessore, il *Mengxue bao* (il cui numero di pagine superava generalmente le 40-50) si caratterizzava per contenuti maggiormente afferenti il contesto culturale cinese, accostati ad articoli puramente didattici strutturati per livello di istruzione e per fasce d'età – esattamente come un *primer*. Proponeva così vere e proprie lezioni in ambiti del sapere che rappresentavano la completa formazione giovanile come *Yudi qimeng* 輿地啟蒙 (Rudimenti di cartografia), *Shizi fa* 識字法 (Apprendimento dei caratteri), *Shiming* 釋名 (Lessico), *Qimeng suanxue* 啟蒙算學 (Rudimenti di calcolo), *Ertong huaxue* 兒童畫學 (Disegno per bambini), *Lidai shilun* 歷代史論 (Storia delle dinastie), *Gezhi xinbian* 格致新編 (Nuovi testi di scienze naturali). Queste attività erano spesso calibrate per livelli di età e di istruzione, segnalati nel titolo con diciture come *san sui zhi si sui yong* 三歲至四歲用 (dai tre ai quattro anni), *wu sui zhi qi sui yong* 五歲至七歲用 (dai cinque ai sette anni), *qi sui zhi shi sui yong* 七歲至十歲用 (dai sette ai dieci anni) e così via fino ai tredici.

Insieme a una simile strutturazione dei contenuti in lezioni progressive, un elemento che lascia intendere una fruizione guidata o in ogni caso accompagnata da una figura adulta, intesa come co-destinataria dei contenuti della rivista, è la presenza di approfondimenti teorici e informativi sui recenti studi, metodi e teorie pedagogiche provenienti da tutto il mondo. La rubrica *Shijie jiaoyu guan* 世界教育觀 (Prospettive educative dal mondo), contiene infatti approfondimenti sui sistemi scolastici e i metodi educativi delle diverse nazioni del mondo, con titoli come *Ou-Mei ge guo zhi guomin de jiaoyu* 歐美各國之國民的教育 (L'educazione nelle diverse nazioni di America ed Europa), *Ruidian zhi mianchu xuejin* 瑞西之免除學金 (La Svizzera elimina le tasse scolastiche), *Ertong kongbuxin zhi diaocha* 兒童恐怖心之調查 (Indagine sulle paure dei bambini). L'impostazione di un percorso di apprendimento con andamento incrementale scandito per età, il coinvolgimento negli adulti non solo come formatori e accompagnatori, ma come parte attivamente coinvolta nell'auto-formazione a cui proporre nuove metodologie e sistemi didattici, nonché lo sguardo aperto alle esperienze educative di altre nazioni, incarnano un nuovo sistema di valori che sul finire del secolo pervadeva diversi settori del sapere e della società, inclusa la concezione dei giovani, degli insegnanti e degli approcci pedagogici.

Contenuti visuali e ludici nella rivista illustrata Ertong jiaoyu hua 兒童教育畫

Dalla fondazione dello *Xiaohai yuebao*, primo mensile dedicato ai giovani lettori nel 1875, in concomitanza con l'ondata di testate generaliste e specializzate che investì la moderna stampa cinese,[31] anche il settore delle riviste per l'infanzia sperimentò una costante crescita. Fino al 1949 è possibile individuare infatti oltre 250 testate destinate a bambini e ragazzi, senza considerare le quasi 500 indirizzate a giovani adulti.[32]

Tra queste, il mensile illustrato *Ertong jiaoyu hua* 兒童教育畫 (Rivista illustrata dell'educazione per l'infanzia), combinava l'esigenza di accessibilità e fruizione da parte di un pubblico di piccoli lettori ancora alle prime armi con la lettura – trattandosi di un vero e proprio *huabao* –, con le più recenti finalità e tecniche di una moderna educazione dei giovani. Stampata a Shanghai a partire dal dicembre 1908 dalla Commercial Press (Shangwu Yinshuguan 商務印書館), rappresenta una delle esperienze editoriali per ragazzi più longeve, sospesa soltanto nel febbraio 1925 dopo 92 uscite. Il redattore capo, Dai Kedun 戴克敦 (1872–1925) fu dal 1912 uno dei fondatori e figura chiave della Zhonghua Publishing House (Zhonghua Shuju 中華書局). Diplomato di livello *xiucai* 秀才 a Hangzhou e insegnante presso l'Accademia Qiushi (Qiushi Shuyuan

求是書院), si unì poi alle fila della Commercial Press e assunse il ruolo di direttore del dipartimento editoriale della Zhonghua Publishing House dal 1916 al 1925. Fu inoltre autore di numerosi testi didattici, come il *Xinzhi Zhonghua Minguo xuexiao guowen jiaokeshu* 新制中華民國學校國文教科書 (Nuovo libro di testo per le scuole della Repubblica di Cina, Shanghai, Zhonghua shuju, 1913).[33]

Al grido di "*Tuhua zhi wangshang, yinqi ertong xiang xue*" 圖畫之玩賞，引起兒童向學 (che in italiano suonerebbe come "Studiare con le immagini, studiare divertendosi"), la rivista proponeva una ventina di pagine le cui rubriche riflettevano la gamma dei saperi e delle competenze necessari per un'educazione completa dei giovani secondo i canoni della Cina moderna. La rivista non abbracciava solo materie di ambito umanistico e scientifico – storia (*Lishi* 历史), geografia (*Dili* 地理), disegno (*Tuhua* 图画), calcolo (*Suanshu* 算術) e conoscenze scientifiche riguardanti scienze naturali (*Gezhi* 格致), animali (*Dongwu* 动物), piante (*Zhiwu* 植物) e minerali (*Kuangwu* 矿物) –, ma anche nozioni di attualità (*Shishi* 时事) e notizie di cronaca interna (*Guowen* 国闻). Un occhio di riguardo era inoltre riservato alle abilità pratiche e allo sviluppo di qualità richieste per una partecipazione attiva nella società – abilità manuali (*Shougong* 手工) e norme igieniche (*Weisheng* 卫生) –, nonché alla coltivazione delle qualità fisiche (*Ticao* 体操) e morali (*Xiusheng* 修身), senza mai mettere da parte letture di svago più rilassanti – come *Chuanshuo* 传说 (Leggende) e *Fengsu* 风俗 (Usi e costumi). Non veniva poi trascurato l'aspetto ludico e ricreativo dell'apprendimento, rintracciabile sia nella modalità di presentazione dei contenuti di tutte le sezioni sopracitate, che in apposite rubriche, quali *Youxi* 游戏 (Gioco) e *Zimi* 字谜 (Indovinelli a caratteri).

Sin dalla lista delle rubriche è possibile quindi rintracciare un'estesa identificazione con il piano didattico immaginato da Liang Qichao, il tutto presentato secondo una proporzione tra contenuti visuali e testuali decisamente tendente verso i primi. L'inclinazione altamente figurativa della testata è ancor più evidente se si confronta la modalità di presentazione dei contenuti dello *Xiaohai yuebao* con quella dello *Ertong jiaoyu hua*: nell'introdurre ai lettori l'invenzione e il funzionamento del pallone aerostatico, ad esempio, il mensile della missione americana optò per un brano accompagnato da un'illustrazione centrale di una mongolfiera che occupa circa un sesto della pagina, mentre il *pictorial* di Dai Kedun, ricorse a una più moderna tecnica fumettistica per presentare una serie di quattro vignette a colori ordinate in sequenza cronologica in cui ne mostra il funzionamento.[34]

Quanto alle conoscenze scientifiche, le rubriche dedicate a piante e animali, proposte attraverso illustrazioni a colori vividi e accompagnate da brevi didascalie esplicative, raffiguravano specie ed esemplari da tutto il mondo. Allo stesso modo, semplici ed essenziali nozioni di fisica di base (nella cui selezione si può intravedere l'attenzione per una progressione graduale dal semplice al complesso), venivano presentate in maniera interattiva, per mezzo di illustrazioni e brevi testi esplicativi che incoraggiavano a mettere in pratica, da soli o con altri coetanei, veri e propri esperimenti: dimostrare l'effetto della pressione dell'aria soffiando con diverse intensità una pallina di carta dentro un tubicino di bambù o osservare l'effetto sonoro prodotto dalla vibrazione di una corda tesa vicino all'orecchio. Con la stessa tecnica venivano illustrate semplici operazioni di calcolo, abilità manuali ed esercizi fisici, spiegati per mezzo di figure che guidavano nello svolgimento di piccole attività. La chiave ludica dell'apprendimento è qui così accentuata che appare difficile (e forse superfluo) operare un distinguo tra sezioni prettamente "didattiche" e quelle dedicate al gioco *tout court*.

Il gioco, è inoltre inteso sia come attività individuale che di gruppo, con l'evidente intento di stimolare non solo lo sviluppo delle abilità intellettive, ma anche di diffondere la moderna concezione dell'importanza dell'interazione, sperimentata in questa fase insieme ai coetanei. Così i giovani lettori venivano

incitati a mettere in pratica abilità di *problem solving* per trovare la soluzione a labirinti e altri rompicapi, stimolati ad accrescere la percezione dello spazio e il senso dell'orientamento bendandosi e tentando di posizionare occhi, naso e bocca sulla figura di un volto posizionato sul piano di un tavolo, e ritratti nell'atto di svolgere in compagnia piccoli esercizi di atletica alle parallele e alla cavallina per irrobustire il fisico.

Nelle pagine della rivista illustrata *Ertong jiaoyu hua* si può quindi constatare come, sulla base della recente elaborazione dei sistemi educativi e del ruolo del bambino per il futuro della società cinese, la funzione dello spazio giocoso e ludico (*xi* 戲) travalica l'aspetto di godimento e piacere (*le* 樂) dell'apprendimento e diventa esso stesso momento formativo.

Conclusioni: lo scopo del gioco e il ruolo degli adulti

Se si confronta questa nuova concezione del processo educativo con la rappresentazione dell'età infantile fornita nella rielaborazione neoconfuciana radicata nelle teorie e nelle pratiche educative del passato, i tentativi compiuti dalle prime riviste per ragazzi a fine Ottocento, consolidati più tardi dalle redazioni di periodici di inizio Novecento come *Ertong jiaoyu hua*, appaiono nella loro estrema modernità. Il neoconfucianesimo, che ambiva a definire le caratteristiche del "bambino ideale" plasmandole sul modello delle virtù confuciane e sull'immaginario di bambini prodigio divenuti poi personalità illustri, aveva ad esempio connotato l'età infantile del celebre filosofo Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) all'insegna dell'"avversione verso il gioco", inteso come elemento di imprevedibilità e scongiurato come un rischio di deviazione dalla norma.[35] Il gioco, che secondo l'educazione canonica era stato fino a quel momento scongiurato e percepito come devianza, viene quindi riproposto alla luce delle nuove conoscenze derivanti dal contatto con l'Occidente e, in preparazione della messa in discussione dei valori tradizionali attuata dal Movimento della Nuova Cultura, inteso come momento formativo non solo in relazione all'acquisizione di conoscenze e competenze pratiche, ma anche in relazione allo stare al mondo e allo sviluppo di competenze sociali. In questo senso, l'esperienza della stampa e in particolar modo delle riviste illustrate, che con la loro immediatezza visiva consentivano una diretta fruizione da parte del bambino stesso come soggetto autonomo, favorì l'applicazione e la circolazione delle nuove teorie pedagogiche.

Infine, proponendosi non solo come piattaforme di auto-apprendimento in un contesto ludico, ma di frequente anche come strumento di apprendimento mediato da una figura adulta, intesa come co-destinataria (si pensi alle teorie e pratiche educative dal mondo presentate dal *Mengxue bao*), queste testate non intendevano semplicemente sostituirsi agli adulti nel compito educativo, ma contribuirono nell'ardua impresa di svecchiare la classe degli insegnanti a cui Liang Qichao attribuiva gran parte delle responsabilità di un sistema scolastico arretrato e stantio.

Bibliografia essenziale

Bai Limin, *Shaping the Ideal Child. Children and Their Primers in Late Imperial China*, Hong Kong, The Chinese University of Hong Kong Press, 2005.

Bai Limin, "Children at Play. A Childhood beyond the Confucian Shadow", *Childhood* 12, 1 (2005), pp. 9–32.

Ertong jiaoyu hua 兒童教育畫, Shanghai, Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1908–1925.

Liang Qichao 梁啟超, "Lun youxue" 論幼學 (Sull'educazione dei bambini), in *Yinbingshi wenji* 飲冰室文集 (Raccolta delle opere dello studio dove si bevono le granite), Shanghai, Zhonghua shuju, 1936, vol. 1, pp. 44–60.

Mengxue bao 蒙學報, Shanghai, Mengxue Gonghui, 1897.

Shenbao 申報 , Shanghai, Shenbaoguan, 1872–1949.

Shih-Wen Sue Chen, *Children's Literature*

and Transnational Knowledge in Modern China: Education, Religion, and Childhood, Singapore, Palgrave Macmillan, 2019.

Wagner Rudolf G. (ed.), *Joining the Global Public: Word, Image, and City in Early Chinese Newspapers, 1870–1910,* Albany (NY), State University of New York Press, 2007.

Xiaohai yuebao 小孩月報, Shanghai, Shanghai Qingxin Shuyuan, 1875–1915.

Note

[1] "Benguan gaobai 本館告白", *Shenbao* 申報 (30 aprile 1872), p. 1.

[2] Laura De Giorgi, *La rivoluzione d'inchiostro: lineamenti di storia del giornalismo cinese 1815-1937* (Venezia, Cafoscarina, 2001), p. 66; Barbara Mittler, *A Newspaper for China? Power, Identity, and Change in Shanghai's News Media 1872-1912* (Leiden-Boston, Brill, 2004), pp. 249–251.

[3] "*Huanying huabao* di si juan chushou. Ben guan gaobai 寰瀛畫報第四卷出售——本館告白 ", *Shenbao* 申報 (19 giugno 1979), p. 1.

[4] Con soli cinque numeri in cinque anni, fu di fatto sospeso nel 1880. Rudolf G. Wagner, "Joining the Global Imaginaire: The Shanghai Illustrated Newspaper *Dianshizhai huabao*", in Rudolf G. Wagner (ed.), *Joining the Global Public: Word, Image, and City in Early Chinese Newspapers, 1870–1910* (Albany, NY, State University of New York Press, 2007), pp. 113, 119.

[5] Sul *Dianshizhai huabao* si vedano: Christopher A. Reed, "Re/Collecting the Sources: Shanghai's "Dianshizhai Pictorial" and Its Place in Historical Memories, 1884-1949", *Modern Chinese Literature and Culture* 12, 2 (2000), pp. 44–71; Chen Pingyuan 陳平原, Xia Xiaohong 夏曉虹, *Tuxiang wan-Qing. Dianshizai huabao zhi wai* 圖像晚清—點石齋畫報之外 (Tianjin, Baihua wenyi chubanshe, 2006); Wagner, "Joining the Global Imaginaire", pp. 105–173.

[6] Lo *Shenbao* ad esempio attuò una riforma grafica verso questa direzione nel 1905.

[7] "Lun huabao keyi qimeng 論畫報可以啟蒙", *Shenbao* 申報 (29 agosto 1895), p. 1.

[8] *Ibid.*

[9] Liang Qichao 梁啟超, "Lun youxue" 論幼學", in *Yinbingshi wenji* 飲冰室文集 (Shanghai, Zhonghua shuju, 1936), vol. 1, p. 44.

[10] Nel suo contributo a questo volume, De Nigris rileva come più tardi, sul finire degli anni Venti, l'illustratore Feng Zikai 豐子愷 (1898-1975) espresse questa stessa critica per mezzo del linguaggio visivo, in un suo *manhua* 漫画 intitolato *Jiaoyu* 教育 in cui ritrasse un insegnante intento a plasmare con uno stampino tanti piccoli studenti tutti uguali.

[11] *Ibid.*, pp. 44–45.

[12] "*Rushi wo wen, yi shi Fo zai*… 如是我聞，一時佛在…" è una frequente formula di apertura dei sutra buddhisti.

[13] *Ibid.*, p. 46.

[14] Bai Limin, *Shaping the Ideal Child. Children and Their Primers in Late Imperial China* (Hong Kong, The Chinese University of Hong Kong Press, 2005), pp. 189–190.

[15] "古人之為教也，由淺而深，由粗而精。今則不然，先後倒置，進退逆行". Liang Qichao, "Lun youxue", p. 46.

[16] "*Daxue zhi Dao zai ming ming De* 大學之道在明明德" è l'incipit del *Daxue* 大學 .

[17] Liang Qichao, "Lun youxue", pp. 45–46.

[18] Bai Limin, "Children at Play. A Childhood beyond the Confucian Shadow", *Childhood* 12,1 (2005), p. 11.

[19] Shih-Wen Sue Chen, *Children's Literature and Transnational Knowledge in Modern China: Education, Religion, and Childhood,* (Singapore, Palgrave Macmillan, 2019), pp. 9–10.

[20] Hu Shi 胡適, *Shiyan zhuyi* 實驗主義, in *Xin qingnian* 新青年 6, 4 (1919), pp. 4–20. Per approfondimenti sull'introduzione delle teorie di Dewey in China da parte di Hu Shi: Zhao Kang, "The Reception and Use of John Dewey's Educational Ideas by Hu Shi in the Early Republic of China", *History of*

Education Review 50, 1 (2021), pp. 24–38.

[21] "欲救天下，自學究始". Liang Qichao, "Lun youxue", p. 45.

[22] *Ibid.*

[23] "Studiare e praticare costantemente quanto appreso non è forse un diletto?". Confucio, *Dialoghi* (a cura di Tiziana Lippiello) (Torino, Einaudi, 2003), p. 3 (1,1).

[24] "Comprenderla [la Via, n.d.a.] non è come amarla, amarla non è come gioirne", *Ibid.*, p. 61 (6,20); e "Un tempo l'uomo studiava per se stesso, oggi studia per impressionare gli altri", *Ibid.*, p. 171 (14,24).

[25] Chen, *Children's Literature and Transnational Knowledge* , pp. 78–79.

[26] Per Farnham, i principali obiettivi della rivista dovevano essere: rivelare le verità del cielo ai bambini in maniera graduale e comprensibile, espandere le loro conoscenze e orizzonti, e aiutarli a comprendere la letteratura. *Ibid.*, p. 78.

[27] Cfr. *ibid.*, p. 27.

[28] Lo *Xiaohai yuebao*, così come gli altri due periodici oggetto di questo studio (*Mengxue bao* e *Ertong jiaoyu hua*) è stato consultato nella versione digitale disponibile all'interno del National Index to Chinese Newspapers and Periodicals (Quanguo Baokan Suoyin 全国报刊索引), <http://www.cnbksy.com>, ultimo accesso 12 novembre 2021. Dello *Xiaohai yuebao* al momento è stato possibile consultare soltanto le uscite fino all'aprile 1881 disponibili sul database.

[29] Chen, *Children's Literature and Transnational Knowledge*, p. 17.

[30] Bai, *Shaping the Ideal Child*, p. 175.

[31] Secondo alcuni studiosi sproporzionata rispetto al numero effettivo di lettori in grado di trarne giovamento. Roswell S. Britton, *The Chinese Periodical Press 1800-1912* (Taipei, Ch'eng-Wen Publishing Company, 1966, prima edizione 1933), pp. 127–129.

[32] Stima sulla base di una ricerca per parole chiave nei titoli dei periodici disponibili all'interno del Quanguo Baokan Suoyin, <http://www.cnbksy.com>, ultimo accesso 12 novembre 2021. Tra il 1875 e il 1949 si individuano 259 testate contenenti nel titolo caratteri che identificano come destinatari bambini o ragazzi, in ordine crescente: *xiaoxiao* 小小: 2 ; *you* 幼: 13; *hai* 孩: 9; *qimeng* 啟蒙: 4; *shaonian* 少年: 56; *tong* 童: 175. A queste si aggiungono 487 testate contenenti nel titolo la parola *qingnian* 青年.

[33] Hebei Sheng Xinwen Chubanju 河北省新闻出版局, Zhongguo Chuban Kexue Yanjiusuo 中国出版科学研究所, *Zhongguo chuban renming cidian* 中国出版人名词典 (Beijing, Zhongguo shuji chubanshe, 1989), p. 392; Robert Culp, *The Power of Print in Modern China: Intellectuals and Industrial Publishing from the End of Empire to Maoist State Socialism* (NY, Columbia University Press, 2019), p. 36.

[34] "Cheng jingqiqiu you diqiu shuo 乘輕氣球游地球說 ", *Xiaohai yuebao* 小孩月報 7 (1875), p. 5; "Xin feihang 新飛艇 ", *Ertong jiaoyu hua* 兒童教育畫 14 (1911), p. 15.

[35] Bai, "Children at Play", p. 10.

L'umanesimo nella rappresentazione dei bambini di Feng Zikai

Ornella De Nigris – *Sapienza Università di Roma*

Abstract: *Feng Zikai 豐子愷 (1898-1975) was a prolific painter, essayist, educator and translator, who is commonly considered the father of* manhua *(comics) in China. His work's main subject was childhood: the concept of 'childlike innocence' can be seen across his work since the 1920s when his comics were first published in the periodical press. Starting from a selection of comics produced between 1927 and 1929, this work aims to investigate how this intellectual represented childhood and to which extent his representations can be considered innovative with respect to the Chinese artistic tradition, in which childhood was a much-appreciated pictorial subject.*

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

L'infanzia nei fumetti di Feng Zikai: studi critici

Avvicinarsi agli scritti e alle opere grafiche di Feng Zikai 豐子愷 (1898-1975) è come entrare in un universo immenso, tale è la quantità di materiale prodotto nell'arco della sua vita, e per apprezzarne la delicatezza e profondità, bisogna avvicinarsi alla sua opera a passi lenti. Pittore, illustratore, musicista, saggista, educatore e traduttore, Feng Zikai fu un intellettuale prolifico, come prolifica è la sua produzione artistica e letteraria, anche se oggi è comunemente considerato il padre del *manhua* 漫畫 (fumetto) in Cina. Il soggetto principale della sua opera è l'infanzia: il concetto di *tongxin* 童心 (innocenza infantile), infatti, permea la sua produzione artistica fin dagli anni Venti, quando i suoi fumetti venivano pubblicati nella stampa periodica per la prima volta.

Numerosi sono gli studiosi cinesi e occidentali che hanno rivolto la loro attenzione a Feng Zikai, concentrandosi sia sulla sua produzione artistica, che letteraria. Fra essi, lo studioso Chen Xing è autore di una biografia in lingua cinese.[1] Un altro testo di riferimento per la conoscenza della vita e dell'opera dell'artista è la biografia in lingua inglese *An Artistic Exile: A Life of Feng Zikai (1898-1975)* di Geremie Barmé.[2] Seppur con stili e approcci differenti, entrambe le biografie prendono in esame gli scritti e le opere grafiche di Feng Zikai per analizzarne la visione estetica, lo sviluppo nel corso degli anni e come, nei vari periodi storici, essa si sia rapportata ai dibattiti culturali ed artistici della Cina moderna e contemporanea. In entrambe le biografie, inoltre, compare una parte interamente dedicata alle opere sull'infanzia. Altri autori hanno approfondito singoli aspetti storico-culturali legati alla figura di Feng, come ad esempio la sua prolifica collaborazione con la casa editrice Kaiming Book Company,[3] o la pioneristica proposta di includere l'educazione artistica nel curriculum scolastico.[4] Negli ultimi anni, molti studiosi hanno approfondito la tematica della rappresentazione dell'infanzia nelle opere di Feng Zikai, soprattutto in ambito storico-letterario e questo interesse è dovuto ai numerosi saggi di argomento pedagogico che l'artista scrisse nel corso degli anni. Lo studioso cinese Liu Wei, ad esempio, esamina le radici storiche e letterarie da cui Feng attinse per elaborare la sua concezione di *tongxin*, concetto letterario e filosofico già noto alla tradizione culturale cinese.[5]

Nell'ambito degli studi storico-artistici, Feng Zikai è considerato il fondatore del *manhua* cinese e colui che ha permesso a questo genere di guadagnare una posizione di rilievo nella storia dell'arte cinese moderna. Lo storico dell'arte Christoph Harbsmeir è autore di uno dei primi studi monografici dedicati a Feng Zikai, *The Cartoonist Feng Zikai,* in cui l'intero percorso artistico è interpretato come espressione del 'realismo umanistico'.[6] Altri studi di ambito storico-artistico si focalizzano sull'evoluzione stilistica dei fumetti prendendo in esame tre fasi della sua vita: 1922-1937; 1937-1949; 1949-1975.[7] Specifiche tematiche dei fumetti, come ad esempio la guerra[8] o l'infanzia[9] rappresentano altrettanti interessi per la ricerca storico artistica. La sinologa francese Marie Laurilleard è colei che nell'ambito della ricerca artistica europea ha dedicato il

maggior numero di studi a Feng Zikai. Oltre all'infanzia, Laurilleard in altri scritti ha analizzato lo stile composito dell'artista in cui coesistono influenze dell'arte moderna, dell'arte giapponese, così come elementi dell'arte cinese tradizionale.[10]

Come interpretare l'umanesimo in Feng Zikai: premesse e nuovi spunti

Come si evince dalla breve sintesi della letteratura di riferimento descritta nel paragrafo precedente, molti studiosi hanno rivolto la propria attenzione alla figura di Feng Zikai, esaminandone la prosa e la produzione artistica. Considerato lo stato dell'arte e tenuto conto delle diverse prospettive da cui gli studiosi sopra citati ne hanno commentato l'opera, questo articolo vuole inserirsi nel filone degli studi storico-artistici col fine di comprendere ancora più in profondità le radici artistiche e culturali che contribuirono a plasmare la visione e la rappresentazione dei bambini di Feng Zikai. Sulla base degli studi citati di Chen Xing, Barmè, Liu Wei e Laurilleard, è possibile affermare che, ispirato dal concetto tradizionale di *tongxin* e dal contesto culturale del Movimento di Nuova cultura (*Xin wenhua yundong* 新文化運動),[11] l'autore abbia elaborato una personale concezione di innocenza infantile. In questo lavoro, dunque, si vogliono esaminare i ritratti dei bambini e la visione dell'infanzia di Feng Zikai alla luce del dibattito artistico di inizio Novecento sulla Nuova arte cinese (*Xin meishu yundong* 新美術運動), che si sviluppò nel contesto del Movimento di Nuova cultura in merito al 'come' e 'quanto' l'arte dovesse attingere alla tradizione e tendere verso la modernità.[12]

Sebbene approfondire il significato e le varie implicazioni ideologiche del concetto di 'modernità' secondo le diverse argomentazioni emerse dal dibattito intellettuale sul tema vada al di là degli intenti di questo studio, è tuttavia necessario specificare come nel contesto culturale della Nuova arte cinese degli anni Venti 'modernità' fosse sinonimo di 'cultura occidentale' in tutte le sue manifestazioni. In particolare, in ambito artistico era incarnata dalle tecniche occidentali di riproduzione oggettiva della realtà, come la prospettiva, il chiaroscuro e lo schizzo, considerate espressione di un approccio scientifico nella pittura. Parallelamente all'introduzione di nuove tecniche nella pratica e nell'educazione artistica, l'incontro con l'arte occidentale aveva portato anche a ridiscutere i principi fondanti della tradizione pittorica cinese, basata sulla percezione sensibile dell'artista e non sull'osservazione oggettiva della realtà. Di conseguenza, la posizione degli artisti oscillò fra un atteggiamento progressista di rifiuto totale della tradizione, e una difesa della pittura tradizionale e dei suoi valori fondanti; nel mezzo si possono identificare le posizioni intermedie di chi lavorò a una sintesi fra tradizione e modernità. Il realismo pittorico diventò per i più progressisti degli artisti l'unico linguaggio adatto a rappresentare la Cina in cambiamento, mentre la rivitalizzazione dell'arte tradizionale diventò obiettivo dei più tradizionalisti, promotori della Nuova pittura tradizionale (*Xin guohua* 新國畫). Nella posizione intermedia, abbracciata soprattutto dagli artisti che avevano avuto contatti diretti o indiretti con l'arte moderna europea, si trovarono coloro che, come Feng Zikai, avevano particolarmente apprezzato la libertà del gesto pittorico, l'assenza del volume in artisti post-impressionisti come Henri Matisse (1869-1954) e Vincent Van Gogh (1853-1890), riconoscendo in queste caratteristiche i principi fondanti della tradizione pittorica cinese.[13]

Partendo dunque dal presupposto che l'opera di Feng Zikai possa essere interpretata alla luce di un rapporto di interazione fra tradizione e modernità, come descritto da Kirk Denton di "una interazione sintetica o ibrida di vari discorsi culturali",[14] si procederà alla ricerca di tracce di modernità e tradizione nello stile e nella poetica dei *manhua ertong* 漫畫兒童 (fumetti dei bambini) di Feng Zikai. Attributi come 'umanista' o 'lirico' sono spes-

so utilizzati negli studi su citati per descrivere l'attitudine di Feng Zikai, ma con questo contributo si vuole in particolar modo porre l'attenzione sull'interesse umanistico e sul sentimentalismo che caratterizza la riflessione sull'infanzia. La produzione di ritratti dei bambini non è limitata a un solo periodo della carriera di Feng, ma è un interesse che lo accompagnò per tutta la vita. Eppure, è nei primi lavori che emerge la sua poetica dell'infanzia. Pertanto, oggetto di questa indagine sono i primi *manhua* dei bambini pubblicati in varie raccolte fra il 1925 e il 1927, anni in cui è possibile collocare l'origine della riflessione sull'innocenza infantile. Le fonti visuali utilizzate includono alcuni fumetti pubblicati dalla rivista *Wenxue zhoubao* 文學週報 (Settimanale di letteratura) nel 1925 e 1926; le illustrazioni realizzate per la raccolta di poesie *Yi* 憶 (*Ricordi*) di Hu Pingbo 俞平伯 (1900-1990), pubblicata nel 1925; nonché le raccolte di fumetti *Zikai manhua* 子愷漫畫 (*Fumetti di Zikai*, 1926) e *Zikai huaji* 子愷畫集 (*Raccolta di pitture di Zikai*, 1927).

Inizialmente si prenderà in esame il contesto degli anni Venti che ha nutrito la formazione culturale di Feng e orientato la sua adozione del *manhua*, evidenziando le personalità e i contesti che si ritiene abbiano maggiormente contribuito a forgiare l'umanesimo di Feng. Successivamente, si delineeranno le fonti, tradizionali e moderne, a cui egli si ispirò nella sua elaborazione personale di *tongxin*, prendendo in esame alcuni esempi di fumetti tratti da *Ricordi* (1925) e *Fumetti di Zikai* (1926) in cui emergono già i tratti distintivi della sua poetica infantile. Infine, si commenterà l'opera *Raccolta di pitture di Zikai* (1927) in cui si ritiene abbia preso forma più coerente la visione umanistica dell'infanzia emersa già nelle pubblicazioni precedenti.

Il contesto culturale e artistico degli anni Venti del Novecento

Gli anni in cui Feng Zikai muove i primi passi come artista di *manhua* rappresentano un momento chiave della storia cinese, in cui il mondo intellettuale facente capo al Movimento di Nuova cultura, disilluso nei confronti dell'incapacità della cultura classica di fronteggiare i problemi della Cina moderna, sostiene la necessità di una rivitalizzazione e modernizzazione del sistema culturale e politico del paese. La libertà, la consapevolezza dell'io, la capacità di manifestare le proprie emozioni, i pensieri e le impressioni: questi i nuovi valori che risvegliano il mondo della cultura e alimentano negli scrittori e negli artisti il desiderio di cercare nuove forme espressive per contribuire alla creazione di una società moderna. Questi valori, insieme al nazionalismo crescente nei giovani intellettuali, influiscono anche sulla trasformazione del mondo artistico. Nell'ambito del sopra citato dibattito sulla Nuova arte cinese, sono in particolare Pechino e Shanghai a mostrarsi come le città culturalmente più attive. La circolazione delle nuove idee e opere è favorita da un numero in costante aumento di associazioni di settore, scuole d'arte e riviste letterarie.

Nato a Tongxiang, un villaggio non molto lontano da Shanghai, Feng Zikai frequenta la Prima Scuola Normale del Zhejiang (Zhejiang Shengli Diyi Shifan Xuexiao 浙江省立第一師範學校, oggi Scuola Superiore di Hangzhou), dove studia disegno, pittura e musica occidentale con il maestro e mentore Li Shutong 李叔同 (1880-1942).[15] La Normale di Hangzhou era uno dei principali centri di diffusione delle idee del Movimento di Nuova cultura nella regione del Zhejiang, una delle tante scuole formatesi a inizio Novecento che sostenevano attivamente le riforme del curriculum artistico. È proprio grazie al lavoro pioneristico di educatori come Li Shutong che qui si forma una florida generazione di artisti innovativi, sia nel campo della pittura, che della musica e della grafica. Li Shutong, come molti altri artisti del tempo, aveva sposato i valori della riforma artistica, sostenendo che l'arte dovesse rispondere all'esigenza di creare di una cultura nazionale, non proponendo immagini retoriche, sterili copie di

ideali del passato, ma realizzando rappresentazioni umane e reali. Lo sviluppo intellettuale di Feng è quindi segnato profondamente da questa visione di Li Shutong e la scelta di ritrarre soggetti reali nei suoi *ertong manhua* risponde *in primis* all'esigenza di attingere alla realtà come fonte di ispirazione. Un'altra importante influenza da sottolineare è la conversione di Li al buddhismo, che porta lo stesso Feng a convertirsi nel 1927.

Oltre all'impronta artistica occidentale e filosofica impressa da Li Shutong, l'altra esperienza che segna profondamente il percorso di Feng Zikai è il breve soggiorno in Giappone. Per gli artisti di inizio Novecento, una modalità frequente per accedere a nuove tipologie di creazione artistica, oltre che tramite le traduzioni e le informazioni che circolavano grazie alla stampa periodica, era apprezzare l'arte occidentale dal vivo. Infatti, per molti degli studenti cinesi che si recavano in Europa era prassi andare a osservare le opere scultoree e pittoriche custodite nei musei. La meta favorita dagli artisti cinesi era Parigi, sia grazie al progetto 'Study and Work Movement' (*Qingong jianxue yundong* 勤工儉學運動) e gli accordi siglati fra i governi dei due Paesi, ma anche perché a inizio Novecento la capitale francese era diventata epicentro dell'arte moderna. Inoltre, una meta geograficamente più vicina ed economicamente accessibile era il Giappone. Gli artisti giapponesi erano stati molto meno riluttanti di quelli cinesi a rivedere la propria tradizione artistica e ad accettare gli stimoli provenienti dall'occidente, soprattutto durante l'epoca delle riforme della cosiddetta Restaurazione Meiji (1866-1869). Il Giappone rappresentava dunque per gli artisti cinesi una finestra privilegiata da cui poter osservare delle novità e farsi ispirare da queste. Anche Feng Zikai sente questo impulso e nel 1921 si reca per alcuni mesi a Tokyo, dove studia arte presso la Kawabata Painting School. Il lascito più importante di questo periodo trascorso in Giappone è la scoperta dell'arte dei *manga* nella tradizione dei pittori Takehisa Yumeji 竹久夢二 (1884-1934) e Kōji Fukiya 蕗谷虹兒 (1898-1979).

In particolare, è dall'opera di Yumeiji che Feng trae ispirazione per realizzare i suoi *manhua*, intesi come una forma d'arte non comica o dissacrante, ma cogliendone al contrario l'aspetto umanistico. Durante il suo soggiorno a Tokyo, infatti, scopre la raccolta intitolata *A Collection of Works by Yumeiji* (*Yumeiji huaji* 夢二画集, 1909), rimanendone profondamente affascinato. Come annoterà alcuni anni più tardi:

> 竹久夢二 [...] 其構圖是西洋的，其畫趣是東洋的。其形體是西洋的，其筆法是東洋的。自來總合東西洋畫法，無如夢二先生之調和者。他還有一點更大的特色，是畫中詩趣的豐富。以前的漫畫家，差不多全以詼諧滑稽、諷刺、遊戲為主趣。夢二則屏除此種趣味而專寫深沉嚴肅的人生滋味。使人看了慨念人生，抽發遐想。故他的畫實在不能概稱為漫畫，真可稱為"無聲之詩"呢。[16]

> La composizione [nei *manhua* di] Takehisa Yumeiji è di tipo occidentale, ma il suo interesse per la pittura è orientale. Le forme sono occidentali, la pennellata orientale. Una perfetta combinazione di pittura orientale e occidentale, mai nessuno come Yumeiji ha realizzato così bene tale fusione. I suoi fumetti hanno anche un'altra importante caratteristica, sono arricchiti da versi poetici. In passato, i fumettisti erano per lo più comici, umoristici, satirici e tendevano principalmente al divertimento. Yumeiji, al contrario, si è allontanato da questo approccio superficiale e scrive del senso profondo della vita, in modo da portare anche i lettori a riflettere sull'esistenza. Penso che i suoi dipinti non possano essere semplicemente definiti fumetti, quanto piuttosto 'poesie silenziose'.

Ben più spazio meriterebbe la questione dell'influenza dell'arte moderna giapponese su Feng Zikai, ma in sintesi si può affermare che l'esperienza in Giappone porta Feng a riscoprire nella tradizione del *manga* la propria tradizione culturale, quella della pittura a

inchiostro (*maobihua* 毛筆畫) di epoca Song che, grazie all'uso essenziale e libero di poche linee (*liaoliao shubi* 寥寥數筆) dà vita a figure umane stilizzate. Allo stesso tempo, in Yumeiji Feng può apprezzare l'integrazione di immagini e poesia, anch'essa tipica della tradizione pittorica cinese ma arricchita con nuovi elementi di ispirazione *Art nouveau*: l'uso morbido e decorativo della linea, e la composizione semplificata e adatta alla riproduzione per la stampa.[17] Nelle opere di Feng Zikai tutto questo si concretizza nella rappresentazione dei bambini in bianco e nero, in un gioco di linee marcate e linee più sottili, figure realizzate con linee di contorno e con alternanza di pieni e vuoti. Oltre allo stile artistico, Feng subisce l'influenza di Yumeiji nel connubio fra *manhua* e poesia, che sortisce l'effetto di immagini liriche e piene di sentimento. Il contatto con l'opera di Yumeiji, in breve, lo porta a riscoprire la tradizione pittorica cinese e allo stesso tempo ad apprezzare l'efficacia dell'integrazione fra mondi culturali diversi. La sua risposta al dibattito sulla dialettica incentrata su modernità e tradizione cinese, pertanto, non è un netto distacco con il passato, quanto piuttosto una riscoperta della pittura tradizionale a inchiostro e una resa completamente moderna dei soggetti, sia nel messaggio che nell'ambientazione.

Negli anni oggetto di indagine di questo studio, oltre a insegnare arte, Feng lavora intensamente come saggista, disegnatore di copertine e illustratore per varie riviste periodiche.[18] Negli anni Venti, la presenza di illustrazioni artistiche nelle riviste è una novità assoluta per il campo dell'editoria, ma anche dell'arte. Uno dei promotori di questa nuova tendenza è proprio Li Shutong, il quale qualche anno prima aveva introdotto le prime illustrazioni fra le pagine del *Taiping yangbao* 太平洋報 (*The Pacific News*).[19] Le nuove pubblicazioni erano abbellite da illustrazioni, vignette, copertine con design accattivanti e contribuirono alla circolazione di nuove idee. Inserendosi in questo nuovo mondo della grafica per l'editoria, Feng comincia a pubblicare nel 1924 i suoi primi *manhua* sulla rivista *Settimanale di letteratura* su invito del caporedattore Zheng Zhenduo 鄭振鐸 (1898-1958).[20] Il *Settimanale di letteratura* era la rivista ufficiale dell'Associazione per la ricerca letteraria (Wenxue Yanjiuhui 文學研究會, 1920-1932) una delle più importanti associazioni letterarie dell'epoca moderna, i cui partecipanti sostenevano che la nuova letteratura cinese dovesse essere improntata sul realismo e sull'umanesimo.

Nello stesso anno, Feng partecipa alla creazione della Lida Xueyuan 立達學園 (Accademia Lida) e nel 1926 la pubblicazione della raccolta *Fumetti di Zikai* inaugura la prolifica collaborazione con la casa editrice Kaiming Book Company, la quale l'anno successivo pubblica anche la *Raccolta di pitture di Zikai*.[21] La rivista *Settimanale di letteratura*, così come la casa editrice Kaiming Book Company e l'Accademia Lida erano strettamente collegate al Movimento di nuova cultura di cui assorbirono i valori costituenti, e perciò si può ritenere che la frequentazione di questi ambienti abbia funto da substrato culturale che nutre l'interesse di Feng per il mondo infantile. Immerso in questo ambiente culturale dinamico e innovatore, come si analizzerà a breve, egli darà infatti vita a ritratti che dal punto di vista formale e stilistico esprimono l'influenza dell'arte giapponese e un rinnovato interesse nell'arte tradizionale cinese, mentre dal punto di vista contenutistico rivelano l'interesse per l'essere umano.

Le prime raffigurazioni dell'innocenza

L'infanzia non è un argomento sconosciuto alla tradizione culturale cinese e neanche alla storia dell'arte. Il concetto di 'innocenza infantile' (letteralmente *tongxin* 童心, 'cuore di bambino') affonda le sue radici nella storia del pensiero e dell'estetica cinese. Già comparso negli scritti dei filosofi Mencio 孟子 e Zhuangzi 莊子 nel IV secolo a.C. come espressione della bontà innata umana e conosciuto nella tradizione ruista come *chizi zhi*

xin 赤子之心, il *tongxin* era stato rielaborato da alcuni pensatori di epoca Ming come Li Zhi 李贽 (1527-1602) e Gong Zizhen 龔自珍 (1792-1841). Secondo lo studioso Liu Wei, nei pensatori Ming, il cuore puro e innato del fanciullo rappresentava "l'affermazione dell'individuo" e la sua naturale propensione a perseguire i propri desideri.[22]

La rappresentazione artistica dei fanciulli, ben nota alla ritrattistica tradizionale, fino alla tarda epoca Qing aveva un fine moralizzante. I ritratti dei fanciulli erano simbolici e idealizzati poiché il fine dell'educazione, secondo la tradizione confuciana era quello di preservare l'innata bontà attraverso i riti. Alcuni *topoi* nella raffigurazione dei fanciulli si erano consolidati nel corso dei secoli, come ad esempio i 'ritratti dei cento fanciulli' (*baizi* 百子圖), immagini che rappresentavano un augurio di prosperità e di progenie maschile, oppure i 'bambini nobili' (*guizi* 貴子) in cui venivano raffigurati bambini nobili, con l'auspicio di superare con successo gli esami imperiali e occupare di conseguenza un posto privilegiato nella gerarchia sociale. Il tema del gioco dei bambini era anche molto frequente in questa tradizione pittorica, ma il gioco altro non era che un insieme di metodi utilizzati per sviluppare le abilità mnemoniche e l'intelligenza. Le raffigurazioni tradizionali ritraevano infatti bambini intenti a svolgere attività o giochi da adulti, come praticare la calligrafia o giocare a scacchi.[23] A livello di cultura popolare, circolavano anche immagini augurali del Capodanno cinese, i *nianhua* 年畫, aventi come soggetto i bambini, metafora di fortuna e prosperità.[24]

Feng deve essersi ispirato al concetto tradizionale di innocenza e spontaneità quando, in uno dei primi *manhua* dedicati ai suoi bambini, *Huashengmi bu manzu* 花生米不满足 (Non soddisfatto delle noccioline), illustra il figlio Zhan Zhan 詹詹 imbronciato per aver ricevuto poche noccioline. In questo *manhua* l'artista fotografa lo stato d'animo del bambino in quel preciso istante e sembra elogiarne l'innocenza, ma anche l'egoismo e l'egocentrismo tipici della fanciullezza.[25] Nello stesso, si discosta dalla tradizione pittorica poiché il bambino da lui ritratto è una persona reale e non una figura idealizzata.

> 我做漫畫由被動的創作而進於自動的創作，最初是描寫家裡的兒童生活相。我向來憧憬於兒童生活。尤其是那時，我初嘗世味，看見了所謂 "社會" 裡的虛偽矜忿之狀，覺得成人大都已失本性，只有兒童天真爛漫，人格完整，這才是真正的 "人"。於是變成了兒童崇拜者 […]。 現在回想當時的意識，真正是從反面詛咒成人社會的惡劣。[26]

> La mia creazione di fumetti si è evoluta da una produzione di tipo passivo a una più attiva, in cui fin dall'inizio ho ritratto la quotidianità casalinga dei miei figli. È stato soprattutto in quel periodo che, in questo primo assaggio di mondo ho realizzato l'atteggiamento ipocrita di quella che viene definita 'società'. Avevo la sensazione che la maggior parte degli adulti avesse perso la propria naturalezza, e che solo l'innocenza e la personalità integra dei bambini potessero definire l'uomo vero. Così sono diventato un ammiratore dei bambini […]. Se mi guardo indietro e ripenso a quel momento, ricordo di avere imprecato contro i mali della società adulta.

Educatore e insegnante d'arte di professione, Feng aveva una posizione privilegiata da cui osservare il mondo infantile, cosa che gli permise di comprenderne molto da vicino le caratteristiche. La scuola non fu però il solo ambito da cui attinse ispirazione e materiale per le sue vignette, la vita familiare e il suo ruolo di padre gli fornirono, come scrive lui stesso in questa citazione, spunti artistici e di riflessione umanistica. A metà degli anni Venti aveva poco più di venti anni e nella sua famiglia c'erano già diversi bambini, motivo che lo spinse a osservarli. I ritratti dei bambini (*ertong xiang* 兒童相) occupano un posto speciale nella creazione artistica di Feng Zikai e, come si legge in questo estratto, egli vuole coglierne l'innocenza in contrapposizione alla

corruzione e malvagità del mondo adulto. Il percorso di crescita e di trasformazione del bambino in adulto è da lui descritto come una irrimediabile perdita di quella spontaneità e autenticità innate nella natura umana, causa principale dei mali della società.

Se nella tradizione l'età infantile era considerata materia da plasmare tramite i riti, a inizio Novecento sulla scia della riscoperta dell'individuo, anche l'infanzia fu valorizzata e i bambini considerati come parte integrante della società moderna, la cui personalità andava presa in considerazione e rispettata. Proprio nei fanciulli, ancora non 'contaminati' dall'educazione tradizionale e dal confucianesimo, era riposta la speranza di creare un paese moderno, e di plasmare una società fondata sulla scienza e la democrazia. L'infanzia era la metafora di una nuova Cina da educare e nutrire, e dunque era parte del discorso nazionalista che caratterizzò la produzione letteraria nel periodo del Movimento di Nuova cultura.[27] Durante questo periodo comparvero numerose pubblicazioni su e per l'infanzia, non solo racconti e saggi di riflessione pedagogica, ma anche traduzioni di racconti stranieri, di cui Feng fu anche illustratore.[28] Nell'umanesimo di Feng Zikai confluì dunque questo approccio moderno grazie alla vicinanza dell'artista con i contesti riformisti, come ad esempio l'Associazione per la ricerca letteraria, l'Accademia Lida, e lo stesso *Settimanale di letteratura*.

Le illustrazioni create per la raccolta di poesie *Ricordi* di Yu Pingbo sono le prime raffigurazioni dell'innocenza infantile di Feng Zikai. Yu aveva iniziato a lavorare alla raccolta fin dal 1922, e Feng aveva realizzato le illustrazioni poco dopo essere tornato dal Giappone. La raccolta di poesie rappresentò una novità nel modo in cui parlava dell'infanzia, sia dal punto di vista poetico che grafico. Yu Pingbo aveva infatti partecipato attivamente al Movimento del Quattro maggio e, come altri scrittori del movimento, aveva sostenuto e promosso l'utilizzo del *baihua* 白話, la lingua parlata, nella prosa e nella poesia. Le sue poesie erano essenzialmente ricordi legati all'infanzia, che Feng raffigurò con uno stile nuovo e ricco di quelle influenze che aveva assorbito in Giappone. L'infanzia che appare in queste illustrazioni è mondo di spensieratezza e innocenza, come in *Mengmeng longlong de luchu haizi di hei de toufa, hei erqie da de yanjing* 朦朦朧朧地露出孩子底黑的頭髮，黑而且大的眼睛 (Sommessamente, spuntano i capelli scuri e i grandi occhi neri del bambino), in cui due grandi occhi di un bambino fanno capolino da una finestra per curiosare.[29] Fra alcune illustrazioni realizzate per *Ricordi* è possibile rintracciare dirette influenze dei fumetti di Yumeiji, come ad esempio la composizione di *Yueliang douduo zai yangliu li* 月亮兜躲在楊柳裡 (La luna si nasconde fra le foglie del salice), in cui i due bambini ritratti di spalle sotto le foglie del salice ricordano un tipo di composizione spesso utilizzata da Yumeiji, che era solito ritrarre i soggetti di spalle, intenti a osservare un panorama e incorniciati dai rami pendenti dei salici.[30]

Oltre all'innocenza, in *Ricordi* appare anche un altro elemento fondante della poetica dell'infanzia di Feng Zikai: egli ci parla principalmente delle sensazioni e dei sentimenti dell'adulto che rievoca la propria infanzia. Si prenda in esame l'illustrazione *Zhe tiao lu, ta gao wo jiu shi 'yi'* 這條路，他告我就是'憶' (Quello che mi racconta questa strada sono i 'ricordi'),[31] che compare anche come la copertina della raccolta. Si tratta di un ritratto (molto probabilmente un autoritratto), in cui vediamo il pittore seduto alla sua scrivania mentre sulla sua testa si apre uno squarcio, una finestra sul passato, con un bambino che cammina. In *Ricordi*, la nostalgia del ricordo infantile spesso è evocata anche da metafore come l'immagine ricorrente della candela, dunque i bambini non sono i soli soggetti delle illustrazioni. In entrambi casi, tuttavia, il messaggio dell'artista sembra essere: l'infanzia è il nostalgico rifugio dal mondo reale e il ricordo di un tempo che fu e che non tornerà. La riflessione sull'esistenza umana e il sentimento di nostalgia nei confronti dell'età

infantile rappresentano un *fil rouge* della poetica infantile di Feng Zikai, che continuerà a fare da sfondo anche ai fumetti contenuti nelle raccolte *Fumetti di Zikai* e *Raccolta di pitture di Zikai*. Dal punto di vista stilistico e poetico, dunque le illustrazioni di *Ricordi* anticipano alcune delle caratteristiche che verranno poi approfondite nelle opere successive: la tematica della spensieratezza che caratterizza il mondo infantile e quella della nostalgia dell'età dell'oro della vita umana, elementi impregnati di gentile umanesimo.

La prima raccolta di *manhua*, *Fumetti di Zikai*, che Feng pubblicò nel 1926 con la casa editrice Kaiming è ispirata alla poesia classica, esprime la connessione con l'arte e il pensiero cinese tradizionale, ma al tempo stesso compaiono sempre più nettamente le influenze dello stile di Yumeiji. Questa pubblicazione comprende anche alcuni ritratti di bambini che sono interessanti ai fini di questo studio perché rappresentano il momento in cui Feng rivolge la sua attenzione ai propri figli e ne fa il soggetto della sua arte. Dal punto di vista formale e stilistico, si ispira a Yumeiji nella scelta di abbinare *manhua* e poesia tradizionale, ma anche nell'osservare la realtà che lo circonda: i soggetti dei ritratti dei bambini sono reali e ritratti nella loro spontaneità, come ad esempio in *Timida* (*A Bao chibo* 阿寶赤膊) in cui la figlia A Bao è colta in un momento intimo di timidezza, o in *Chuanle baba de yifu* 穿了爸爸的衣服 (Indossando gli abiti del papà) in cui traspare la soddisfazione di Zhan Zhan nell'indossare per gioco gli abiti del papà.[32] In questi ritratti traspare l'interesse di Feng per l'aspetto umano e la sua empatia nel ritrarre gli stati emotivi dei soggetti. Inoltre, *First step* (Primi passi)[33] nella composizione della scena della mamma che regge il bambino mentre fa i suoi primi passi ricorda un dettaglio dell'opera omonima di Vincent Van Gogh. Questa raccolta, seppur ispirata a varie tematiche e non focalizzata esclusivamente sull'infanzia, ci dimostra come Feng abbia gradualmente iniziato ad attingere dal suo mondo quotidiano, ne abbia osservato la sfera emotiva e poi in un secondo momento ne abbia fatto l'oggetto della sua attività artistica.

L' umanesimo della Raccolta di pitture di Zikai

Continuando ad approfondire le tematiche e ad ampliare la visione già presente nelle illustrazioni di *Ricordi* e nei ritratti dei bambini di *Fumetti di Zikai*, nella *Raccolta di pitture di Zikai* prende forma, sempre più chiaramente, la visione dell'infanzia dell'autore. Non si tratta infatti, di immagini singole inserite in una selezione più ampia di immagini liriche, come in *Fumetti di Zikai*, ma prende forma sempre più definita l'umanesimo dell'artista, il mondo dei bambini visto attraverso le storie, i caratteri e i sentimenti dei suoi figli, ma anche i propri. La copertina, in cui è raffigurata una grande ragnatela su cui sono sparsi delicatamente petali di fiori, sembra già un'anticipazione della riflessione che fa da sfondo alla raccolta: la vita umana scorre via giorno dopo giorno, e bisogna fare tesoro della spensieratezza infantile, trattenerla più a lungo possibile, come la ragnatela con i petali. Quasi come se il mondo infantile fosse diventato per lui un'idea felice in cui rifugiarsi, aspetto per cui fu criticato aspramente da alcuni suoi contemporanei che lo rimproverarono di 'frivolo escapismo'.[34] Rivolgendosi ai propri figli, nella prefazione Feng annota:

> 可惜到你們懂得我的話的意思的時候，你們將不復是可以使我憧憬的人了。這是何等可悲哀的事啊！[35]
>
> È un peccato che quando capirete il significato di queste mie parole, non sarete più in grado di sognare. Che tristezza!
> […]
>
> 我的孩子們！憧憬於你們的生活的我，痴心要為你們永遠挽留這黃金時代在這冊子裡。然這真不過象 "蜘蛛網落花"，略微保留一點春的痕跡而已。且到你們懂得我這片心情的時候，你們早已不是這樣的人，我的畫在世間已無可印證了！這是何等可悲哀的事啊！[36]

Figli miei! In attesa di scoprire cosa la vostra vita vi riserverà, è con devozione e amore che in questo libretto vorrei immortalare per voi l'età dell'oro. Questo altro non è che un fiore caduto nella tela di ragno, e che ha lasciato dietro di sé solo una piccola traccia di primavera. Quando comprenderete questo mio stato d'animo, non sarete più bambini e i miei dipinti non saranno più attuali! Che cosa triste!

Nella prefazione intitolata *Gei wo de haizi men* 給我的孩子們 (Ai miei bambini), con estrema dolcezza e dedizione Feng descrive l'ispirazione di questo lavoro. Continuando a rivolgersi ai propri figli in seconda persona, come suoi interlocutori e destinatari, descrive le scene quotidiane da cui si è sentito ispirato e che poi ha immortalato sulla carta. Soggetto prediletto dei ritratti è il secondogenito Zhan Zhan, di cui immaginiamo un carattere vivace, curioso e intraprendente, come ad esempio in *Baba buzai de shihou* 爸爸不在的時候 (Quando il papà non c'è) o *Kuaile de laodong zhe* 快樂的勞動者 (Il lavoratore felice) e *!?*.[37]

L'infanzia è vista come momento privilegiato dell'esistenza umana, in cui si è puri e innocenti. I soggetti sono reali, non idealizzati ma portatori di emozioni e soggettività. L'attenzione all'aspetto umano è una delle grandi novità apportate da Feng nel modo di ritrarre il soggetto infantile, che fino a questo momento storico non ha eguali nella ritrattistica tradizionale cinese. In *Broken Heart* (Cuore spezzato),[38] ad esempio Zhan Zhan è protagonista di un pianto disperato per essersi fatto male a una mano, un episodio ordinario e apparentemente senza significato, ma che illustra una circostanza più che frequente nell'età infantile. La semplicità è emblema dell'età fanciullesca, ma al tempo stesso chiave di lettura della composizione di questi *manhua*, quasi a ricordarci la così detta "estetica della semplicità" dell'arte Song, che Feng aveva riscoperto grazie a Yumeiji. Le figure dei bambini si stagliano su uno sfondo bianco, non ci sono che pochi elementi a suggerire le caratteristiche dell'ambiente circostante, come ad esempio in *Bei xiesheng de shihou* 被写生的時候 (In posa),[39] in cui Zhan Zhan all'età di tre anni posa per il papà.

In questi *manhua* si riconosce la sensibilità del pittore che si fa ispirare dalla realtà e con pochi e semplici tratti riporta sulla carta solo una selezione di elementi, ma questi sufficienti a regalarci un'immagine che non è solo il ritratto di un bambino, ma anche raffigurazione del suo stato d'animo in quel momento. Gli occhi di Zhan Zhan girati in basso a sinistra sono velati da un visibile imbarazzo, mentre una irrefrenabile voglia di non restare fermo mentre posa ci viene suggerita dalla mano in tasca e dal piede destro appena puntato sul pavimento, quasi come fosse in procinto di alzarsi e correre via. Ecco che con alcuni semplici dettagli l'artista ci restituisce il punto di vista dei bambini. Feng prova a calarsi continuamente nel loro punto di vista, raccontando il loro ambiente e cercando di giungere a comprenderne in profondità i bisogni:

你們一定想：終天無聊地伏在案上弄筆的爸爸，終天悶悶地坐在窗下弄引線的媽媽，是何等無氣性的奇怪的動物！你們所視為奇怪動物的我與你們的母親，有時確實難為了你們，摧殘了你們，回想起來，真是不安心得很！[40]

Sicuramente penserete: che animale strano è il papà, sempre noiosamente seduto alla sua scrivania con una penna in mano tutto il tempo! E anche la mamma, che sta sempre seduta alla finestra mentre cerca di infilare il filo nella cruna dell'ago. Io e la mamma vi sembriamo due strani animali, che a volte vi mettono in imbarazzo e vi torturano. Che grande disagio, se ci ripenso!

Il bisogno del bambino è quello di giocare e, tramite il gioco, di sperimentare il funzionamento dei rapporti familiari e sociali: come in *Jiejie xin liangzi, Zhanzhan xin guanren, Bao jiejie zuo mouren* 姐姐新娘子，詹詹新官人，寶姐姐做媒人 (Ruanruan è la sposa, Zhanzhan lo sposo, A Bao è l'officiante).[41]

I tre bambini sono ritratti mentre giocano a emulare il rito del matrimonio, in cui Ruanruan che ha il volto coperto da un fazzoletto è la sposa, Zhanzhan indossa un grande cappello da sposo e la sorella maggiore A Bao officia il rito. Il gioco a volte è vissuto dagli adulti come perdita di tempo, ma l'attenzione che Feng presta a questo questo aspetto della vita quotidiana infantile sottolinea che così i bambini sviluppano la loro creatività e l'intelligenza, e più che essere espressione di frivolezza il gioco è per lui un momento necessario e rilevante nel processo di sviluppo dell'essere umano:

> 他们把全副精神贯注在这等游戏中[…] 他們為什麼這樣熱中？[…]他們為遊戲而遊戲，手段就是目的，即所謂"自己目的"，這真是藝術的[…][42]
>
> [I bambini] concentrano tutta la loro energia nel gioco […] Perché il gioco li appassiona così tanto? […] Il loro gioco è finalizzato al gioco, il mezzo è il fine, il cosiddetto 'fine a se stesso'. L'arte è proprio questo […].

Non possiamo escludere che in questa visione del gioco e della coltivazione del pensiero creativo, Feng sia stato anche influenzato dal pensiero della pedagogista ed educatrice italiana Maria Montessori (1870-1952), il cui metodo educativo, e rivoluzionario, era stato introdotto in Cina intorno al 1913, quando lo scrittore Zhang Tianyi 张天翼 (1906-1985) aveva pubblicato sulla rivista *Jinbu* 进步 (*The Progressive*) il saggio "Nuovi sviluppi sulla pedagogia infantile: il metodo Montessoriano".[43] Elementi di pedagogia occidentale, che circolavano da un decennio circa in Cina, sono sicuramente presenti nel bagaglio intellettuale di Feng quando illustra l'infanzia e mentre scrive a proposito del gioco e di come questo favorisca la manualità. La pedagogista italiana, infatti aveva elaborato un concetto molto simile, secondo il quale l'azione e la manualità rappresentano la manifestazione esterna del pensiero. In questa concezione, l'esperienza sensoriale e manipolativa tipica della produzione artistica assume un ruolo centrale per lo sviluppo cognitivo del bambino.[44]

Nel saggio *Tongxin de peiyang* 童心的培養 (Coltivare l'innocenza infantile) viene introdotto per la prima volta in forma scritta il concetto di "innocenza infantile", quasi che con questo saggio Feng dia forma teorica a idee e considerazioni che avevano ispirato la sua produzione di vignette a partire dal 1925.[45] In queste pagine, Feng sostiene che il punto di vista dei bambini non è contaminato dalle regole e le aspettative della società, ma è espressione della spontaneità e della fantasia. Sebbene influenzata sia dalla visione tradizionale di natura innocente ed energia vitale incarnata dai fanciulli, sia dalla riscoperta dell'infanzia compiuta dalla letteratura a lui contemporanea, la poetica di spontaneità infantile di Feng Zikai non coincide completamente mai con nessuna delle due visioni, non propone infatti i riti come modo per coltivare i bambini e nemmeno li inquadra in una prospettiva nazionalistica.

Un problema filosofico che da sempre si presentava nel discorso sull' 'innocenza infantile' era come mantenere il cuore innocente, come coltivarlo? La tradizione attribuiva ai riti, come già specificato sopra, il compito di educare e formare l'animo fanciullesco e la bontà umana. Ma Feng riconosce i limiti di questa prospettiva, critica apertamente il sistema pedagogico tradizionale, e suggerisce di offrire al bambino la possibilità di sperimentare la libera scelta, l'autonomia e l'indipendenza, senza obbligarlo a seguire rigide regole o costringendolo a memorizzare e studiare. In *Zikai huaji* ci offre infatti una chiara rappresentazione di questa sua posizione nei confronti del sistema educativo tradizionale: si tratta del *manhua* intitolato *Jiaoyu* 教育 (Educazione) in cui illustra un maestro quasi sadicamente impegnato nel creare con uno stampino statuine di piccoli esseri umani tutti uguali. Una rappresentazione ironica del sistema educativo tradizionale, basato sulla meccanica memorizzazione dei classici.[46]

Feng ci dice che l'educatore, per poter coltivare l'animo semplice del fanciullo deve fare un percorso su di sé, deve guardarsi dentro e dare ascolto anche a quel bambino interiore che spesso non è completamente integrato nella vita dell'adulto. I bambini, infatti, sono lo specchio dell'adulto, grazie alla loro 'innocenza infantile' hanno una straordinaria capacità di guardare le cose così come sono e toccare le corde più delicate e istintive dell'animo umano. L'adulto ha il compito di preservare la propria innocenza, ma anche quella dei bambini; in questo percorso formativo, la risposta di Feng alla domanda filosofica di come coltivare il *tongxin* è la seguente:

> 藝術教育就是教人這種做人的態度的，就是教人用像作畫、看畫的態度來對世界；換言之，就是教人絕緣的方法，就是教人學做小孩子。學做小孩子，就是培養小孩子的這點"童心"，使長大以後永不泯滅。[47]
>
> L'educazione artistica significa proprio insegnare come comportarsi da esseri umani, significa insegnare ad approcciare il mondo come ci si approccia al creare arte o all'osservare l'arte. In altre parole, si tratta di insegnare il metodo dell'isolamento, che è insegnare all'adulto come essere 'bambino'. Imparare a essere bambini vuol dire coltivare la propria 'innocenza infantile', in modo che non scompaia più quando si diventa adulti.

In *Gao muxing. Dai Xu* 告母性——代序 (Per le madri. Prefazione) annota ancora:

> 音樂、繪畫、詩歌，能洗刷心的塵翳，使顯出片刻的明淨。即藝術能提人之神於太虛，使人得看清楚世界的真相、人生的正路，而不致沉淪、摸索於下面的暗中了。[48]
>
> Musica, pittura e poesia possono lavare via la polvere dal cuore e far apparire un momento di chiarezza. Vale a dire che l'arte può elevare lo spirito delle persone, in modo che le persone possano vedere chiaramente l'aspetto reale del mondo e la retta via della vita, e non sprofondare e brancolare nell'oscurità.

Conclusioni

Nelle raffigurazioni dei bambini di Feng Zikai sono stati individuati alcuni elementi, come l'autenticità dei soggetti, la sensibilità con cui viene rappresentata e valorizzata la loro emotività, il cercare di calarsi più possibile nel loro punto di vista, la nostalgia nei confronti della fanciullezza, che ci permettono di collocare l'artista in una precisa posizione all'interno del dibattito fra tradizione e modernità sviluppatosi nell'arte cinese a inizio Novecento. Feng è al tempo stesso un conoscitore della cultura tradizionale ma anche un innovatore e il suo umanesimo è stato considerato in questo studio come espressione del suo sincretismo. Da un lato ispirato dalla riscoperta dei valori dell'arte e della pittura tradizionale e dall'altro stimolato dall'ambiente culturale progressista di inizio Novecento, il suo punto di vista sui fanciulli esprime una visione nuova, che fa del piccolo non materia da plasmare secondo le esigenze dell'adulto, ma un essere da osservare, ascoltare e accogliere nella sua unicità, creatività e capacità di svilupparsi secondo un proprio percorso individuale. Questo concetto, che potremmo sintetizzare come espressione del rispetto nei confronti della spontaneità e creatività infantile, appare innovativo e moderno se lo rapportiamo alla visione tradizionale e alla modalità tradizionale di ritrarre l'infanzia.

Il concetto di *tongxin* attraversa tutta la produzione artistica di Feng, evolvendosi da una fase in cui l'artista lo affronta in maniera meno consapevole, come in *Ricordi* e *Fumetti di Zikai*, a una fase più matura, in *Raccolta di pitture di Zikai*, in cui l'artista diventa sostenitore convinto dell'innocenza dei fanciulli ed esprime in maniera più netta il suo umanesimo e l'attenzione all'emotività dei bambini. Capovolgendo l'idea del bambino-piccolo uomo, per l'artista è al contrario l'adulto che deve imparare a scoprire in sé stesso la spen-

sieratezza che ha ormai perduto; gli adulti, siano essi genitori o educatori, hanno la responsabilità di coltivare attraverso l'arte questa essenza pura che è naturalmente presente in ogni essere umano, per fare in modo che i futuri adulti la preservino e contribuiscano alla creazione di una società migliore.

Bibliografia essenziale delle fonti primarie[49]

Chen Jianjun 陈建军(ed.), *Zikai tanyi* (*shang*, *xia*) 子愷谈艺 (上、下) (*Feng Zikai parla di arte*), Beijing, Haitun chubanshe, 2014.

Feng Zikai豐子愷, "Huashengmi bu manzu 花生米不满足", *Wenxue zhubao* 文学周报, vol. 200 (1925), p. 13.

_____, *Zikai manhua* 子愷漫畫, Shanghai, Kaiming shudian, 1926.

_____, "Tongxin de peiyang 童心的培養", *Jiaoyu zahi* 教育雜誌, vol. 19, n. 12 (1927), pp. 1-6.

_____, *Zikai huaji* 子愷畫集, Shanghai, Kaiming shudian, 1927.

_____, "Tan Riben de manhua 談日本的漫畫", *Yuzhou feng* 宇宙风, vol. 26 (1936), pp. 124-125.

Hu Pingbo 俞平伯, Feng Zikai 豐子愷, Zhu Ziqing 朱自清, *Yi* 憶, Beijing, Yaoshan chubanshe, 1996.

Note

[1] Chen Xing 陈星, *Feng Zikai pingzhuan* 丰子恺评传 (Jinan, Shandong huabao chubanshe, 2011).

[2] Geremie Barmé, *An Artistic Exile: A Life of Feng Zikai (1898-1975)* (Berkeley, University of California press, 2002).

[3] Su-Hsing Lin, *Feng Zikai's Art and the Kaiming Book Company: Art for the People in Early Twentieth Century China* (Tesi di dottorato, Ohio state University, 2003).

[4] Ye Lianhua 叶恋花, "Feng Zikai ertong meishu jiaoyu sixiang de shidai yiyi 丰子恺儿童美术教育思想的时代意义", *Xiaoxue jiaoxue yanjiu* 小学教学研究, 7 (2020), pp. 20-22. Wang Jueping 王觉平, "Cong Feng Zikai 'Yishu jiaoyu de yuanli' kan qi meiyu sixiang zai xin shidai Zhongguo hua jiaoyu zhong de shijian yiyi 丰子恺《艺术教育的原理》看其美育思想在新时代中国画教育中的实践意义", *Meishu jiaoyu yanjiu* 美术教育研究, 13 (2020), pp. 44-45.

[5] Liu Wei 刘炜, "*Feng Zikai 'tongxin' sixiang suyuan ji bianyi* 丰子恺 "童心" 思想溯源及辨异", *Jiaxing xueyuan xuebao* 嘉兴学院学报, 32, 5 (2020), pp. 14-20.

[6] Christoph Harbsmeir, *The Cartoonist Feng Zikai. Social Realism with a Buddhist Face* (Oslo, Universitetsforlaget, 1984).

[7] Gli anni 1937 e 1949 rappresentano due spartiacque nella vita e di conseguenza nell'evoluzione artistica di Feng Zikai. Nel 1937, in seguito alla distruzione della terra natia Shimenwan, nella provincia del Fujian, da parte delle truppe giapponesi, l'artista inizia con la sua famiglia un lungo periodo di peregrinazioni verso le regioni interne. Questo periodo terminerà nel 1949 con la nascita della Repubblica Popolare Cinese, anno che segna un'ulteriore svolta nella sua carriera artistica.

[8] Hung Chang-tai, "War and Peace in the Cartoons of Feng Zikai", in Hung, Chang-tai (ed.), *War and Popular Culture: Resistance in Modern China, 1937-1945* (Berkeley, University of California Press, 1994), pp. 136-150.

[9] Laureillard Marie, "Regret of Spring: the Child According to Feng Zikai", *Changing Notions of Childhood and Education in East Asia*, *Oriens Extremus*, 53 (2014), pp. 47-70.

[10] Laureillard Marie, "Touches japonaises sous le pinceau de Feng Zikai, artiste chinois (1898-1975)", in Flora Blanchon (ed.) *La question de l'art en Asie orientale* (Paris, Sorbonne Pups 2008), pp. 369-386. Laureillard Marie, "La perception sensible du peintre et théoricien chinois Feng Zikai à l'époque républicaine", in Véronique Alexandre Journeau, Christine Vial Kayser (eds.), *Notions esthétiques (II): la perception sensible organisée* (Paris, L'Harmattan, 2015), pp. 399-415.

[11] Il Movimento di Nuova cultura

(spesso indicato anche con il nome di Movimento del Quattro maggio) fu un movimento culturale sviluppatosi in Cina fra gli anni 1916-1926 circa, con l'obiettivo di promuovere la modernizzazione della Cina tramite l'allontanamento dal pensiero confuciano e ispirandosi ai valori di progresso e democrazia occidentale. Il movimento ebbe delle connotazioni letterarie, culturali e politiche. Fra i principali esponenti del Movimento si possono annoverare, fra gli altri, gli scrittori Lu Xun 魯迅 (1881-1936), Mao Dun 矛盾 e Zhou Zuoren 周作人 (1885-1967).

[12] L'origine del dibattito sulla Nuova arte cinese è attribuibile a Kang Youwei 康有為 (1858-1927) e Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929), i quali, proprio negli anni immediatamente successivi alla fondazione della Repubblica cinese (1912), avevano esortato gli artisti a rinnovare la pittura cinese tradizionale. Questa esortazione per molti artisti si trasformò in una vera e propria missione. Fra i principali protagonisti del dibattito che ne scaturì, si possono annoverare, fra gli altri, Gao Jianfu 高劍父 (1879-1951), Xu Beihong 徐悲鴻 (1885-1953) e Liu Haisu 劉海粟 (1896-1994). Su questo argomento, cfr. Chen Yunahai 陈云海, "Wusi shiqi xinmeishu yundong shulüe 五四时期新美术运动述略", *Minguo dang'an* 民国档案, 2 (2002), pp. 56-58; Andrews Julia F., Shen Kuiyi, *The Art of Modern China* (Berkeley, University of California Press, 2012), pp. 27-45.

[13] Laureillard, "Touches japonaises", pp. 376-377.

[14] Kirk Denton in Su-Hsing Lin, *Feng Zikai's Art*, pp. 90-91.

[15] Li Shutong aveva studiato con Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940) alla Nanyang Public School (*Nanyang gongxue* 南洋公學, oggi Shanghai Jiaotong University) e nel 1906 si era iscritto alla prestigiosa School of Fine Arts di Tokyo, frequentando il Dipartimento di pittura occidentale. Tornato nella Cina repubblicana nel 1912, fu incaricato dal direttore della Prima Scuola Normale del Zhejiang di fondare il dipartimento di arte. Li approfittò di questa occasione per istituzionalizzare alcune delle pratiche artistiche occidentali che aveva appreso in Giappone, come il disegno dei calchi in gesso delle statue antiche e il disegno del nudo con modelli viventi. Ma un altro importante contributo di Li Shutong all'arte cinese moderna sta nell'aver trasmesso ai suoi studenti l'importanza dell'improvvisazione *en plain air*, l'immediatezza nel disegno e nell'averli spinti a utilizzare lo schizzo. Queste innovazioni hanno fatto di Li Shutong una delle figure più importanti per lo sviluppo dell'arte moderna cinese. Abbandonò l'insegnamento nel 1918, per diventare monaco buddhista, adottando il nome di Hongyi Fashi 弘一法師. Cfr. Andrews, *The Art of Modern China*, p. 32.

[16] Feng Zikai 豐子愷, "Tan Riben de manhua 談日本的漫畫", *Yuzhou feng* 宇宙风, 26 (1936), pp. 124-125.

[17] Per un'analisi delle influenze dell'arte giapponese e *Art Nouveau* in Feng Zikai, cfr. Laureillard, "Touches japonaises", pp. 369-386.

[18] Per quanto riguarda la stampa periodica, Feng Zikai collaborava regolarmente come illustratore, autore o redattore con alcune delle principali riviste periodiche del tempo, come *Funü zazhi* 婦女雜誌 (*Women Magazine*), *Meiyu* 美育 (*Aesthetic Education*), *Zhongxuesheng* 中學生 (*The Juvenile Student*), *Dongfang zazhi* 東方雜誌 (*The Eastern Miscellany*), *Xiaoshuo yuebao* 小說月報 (*The Short Story Magazine*), *Jiaoyu zahi* 教育雜誌 (*The Education Magazine*), solo per citarne alcune.

[19] Michael Sullivan, *Art and Artists in Twentieth-Century China* (Berkeley, University of California Press, 1996), p. 29.

[20] Fu proprio Zheng che utilizza per la prima volta nella rivista il termine *manhua* per indicare i fumetti di Feng Zikai. Come Feng specifica nel saggio *Manhua changzuo ershi duo nian*, la parola *manhua* viene utilizzata per la prima volta nel *Wenxue zhoubao* per definire le sue opere, anche se "in Cina questa parola non era mai stata utilizzata prima di allora. I giapponesi avevano iniziato a usare due ca-

ratteri cinesi [*man* e *hua*] per creare la parola *manhua*. In realtà, quale sia la definizione del cosiddetto *manga* in giapponese non è nemmeno molto chiaro ("在中國這二字向來沒有。日本人始用漢文漫畫二字。日本人所謂'漫畫', 定義為何，也沒有確說"), Feng Zikai 豐子愷, "Manhua chuangzuo ershi duo nian 漫画创作二十多年", in Chen Jianjun 陈建军 (ed.), *Zikai tanyi* (*xia*) 子愷谈艺 (下) (Beijing, Haitun chubanshe, 2014), p. 195.

[21] La Kaiming Book Company (Kaiming Shudian 開明書店) era una casa editrice privata fondata a Shanghai nel 1926 con l'obiettivo di introdurre 'nuove conoscenze' ed era strettamente collegata con l'Associazione per la ricerca letteraria.

[22] "李贽和龚自珍的 "童心" 思想中，非常重要的一点是对 "私" 的肯定。[…] 李贽和龚自珍都认为，"私" 就是对个人利益的欲", Liu, "*Feng Zikai 'tongxin' sixiang*", p. 16.

[23] Sui temi dei 'cento fanciulli' e del gioco cfr. Terese Tse Bartholomew, "One Hundred Children: From Boys at Play to Icons of Good Fortune", in Ann Barrott Wicks (ed.), *Children in Chinese Art* (Honolulu, university of Hawaii's Press, 2002), pp. 57-83.

[24] Sulla raffigurazione dei bambini nei *nianhua* e la cultura popolare, cfr. Liu Jun 刘军, *Zhongguo minjian nianhua zhong tongzi yuxiang yanjiu* 中国民间年画中童子图像研究 (Tesi di dottorato, Università di Suzhou, 2011).

[25] Feng Zikai 豐子愷, "Huashengmi bu manzu 花生米不滿足", *Wenxue zhubao* 文学周报, 200 (1925), p. 13.

[26] Feng Zikai, "Manhua chuangzuo", pp. 197-198.

[27] Shih-Wen Sue Chen, *Childern's Literature and Transnational Knowledge in Modern China. Education, Religion and Childhood* (London, Palgrave Macmillan, 2019), pp. 4-5.

[28] Sulle traduzioni di favole e racconti per il giovane pubblico, consultare Chu Shen, "Canon Formation and Childern's Literature during the May Fourth Period", *CLCWeb: Comparative Literature and culture* 16, 6 (2014), <https://doi.org/10.7771/1481-4374.2302>.

[29] Hu Pingbo 俞平伯, Feng Zikai 豐子愷, Zhu Ziqing 朱自清, *Yi* 憶 (Beijing, Yaoshan chubanshe, 1996), p. CIX.

[30] *Ibid.*, p. CXIII.

[31] *Ibid.*, p. X.

[32] Feng Zikai 豐子愷, *Zikai manhua* 子愷漫畫 (Shanghai, Kaiming shudian, 1926), pp. 90, 95.

[33] *Ibid.*, p. 89.

[34] Barmé, *An Artistic Exile*, p. 131.

[35] Feng Zikai 豐子愷, "Gei wo de haizimen 給我的孩子們", in *Zikai huaji* 子愷畫集 (Shanghai, Kaiming shudian, 1927), p. 7.

[36] *Ibid.*, pp. 11-12.

[37] *Ibid.*, pp. 19, 24, 28.

[38] *Ibid.*, p. 41.

[39] *Ibid.*, p. 40.

[40] *Ibid.*, p. 9.

[41] *Ibid.*, p. 37.

[42] Feng Zikai, "Gao muxing. Dai Xu 告母性(代序)" (1927), in Chen Jianjun 陈建军 (ed.), *Zikai tanyi* (*shang*) 子愷谈艺 (上) (Beijing, Haitun chubanshe, 2014), p. 137.

[43] Per le informazioni riguardanti la diffusione del metodo montessoriano in Cina agli inizi del Novecento, si ringrazia il dott. Gao Changxu 高昌旭, dottorando in Letteratura cinese presso il Dipartimento Italiano di Studi orientali dell'Università Sapienza di Roma. Cfr. Zhang Tianyi 张天翼, "Mengsulan shi jiaoyu youtong zhi xin chengji 蒙蘇蘭氏教育幼童之新成績", *Jinbu,* 进步 19 (1913), pp. 1-9.

[44] Cfr. Maria Montessori, *La scoperta del bambino* (Milano, Garzanti, 2017).

[45] Feng Zikai 豐子愷, "Tongxin peiyang 童心培養", *Jiaoyu zahi* 教育雜誌, 19, 12 (1927), p. 5.

[46] Feng Zikai, *Zikai huaji*, p. 48. In merito alla critica moderna al sistema educativo tradizionale e alle nuove teorie educative, consultare il saggio "Teorie e pratiche per

un'educazione moderna dei giovani nella stampa per ragazzi tra XIX e XX secolo" di Renata Vinci in questo volume.

[47] Nel saggio *Tongxin peiyang* con il termine 'isolamento' (*jueyuan* 絕緣) Feng si riferisce alla capacità dei bambini di guardare alle cose senza preconcetti, senza la cognizione delle leggi di causa-effetto. Cfr. Feng Zikai, "Tongxin peiyang", pp. 2, 4.

[48] Feng Zikai, "Gao muxing", p. 142.

[49] Per le fonti secondarie utilizzate per questo studio si rimanda alle note. I titoli delle fonti primarie e secondarie sono stati tradotti in italiano, mentre sono stati inseriti i titoli in inglese solo nei casi in cui ne esiste una traduzione ufficiale.