

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

I diciannove *Canti per calcare il vuoto* (*buxuci* 步虛詞) di Wei Qumou 韋渠牟 (749-801)

Franco Gatti

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The essay aims to present part of the poetic work of the Tang dynasty 唐朝 (618-907) poet Wei Qumou 韋渠牟 (749-801). Nineteen poems of the *buxu* 步虛 genre are translated here, representing almost entirely what has been handed down to us of his poetic production. This kind of poetry is distinguished by the theme: a description of the poet's journey beyond the world of mortals, which ends by visiting the deities that reside in the constellation of Ursa Major, thanks to meditation, alchemical practices and knowledge of sacred texts.

Keywords Wei Qumou (749-801). Tang dynasty. Poetry. Daoism. Chinese literature.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Breve ritratto biografico di Wei Qumou. – 3 Antecedenti rituali del genere poetico *buxu* 步虛. – 4 I diciannove canti di Wei Qumou.

1 Introduzione

Le diciannove poesie del genere *buxu* 步虛 rappresentano quasi per intero ciò che ci è stato tramandato della produzione poetica del letterato e funzionario di epoca Tang 唐 (618-907) Wei Qumou 韋渠牟 (749-801). Questo genere di poesia si distingue per il tema: una descrizione del viaggio del poeta al di là del mondo dei mortali, che si conclude visitando le divinità che risiedono nella costellazione dell'Orsa Maggiore, grazie alla meditazione, alle pratiche alchemiche e alla conoscenza dei testi sacri. Si è tradotta l'espressione *buxu* con 'calcare il vuoto', alludendo al verbo latino *calcāre*, nei suoi significati di 'premere con il piede; calcare; calpestare', ma anche, per estensione, 'percorrere'.¹

2 Breve ritratto biografico di Wei Qumou

Wei Qumou nacque nel 749 d.C. nella prefettura metropolitana di Chang'an 長安 (Jingzhao fu 京兆府), nei pressi dell'odierna Xi'an 西安. Vantava una lunga sequela di antenati illustri e uno zio noto e potente: Wei Shu 韋述 (m. 757).² La prefazione al suo epitaffio, composta da Quan Deyu 權德輿 (759-818), ci informa che fin dall'epoca Han 漢 (202 a.C.-220 d.C.) i suoi antenati avevano ricoperto con onore cariche importanti nell'amministrazione dell'Impero.³ Le fonti biografiche concordano, come di consueto, nell'attribuirgli una genialità precoce:

Questo articolo nasce dal nucleo centrale della mia tesi di laurea, difesa nel lontano 1988, redatta sotto la guida paziente e amichevole di un giovanissimo Alfredo Cadonna non ancora docente universitario. Tornare a scrivere di questo argomento mi ricorda i giorni passati insieme presso l'allora Seminario di Cinese di Ca' Foscari e nelle sale della biblioteca della Fondazione Giorgio Cini, dove aveva sede la Fondazione Venezia e l'Oriente, di cui Alfredo fu prima appassionato animatore, e poi Segretario. In quelle sale, ispirati dalle sue conoscenze e dalla sua disponibilità, si raccoglievano intorno a lui studenti giovanissimi per imparare a conoscere la letteratura e la lingua di epoca Tang, il Taoismo e il Buddhismo. Ero uno di quei fortunati: prima di Internet condivideva con noi le preziose fotocopie degli articoli più recenti di cui, a volte fortunatamente, veniva in possesso. Ci faceva conoscere e commentava la produzione degli studiosi più importanti di quel periodo, che, come lui, hanno lasciato un vuoto in tutti noi: Edward Schafer, Isabelle Robinet, Kristopher Schipper e molti altri. Non fui mai all'altezza dei suoi insegnamenti, ma quel poco che ho imparato, per me, è tutto.

1 Castiglioni, Mariotti, *Il vocabolario della lingua latina*, s.v. «calcare».

2 Biografia in *Jiu Tangshu* (d'ora in poi abbreviato in JTS), *juan* 102, 3183-5 e *Xin Tangshu* (d'ora in poi abbreviato in XTS), *juan* 132, 4529-4531.

3 *Quan Tang wen* (d'ora in poi abbreviato in QTW), *juan* 506, 5145.

All'età di dodici anni era esperto nel comporre versi e nella prosa.⁴

Da piccolo era di acuta intelligenza e abile nel comporre poesie. Li Bai 李白 lo ritenne speciale e lo istruì nel comporre in stile antico dell'Ufficio della musica (*Gu yuefu* 古樂府).⁵

Da bambino, all'età di undici anni stava componendo una poesia in quattro versi sul tema 'La terrazza dell'uccello di bronzo' quando Li Bai, che ricopriva la carica di Funzionario del Segretariato imperiale incaricato di riassumere le dimenticanze,⁶ lo vide e ne rimase grandemente stupito. Per questo motivo lo istruì nel comporre nello stile antico dello *Yefu*. Fu proprio un poeta insuperabile [come Li Bai] a istruirlo!⁷

Non aveva ancora raggiunto i vent'anni e possedeva già una vasta conoscenza delle cose antiche e moderne. Ancor più era portato per la storia.⁸

Non abbiamo altre notizie fino all'epoca della raggiunta maturità, se non che prima fu ordinato come taoista (*daoshi* 道士) e quindi monaco buddhista (*sengren* 僧人).⁹ La sua carriera di funzionario subì un ritardo tra gli anni 766 e 780 a causa della morte dei genitori e dell'osservanza del lutto, infatti «[...] giunse al punto di costruirsi una capanna a lato della tomba e dimorarvi per il periodo prescritto».¹⁰

La documentazione della sua carriera inizia nel 784, quando superò gli esami imperiali e ottenne la carica di segretario addetto ai diari imperiali nella Biblioteca di Palazzo. Qualche anno più tardi assunse il titolo di Erudito delle quattro porte. Ciò che avrebbe dato una spinta fondamentale alla sua carriera avvenne in occasione della celebrazione del compleanno dell'imperatore Dezhong 德宗 (r. 779-805):

[L'Imperatore] convocò Xu Dai 徐岱, gran segretario del Dipartimento della cancelleria imperiale, Zhao Xu 趙需, direttore dell'Ufficio per l'assegnazione delle cariche militari, Xu Mengrong 許孟

⁴ QTW, *juan* 506, 5146.

⁵ XTS, *juan* 167, 5110.

⁶ Per la traduzione delle cariche amministrative si fa riferimento a Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, ma viene spesso considerata la resa in francese di Robert des Rotours, riportata nello stesso volume con la sigla RR.

⁷ QTW, *juan* 490, 5000.

⁸ QTW, *juan* 506, 5146.

⁹ JTS, *juan* 135, 3728.

¹⁰ QTW, *juan* 506, 5146. Di norma il periodo di lutto prescritto per la morte dei genitori prevedeva la durata di tre anni.

容, direttore dell'Ufficio dei riti e Wei Qumou per dibattere dei tre insegnamenti - confuciano, taoista e buddhista - con il maestro del Dao (*daoshi* 道士) Wan Cancheng 萬參成, il monaco (*shamen* 沙門) Tanyan 譚延 e altre dodici persone.¹¹

In quella circostanza gli interventi di Wei Qumou suscitarono un grande interesse nell'Imperatore. Trascorsi alcuni giorni, ottenne la carica di Segretario della Biblioteca di Palazzo, presentò al Trono una composizione in settanta versi e, in capo a quindici giorni, fu promosso alla carica di Rettificatore delle omissioni, Ausiliario del Segretariato imperiale, una mansione che precedentemente non era contemplata.¹²

Il suo potere, grazie alla considerazione e alla fiducia di cui godeva presso l'Imperatore, aumentava di giorno in giorno:

Quando nella sala Yanying 延英 molte persone con incarichi speciali si incontravano con i Gran ministri, [l'Imperatore] convocava [Wei] Qumou perché prendesse posto tra loro. I colleghi iniziarono perciò a prestargli attenzione. Alla fine dell'anno divenne Consigliere censore dell'Imperatore. Quando [l'Imperatore] nella sala Yanying incontrava i funzionari incaricati della gestione del governo, l'indice dell'orologio ad acqua di norma scendeva di due o tre tacche, ma quando era [Wei] Qumou a presentare la sua relazione al Trono, [l'Imperatore] lasciava che l'indice scendesse di cinque o sei tacche. L'Imperatore rideva delle sue arguzie e spesso, ponendogli delle domande, lo stimolava a parlare di altri argomenti.¹³

Un altro avvenimento contribuì ad accrescere il suo potere, che nella pratica era maggiore di quello attribuitogli ufficialmente dalla carica che ricopriva:

Da quando Lu Zhi 陸贄 (754-805) fu dimesso dalla carica di Gran ministro, l'Imperatore manteneva l'attività politica esclusivamente nelle proprie mani: non delegava alcun potere ai Gran ministri, si limitava a impartire gli ordini agli impiegati e stilare gli editti nella sala del trono. A eccezione di quanto era di competenza degli

¹¹ JTS, *juan* 139, 3728.

¹² Quest'ultima carica (*Youbuque neigongfeng* 右補闕內供奉) era di estrema importanza, in quanto il Rettificatore delle omissioni agiva come revisore e censore delle iniziative e dei documenti dell'imperatore stesso. Il termine 'ausiliario' (*neigongfeng*), oltre a indicare che il funzionario occupava una posizione aggiuntiva rispetto al numero di membri previsto, secondo des Rotours, significava che egli doveva garantire la propria presenza all'imperatore all'interno del palazzo. Cf. Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 348; 391-2.

¹³ JTS, *juan* 139, 3728.

amministratori territoriali e dei censori, tutto era stilato dall'Imperatore in persona. Per questo motivo, coloro ai quali era permesso frequentare le parti più interne del Palazzo e che divertendolo attiravano la [sua] fiducia – Pei Yanling 裴延齡, Li Qilian 李齊連, Wang Zhao 王昭, Li Shi 李實, Wei Zhiyi 韋執誼 e Qumou – avevano un potere pari a un consiglio di Gran ministri.¹⁴

Wei Qumou, poiché rientrava da poco tempo nel gruppo dei potenti, godeva di una fama ancora inalterata:

Utilizzava il potere che gli veniva dall'essere nelle grazie dell'Imperatore per muovere ogni cosa a suo piacimento. Chiamò Cui Yu 崔芋 alla [direzione dei templi del] Maoshan 茅山, convocò il semplice cittadino Zheng Sui 鄭隨 a ricoprire la carica di Rettificatore delle omissioni, fece ascendere Feng Kang 馮伉, magistrato distrettuale di Liquan 醴泉, alle cariche di Gran segretario di dipartimento della Cancelleria imperiale e Precettore del principe ereditario.¹⁵

Tuttavia, nelle fonti esaminate, la rapida carriera e la predilezione dell'Imperatore paiono essere il frutto di alcuni tratti negativi del personaggio: gli storici riportarono anche alcuni aspetti riprovevoli della sua personalità. In occasione del compleanno dell'imperatore Dezong, la discussione con i maestri impegnati nel dibattito sui tre insegnamenti rivelò infatti che Qumou:

Aveva una grande capacità dialettica e, sebbene non avesse una preparazione completa nei tre insegnamenti, le sue risposte erano acute e originali. [...] Qumou era di natura superficiale. Era ispirato da principi poco profondi, poiché non affondavano le loro radici nella Via (*dao* 道), nella Virtù (*de* 德), nella benevolenza (*ren* 仁) e nella giustizia (*yi* 義). Era grazie alla sua inconsueta abilità dialettica che attirava l'interesse dell'Imperatore. L'Imperatore era incline a fidarsi delle sue parole. Il torrente di nobiluomini che disputava per entrare dalla sua porta, [per ricevere i favori di Wei Qumou, era tale che] solo lottando, e a stento, si riusciva poi a guadagnare l'uscita. Evidentemente il suo potere e la sua arroganza erano tali da destare preoccupazione.¹⁶

Assunse la carica di Presidente della corte per i sacrifici imperiali, che tenne per breve tempo. Morì pochi mesi dopo. Gli verrà attribui-

¹⁴ JTS, *juan* 139, 3729.

¹⁵ XTS, *juan* 167, 5110.

¹⁶ XTS, *juan* 167, 5110.

ita la carica *post mortem* di Ministro della giustizia e il nome postumo di Zhong 忠, il Leale:

Il giorno *yiyou* 已由 del settimo mese del diciassettesimo anno dell'era Zhenyuan 貞元 (6 settembre 801), il ciambellano duca Wei, Wei Qumou, all'età di cinquantadue anni, morì di morte naturale nel quartiere di Jinggong 靖恭. Il giorno *wuzi* 午子 (9 settembre) giunse l'editto imperiale che gli conferì il sigillo di Ministro della giustizia (*dasikou* 大司寇). I suoi orfani, Bogu 博古 e Jingu 近古 e altri levarono un pianto straziante per la sua scomparsa. Il giorno *jiazi* 甲子 dell'undicesimo mese (14 dicembre), la divinazione con gli steli di achillea stabilì che fosse sepolto in questa valle. L'emblema che sorge sulla tomba è in accordo con le direttive dell'Imperatore. La semplicità [del rito] fu conforme ai precetti degli antichi.¹⁷

3 Antecedenti rituali del genere poetico *buxu* 步虛

Il genere poetico *buxu* ha origini molto antiche legate a rituali sciamanici e in seguito alla liturgia taoista. Il rituale più antico ad esso legato è noto con la denominazione di Yubu 禹步, 'passo di Yu'. L'origine sciamanica si rivela indirettamente dalla sua altra denominazione, *wubu* 巫步, 'passo dello sciamano', che fa riferimento a un rituale tuttora praticato dalle sciamane nel Sud della Cina. Forse originato a imitazione dell'andatura claudicante dell'orso in un culto totemico, la sua invenzione viene attribuita al mitico imperatore Yu 禹 della dinastia Xia 夏 (2195-1675 a.C.) che lo avrebbe utilizzato come pratica magica nella sua opera di controllo delle acque.¹⁸ Questa danza venne assorbita all'interno delle liturgia taoista, come documenta il *Baopu zi* 包朴子,¹⁹ ma, ancora più significativo, le sue origini e i movimenti della danza sono descritti con grande precisione nel *Dongshen badi yuanbian jing* 洞神八帝元變經 (DZ 1202), testo dell'VIII o IX secolo contenuto nel Canone taoista.²⁰

Il passo di Yu si fuse quindi con le pratiche relative ai viaggi estatici e alla meditazione che contemplava le divinità stellari. Nelle scritture della rivelazione Shangqing 上清 troviamo il primo testo interamente dedicato a un metodo qui denominato 'marciare sul reticolo

¹⁷ QTW, *juan* 506, 5145-6.

¹⁸ Cf. Schafer, *Pacing the Void*, 238-9, basato su studi di Marcel Granet e Wolfram Eberhard.

¹⁹ Pregadio, *Ko Hung*, 80.

²⁰ Sezione 4, 11a-13a. Cf. Schipper, Verellen, *The Taoist Canon*, 502. Il testo, per la sua importanza nella descrizione della funzione rituale del passo di Yu, è già citato in Chen, *Daozang yuanliu kao*, 280.

celeste', *bu tiangang* 步天綱: si tratta del *Dongzhen Shangqing Taiwei-diju bu tiangang fei diji jinjian yuzi shangjing* 洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經 (DZ 1316).²¹ Sempre nei testi di questa corrente, troviamo il primo esempio di una 'aria per calcare il vuoto', *buxu zhi qu* 步虛之曲. È il poema *Jinzhen zhi shi* 金真之詩, conservato nel *Dongzhen taishang shenhu yinwen* 洞真太上神虎隱文 (DZ 1334: 5b 4-7a.4), un lungo poema di 62 versi di 5 caratteri i cui versi descrivono

a journey into space, during which the Perfected, piloting heavenly dragons and mounted on a chariot of flying phosphors visits the landmarks of Great Tenuity and the Heaven of Highest Clarity, driving demons before him by the force of his spiritual power.²²

Lo *Shanqing wushang jinyuan yuqing jinzhen feiyuan buxu yuzhang* 上清無上金元玉清金真飛元步虛玉章 (DZ 1375: 1a.3-6a.10) contiene un ciclo di quattordici canti che presentano tra loro notevoli diversità formali in quanto a numero di versi e di caratteri per ogni verso.²³

I testi della rivelazione *Lingbao* 靈寶 comprendono una sola serie di dieci canti *buxu* che appare nel *Dongxuan Lingbao yujingshan buxu jing* 洞玄靈寶玉京山步虛經 (DZ 1439: 3b-5b). Lo stesso ciclo appare successivamente in testi più tardi con commenti, minime varianti e occasionalmente con notazione dell'aria musicale.²⁴

Ma le composizioni poetiche che narrano di viaggi nello spazio, e che sembrano nascere da un'elaborazione letteraria di testi di origine rituale, attraversano più momenti della storia della poesia cinese. L'antologia *Chuci* 楚辭 (*Raccolta di poesie nello stile elegiaco dello stato di Chu*), conserva gli esempi più antichi di tale tradizione. In questa collezione compilata e commentata da Wang Yi 王逸 (ca. 89-158), Qu Yuan 屈原 (ca. 340-278 a.C.), nella sua composizione più nota, *Li sao* 離騷 (Incontro al dolore), un lungo poema in 187 distici, narra di un viaggio che, senza limitazioni di sorta, porta la sua immaginazione ad attraversare cieli e terre in cerca di un sovrano virtuoso e della donna ideale. Il viaggio termina sul mitico monte Kunlun. Nella stessa antologia, un'altra sezione testimonia una relazione ancora più stretta con il rituale sciamanico. È la sezione *Jiuge* 九歌 (I nove canti) in cui, con uno stile decisamente letterario e colto, vengono descritti i riti di purificazione dello sciamano che si appresta a compiere, in trance, un volo che lo porterà a congiungersi con una divinità femminile.

²¹ Cf. Andersen, «The Practice of Bugang»; «Bugang».

²² Bokenkamp, *The "Pacing the Void" Stanzas*, 9-10.

²³ Per un'ampia visione degli aspetti liturgici della pratica del *buxu* si veda Schipper, «A Study of Buxu».

²⁴ Per un elenco dettagliato cf. Bokenkamp, *The "Pacing the Void" Stanzas*, 139-40.

Un'altra sezione dei *Chuci*, che probabilmente risale all'inizio del I secolo a.C., è intitolata *Youyuan* 遊遠 e descrive, come il *Li sao*, i viaggi estatici dell'autore. In questo caso sugli elementi sciamanici prevale la visione taoista dell'universo di epoca Han.

Da un punto di vista formale, il *Li sao* contribuì alla nascita del genere *fu* 賦. Sebbene il genere poi tratti il più delle volte temi politici, descrizioni di paesaggi, fino ad assumere la forma di un vero trattato filosofico o di una narrazione, in alcune composizioni dei grandi maestri di questo genere, possiamo ancora trovare l'elemento del viaggio astrale. Un esempio è il *Si xuan fu* 思玄賦 (Meditazione sull'oscuro), dove Zhang Heng 張衡 (78-139), sulle orme del *Li sao*, descrive un viaggio immaginario tra terra e cielo.

Un altro percorso che ci porta ai *Canti per calcare il vuoto* segue il genere letterario della poesia raccolta originariamente dall'Ufficio della musica di epoca Han. Poeti colti, noti collettivamente con il nome del periodo di regno Jian'an 建安 (196-220), trasformarono la poesia popolare e liturgica in un genere altamente raffinato. Alcune poesie erano cantate come parte di esecuzioni di rituali, altre contenevano riferimenti sparsi ad una classe di esseri trascendenti denominati *xian* 仙. Questi temi vennero sviluppati dai poeti dell'era Jian'an nel genere denominato *youxian* 遊仙, 'vagare tra gli esseri trascendenti', il cui interprete più rappresentativo è Cao Zhi 曹植 (192-232).²⁵

Allo stesso modo, i *Canti per calcare il vuoto* che troviamo raccolti nello *Yuefu shiji* 樂府詩集 di Guo Maoqian 郭茂倩 (attivo dal 1084?) testimoniano il passaggio di questo genere poetico dalla sfera rituale a quella letteraria.²⁶ Il genere poetico è importante per comprendere come la tradizione orale e rituale possa essere servita da stimolo alla creazione di nuove forme poetiche, e come forme popolari o rituali possano modificarsi per rispondere alle esigenze dello stile letterario. Nello *Yuefu shiji* troviamo un'ampia collezione di poemi di questo genere, rappresentata, oltre che da Wei Qumou, da diversi autori: Yu Xin 庾信 (513-81); Yang Kuang 楊廣 (569-618);²⁷ Wu Yun 吳筠 (?-778); Jiao Ran 皎然 (730-99 o 720-803); Gu Kuang 顧況 (ca. 725-814); Liu Yuxi 劉禹錫 (772-842); Chen Yu 陳羽 (fl. 806); Chen Tao 陳陶 (fl. 841); Gao Pian 高駢 (821-87); Xu Xuan 徐鉉 (916-91).

²⁵ L'opera poetica completa di Cao Zhi è pubblicata in Cutter, Kroll, *The Poetry of Cao Zhi*.

²⁶ Guo et al., *Yuefu shiji* 樂府詩集.

²⁷ L'imperatore Yangdi 煬帝 della dinastia Sui 隋 (581-618).

4 I diciannove canti di Wei Qumou²⁸

I

玉簡真人降，金書道篆通。
 煙霞方蔽日，雲雨已生風。
 四極威儀異，三天使命同。
 那將人世戀，不去上清宮。

Grazie alle tavolette di giada scendono gli Esseri perfetti,²⁹
 grazie al libro d'oro comprendo i registri del Dao.³⁰
 La foschia rosa aurorale sta oscurando il sole,
 le nubi e la pioggia hanno già fatto alzare il vento.
 La maestà dei Quattro poli è prodigiosa,³¹

²⁸ Il testo dei canti è tratto da Guo et al., *Yuefu shiji*, 1103-5.

²⁹ Gli 'Esseri perfetti' (*zhen ren* 真人), o letteralmente 'uomini veri', fanno parte della gerarchia degli immortali. Si ricorre volentieri alla descrizione che ne dà Robinet: «I *zhen ren* sono spesso definiti come privi di corpo o dotati di un corpo sottile. Tra essi non si fa distinzione formale tra coloro che hanno acquisito questa dignità a partire dalla condizione umana, grazie alle loro pratiche e al loro sapere, e le entità naturali e spirituali, essenze primordiali e divine nate dal vuoto ancor prima della formazione del mondo che sono *zhen ren* per natura. Alcuni testi dividono i *zhen ren* in tre categorie, la cui dignità, più o meno elevata, è segnata dagli attributi esteriori di maestà che li accompagna, dal numero di ragazzi e ragazze di giada che li circondano, dalle fenici, dai draghi e dai musicisti celesti che aprono e chiudono il loro cammino, o dai loro emblemi. I *zhen ren* sono abitanti dei cieli, dove svolgono funzioni di governo sia del cielo che della terra e controllano il bene e il male compiuto dagli uomini. Molto spesso appaiono agli uomini per dar loro una rivelazione» (Robinet, *La meditazione taoista*, 58). Le 'tavolette di giada' (*yujian* 玉簡) riportano iscrizioni utilizzate per scopi rituali, che consistono principalmente nei nomi delle divinità a cui ci si rivolge e sono spesso legate a luoghi particolari, fiumi e montagne. Sono i prototipi delle Scritture già rivelate o da rivelare a coloro che si sono mostrati degni di riceverle.

³⁰ L'espressione 'libri d'oro' (*jinshu* 金書), o 'libri d'oro dai caratteri segreti' (*jinshu mizi* 金書秘字), indica i testi rivelati, stilati su tavolette d'oro, che in questo caso permettono all'adepto di comprendere i 'registri del Dao' (*Daolu* 道錄). Tali registri, di origine divina, sono una licenza ufficiale che certifica che il possessore è un iniziato, assegnandogli una posizione nell'amministrazione celeste o, sulla terra, all'interno della corrente o scuola a cui appartiene. Cf. Schipper, *L'empereur Wou des Han*, 104, 111. Si tratta di un documento di ordinazione di cui vengono redatti diversi tipi per i diversi gradi conseguiti. In genere consiste nell'elenco di divinità che l'adepto è in grado di invocare, richiamandole dalla vastità dello spazio o dall'interno del proprio corpo. Il registro può essere assegnato ad un iniziato solo da un maestro accreditato, durante una trasmissione rituale. Cf. Wei, *Suishu*, *juan* 35, 1092, tradotto in Kroll, «Li Po's Transcendent Diction», 108.

³¹ L'espressione 'Quattro poli' (*Siji* 四極) indica le quattro direzioni, o i loro punti più lontani. Il verso, in opposizione al verso seguente, limita spazialmente alla terra, e alle manifestazioni straordinarie che vi avvengono, lo scenario dell'ascesa dell'adepto.

il volere dei Tre cieli è unanime.³²
 Come rimanere legati al mondo degli uomini
 e non recarsi presso il Palazzo della Suprema purezza?

II

羽駕正翩翩，雲鴻最自然。
 霞冠將月曉，珠珮與星連。
 鏤玉留新訣，雕金得舊編。
 不知飛鸞鶴，更有幾人仙。

Il tiro piumato è di una perfetta leggiadria,
 i cigni selvatici tra le nubi sono la manifestazione dell'estrema
 Spontaneità.
 La corona rosa aurorale risplende della stessa luce della
 luna,³³
 l'ornamento di perle alla cintura si unisce con le stelle.³⁴
 La giada intagliata conserva nuove istruzioni,³⁵
 nell'oro scolpito ottengo antichi testi.
 Senza conoscere il volo di simurghi e gru,³⁶
 quanti uomini trascendenti vi sono?³⁷

32 Il concetto di 'Tre cieli' (*Santian* 三天) originariamente non descriveva il cosmo ma era riferito a tre differenti dottrine tradizionali sulla forma generale del cielo: se dovesse essere inteso come esteso all'infinito, come una semisfera o una sfera. Solo più tardi venne ad assumere il significato inteso in questi versi, quando la dottrina taoista dividerà il cielo in tre zone sovrapposte e tre regni, abitati da divinità diverse per natura e grado. I Tre cieli (*Qingwei tian* 清微天, *Yuyu tian* 禹餘天, *Dachi tian* 大赤天) consistevano in tre regioni dette *Sanqing* (三清), da cui i Tre cieli potevano anche essere denominati 'Cielo della purezza di giada' (*Yuqing tian* 玉清天), 'Cielo della purezza suprema' (*Shangqing tian* 上清天), 'Cielo della grande purezza' (*Taiqing tian* 太清天). È appunto nel secondo dei tre cieli che si trova il 'Palazzo della Suprema purezza' del verso seguente.

33 La 'corona rosa aurorale' (*xiaguan* 霞冠) è un copricapo, probabilmente, in questo contesto, la 'corona per vagare in luoghi lontani' (*yuanyouguan* 遠遊冠), che si supponeva potesse trasportare in volo chi la indossava. Cf. Schafer, *Pacing the Void*, 236.

34 È legittimo supporre che l'ornamento di perle' (*zhupei* 珠珮) fosse un pendaglio portato alla cintura nel quale le perle erano disposte in modo da riprodurre l'immagine dell'Orsa Maggiore. Il verbo *lian* 連, qui tradotto con 'si unisce', suggerisce l'idea di linee di forza o raggi luminosi che esercitano un'attrazione, ideale o reale, tra la costellazione e la sua preziosa immagine. Questa ipotesi sembra essere confermata dal confronto con il dodicesimo verso del primo canto di Yang Guang: «La cintura adorna si unisce ai cinque pianeti» (*peidai wuxing lian* 佩帶五星連). Guo et al., *Yuefu shiji*, 1100.

35 'Giada intagliata' è un termine generico per indicare i testi sacri, così come 'oro scolpito' nel verso seguente.

36 Si traduce con 'simurgo' un uccello straordinario (*luan* 鸞) simile alla fenice, così come ormai è invalso l'uso del termine 'fenice' per *feng* 鳳.

37 'Ottenere la trascendenza', ovvero divenire un essere trascendente. Con 'trascendente' ci si può riferire alla definizione data da Schafer: «transcendent, sylph, (a being

III

上帝求仙使，真符取玉郎。
三才開布象，二景鬱生光。
騎吏排龍虎，笙歌走鳳凰。
天高人不見，暗入白雲鄉。

Il Supremo tearca cerca un messo trascendente,³⁸
il perfetto talismano elegge un gentiluomo di giada.³⁹
Le Tre potenze distanziate dispongono le icone,⁴⁰
i due fosfori fitti emettono i loro raggi.⁴¹
L'ufficiale a cavallo allinea draghi e tigri,
con lo *sheng* e con il canto guida la fenice.
Il cielo è alto, nessuno giunge a vedermi,
segretamente entro nel Distretto della bianca nube.⁴²

who, though alchemical, gymnastic and other disciplines, has achieved a refined and perhaps immortal body, able to fly like a bird beyond the trammels of the base material world into the relays of aether, and nourish himself on air and dew)» (Schafer, «Thoughts about a Students' Dictionary», 204).

38 Il 'messo trascendente' è inviato dalle divinità celesti per comunicare con l'adepto. Cf. Ouyang et al., *Yiwen leiju*, 572.

39 Il 'gentiluomo di giada' può essere così definito: «A 'Jade Esquire' is a divine youth relatively high in the Taoist hierarchy of transcendents. The title seems to be reserved for sylphlike lordlings who rejoice in a distinct personality or special function, and even a recognizable identity represented by a name or title. Many might be regarded as young knights attendant on the great lord of the celestial courts» (Schafer, *Sinological Papers*, 11).

40 'Le Tre potenze' traduce *Sancai* 三才: il cielo, la terra e l'uomo. Qui evidentemente sono viste nel loro dispiegarsi come forze divine o cosmiche.

41 Si è tradotto *er jing* 二景 come 'i due fosfori', seguendo l'esempio di Schafer: «'Phosphor' stands for *jing* 景, a spectacular and auspicious light in the sky. Hence *er jing* 二景 'the two phosphors': the sun and the moon in their noumenal aspect. These are examples of the 'external phosphors' (*waijing* 外景), other-identities of the material concentrations of spiritual energy in the microcosm - the 'internal phosphors' (*neijing* 內景) of the human body» (Schafer, «Wu Yün's "Cantos on Pacing the Void"», 393, nota 66).

42 Il Distretto della bianca nube è uno dei luoghi i cui risiedono i trascendenti: «Usually the divine mansions are represented as uncertainly placed in the blue depths of the sky, or floating serenely on banks of clouds, encircled by colored mists» (Schafer, *Pacing the Void*, 248).

IV

鸞鶴共裴回，仙官使者催。
香花三洞啓，風雨百神來。
鳳篆文初定，龍泥印已開。
何須生羽翼，始得上瑤臺。

Simurghi e gru volteggiano insieme,
il messaggero dei funzionari trascendenti mi sollecita.
Tra i fiori profumati si aprono le tre grotte,⁴³
nel vento e nella pioggia giungono le cento divinità.
Comprendo gli scritti in caratteri 'sigillo della fenice',⁴⁴
già si è aperto il 'sigillo di creta del drago'.⁴⁵
A che serve farsi crescere ali?⁴⁶
inizio ad ascendere alla Torre superiore di giada preziosa.⁴⁷

V

羽節忽排煙，蘇君已得仙。
命風驅日月，縮地走山川。
幾處留丹竈，何時種玉田。
一朝騎白虎，直上紫微天。

43 L'espressione 'Tre grotte' (*sandong* 三洞) fa riferimento alle montagne sacre che racchiudevano al loro interno grotte nelle quali si trovavano interi universi o paradisi. Le grotte conservavano i testi sacri nella loro perfezione non rivelata, vi crescevano erbe e funghi dai poteri straordinari, vi si trovavano anche i minerali necessari alle preparazioni alchemiche.

44 I caratteri 'sigillo della fenice' (*fengzhuan* 鳳篆, detti anche *yunzhuan* 雲篆, 'sigillo delle nubi'; *fengwen* 鳳文, 'scrittura della fenice') indicano il testo in forma di scrittura 'autentica', non ancora rivelata e incomprensibile all'uomo.

45 'Sigillo di creta del drago' (*longni yin* 龍泥印) è da interpretare come un nome poetico per *liuyini* 六一泥 «a sealing compound, comprising seven substances, used for sealing the reaction-vessel to render it airtight» (Ho, Chye, Parker, «Po Chü-I Poems on Immortality», 170). Nel *Baopu zi*, descrivendo le tecniche di preparazione dell'elisir denominato *danhua* 丹華, si elencano le sostanze necessarie alla preparazione di questa sostanza. Cf. Wang, *Baopu zi neipian jiaoshi*, 74. Questo verso e quello precedente indicano che il processo alchemico si è concluso.

46 Il verso 'A che serve farsi crescere ali?' si può interpretare alla luce del *Baopu zi*: «L'elisir che ha subito nove cicli si chiama *huandan* 還丹. Ingerendone la quantità di un coltello rituale di giada si ottiene la trascendenza in cento giorni. Il Ragazzo trascendente e la Donna trascendente giungono in qualità di aiutanti. Il volo avviene con leggerezza, non occorrono ali» (Wang, *Baopu zi neipian jiaoshi*, 75).

47 La 'Torre superiore di giada preziosa' (*shangyaotai* 上瑤臺) indica poeticamente la più elevata di un gruppo di tre stelle che sono parte dell'Orsa Maggiore (*santai* 三臺).

Gli standardi piumati all'improvviso hanno aperto un varco nella
foschia,⁴⁸

il signor Su ha già ottenuto la trascendenza.⁴⁹
Comanda il vento e conduce il sole e la luna,
praticando la 'contrazione delle terre', percorre monti e fiumi.⁵⁰
Dove installare il mio athanor?
In che stagione seminare i campi di giada?
Così che un mattino, cavalcando la tigre bianca,
direttamente io salga al Cielo della tenuità purpurea.

VI

靜發降靈香，思神意智長。
虎存時促步，龍想更成章。
扣齒風雷響，挑燈日月光。
仙雲在何處，彷彿滿空堂。

Esteriorizzando gli spiriti nella quiete, faccio discendere aromi
numinosi,
concentrandomi sulle divinità intento e intuizione si accrescono.
Una volta che ho visualizzato la tigre, al momento opportuno
accelero il passo,
ma è solo dopo che ho visualizzato il drago che giungo al
compimento dell'opera.
Percuoto i denti e risuonano come il vento e il tuono,⁵¹

48 Questo canto è già stato tradotto e commentato in Schafer, «Wu Yün's "Cantos on Pacing the Void"», 391.

49 'Il signor Su' potrebbe riferirsi a Su Xiangong 蘇仙公, che ottenne l'immortalità in epoca Han (cf. TPGJ, *juan* 12, 90-2), oppure a Su Lin 蘇林, personaggio legato alla rivelazione Shangqing. Una biografia è contenuta nel capitolo 104 della summa taoista di epoca Song *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (Le sette tavolette di bambù della scatola per libri delle nubi). Si veda Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, 4-5, dove si sottolinea il legame tra questo maestro e la pratica meditativa nota come 'metodo per la conservazione del tre uno' (*shou sanyi* 守三一).

50 La 'contrazione delle terre' è una tecnica di annullamento delle distanze in cui non è il soggetto meditante che si sposta, bensì è la terra stessa che rimpicciolisce. Un riferimento a tale pratica appare nel *Baopu zi* (Wang, *Baopu zi neipian jiaoshi*, *juan* 12, 228).

51 Sulla percussione dei denti si veda quanto scrive Robinet: «Prima e dopo gli esercizi e prima di ogni invocazione, viene quasi sempre ingiunto di stridere i denti. Esistono diversi modi per farlo. A seconda che si stridano i denti di sinistra o quelli di destra, si fa risuonare la 'campana celeste' o la 'pietra musicale celeste'; queste due pratiche sono destinate ad allontanare le influenze malvagie. Far risuonare il 'tamburo celeste' sbattendo i denti superiori contro quelli inferiori serve, invece, per convocare gli spiriti divini. È questo l'esercizio a cui si ricorre all'inizio e alla fine della meditazione, accompagnandolo all'ingestione della saliva» (Robinet, *La meditazione taoista*, 48).

muovo i luminari e risplendono come il sole e la luna.⁵²

Dove sono le nubi dei trascendenti?

È come se riempissero la sala vuota.

VII

幾度遊三洞，何方召百神。

風雲皆守一，龍虎亦全真。

執節仙童小，燒香玉女春。

應須絕巖內，委曲問皇人。

Quante volte vagare per le tre grotte?

In che luogo convocare le cento divinità?

Nel vento e nella pioggia è possibile 'custodire l'uno',⁵³

per mezzo del drago e della tigre raggiungere la completa
perfezione.⁵⁴

È in tenera età il ragazzo trascendente che regge le insegne,

è giovane la fanciulla di giada che brucia l'incenso.⁵⁵

È necessario abbandonare questa grotta

e in volo sinuoso fare visita all'Augusto imperatore della
perfezione celeste.⁵⁶

52 I 'luminari' sono gli occhi dell'adepto, che corrispondono ai due astri: l'occhio destro (*yin* 陰) alla luna e quello sinistro (*yang* 陽) al sole.

53 'Custodire l'uno': si veda a questo proposito Schipper: «Per il maestro taoista, il vero pantheon si trova all'interno di sé. Il pantheon è quello del 'Cielo Anteriore', del bambino prima della nascita, essere autentico detto l'Uno, o anche Venerabile Celeste dell'Inizio Primordiale. Realizzare questo mistero del corpo è una maternità: 'Custodire l'Uno'. Questo termine non designa semplicemente un'esperienza mistica, ma anche una pratica concreta del corpo» (Schipper, *Il corpo taoista*, 160). Inoltre: «The term *shouyi*, which appears in Taoist literature from an early period, indicates a form of concentrative meditation that focuses all attention upon one point or god in the body. The purpose of this practice is to attain total absorption in the object and thus perceive the oneness of being» (Kohn, «Shouyi», 902).

54 Il drago e la tigre simboleggiano il processo alchemico.

55 Le fanciulle di giada sono le giovani al seguito della Xi Wangmu 西王母. Di bellezza straordinaria svolgono la funzione di messaggere, come nel caso dell'iniziazione dell'imperatore Wu della dinastia Han. Fu una fanciulla di giada ad annunciargli che si era finalmente reso degno dell'iniziazione e che dopo un digiuno purificatore di cento giorni sarebbe stato visitato dalla Xi Wangmu. Il verso, alla luce di questo episodio, acquista un significato di buon auspicio per una prossima iniziazione per mano divina. Cf. Schipper, *L'empereur Wou des Han*, 162.

56 Probabilmente 'Huangren' 真人 fa riferimento all'Augusto imperatore della perfezione celeste' Tianzhen huangren 天真真人. Cf. Bokenkamp, «Duren jing».

VIII

上法杳無營，玄修似有情。
道宮瓊作想，真帝玉爲名。
召嶽馳旌節，驅雷發吏兵。
雲車降何處，齋室有仙卿。

Sebbene il metodo superiore sia oscuro e al di là di ogni aspirazione, coltivare il mistero pare abbia a che fare con le emozioni.⁵⁷ Il Palazzo del Dao viene visualizzato come una gemma rossa, e si ricorre alla giada per dare un nome al Perfetto tearca.⁵⁸ Convocando le divinità dei picchi sacri si fanno avanzare le insegne,⁵⁹ cavalcando il tuono si lanciano avanti ufficiali e soldati. In che luogo scenderà il carro di nubi? Nella mia sala di meditazione appaiono i funzionari trascendenti.

IX

羽衛一何鮮，香雲起暮煙。
方朝太素帝，更向玉清天。
鳳曲凝猶吹，龍驂儼欲前。
真文幾時降，知在永和年。

Le guardie alate, fresche e vigorose, le nubi profumate alzano una foschia serale. Sono in udienza dal Tearca della Grande Semplicità,⁶⁰ mi dirigo quindi verso il Cielo della Purezza di Giada. Il volo a spirale della fenice si condensa in un soffio di vento, il tiro di draghi freme per procedere. Quando scenderanno dal Cielo le scritture autentiche? Io so che sarà nell'Era della perpetua armonia.

57 Probabilmente qui l'autore allude a Zhuangzi: «Huizi chiese a Zhuangzi: "Può un uomo non avere emozioni?" Zhuangzi rispose: "È così"». *Zhuangzi jishi* 莊子集釋, *juan* 2 *xia*, 220.

58 Può trattarsi di un riferimento alla divinità denominata Yuhuang 玉皇, 'Imperatore di giada', che possiede diversi titoli: Yuhuang shangdi 玉皇上帝 o Yuhuang dadi 玉皇大帝. Risiede nel Cielo della Purezza di giada (*Yuqing tian* 玉清天). Cf. Clart, «Yuhuang».

59 I 'picchi sacri' (*yue* 嶽) sono le cinque montagne sacre: Taishan 泰山 a Est, Hengshan 衡山 a Sud, Songshan 嵩山 al centro, Huashan 華山 a Ovest, Hengshan 恒山 a Nord.

60 Il 'Tearca della Grande semplicità', secondo il *Wushang biyao*, risiede nel Palazzo celeste della Grande purezza (*Taiqingtian* 太清天). Cf. Lagerwey, *Wu-Shang Pi-Yao*, 102.

X

大道何年學，真符此日催。
還持金作印，未要玉爲臺。
羽節分明授，霞衣整頓裁。
應緣五雲使，教上列仙來。

Per quanti anni studiare il grande Dao?
Il talismano perfetto oggi mi sollecita.
Già possiedo un sigillo d'oro,⁶¹
non occorre costruire una torre di giada.
Distintamente sono conferiti gli stendardi piumati,
l'abito color rosa aurorale è di fattura perfetta.
Mi affido al messaggero delle cinque nubi,⁶²
che guidi le schiere dei trascendenti.

XI

獨自授金書，蕭條詠紫虛。
龍行還當馬，雲起自成車。
九轉風煙合，千年井竈餘。
參差從太一，壽等混元初。

Contando sulle mie forze ho ricevuto la scrittura d'oro,
desolato canto il Vuoto purpureo.⁶³
Il drago avanza e diviene il mio cavallo,
le nubi si alzano e si trasformano nel mio carro.
Nebbie e vapori dopo nove cicli si fondono,⁶⁴
la fornace dopo mille anni trabocca.⁶⁵
Con moto ineguale seguo il Grande uno,⁶⁶
longevo quanto l'inizio dell'Origine caotica.⁶⁷

61 'Imprimere un sigillo' fa riferimento all'esecuzione del talismano perfetto del verso precedente.

62 Per 'cinque nubi' si intendono le nubi dei cinque colori.

63 Il 'Vuoto purpureo' è il Cielo della tenuità purpurea (*Ziweitian* 紫微天), nel quale, secondo la divisione dello spazio in tre cieli, si trovano l'Orsa Maggiore e la Stella Polare.

64 I 'nove cicli' fanno riferimento alla fabbricazione dell'elisir 'nove volte trasmutato', che appare nel *Baopu zi*. Si veda ad esempio Schipper, *Il corpo taoista*, 210-11.

65 Il verso indica che l'elisir è ormai pronto.

66 Il 'Grande uno' è identificabile con il Dao, l'unità, la Grande monade. Cf. *Zhuangzi jishi* 莊子集釋, *juan 10 xia*, 1023.

67 L'Origine caotica' è una fase della cosmogonia che si estende per miriadi di *kalpa*. Cf. Schafer, *Pacing the Void*, 28.

XII

道學已通神，香花會女真。
霞牀珠斗帳，金薦玉輿輪。
一室心偏靜，三天夜正春。
靈官竟誰降，仙相有夫人。

Grazie allo studio del Dao già comunico con le divinità,
tra i fiori profumati incontro la Donna perfetta.
Il letto è rosa aurorale, la cortina è adorna di perle,⁶⁸
la stuoia è d'oro intessuto, le ruote del carro di giada.
Nella stanza il cuore inclina alla tranquillità,
nei tre cieli è la prima notte di primavera.
Tra i funzionari numinosi alla fine chi scenderà?
I trascendenti hanno una consorte.

XIII

上界有黃房，仙家道路長。
神來知位次，樂變葉宮商。
競把琉璃盞，都傾白玉漿。
霞衣最芬馥，蘇合是靈香。

Nel mondo superiore vi è un padiglione giallo,⁶⁹
lunga è la via dalla dimora dei trascendenti.
Quando giungono le divinità, io conosco la loro posizione nella
gerarchia,
la musica varia armonizzando le note *gong* e *shang*.
Competono per afferrare le tazze di vetro smaltato,
chi verserà pozione di berillo?
L'abito rosa aurorale è di estrema fragranza,
il suo profumo numinoso è l'essenza di storace.

68 'La cortina adorna di perle'. Schafer traduce «an auroral pink touch, curtained with the Dipper in pearl» ma pare una forzatura, poiché il termine *douzhang* 斗帳 viene solitamente utilizzato per indicare qualsiasi copertura di stoffa a forma di cappa, anche in contesti che non hanno attinenza con l'Orsa Maggiore. Cf. Schafer, «Wu Yün's "Cantos on Pacing the Void"», 391, ma anche Ouyang et al., *Yiwen leiju*, 1: *juan* 32, 564: «Il fumo del braciere penetra tra le cortine, il paravento nasconde il tavolo da toletta».

69 Questo canto è tradotto anche in Cadonna, «'Astronauti' taoisti», 90.

XIV

珠佩紫霞纓，夫人會八靈。
太霄猶有觀，絕宅豈無形。
暮雨裴回降，仙歌宛轉聽。
誰逢玉妃輦，應檢九真經。

Adorna di un pendaglio di perle e di un nastro color porpora
aurorale,

la gentildonna incontra gli Otto numinosi.⁷⁰

Nel Grande empireo vi è un monastero,
è in muratura, come può non avere consistenza?

La pioggia serale scende incerta,
s'odono i canti suadenti dei trascendenti.

Chi incontra la Concubina di Giada
deve studiare il *Canone delle Nove Verità*.⁷¹

XV

西海辭金母，東方拜木公。
雲行疑帶雨，星步欲凌風。
羽袖揮丹鳳，霞巾曳彩虹。
飄飄九霄外，下視望仙宮。

Nel Mare occidentale lascio la Madre del Metallo,⁷²
a oriente mi inchino al Duca del legno.⁷³

Le nubi incerte portano pioggia,
ma il passo delle stelle richiede un cielo terso.⁷⁴

Con le maniche piumate dirigo la fenice,
il copricapo rosa aurorale trascina un variegato arcobaleno.
Sospinto dal vento supero i nove empirei,
dall'alto guardo e vedo il palazzo dei trascendenti.

70 Gli 'Otto numinosi' sono le divinità delle otto direzioni.

71 Il '*Canone delle nove verità*' potrebbe fare riferimento al *Jiuzhen zhongjing* 九真中經, conservato nel Canone taoista (*Shangqing taishang dijun jiuzhen zhongjing* 上清太上帝君九真中經, DZ 1376). Si tratta di un testo rivelato della corrente Shangqing. Si veda Robinet, «Introduction».

72 'Madre del metallo', *Jinmu* 金母, è uno degli appellativi della Xi Wangmu 西王母 all'interno del pantheon del Taoismo Shangqing.

73 'Duca del legno', *Mugong* 木公, è uno dei titoli del Padre re dell'Oriente, Dong Wangfu 東王父. Si veda anche TPGJ, *juan* 1, 5, in particolare le colonne 4-5.

74 'Passo delle stelle' indica la stessa pratica della marcia sulle stelle dell'Orsa Maggiore, nota come 'bu tiangang' 步天綱, 'marciare sul reticolo celeste' o *buxu*.

XVI

玉樹雜金花，天河織女家。
月邀丹鳳鳥，風送紫鸞車。
霧縠籠綃帶，雲屏列錦霞。
瑤臺千萬裏，不覺往來賒。

L'albero di giada è costellato di fiori d'oro,
accanto al Fiume del cielo dimora la Tessitrice.⁷⁵
La luna invita i calzari della fenice-cinabro,
il vento accompagna il carro del simurgo purpureo.
Un velo di nebbia mi avvolge come una cintura di seta grezza,
uno schermo di nubi si dispone come un broccato color rosa
aurorale.

La torre di gemma azzurra è alta diecimila *li*,
inconsapevole vado e torno coprendo lunghe distanze.

XVII

舞鳳凌天出，歌麟入夜聽。
雲容衣眇眇，風韻曲泠泠。
扣齒端金簡，焚香檢玉經。
仙宮知不遠，只近太微星。

La fenice danzando appare nel cielo terso,
al calar della notte s'ode cantare l'unicorno.
L'aspetto delle nubi: abiti impalpabili,
il suono del vento: un fresco turbino.
Percuoto i denti, porgo le tavolette d'oro,
brucio profumi, esamino il *Classico di giada*.⁷⁶
So di non essere lontano dal palazzo degli immortali,
direttamente mi avvicino alla costellazione della Grande tenuità.⁷⁷

75 'La Tessitrice', Zhinù 織女, è una costellazione in corrispondenza di Vega che solo una volta all'anno può ricongiungersi alla costellazione del Bovaro, che si trova al lato opposto della Via lattea, in corrispondenza di Altair.

76 Il '*Classico di giada*' fa probabilmente riferimento al *Huangting neijingjing* 黃庭內景經 (DZ 263), uno dei principali testi di meditazione del Taoismo. Cf. Robinet, *Méditation Taoïste*, cap. 2.

77 La 'Grande tenuità', Taiwei 太微, è una costellazione il cui nome ricorda quello della Tenuità purpurea, sede del Polo settentrionale; ne costituiva gli antipodi, essendo sede del Polo meridionale. Cf. Schafer, *Pacing the Void*, 52.

XVIII

紫府與玄洲，誰來物外遊。
無煩騎白鹿，不用駕青牛。
金化顏應駐，雲飛鬢不秋。
仍聞碧海上，更用玉爲樓。

Il Distretto purpureo e l'Isola misteriosa,⁷⁸
chi vi giunge viaggia al di là del mondo degli uomini.
Non ci si deve affannare a cavalcare il cervo bianco,⁷⁹
non occorre montare il bufalo nero.⁸⁰
Salnitro! e il volto non conosce mutamenti,
erba cannella! e i capelli alle tempie non conoscono autunno.⁸¹
Ancora odo che sul Mare di smeraldo⁸²
si costruiscono palazzi con la giada.

78 Il 'Distretto purpureo', Zifu 紫府, è una delle località in cui alloggiano gli immortali. Nel *Baopu zi* appare descritto come un palazzo: «Raggiunto il Cielo superammo un palazzo con letti d'oro e tavoli di giada, splendente e luminoso» (Wang, *Baopu zi neipian jiaoshi*, *juan* 20, 350). L'Isola oscura', Xuanzhou 玄洲, è situata a nord-est, nell'Oceano settentrionale. È l'isola-continente in cui si trova la Capitale misteriosa, Xuandu 玄都 ed è, sempre secondo il *Baopu zi*, uno dei paradisi degli immortali. Cf. Wang, *Baopu zi neipian jiaoshi*, *juan* 10, 189.

79 Il 'cervo bianco' nel culto taoista è considerato tra le cavalcature ideali di santi e divinità. Si veda ad esempio Ge, *Shenxian zhuan* 神仙傳, *juan* 2, 5a, dove l'immortale Wei Shuqing 衛叔卿 si reca in visita all'imperatore Wudi 武帝 della dinastia Han a cavallo di un cervo bianco.

80 Il 'bufalo nero' è tradizionalmente la cavalcatura di Laozi.

81 L'erba cannella', *yunfei* 雲飛, è una pianta palustre della famiglia delle ombrelifere utilizzata anche nella medicina popolare in Europa. Viene citata nello *Han Wudi neizhuan* 漢武帝內傳 tra le medicine inferiori enumerate dalla Xi Wangmu all'Imperatore Wu. Alla fine dell'elencazione la Xi Wangmu commenta: «Les espèces végétales sont très nombreuses, et leur plusieurs milliers de termes. Si tu acquiers et absorbes ces drogues, tu peux prolonger ta vie. Bien que tu ne puisses pas avoir une existence longue e sans limite, néanmoins ces drogues rendront ton corps lumineux, *feront revenir tes cheveux* (corso nostro), et te donneront un visage d'adolescent; elles te permettront de commander à tour lei démons et de devenir un immortel terrestre» (Schipper, *L'empereur Wou des Han*, 89-90).

82 Il 'Mare di smeraldo', Bihai 碧海, noto anche come Canghai 滄海, è l'Oceano orientale, dove sorgono le tre isole degli immortali: Penglai 蓬萊, Yingzhou 瀛洲 e Fangzhang 方丈. Cf. *Hainei shizhou ji* 海內十洲記 «A Est c'è anche il Mare di smeraldo, [...] le sue acque non sono salate, sono esattamente del colore dello smeraldo, hanno un dolce profumo e un buon sapore» (*Hainei shizhou ji*, 11b).

XIX

響鶴復驂鸞，全家去不難。
 雞聲隨羽化，犬影入雲看。
 釀玉當成酒，燒金且轉丹。
 何妨五色綬，次第給仙官。

Le gru imbrigliate adiuvano i simurghi in tiro doppio,
 non è difficile che tutta la famiglia parta.
 Il canto del gallo accompagna la trasmutazione in essere
 piumato,
 l'ombra del cane entrando tra le nubi presenza.⁸³
 La giada fermentata è il nostro vino,
 l'oro raffinato si trasforma in cinabro.
 Che cosa ostacola [che mi venga conferito] il nastro a cinque
 colori⁸⁴
 e mi si offra un ruolo tra i funzionari trascendenti?

83 I versi alludono a Liu An 劉安 (179-122 a.C.), principe di Huainan 淮南, sotto il cui patrocinio fu scritto il *Huainan zi* 淮南子. Si suicidò dopo un fallito colpo di stato, ma, in quanto ritenuto esperto nelle tecniche dell'immortalità, venne incluso dalla tradizione taoista tra coloro che scelsero di sciogliere i legami con la vita terrena. Venne quindi divinizzato con il nome di 'Essere perfetto del Polo celeste' (*Tianji Zhenren* 天極真人). Quando ottenne l'immortalità anche il cane e il gallo, che facevano parte del suo patrimonio domestico, la ottennero con lui per aver leccato parte della pozione alchemica che aveva preparato. L'iconografia tradizionale, infatti, lo rappresenta mentre viaggia nello spazio in compagnia dei due animali. La trasformazione in essere piumato allude all'ottenimento dell'immortalità, in quanto gli immortali venivano spesso immaginati e descritti come esseri alati. La vicenda è narrata in TPGJ, *juan* 8, 53 e Ge, *Shenxian zhuan* 神仙傳, *juan* 6, 1a.

84 Il 'nastro a cinque colori' è indossato per simboleggiare il dominio sulle cinque fasi (*wuxing* 五行), nella corrispondenza tra colori e fasi della cosmologia tradizionale: bianco per il metallo, nero per l'acqua, verde per il legno, rosso per il fuoco, giallo per la terra. Il nastro a cinque colori appare nella biografia dell'immortale Wang Yuan 王遠. Si veda Ge, *Shenxian zhuan* 神仙傳, *juan* 3, 8b.

Abbreviazioni

- DZ *Zhengtong daoze* 正統道藏 (Canone taoista dell'era Zhengtong). Numerazione secondo Schipper, K. *Concordance du Tao-tsang. Titres des ouvrages*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1975.
- JTS Liu Xu 劉詢 et al. *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Antica storia dei Tang). Beijing: Zhonghua shuju, 1975.
- QTW Dong Gao 董誥 et al. *Quan Tang wen* 全唐文 (Raccolta completa della prosa Tang). Beijing: Zhonghua shuju, 1983.
- XTS Ouyang Xiu 歐陽修 et al. *Xin Tang shu* 新唐書 (Nuova storia dei Tang). Beijing: Zhonghua shuju, 1975.
- TPGJ Li Fang 李昉 et al. *Taiping guangji* 太平廣記 (Vaste memorie dell'era Taiping). Beijing: Zhonghua shuju, 1961.

Bibliografia

- Andersen, P. «The Practice of Bugang». *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5, 1989-90, 15-53. <https://doi.org/10.3406/asie.1989.942>.
- Andersen, P. *The Method of Holding the Three Ones. A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A.D.* London: Curzon Press, 1989.
- Andersen, P. «Bugang». Pregadio (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Taoism*. London: Routledge, 2011, 1: 237-40.
- Bokenkamp, S.R. *The "Pacing the Void" Stanzas of the Ling-Pao Scriptures* [MA Dissertation]. Berkeley (CA): University of California, 1981.
- Bokenkamp, S.R. «Duren jing». Pregadio, F. (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Taoism*, vol. 1. London: Routledge, 2011, 396.
- Cadonna, A. «'Astronauti' taoisti da Chang'an alla luna (note sul manoscritto di Dunhuang S 6836 alla luce di alcuni lavori di Edward H. Schafer)». *Orientalia Venetiana*, 1, 1985, 69-132.
- Castiglioni, L.; Mariotti, S. *Il vocabolario della lingua latina*. Torino: Loescher, 2007.
- Chen Guofu 陳國符. *Daoze yuanliu kao* 道藏源流考 (Origine ed evoluzione del Canone taoista). Beijing: Zhonghua shuju, 1963.
- Clart, P. «Yuhuang». Pregadio, F. (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Taoism*, vol. 2. London: Routledge, 2011, 1197.
- Cutter, R.J.; Kroll, P.W. *The Poetry of Cao Zhi*. Boston (MA); Berlin: De Gruyter Mouton, 2021. <http://doi.org/10.1515/9781501507038>.
- Ge Hong 葛洪. *Shenxian zhuan* 神仙傳 (Biografie di divinità e immortali). Edizione *Sibu congkan*.
- Guo Maoqian 郭茂倩 et al. *Yuefu shiji* 樂府詩集. Beijing: Zhonghua shuju, 1979.
- Hainei shizhou ji* 海內十洲記 (Memorie dei dieci continenti). Edizione *Siku quanshu*.
- Hucker, C.O. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford (CA): Stanford University Press, 1985.
- Ho, P.Y.; Chye, T.G.; Parker, D. «Po Chü-I Poems on Immortality». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 34, 1974, 163-86. <https://doi.org/10.2307/2718698>.
- Kohn, L. «Shouyi». Pregadio, F. (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Taoism*, vol. 2. London: Routledge, 2011, 902.
- Kroll, P.W. «Li Po's Transcendent Diction». *Journal of the American Oriental Society*, 106(1), 1986, 99-117. <https://doi.org/10.2307/602366>.

- Lagerwey, J. *Wu-Shang Pi-Yao. Somme taoïste du VI^e siècle*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1981.
- Ouyang Xun 歐陽詢 et al. *Yiwen leiju* 藝文類聚 (Collezione per temi di testi letterari). Shanghai: Shanghai guji shudian, 1965.
- Pregadio, F. *Ko Hung. Le Medicine Della Grande Purezza*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1987.
- Pregadio, F. (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Taoism*. 2 vols. London: Routledge, 2011.
- Robinet, I. «Introduction au Kieou-Tchen Tchong-King». *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin*, 7, 1979, 24-45.
- Robinet, I. *Méditation taoïste*. Paris: Dervy livres, 1979.
- Robinet, I. *La meditazione taoista*. Roma: Ubaldini, 1984.
- Schafer, E.H. «Thoughts about a Students' Dictionary of Classical Chinese». *Monumenta Serica*, 25, 1966, 197-206.
- Schafer, E.H. *Pacing the Void. T'ang Approaches to the Stars*. Berkeley (CA); Los Angeles; London: University of California Press, 1977.
- Schafer, E.H. «Wu Yün's "Cantos on Pacing the Void"». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 41(2), 1981, 377-415. <https://doi.org/10.2307/2719049>.
- Schafer, E.H. *Sinological Papers*. 32, Berkeley (CA), 1985.
- Schipper, K.M. *L'empereur Wou des Han dans la légende Taoïste. Han Wou-ti nei tchouan*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1965.
- Schipper, K.M. *Il corpo taoista*. Roma: Ubaldini, 1983.
- Schipper, K.M. «A Study of Buxu (步虛). Taoist Liturgical Hymn and Dance». Tsao, P.-y. et al. (eds), *Studies of Taoist Ritual and Music of Today*. Hong Kong: The Society for Ethnomusicological Research in Hong Kong, 1989, 110-20.
- Schipper, K.M.; Verellen, F. *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*. Chicago (IL); London: The University of Chicago Press, 2004.
- Wang Ming 王明. *Baopu zi neipian jiaoshi* 抱朴子內篇校釋 (Edizione critica dei capitoli esoterici del Maestro che abbraccia la semplicità). Beijing: Zhonghua shuju, 1985.
- Wei Zheng 魏徵 et al. *Suishu* 隋書 (Storia dei Sui). Beijing: Zhonghua shuju, 1975.
- Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (Raccolta dei commentari al Zhuangzi). Beijing: Zhonghua shuju, 1981.

