

CONFUCIANESIMO E SCIAMANESIMO NEL MEDIO PERIODO KORYŎ: DINAMICHE DI UNO SCONTRO

CONFUCIANISM AND SHAMANISM IN THE MIDDLE KORYŎ PERIOD: DYNAMICS OF A CLASH

Marco Campa¹
Orientale University, Italy

enviado 22/09/2023

aceptado 02/11/2023

Resumen: In questo articolo si analizza la situazione della religione nativa popolare coreana, comunemente descritta col termine ombrello di “sciamanesimo”, durante la metà e la seconda parte del periodo Koryŏ. Lo studio tenta di espandere e correggere alcune assunzioni di base del lavoro di Lee Seog-Ju (2010), il quale ha descritto la dialettica esistente tra l’élite confuciana, la casa reale, il buddismo e lo sciamanesimo in epoca Koryŏ, correggendo come detto alcuni assunti storici dell’autore. Nello specifico si terrà conto de: la pervasività della dottrina nell’aiuto esterno dei bodhisattva nella Corea medievale come notato da Yung Sung-chan (2016); l’esistenza di un sincretismo tra le dottrine confuciane e quelle buddiste, notato da Kim Jongmyung (2016) e Vermeersch (2020); la natura sincretica dello sciamanesimo in rapporto col buddismo, notata da più autori quali Grayson (1992) e McBride (2007), infine, l’importanza dello sciamanesimo nei riti nazionali preesistenti come l’Assemblea delle Otto Proibizioni, sottolineata da Vermeersch (2007). Tesi di questo articolo è dimostrare come lo scontro con lo sciamanesimo da parte degli intellettuali confuciani di Koryŏ fosse dovuto non tanto da una supposta devianza dall’ortodossia confuciana da parte della religione nativa, ma da una sua non aderenza ai canoni dei riti del buddismo di Stato. Lo scritto si muoverà secondo il seguente schema: anzitutto verrà brevemente analizzata la società del regno di Koryŏ nei suoi aspetti religiosi, culturali, sociali e politici, verrà poi data una descrizione della relazione tra i due attori in campo, vale a

[1] marco94.campa@gmail.com

dire lo sciamanesimo e il confucianesimo in relazione al buddismo, infine verranno fornite le conclusioni dello studio.

Palabras clave: Koryŏ, riti, sincretismo, Sciamanesimo, Buddismo, Confucianesimo

Abstract: This article analyzes the situation of Korean folk native religion, commonly described by the umbrella term “shamanism,” during the middle and second part of the Koryŏ period. The study attempts to expand and correct some basic assumptions of the work of Lee Seog-Ju (2010), who described the dialectic existing between the Confucian elite, the royal house, Buddhism and shamanism in the Koryŏ, correcting as mentioned some of the author’s historical assumptions. Specifically, consideration will be given to: the pervasiveness of the doctrine in the external help of bodhisattvas in medieval Korea as noted by Yung Sung-chan (2016); the existence of syncretism between Confucian and Buddhist doctrines, noted by Kim Jongmyung (2016) and Vermeersch (2020); the syncretic nature of shamanism in relation to Buddhism, noted by multiple authors such as Grayson (1992) and McBride (2007); and finally, the importance of shamanism in pre-existing national rituals such as the Assembly of Eight Prohibitions, emphasized by Vermeersch (2007). The thesis of this article is demonstrate how the clash with shamanism by Koryŏ Confucian intellectuals was due not so much to a supposed deviation from Confucian orthodoxy by the native religion, but to its non-adherence to the canons of the rituals of State Buddhism. The paper will proceed according to the following pattern: first, the society of the Koryŏ kingdom will be briefly analyzed in its religious, cultural, social and political aspects, then a description of the relationship between the two actors in the field, namely shamanism and Confucianism in relation to Buddhism, will be given, and finally the conclusions of the study will be provided.

Keywords: Koryŏ, rite sincretism, Chamanism, Buddhism, Confucianism

INTRODUZIONE

Koryŏ 高麗 (918-1392) fu un periodo di forte fermento: come noto fioriva il Buddismo in molteplici forme, ma ci fu in realtà una generale apertura verso il Daoismo e lo Sciamanesimo. Tutti questi culti maggiori vennero adottati nei riti di Stato in una maniera o nell'altra, ma i più solenni ed importanti avevano prevalentemente una doppia natura buddista e sciamanica. Dalla metà verso la fine della dinastia, gli ufficiali-letterati decisero di limitare gli eccessi dei rituali buddisti dando maggiore importanza alla religione nativa, salvo poi diventare un nuovo bersaglio di quegli stessi attacchi che colpivano il Buddismo sempre più frequentemente. Il presente

scritto analizza le dinamiche ed in parte anche le cause di questi eventi, tentando di dare una nuova lettura rispetto alle valutazioni determinate da precedenti studi.

IL PERIODO KORYŎ

Dal punto di vista culturale, a Koryŏ dominava il Buddismo, vera forza di legittimazione della casa reale. Lo stesso fondatore del regno, T'aejo Wang Kŏn 太祖 王建 (r. 918-943), fece personalmente costruire tredici templi nella capitale, i quali fungevano da memoriale e centro di culto per gli antenati della dinastia². Durante il periodo Koryŏ il numero e la varietà di rituali salirono vertiginosamente rispetto al periodo precedente, sebbene quelli buddisti rimanessero i più sontuosi. Similmente, anche la varietà di filosofie e culti accettati incrementò: tra questi si enumerano diversi riti per la protezione dello Stato, pratiche sistematizzate per la divinazione (*toch'am* 圖讖) e il Daoismo, ora autonomo dallo Sciamanesimo e classificabile in diverse scuole, tra cui quella specializzata nella divinazione (Kwae 卦) e quella sui riti per le stelle (Cheaech'o 齋醮), sui riti di massa (Toryang 道場) e così via. Le teorie geomantiche basate sullo *yin-yang* 陰陽 venivano usate per la costruzione dei templi. Per come sono impostate le fonti a nostra disposizione, tuttavia, abbiamo una documentazione maggiore per quel che riguarda i riti di corte o sponsorizzati dalla casa reale³. Come per altri periodi della storia coreana, anche a Koryŏ si conservarono alcuni trend religiosi e culturali cinesi persi nella terra di provenienza, come ad esempio la scuola Fayan 法眼宗, il cui lignaggio si estinse con l'ascesa della dinastia Song 宋 (960-1279)⁴.

I riti più importanti erano il *P'alghanhoe* 八關會 e lo *Yŏndŭnghoe* 燃燈會⁵. Questi riti, ereditati dalla precedente dinastia di Silla 新羅 (57bce-935), risalgono addirittura a Koguryŏ 高句麗 (37bce-668) ed erano considerati riti celebrativi nonché eventi popolari dove veniva offerto cibo ai monaci e si inscenavano riti, danze e canti. In queste feste popolari non mancava l'alcool, nel quale indugiavano anche i monaci nella più generale tolleranza⁶. Il *P'alghanhoe* deriva dalla pratica di prendere voti aggiuntivi durante

[2] Sem Vermeersch, 2003, 2-5, 145-8; Mahy Kaya, 2022

[3] Yang Eun-Yong, 2011, 230-1; Sem Vermeersch, 2007, 86-99

[4] Sem Vermeersch, 2020, 5-8

[5] Kim Jongmyung, 2016, 21-2

[6] Yang Eun-Yong, 2011, 230-1; Sem Vermeersch, 2003, 156-7

giorni specifici del mese lunare per proteggersi dal giudizio delle divinità (*uposatha* 褒沙陀), ma aveva già cambiato natura durante il suo passaggio in Cina ed infine in Corea, diventando una festa dalle componenti sciamaniche e agresti invernali per quel che riguarda la celebrazione ordinaria, nonché un rito celebrativo di Stato approntato per qualsiasi evento notevole. La sua natura sincretistica si ravvisa per tutto il periodo in cui è stato celebrato in Corea, al punto che Xu Jing 徐兢 (1091-1153) lo identifica nelle sue cronache⁷ col festival *Tongmaeng* 東盟 di Koguryō. Durante il *P'algwanhoe*, si invitavano dignitari stranieri – o più plausibilmente mercanti – per brindare al re, il quale prendeva i voti, riceveva le congratulazioni di nobili e ministri, assisteva alle celebrazioni ed infine visitava il tempio degli antenati. Per quel che riguarda lo *Yōndūnghoe*, non si hanno molte notizie al riguardo se non che fosse sostanzialmente simile al *P'algwanhoe* ma dalle componenti agresti primaverili e non invernali e che, come nell'attuale Festival delle Lanterne, era uso durante la festa addobbare case e templi con delle lanterne di carta⁸.

Come nel precedente regno di Silla, il sovrano era identificato con le figure dei *bodhisattva*, dei quali prendevano i voti, e dai diversi poemi sul *P'algwanhoe* si evince che venissero definiti “Figli del Cielo del Mare Orientale” 海東天子⁹. A corte erano presenti le figure dei Precettori Reali 王師 e Precettori Nazionali 國師, scelti dal re, e, dal IX al X secolo, i monaci eminenti erano rispettati come Budda e *bodhisattva*¹⁰. A partire da re Kwangjong 光宗 (r. 949-975), vennero istituiti degli esami statali per prendere i voti e nel secolo successivo i gradi per i monaci, ma gli abati dei templi furono sempre di nomina statale, in quanto la comunità monacale non era autonoma dagli apparati ufficiali del regno. Una volta superati gli esami, si otteneva una registrazione ad un ordine monastico ed un certificato (*toch'ōp* 度牒): senza questa certificazione non si poteva dirsi monaci o monache. Di questa procedura si ha testimonianza solo dal tardo periodo Koryō, ma è probabile che esistesse già nel periodo precedente e che fosse balzato alle cronache solo quando divenne disfunzionale. A partire dall'XI secolo vengono riportate laicizzazioni forzate tanto per violazione delle regole di condotta

[7] i.e il *Xuanhe fengshi Gaoli tujing* 宣和奉使高麗圖經

[8] Sem Vermeersch, 2007

[9] *Koryōsa* 高麗史 71, annali 25, musica 2 “Canzone del vetro incrinato” 傾杯歌; *ibid.* “Il vento entra nel pino” 風入松

[10] Yang Eun-Yong, 2011, 236-40

quanto per tamponare al problema endemico dell'evitamento della corvée e delle tasse. Nello stesso secolo ed in quello successivo appaiono, per motivazioni simili, delle restrizioni all'ingresso nel *saṅgha* per alcune regioni: queste restrizioni riguardavano il numero massimo di monaci o monache per famiglia, l'impedimento all'accesso a persone di bassa estrazione sociale e agli schiavi¹¹. Tutte queste restrizioni erano anch'esse puntate a garantire stabilmente al regno forza lavoro, corvée e tasse. Nel XIV secolo il mantenimento di queste discriminazioni all'entrata, così come pure per impedire l'avanzamento di carriera all'interno degli ordini monastici, divenne un affare progressivamente sempre più ingestibile. A partire dall'XI secolo si ha inoltre notizia di monaci sposati e dalla seconda metà della dinastia si scrive di monaci che conducevano una vita familiare¹². Vigeva inoltre una categoria speciale di monaci, chiamati "discepoli dei monaci" (*sūngdo* 僧徒) o "discepoli dipendenti dal monastero" (*suwōn sūngdo* 隨院僧徒), probabilmente identificabili coi "monaci della famiglia" (*zaijia heshang* 在家和尚) riportati da Xu Jing nelle sue cronache dell'anno 1123-4: questi monaci potevano sposarsi ed avere figli, indossavano dei tipici abiti bianchi e fornivano corvée per i templi e per lo Stato, venivano inoltre impiegati come scorte armate e corpi ausiliari nell'esercito. Questa categoria era chiaramente un modo per aggirare le leggi sull'ingresso al *saṅgha*, nonché sull'impiego di schiavi e servi da parte dei monasteri. Altra faccia della stessa medaglia era lo status che i monaci di famiglia aristocratica o del clan regnante godeva all'interno dei templi, dove i privilegi erano ampi e sistematici¹³.

Per quanto riguarda le scuole buddiste, nel regno di Koryŏ si sviluppò tanto il Buddismo Sŏn 禪 quanto quello Dottrinale *Kyo* 教, inoltre all'inizio della dinastia erano attive due scuole del Buddismo esoterico: la scuola Ch'ongji 攄持宗 e la scuola Sin'in 神印宗. Il Buddismo esoterico non venne mai assorbito da altre scuole fino alla fine della dinastia, al contrario c'era una forte tendenza a praticare contemporaneamente il Sŏn ed il Buddismo esoterico, così come era diffusa la credenza dell'aiuto esterno dei Buddha 他力¹⁴. I re, inoltre, intessevano relazioni con i potenti locali per tramite dei monaci Sŏn

[11] Sebbene nel caso degli schiavi è possibile che non fosse proibito l'accesso in sé, quanto la reclamazione del titolo di monaco.

[12] Kim Jongmyung, 2016, 26-28; Vermeersch, 2003, 155-6

[13] Sem Vermeersch, 2003, 158-61

[14] Yung Sung-chan, 2016, 82-5; Kim Sooyoun, 2014, 187-94; Yang Eun-Yong, 2011, 230-1; Yi Gi-yeong, 1974, 110

più famosi¹⁵. Questo grande liberalismo verso il Buddismo da parte della casa reale scemò già nel X secolo, sotto re Kwangjong, quando ci si cominciò a lamentare degli abusi del ruolo di monaco: si riporta, infatti, che le persone comuni prendeva i voti per potersi riempire lo stomaco¹⁶. Re Kwangjong tentò inoltre di trovare una sintesi tra Buddismo Sŏn e Buddismo Dottrinale introducendo la scuola Chan Fayān, con scarso successo. Questo poiché il sistema del patronato della casa reale portava con sé una forte competizione tra le scuole per i finanziamenti ed il potere sullo e dello Stato, cosa che questa politica tentò di arginare¹⁷. Per limitare ulteriormente gli abusi dei monaci, oltre al sistema di esami di cui si è già detto sopra, vennero successivamente redatte diverse leggi da re Sŏngjong 成宗 (r. 981-997), in particolare limitazioni alle donazioni e alle cerimonie, proibizione dell'uso dei fondi pubblici, all'abuso degli ostelli e delle stazioni postali, divieto di usura, dell'uso della corvée e di materiali preziosi. È tuttavia dubbio se queste leggi, più delle ingiunzioni che altro, fossero mai state effettivamente applicate¹⁸.

I monaci erano inoltre parte dell'apparato statale anche per quel che concerne i conflitti, e partecipavano alla guerra al contrario dei loro contemporanei Khitan-Liao 遼朝 (916-1125) e ricevevano onorificenze. Tra questi i più rinomati in battaglia erano gli appartenenti al Sŏn, come testimonia Yi Kyubo 李奎報 (1168–1241), secondo cui crescere un monaco Sŏn è meglio di usare le provvigioni per diecimila soldati¹⁹. I templi fungevano inoltre da centri militari di reclutamento e addestramento durante i conflitti, anche qui in modo totalmente opposto alle leggi Khitan che impedivano ogni coinvolgimento militare dei templi²⁰.

IL SINCRETISMO SCIAMANICO CONTRO IL SINCRETISMO CONFUCIANO:

Le vicende che questo scritto intende analizzare hanno principalmente due protagonisti: i confuciani e gli sciamani di koryŏ. Il problema è che, nell'ambiente culturale in esame, nessuno dei due mostra evidentemente una qualsiasi forma di ortodossia od or-

[15] Kim Jongmyung, 2016, 28-33

[16] Sem Vermeersch, 2003, 151-3; Yi, 1974, 115-8

[17] Yi Gi-yeong, 1974, 115-8

[18] Sem Vermeersch, 2003, 151-3

[19] *Koryŏ Myŏnghyŏnjip* 高麗名賢集 I, 1986, 270, cit. in Kim Jongmyung, 2016, 33

[20] Kim Jongmyung, 2016, 33-8 e 28-33

toprassi, anche partendo da un punto di vista generale astratto, di “ideale come-dovrebbe-essere”, per usare i concetti di Vermeersch (2020, 2-5). Infatti, entrambi i culti erano estremamente porosi alle influenze del – se non proprio indistinguibili dal – Buddismo, religione culturalmente egemone a tutti i livelli della società. Ma questo dato inserisce nel discorso un ulteriore problema: se da una parte si può dare per implicito cosa siano Confucianesimo e Sciamanesimo, non è così per uno strumento concettuale molto più spinoso quale quello di sincretismo. Ai fini dell’argomentazione, si dovrà dunque dare una definizione quantomeno funzionale di questo concetto.

Sorge dunque la necessità di stabilire cosa s’intenda per sincretismo, poiché a seconda dell’autore e della specializzazione settoriale la definizione è soggetta a diverse interpretazioni, ognuna relativamente utile allo scopo cogente, ma che, proprio per tale genesi, crea delle difficoltà nella creazione di una definizione univoca. In questa sede ci si limiterà a sintetizzare una definizione che tenga conto della complessità della questione pur rimanendo in un ambito il più possibile generale, onde non creare un’ennesima definizione di comodo.

La definizione per così dire classica di sincretismo data in antropologia è: situazione in cui una religione fino ad allora chiusa subisce un’influenza da parte di una cultura dominante, dalla quale prende gli aspetti materiali. Di contro la definizione più comune in letteratura negli studi delle religioni è la seguente: situazione in cui, al livello fondamentale, una religione prende elementi da un’altra o alternativamente la creazione di una nuova religione a partire da elementi di altre. Entrambe le definizioni spiccano per la propria semplicità, ma la prima è limitata agli aspetti materiali pur giustamente sottolineando i rapporti di forza, mentre la seconda è eccessivamente essenzialista nella sua definizione implicita di religione quale entità astratta e conclusa a sé, cosa che in antropologia (e sociologia) è assiomaticamente inaccettabile²¹. Si adotterà provvisoriamente la prima delle due definizioni, poiché è la meno problematica, pur tenendo conto della seconda.

Per quel che riguarda una definizione più precisa di sincretismo che comprenda anche una casistica generale, gli studi non mancano. Una buona disamina che includa anche una motivazione di tale approccio è data da Timothy Brook (1993) il quale arriva ad una definizione più stretta di sincretismo per via sottrattiva, distinguendolo da quattro categorie concettuali solitamente assimi-

[21] Sem Vermeersch, 2020, 2-5

late nella definizione stessa del termine: 1) ecumenismo: la verità sarebbe universale e la differenza è data solo dalla tradizione 2) inclusivismo: la spiegazione di una religione nei termini di un'altra, dove la religione oggetto della spiegazione è spesso relegata a ruolo subalterno 3) compartimentazione: ogni religione si occupa di diversi aspetti della verità senza sovrapposizione 4) eclettismo: adozione pratica di concetti e strumenti ritenuti utili. Sem Vermeersch (2020), tuttavia, contesta che questi casi non siano di per sé forme di sincretismo, intendendoli come una definizione più ampia.

Un'altra distinzione è data da William Chu (2006), secondo cui, partendo dagli assunti di una separazione delle tradizioni da un estremo e ponendo ciò che chiama sintesi o fusione da un altro estremo, ci sarebbe una distinzione tra un sincretismo propriamente detto ed un "ecumenismo ineguale". In quest'ultimo caso, l'atteggiamento di tolleranza di apertura sarebbe una "posa" per mascherare la propria affermazione di superiorità²². Pur rimanendo complicato provare la sincerità (o la sua mancanza) tra gli esponenti di una religione, questa distinzione tiene conto del dislivello di egemonia e potere tra le parti, ed è relativamente utile.

Un'ultima distinzione è quella data da Grayson (1992), il quale distingue tra due tipi di sincretismi. Il primo tipo sarebbe quello che definisce "forte", il quale avviene quando una religione universalista adotta gli elementi di un culto locale senza mutare i propri valori fondamentali; il secondo tipo è il sincretismo "debole" o "inverso", il quale avviene quando una religione locale adotta gli elementi di una religione universalistica, mantenendo intatti il carattere di quegli stessi elementi. Anche qui è implicito una relazione ineguale di egemonia e subalternità.

Fin qui si è visto che un elemento comune a diversi approcci, ma che manca in modo esplicito nelle definizioni classiche del sincretismo è in senso stretto l'elemento di un dislivello di forza o egemonia tra le parti²³. Un altro elemento che invece spicca per la sua assenza è il processo finale, cioè cosa se ne fa delle diverse strategie dialettiche: come si fa distinguere tra un adattamento ed un sincretismo nel caso delle distinzioni di Grayson? Dove si pone il limite tra la sintesi e l'ecumenismo ineguale di William Chu? Cosa rende le quattro varianti di Brook sincretistiche o meno? Se si ritorna alla definizione classica data in storia delle religioni si noterà che il pun-

[22] William Chu, 2006, 63-5 e 68-79

[23] Sem Vermeersch, 2020, 5; William Chu, 2006, 63-5; James Huntley Grayson, 1992, 200-7

to focale è nella creazione o di un nuovo stato (religione originaria più elementi esterni) o di un'entità ex novo (nuova religione sincretica), e questo elemento di distinzione è quello meno problematico della definizione.

Le difficoltà rimangono, come ad esempio il fatto che anche in quest'ultimo caso si tratterà di uno spettro e non di una distinzione netta, poiché se si volesse essere più rigidi solo la creazione di un nuovo culto sintetico sarebbe tecnicamente sincretismo, mentre, se ci si rifiutasse l'etichetta per un ipotetico caso specifico, si potrebbero ugualmente e altrettanto arbitrariamente utilizzare quelle di assimilazione ed adattamento. Con tutte queste problematiche, tuttavia, la categoria di sincretismo in sé è troppo utile per non poter venire utilizzata.

Possiamo quindi stilare qui una definizione di sincretismo che tenga conto di quanto detto:

Al livello generale, si definisce sincretismo una situazione per cui una religione, dato un dislivello di forza o di egemonia, adotta elementi pratici o dottrinali da un'altra religione mutando lo status della propria tradizione autoctona o, in alternativa, quando elementi da una o più religioni vengono accorpati in una nuova tradizione autonoma.

O, sintetizzando questi studi in una tabella che tenga conto anche delle diverse strategie su discusse:

Tabella 1: classificazione dei vari tipi di sincretismo

	Egemonia		Subalternità	
	Forze ineguali	Forza eguali	Forze eguali	Forze ineguali
Ecumenismo	(ecumenismo ineguale)			(sincretismo debole)
Inclusivismo	(ecumenismo ineguale)			(sincretismo debole)
Compartimentazione	(ecumenismo ineguale)			
Eclettismo				(sincretismo debole)

Note:	<p>Nel caso della sfera culturale cinese, l'ecumenismo si estrinseca in due sotto-strategie:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. “tre insegnamenti una sola fonte” <i>sanjiao tongyuan</i> 三教同源 2. “diverse strade un solo obiettivo” <i>shutu tonggui</i> 殊途同歸 <p>Così come la compartimentazione:</p> <ol style="list-style-type: none"> 3. “divisione del lavoro è complementarietà” <i>hufu gongcheng</i> 互輔共成 4. “diverse tradizioni uno stesso sforzo” <i>yiqu tonggong</i> 異曲同工 <p>Si può inoltre vedere la pratica della “corrispondenza di significati” <i>geyi</i> 格義 del primo Buddismo cinese come una forma di inclusivismo in condizione di subalternità, sebbene non necessariamente anche di sincretismo debole¹</p>
--------------	---

Nei due casi in esame in questo studio, l'elemento comune di entrambi i sincretismi, nonché elemento e terreno della contesa, è il Buddismo.

IL SINCRETISMO CONFUCIANO:

Il Confucianesimo di Koryŏ fu per la maggioranza del tempo debitore dell'eredità di Ch'oe Ch'iwŏn 崔致遠 (857-X secolo) di Silla Unificata, così come da Silla il regno prese la coesistenza di entrambe le ideologie buddiste e confuciane nella sua società e nello Stato²⁴. Ovviamente tale coesistenza non fu priva di attriti, che si acuirono col passare del tempo col susseguirsi di diversi momenti traumatici interni ed esterni allo Stato e alla società, non ultimo una possibile l'influenza della dinastia Song, dove il Buddismo andava via via declinando e le lotte religioso-filosofiche per l'egemonia culturale andavano inasprendosi.

Ufficialmente, il Confucianesimo era l'ideologia di Stato a Koryŏ²⁵, nella misura in cui era condivisa dai membri della burocrazia amministrativa per la gestione pubblica e veniva usato come metodo nella gestione dei rituali ufficiali, sebbene non fosse chiaramente l'unica ideologia adottata allo scopo - vedasi la Commissione per la Divinazione *Umyang Hoeŭiso* 陰陽會議所, di carattere esplicitamente daoista. Pur avendo questa prominenza in molta parte delle leve di comando, è utile notare che il Confucianesimo prima di Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) fosse tendenzialmente eclettico e sincretistico, e, come già detto, nel caso di Koryŏ questo si esprimeva nel-

[24] Sem Vermeersch, 2020, 1-2; Kim Jongmyung, 2016, 21

[25] Kim Jongmyung, 2016, 22-4

la ripresa delle teorie di Ch'oe Ch'iwŏn sull'unità dei Tre Insegnamenti (Confucianesimo, Daoismo, Buddismo), teoria motivata a sua volta da una ripresa in senso affermativo dell'apologetica buddista cinese precedente. Questa ripresa è evidente analizzando le epigrafi di carattere sia dichiaratamente religioso che non-religiose lasciate dai diversi funzionari, analizzate da Vermeersch (2020)²⁶:

國有玄妙之道，曰風流。設教之源，備詳仙史，實乃包含三教，接化羣生。且如入則孝於家，出則忠於國，魯司寇之旨也。處無爲之事，行不言之教，周柱史之宗也。諸惡莫作，諸善奉行，竺乾大子之化也

Nel nostro Paese c'è una Via meravigliosa chiamata "P'ungnyu". L'origine dell'istituzione di questo insegnamento può trovare nella storia degli immortali. Infatti, comprende i tre insegnamenti, fusi per edificare tutti gli esseri. Perciò, quando entri [a casa] sii filiale con la tua famiglia, e quando esci sii leale al tuo Paese, queste sono le istruzioni del Ministro della Giustizia di Lu [Confucio]. Agire negli affari tramite la non-azione, e applicare l'insegnamento della non-parola, questa è la scuola dell'Archivista di Zhou [Laozi]. Non compiere alcuna azione cattiva e sostenere solo ciò che è buono, questo è l'insegnamento del Principe dell'India [Budda] *Samguk Sagi* 三國史記 4, Annali di Silla 4, re Chinhŭng [stele di Ch'oe Ch'iwŏn (*Nangnang-bi* 鸞郎碑)]

夫王道無二。五帝三王。禮樂不同者。以所遭時或理或亂故也。 [...] 人王法王世出世之法雖殊。其以混一爲王。歸一爲佛。

Non ci sono due vie della regalità. Eppure i Riti e la Musica sotto i Cinque Imperatori e i Tre Re [dell'antichità cinese] cambiano nel tempo essendo ordinati o confusi [...] Per quel che riguarda il re del popolo e il re del Dharma [i.e. Budda], anche se la via del primo è secolare e quella del secondo è trascendente, non c'è alcuna divergenza: solo che unendo i primi [aggregati] in uno [solo] si diventa re, mentre ritornando a uno, si diventa Budda. *Tongmunsŏn* 東文選 68, cronache 記, *Kukch'ŏng-sa Kŭmdangju Pul-Sŏkka-yŏrae-sari-yŏng'i-gi* 國清寺金堂主佛釋迦如來舍利靈異記

Non che anche in queste testimonianze non ci possa essere un'idea non troppo sopita di "ecumenismo ineguale", ma ammesso sia possibile provarlo definitivamente per la prima metà della Dinastia Wang, ciò che è invece più certo è che gli attriti col Buddi-

[26] Tutti i passaggi citati sono stati ritradotti dall'autore.

smo da parte degli studiosi confuciani sono per lo più successivi e riguardavano prevalentemente l'idea di come un regno confuciano dovrebbe agire, senza per questo attaccare necessariamente il Buddismo in sé e per sé. Infatti, la preoccupazione prevalente dell'élite confuciana all'inizio della seconda parte di Koryō non era l'istituzione buddista in quanto tale, al più che spesso questa stessa élite si professava contemporaneamente buddista, bensì che l'istituzione in questione ottenesse troppo potere a discapito del regno stesso, sfociando in scandali, corruzione, abusi di potere o peggio tentativi di sovversione²⁷.

I confuciani di Koryō avevano un'idea articolata del rapporto del Confucianesimo col Buddismo: essenzialmente si credeva ad una divisione dei ruoli complementare, dove il Confucianesimo era l'insegnamento per l'aldilà e il Buddismo l'insegnamento per l'aldilà, entrambi importanti nella gestione del governo dello Stato²⁸. Fu anche per tale motivo che era proibito ai nemici della casa reale di fondare templi buddisti, oltre che per il diretto controllo che lo Stato aveva su qualunque tempio e monastero. Nella misura in cui il Buddismo serviva allo Stato, il suo insegnamento era visto come identico a quello confuciano della pietà filiale, così come era la sua capacità di attirare la buona sorte negli affari di Stato²⁹:

臣聞聖人之至鑑也，儒書韞志勤修，則政教是興，佛法在心虔敬，則福祿克就，所謂雖各主三教而共在一源，真理內融化門外顯者也。所以於儒則無先其仁孝。故先生云，“孝者，德之本歟，教之所由生也。”是以，先王之以孝理天下也，其教不肅而成，其政不嚴而理，天下和平，災害不生矣。於佛則亦說父母恩重經，具如卷中之旨也。更不勞剖宣，可謂儒釋二門皆宗於孝。孝之至矣，德所厚焉

Così ho sentito: per quel che riguarda lo specchio dell'uomo di valore, i libri confuciani contengono lo scopo per una coltivazione diligente, cosicché politica ed educazione fioriscano; il Dharma buddista sta nell'umile reverenza della mente, cosicché cause fortunate si possano ottenere. Cosa si intende in questa affermazione è che ci sono nel nome tre insegnamenti, ma hanno la stessa origine, che il vero principio è fuso dall'interno, e si trasforma per manifestar[si] esternamente. Perciò nel confucianesimo nulla è più importante della benevolenza e della pietà filiale. Così i vostri re dissero: “la

[27] Sem Vermeersch, 2003, 145-6; Kim Jongmyung, 2016, 21-8, 2016; Sem Vermeersch, 2020, 2-5

[28] Kim Jongmyung, 2016, 22-4

[29] *Ibid.*, 28-33

pietà filiale è la radice della virtù, tramite quella il principio è stabilito.” Così il vostro re ha ordinato l’universo tramite la pietà filiale. Il loro insegnamento è raggiunto senza sfarzo, il loro governo è organizzato senza abbellimenti, e l’universo è reso pacifico e i disastri scongiurati. Anche nel buddismo insegnamenti simili si trovano nel *Sutra della pietà filiale*, dunque non c’è bisogno di elaborare oltre qui. Si può dire che le due vie, il confucianesimo e il buddismo, vengono entrambe della pietà filiale; se la pietà filiale è perfezionata, la virtù si espande. *Yōngch’wi-san Taejūn Hyōnhwasa-bi* 靈鷲山大慈恩玄化寺之碑 [iscrizione di Ch’ae Ch’ungsun 蔡忠順 (?-1036) sul retro della stele del tempio Hyōnhwa, eretta nel 1022, dopo l’invasione Khitan, per celebrare re Hyōnjong 顯宗 (r. 1009-1031)]

Pur essendoci un qualche sotteso rapporto ineguale, però, entrambe le ideologie erano viste come due facce della stessa medaglia, in quanto stranieri, cui non seguiva necessariamente l’imposizione di una maschera pubblica confuciana, motivo per cui non era necessaria una rigidità dottrinale, e nella logica compartimentalistica delle due ideologie, non ce n’era una inferiore all’altra³⁰. L’atteggiamento tendente ad una maggiore supremazia confuciana traspare maggiormente dalla narrazione principale del *Koryōsa*, mentre l’atteggiamento più distaccato e conciliante traspare integrando le fonti epigrafiche alle voci discordanti all’interno del discorso filo-confuciano del *Koryōsa*. Si può dunque ipotizzare uno spettro di opinioni all’interno delle élite dove il rapporto col Buddismo era implicitamente inteso secondo i due estremi di o una subordinazione ai fini del bene statale o di un qualche forma di sincretismo più o meno esplicito, dove il discorso pubblico tenderà sempre più verso il primo estremo col passare dei secoli.

Per quel che riguarda l’approccio di divisione dei ruoli, appunto compartimentalistico, questo viene definito sincretico da Vermeersch, e come già detto ciò può essere il caso in determinati periodi. D’altro canto, questa visione trovata corrispondenza nel Buddismo locale: ad esempio, la scuola Fayān, introdotta in Corea in questo periodo, proponeva non solo un approccio di apertura verso le altre scuole buddiste, ma una più generale unione del Buddismo col Daoismo ed il Confucianesimo³¹. L’approccio tenuto specificatamente dai confuciani di Koryō differisce da quello cinese nella scelta delle argomentazioni: se in Cina si tendeva in genere ad una visione per

[30] Sem Vermeersch, 2020, 8-12

[31] Sem Vermeersch, 2020, 2-5. La scuola Fayān verrà poi assorbita da quella Linji 臨濟宗, con cui condivide l’approccio ecumenico

cui le i Tre Insegnamenti “hanno la medesima origine”, a Koryō l’argomento più accreditato era che Confucianesimo e Buddismo, e a talvolta anche il Daoismo, confluissero nella stessa verità. Questo genere di argomentazione è ben documentato nel materiale epigrafico³².

Possiamo dunque inquadrare il Confucianesimo di Koryō secondo i parametri stilati sopra. Le frecce indicheranno la progressione del tempo, onde poter coprire tanto lo spettro delle opinioni in sé quanto il loro mutare nel corso della dinastia:

Tabella 2: classificazione del Confucianesimo di Koryō secondo la definizione di sincretismo

	Egemonia		Subalternità	
	Forze ineguali	Forza eguali	Forze eguali	Forze ineguali
Ecumenismo	同歸			同歸
Inclusivismo	X			X
Compartimentazione	共成			共成
Eclettismo	(strumentale)			(?)
Note:	In questo caso specifico, il senso tanto di forza che di egemonia è difficilmente riassumibile, poiché si tratta di forza ed egemonia culturale in tre diversi ambiti: popolazione (di cui si sa relativamente poco); apparati statali e corte reale. Pur perdendo di complessità, qui si decise di considerare egemonia l’influenza nella corte e nella popolazione e come forza come la capacità coercitiva data dal potere statale.			

IL SINCRETISMO SCIAMANICO:

Forse per il suo forte ascendente presso il popolo, paragonabile solo al Buddismo, nonché lo sdegno che suscitava negli uomini di lettere confuciani successivi a Koryō, non abbiamo come è noto molte fonti riguardo allo Sciamanesimo di questo periodo. Nondimeno, diversi tratti sono ricavabili dal periodo Silla immediatamente precedente come, ad esempio, il rapporto col Buddismo: già nella dinastia precedente, infatti, la relazione tra Sciamanesimo

[32] *Ibid.* 8-12

e Buddismo era basata sul sincretismo e sul mutuo adattamento³³. Col tempo, però, i rapporti di forza si invertirono, cioè via via che il Buddismo diventava sempre più autonomo e dottrinalmente strutturato ed i sacerdoti-sciamani perdevano sempre più potere politico. Come vedremo, questo rapporto si mantenne anche a Koryŏ, pur complicandosi, sempre più avvicinandosi all'idea che abbiamo di Sciamanesimo coreano, grossomodo corrispondente a quello della dinastia Chosŏn 朝鮮 (1392-1897) in poi.

Per quanto invisibile ai confuciani ed ai buddisti più ortodossi, il ruolo religioso e cerimoniale dello Sciamanesimo a Koryŏ rimaneva ancora rilevante, tanto che il ruolo degli sciamani nelle cerimonie del *P'algwanhoe* e dello *Yŏndŭnghoe* rivestiva una grande importanza. Le fonti cinesi riportano che durante queste festività, degli ufficiali erano incaricati dal re di offrire sacrifici alle divinità locali delle province³⁴:

臣聞高麗素畏信鬼神拘 [...] 十月祭天大會名曰東盟其國東有穴號禋神亦以十月迎而祭之自王氏有國以來依山築城於國之南以建子月率官屬具儀物祠天後受契丹冊與其立世子亦如此行禮焉其十月東盟之會今則以其月望日具素饌謂之八闕齋禮儀極盛其祖廟在國東門之外唯王初襲封與三歲一大祭則具專服冕圭親祠之其餘則分遣官屬歲旦月朔春秋重午皆享祖禩繪其像於府中率僧徒歌嘒晝夜不絕又俗喜浮屠二月望日諸僧寺然燭極繁侈王與妃嬪皆往觀之國人喧鬧道路其神祠在百里內者四時遣官祠以太宰又三歲一大祭徧其境內然及期以祀神為名率斂民財聚白金千兩餘物稱是與其臣屬分之此為可哂也

Ho sentito che la gente di Koryŏ comunemente crede agli spiriti e li teme [...] Nel 10° mese c'è una grande offerta al Cielo chiamata *Tongmaeng*. A est della capitale c'è un buco chiamato *susin*, dove anche il 10° mese si dà il benvenuto agli spiriti e gli si fanno offerte. Da quando la dinastia Wang governa il Paese, hanno costruito delle fortezze sui monti a sud della capitale, e durante il 1° mese un ufficiale viene inviato [li] con offerte da offrire al Cielo. Più tardi, i re di Koryŏ ricevettero l'investitura dai Khitan in quel palazzo, mentre anche il principe ereditario compiva il “digiuno delle otto proibizioni”, un banchetto vegetariano che si tiene il plenilunio dello stesso mese. Il rito è sontuoso. Il tempio degli antenati [reali] è posto fuori dalla porta est della capitale. Solo con l'ascesa del re,

[33] James Huntley Grayson, 1984; Cho, 1999

[34] Sem Vermeersch, 2007, 98. A onore del vero, Xu Jing cita solo il *P'algwanhoe*, ma la prominenza anche nello *Yŏndŭnghoe* è logicamente deducibile dall'estrema somiglianza tra le due celebrazioni.

e poi dopo ogni 3 anni, c'è un grande sacrificio, durante il quale il re indossa tutti i simboli regali per officiare in persona il rito. Per il resto, vengono inviati degli ufficiali [per compiere sacrifici]³⁵. Nel primo giorno dell'anno, i primi giorni di ogni mese, durante gli equinozi primaverili e autunnali, vengono fatti sacrifici alle raffigurazioni degli antenati reali. Le loro immagini sono tenute nel palazzo. Discepoli dei monaci vengono portati là per cantare senza interruzione notte e giorno. Inoltre, la loro predilezione per il Buddha è un costume profondamente radicato: perciò ogni plenilunio del 2° mese ogni tempio buddista accende delle candele; è estremamente risplendente e stravagante. Il re assieme alla regina e alle consorti vanno a vedere lo spettacolo, mentre la gente comune scende nelle strade, facendo grande rumore. Per i templi agli spiriti entro 100 *li* di raggio [dalla capitale] sono mandati ufficiali con animali sacrificali per l'offerta dei pasti, ma di questi tempi, col pretesto dei sacrifici agli spiriti, [gli ufficiali] ammassano le ricchezze del popolo: vengono ammassati centinaia di tael in oro bianco, mentre vengono richiesti anche altri prodotti. Questo è davvero ridicolo! Xu Jing, *Xuanhe fengshi Gaoli tujing* 宣和奉使高麗圖經 17: Templi

Da notare, ad ogni modo, come proprio il *P'alghanhoe* e lo *Yōndūnghoe* siano di origine buddista, ma solo nel tardo periodo Koryō la seconda di queste divenne puramente buddista, perdendo i suoi tratti sciamanici. Ugualmente, il culto del Cielo celebrato a livello statale era di natura sincretistica, sincretismo nel quale era compresa la concezione ed il culto sciamanico. Sempre nel tardo periodo del regno, inoltre, sciamani e sciamane venivano regolarmente invitati nei palazzi reali³⁶. Tuttavia, la ragione di questa assidua frequentazione verrà spiegata successivamente.

Premettendo che alcune motivazioni verranno esplicate nella sezione successiva, possiamo ora delineare un quadro del rapporto tra Sciamanesimo e Buddismo a Koryō secondo gli schemi già usati precedentemente:

[35] Qui Xu Jing pare aver confuso la cerimonia del *P'alghanhoe* del 10° mese, che si tiene a P'yōng'yang, con quella dell'11° mese, tenuto nella capitale Kaesōng.

[36] Lee Seog-ju, 260-2 e 280. Cf. Choi Moon-Hyoung (2009) e Chačatran Arevik (2015) per approfondire l'idea sciamanica di Cielo in sé e Yung Sung-chan (2016) e Kim Staci (2022) per gli sviluppi che ebbe nel periodo successivo.

Tabella 3: classificazione dello Sciamanesimo di Koryŏ secondo la definizione di sincretismo

	Egemonia		Subalternità	
	Forze ineguali	Forza eguali	Forze eguali	Forze ineguali
Ecumenismo		(?)		(?)
Inclusivismo		(?)		x
Compartimentazione		共成		共成
Eclettismo		x		x
Note:	Pur sapendo che per un certo periodo lo Sciamanesimo ottenne il favore della casa reale e di parte della burocrazia come metodo per arginare il potere del Buddismo (vd. sotto), è difficile stabilire precisamente quanto il potere della religione autoctona fosse effettivamente egemonico, quantomeno a corte. A questa difficoltà si aggiunge il fatto che le fonti sulla religione praticata dal volgo sono notoriamente scarse se non inesistenti per questo periodo, pur essendo deducibile un certo costante richiamo da parte della fascia della popolazione non parte delle élite.			

ASCESA E DECLINO DELLO SCIAMANESIMO DI STATO:

Lo studioso Lee Seog-ju (2020, 272-82) offre una ricostruzione interessante di una particolare fase della storia dello Sciamanesimo coreano: verso il XII secolo, gli ufficiali di Koryŏ decisero di cominciare ad adottare uno Sciamanesimo di Stato, e nel 5° mese del 1021, cioè il 12° anno di re Hyŏnjong 顯宗 (r. 1009-1031), degli sciamani vennero ufficialmente radunati per una cerimonia associata al *P'algwanhoe*³⁷. Come spiegare questo e successivi simili eventi? L'ipotesi dello studioso è che gli ufficiali di corte cominciarono a favorire lo Sciamanesimo per poter arginare e controllare lo strapotere del Buddismo, ed in particolare del culto buddista del Cielo: Śakra o Chesŏk 帝釋. Ai fini della successiva argomentazione, è alquanto indicativo notare come, per tutto l'articolo, Lee non faccia quasi nessuna distinzione terminologica tra il Chesŏk del Buddismo propriamente detto (cioè Śakra devānāṃ indrah in Sanscrito o Sakka devānaṃ inda in Pali), il Chesŏk confuciano o il Cielo divinizzato di stampo cinese (*Tian* 天) e la divinità celeste o

[37] *Koryŏsa* 高麗史 4, casate importanti 4, Hyŏnjong 顯宗. Cosa notevole, il rito in questione è altrettanto “confuciano”: la costruzione di un drago d'argilla (*t'oryong* 土龍) è la cerimonia standard contro la siccità

Cielo divinizzato dello Sciamanesimo (plausibilmente derivato dal mito di Tan'gun), utilizzando il nome Chesök per tutti e tre i casi e lasciando la distinzione alle descrizioni del caso.

Gli effetti di questo nuovo corso politico si sono riflessi progressivamente nella vita dei reali a corte così come sui sudditi, rendendo i riti sciamanici sempre più diffusi nella vita quotidiana delle persone comuni. Il risultato fu un'inedita coesistenza di Confucianesimo e Sciamanesimo, ma la posizione dell'élite confuciana era comunque complessa e ambivalente sulla questione: a metà della dinastia Wang, periodo in questione, il rapporto era inizialmente di accettazione, per poi passare presto ad una più inflessibile volontà di repressione. Tale nuovo atteggiamento era però arginato dalla posizione favorevole di parte della popolazione nonché della casa reale, e opporsi apertamente al volere del sovrano sarebbe stata un'azione contraria al principio cardine di lealtà (*ch'ung* 忠) del Confucianesimo stesso.

Quando i letterati confuciani cominciarono ad opporsi ai riti sciamanici, li descrivevano come caotici, vale a dire eterodossi e immorali per uno Stato confuciano. Da notare come la critica fosse strumentale, poiché quegli stessi riti non erano ancora stati standardizzati. Queste rimostranze vennero accolte dalla famiglia reale e da altri favorevoli allo Sciamanesimo: nel nono anno di re Injong 仁宗 (r. 1122-1146), le pratiche per i riti di Stato vennero formalmente stabilite dopo aver invitato degli sciamani al Dipartimento di Stato (Tosöngch'öng 都省廳). Tale pratica perdurò anche sotto re Myöngjong 明宗 (r. 1170-1197) e Kojong 高宗 (r. 1213-1259). Anche re Kongmin 恭愍 (Mongolo: Bayan Temür 伯顏帖木兒, r. 1351-1374) fu forse superficialmente favorevole allo Sciamanesimo: si riporta³⁸ che dal 21° anno di regno, 1° mese, fece tenere un rito con musica a palazzo e al tempio degli antenati, ripetuto tre volte: al livello del palazzo, a livello nazionale e per la pace dello Stato³⁹.

La fonte di maggior preoccupazione dal punto di vista confuciano era la conversione allo Sciamanesimo di parte delle élite, situazione che richiedeva l'applicazione di divieti ed alternative. Un caso di conversione delle classi alte si può vedere nella vicenda della sorella dell'influente funzionario Kang Yung 姜融 (1257-1349), fattasi sciamana del tempio sul monte Song'ak 松岳祠⁴⁰. Chiaramente

[38] *Koryōsa* 高麗史 61, annali 15, tumuli reali 諸陵

[39] Si potrebbe comunque obiettare come la natura sciamanica del rito non sia esplicita, e potrebbe altrettanto plausibilmente essere un rito buddista.

[40] *Koryōsa* 高麗史 124, biografie 37, eventi favorevoli 嬖幸

la questione non è generalizzabile, poiché le fonti riportano maggiormente le questioni interne alle élite, ma il fatto che lo Sciamanesimo fosse uscito dall'alveo popolare è un dato degno di nota. La priorità era quindi ristabilire il ruolo dei riti confuciani, espellere gli sciamani dalla capitale ed impedire diffusione delle loro pratiche. Tuttavia, le petizioni alla casa regnante sulla questione venivano ignorate, cominciando quindi un periodo di scontro culturale aperto fatto, da parte confuciana, di uso di esempi morali.

La strategia moralizzatrice non sorbì comunque alcun effetto concreto fino alla fine della dinastia: a partire dal XIII secolo, anzi, i riti sciamanici si evolvettero in riti di Stato indipendenti, paralleli a quelli buddisti. Si passò allora alle vie legali, compresa la punizione delle bastonate (*changhyōng* 杖刑) nonché a elaborare una concezione di Cielo da contrapporre al Chesōk sciamanico e buddista. Tuttavia, emerse insieme alla repressione un forte desiderio generale per le pratiche sciamaniche ed i riti si diffusero sempre più a livello individuale intorno alla capitale ed in alcune regioni. I confuciani allora attuarono strategie di controllo invece che di semplice repressione ma anche queste, sebbene sortirono maggior effetto, furono limitate dalla grande diffusione dello Sciamanesimo che ne impediva l'efficacia. Questo sviluppo è evidente nella "Canzone della vecchia sciamana (*Nomup'yōn* 老巫篇)" di Yi Kyubo.

Fallito anche questo nuovo tentativo, i letterati confuciani fecero continuo ricorso alle petizioni al trono, ma poiché lo Sciamanesimo era diventato parte dei riti di Stato da quasi un secolo, era effettivamente impossibile con questi eliminare la sua influenza dalla società, al più che anche la famiglia reale era favorevole a queste pratiche. Le critiche dei confuciani erano ora ben strutturate, ma il regno stava subendo una forte crisi finanziaria e una perdita di controllo giuridico, a cui ora si assommava il disordine nei rituali dato anche dai riti sciamanici.

Il caso preso in esame dallo studioso Lee Seog-ju è senz'altro interessante, ma soffre di un'ingenuità nel quadro interpretativo piuttosto evidente a una prima lettura: il prendere implicitamente il punto di vista dei confuciani autori del testo, pur cercando di mediare nel comprendere le ragioni delle parti. Questo atteggiamento diventa chiaro notando come dall'inizio (Lee, 2020, 260-2) venga già implicitamente postulata l'autosufficienza dottrinale del Confucianesimo, e la sua autonomia nel suo ruolo nello Stato - cosa che come si è visto è stata smentita da Vermeersch (2003, 2020) - nonché di concetti quali "armonia" e "confusione" legati alla sfera dei riti che causerebbero nello Stato altrettanti "ordine" se attuati secondo il

loro proprio “senso originale” o “caos” se questo venisse perduto, cosa che necessiterebbe allora di “correzioni” e così via. L'immedesimazione con l'oggetto dello studio è quindi evidente ma, si potrebbe anche aggiungere, forse eccessivo. Dunque, sebbene il contenuto della narrazione non sia qui in discussione, la sua interpretazione necessita forse una riformulazione.

Inquadriamo dunque il periodo che va dalla metà alla fine di Koryŏ: dopo le guerre con i Khitan-Liao del 1010 e del 1018-9, lo Stato di Koryŏ subì prima una pericolosa pressione militare ai confini da parte dei Jurchen-Jin 大金 (1115-1234), per poi subire il colpo di Stato di Yi Chagyŏm 李資謙 nel 1126. Ancora nel 1135, seguì la rivolta del monaco Myoch'ŏng 妙清 e dal 1170 al 1270 la dittatura militare, cui si aggiunsero rivolte di schiavi e contadini, ed infine il giogo mongolo dal 1270 al 1356⁴¹. Sapendo che un metodo per arginare le crisi da parte dello Stato di Koryŏ fu anche quello di ricorrere ai rituali, essendo a conoscenza dell'importanza che le cerimonie rivestivano all'interno della società del tempo, risulta quindi improbabile che il caos rituale sia da attribuirsi solo alla natura dello Sciamanesimo, e anzi la sua adozione e la sua pratica ossessiva da parte della popolazione diventano, alla luce di ciò, molto più comprensibili.

Il secondo punto da ridimensionare era che il solo sperpero dei riti non è sufficiente a giustificare la disarmonia nello Stato, dato che crisi interne ed esterne si sono chiaramente accumulate e, nella difficile situazione su descritta, anche la legislazione volta a limitare il Buddismo divenne sempre meno efficace. È quindi difficile pensare anche ad una dialettica lineare tra il Confucianesimo, il Buddismo e lo Sciamanesimo, dove il secondo viene liquidato a favore dell'ultimo e l'ultimo in favore del Neoconfucianesimo. Nel 1017 fu vietato trasformare la propria casa in un tempio; come si è già visto, nel 1325 appare la prima menzione di un certificato per monaci, segno che tale sistema stava diventando ingestibile; dal 1130 al 1356 si menzionano leggi per evitare l'evitamento della corvée tramite i voti da monaco; nel 1282 si menziona la vita familiare dei monaci e nel 1339 si cita il caso della visita illecita di alcune gentildonne nei monasteri; infine, nel 1312, fu proibito il commercio ai monaci nella capitale etc.⁴² Dunque, bisognerebbe anche sospettare che alcune se non la maggioranza delle leggi restrittive contro gli sciamani non fossero che mere ingiunzioni svuotate di ogni potere

[41] Maurizio Riotto, 2018, 150-167; Peter H. Lee, 2000, 311-361

[42] Sem Vermeersch, 2020, 148-161

effettivo, come si è visto nel caso del Buddismo. Un esempio di questa impotenza è il noto caso della “tassa sugli sciamani” della metà del XII: ideata in origine come una politica repressiva, finì per legittimare ancor di più quella stessa categoria che intendeva colpire⁴³.

Lee (2020, 278-80) descrive inoltre così il contenuto delle critiche nella “Canzone della vecchia sciamana” di Yi Kyubo: nel poema la pretesa della donna di dichiararsi Śakra verrebbe smentita tramite la concezione confuciana di Cielo, dicendo che la sciamana non ne sarebbe una degna rappresentante, e la mancanza di metodo nel rito viene descritto come segno della sua insensatezza. Tale poema sarebbe sintomo di una situazione dove, da una parte i confuciani, resisi legittimi confutando il Buddismo, crearono una loro idea autonoma di culto del Cielo e adottarono la coercizione legale per liberarsi dello Sciamanesimo, e dall'altra questa coercizione era impossibile per via del successo dello Sciamanesimo presso il popolo. Purtroppo, questa descrizione soffre dello stesso vizio di forma già analizzato in precedenza, ancor più evidente poiché tale errore arriva addirittura a modificare il senso del poema stesso, e ciò è evidente prendendo in esame l'analisi dello stesso testo fatta da Richard McBride (2007):

Analizzando il testo, è chiaro che Yi Kyubo contesti la sua vecchia vicina di avere una concezione errata del Cielo e delle divinità. È evidente, infatti, che la sciamana venga descritta come illetterata e perciò indegna di essere una rappresentante di Chesök. Il problema della descrizione di Lee è che il Chesök in questione non abbia tratti “confuciani”, ma coincida proprio con la figura del Śakra buddista, collocato nel paradiso Trāyastriṃśa, sotto Brahma e sopra il paradiso dei Quattro Re Celesti, a loro volta sopra la cima del monte Meru⁴⁴:

信口自導天帝釋。釋皇本在六天上。肯入汝屋處荒僻。丹青滿壁盡神像。七元九曜以標額。星官本在九霄中。安能從汝居汝壁。死生禍福妄自推。其能試吾橫氣機。

Crede che la sua bocca, essa stessa, dica il volere del re dei *deva* Śakra (Ch'önjesök), / l'agosto Śakra (Sökhwang) risiedeva in ori-

[43] Kim Staci, 2022, 139-40

[44] *Tongguk Yisangguk-chip* 東國李相國集, Tongguk Yisangguk-chönjip 東國李相國全集 2, Koryulsi 古律詩, *Nomup'yön* 老巫篇

gine nei Sei Cieli, / [eppure] di sua volontà entra nella tua camera, / che occupa un posto così desolato, fuori mano? / Dipinti riempiono le pareti comunicando le immagini degli spiriti. / Le Stette Primarie e le Nove [Fonti] di Luminosità sono segnate su una tavola. / Gli Ufficiali delle Stelle in origine risiedevano nei Nove Firmamenti; / come potrebbero seguirti e risiedere sulle tue pareti? / Tu assolutamente dispensi vita e morte, prosperità e maledizione. / Come potresti sondare gli affari inesplicabili della mia vita?

Se la descrizione di Lee fosse accurata, Yi Kyubo si sarebbe limitato a descrivere la serafica indifferenza di Chesök nel suo paradiso, come in altri poemi egli stesso scrisse per drammatizzare i mali del regno (Lee, 2020, 269-70). Di contro, questo passo ha tutti gli elementi di un ricorso all'ortodossia buddista, non confuciana⁴⁵.

Per quel che riguarda la descrizione del rito, caotico e privo di metodo o procedure, anche questo dato è evidente, ed è ancora l'interpretazione ad essere in difetto. Sempre riferendosi al testo, si nota che il primo esempio contrapposto alla sciamana in questione non sia una figura "confuciana" in sé ed anzi è molto più ascrivibile al Daoismo:

昔者巫咸神且奇。競懷椒糈相決疑。自從上天繼者誰。距今漠漠千百
暮。盼彭真禮抵謝羅。靈山路曩又難追。

Nell'antichità lo sciamano Wu Xian, il divino e mistico / si sforzò di sedersi su grani di pepe e riso sacrificale per vedere le forme e risolvere enigmi. / Da quando è asceso al cielo, chi è mai stato a succedergli? / Dal distante passato al presente – vasto e desolato – / centinaia di migliaia di anni sono passati. / Per quanto riguarda gli sciamani Fen, Peng, Zhen, Li, Di, Xi e Luo, / la strada per il Monte degli Spiriti è alta e difficile da percorrere.

Di contro, l'unica figura confuciana qui è Cao Cao 曹操 (115-200), citato anche successivamente, ed in modo più esplicito, tramite il riferimento al cosiddetto "editto del distretto di Ye". Come è evidente però, l'allusione non celebra l'ortodossia confuciana in sé, se non a latere, ma proprio il fatto di aver perseguitato gli sciamani. Sciamani i quali, evidentemente, non erano al livello di santità delle figure daoiste su citate:

[45] Va comunque notato come anche negli altri poemi il Chesök in questione sia puntualmente descritto come colui che "sovraneggia nei Sei Cieli dei mondi superiori (統六天於上界)".

沅湘之間亦信鬼。荒淫譎詭尤可嗤。海東此風未掃除。女則爲覲男爲巫。自言至神降我軀。而我聞此笑且吁

Tra i fiumi Yuan e Xiang credono anche loro agli spettri; / selvaggia e licenziosa ipocrisia e sofisticatezza – i loro difetti sono spregevoli. / In Corea questi costumi non sono ancora stati spazzati via, / le donne sono streghe e i maschi maghi. / Dicono anche di loro stessi “gli spiriti discendono nel mio corpo”. / E allora, se sento ciò, rido, e piango

Risulta quindi difficile attribuire una qualsiasi ortodossia al testo, ortodossia, per altro inesistente all'epoca per come la intendono i redattori del *Koryōsa* e, come vedremo, ancor meno attribuibile ad una figura come Yi Kyubo. A latere, la citazione a Cao Cao è un richiamo ad un altro fatto: si può certo affermare che la cacciata degli sciamani dalle città a metà del periodo Koryō fosse reso molto difficile dalla diffusione del culto nativo, e tale cosa è effettivamente riportata nel testo, nelle lamentele sulla calca dei clienti, ma è altrettanto importante tenere conto che l'altro riferimento è alla cacciata degli sciamani dalla capitale da parte del ministro Ham Yuil 咸有一 (1106-85) sotto re Ūijong 毅宗 (1146-70), cosa ormai impossibile che al momento della scrittura, forse tra 1210 ed il 1230, poiché vige la dittatura militare. Impossibilità riportata effettivamente verso la fine del poema.

君不見昔時鄴縣今河沈大巫使絕河伯娶。又不見今時咸尚書坐掃巫鬼。不使暫接虎。此翁逝後又寢興。醜鬼老狸爭復聚。敢賀朝廷有石畫。議逐群巫辭切直。署名抗牘各自言。此豈臣利誠國益。聰明天子可其奏。

Hai visto l'editto del Distretto Ye nei tempi antichi? / Affogavano le grandi sciamane nel fiume / e smisero di dare le loro figlie in sposa al Conte del Fiume. / In più, non hai visto il Ministro Ham dei giorni nostri? / Seduto, spazza via sciamani e fantasmi / e non lascia che le tigri gli siano vicine anche solo per un attimo. / Dopo che questa vecchia strega sarà morta si desterà di nuovo dal sonno; / sciocchi fantasmi e vecchi procioni combatteranno e si riuniranno ancora. / Sfido a celebrare che la corte abbia un piano solido; / deliberazioni sono state chiarissime sul liberarsi degli stormi di sciamani. / Pubblici ufficiali presentano documenti – ognuno ha la propria opinione. / Come potrebbe beneficiare al ministro? – certamente è per il bene dello Stato. / Il nostro brillante Figlio del Cielo potrebbe redigere un memoriale su di questo.

È di contro interessante notare come il poema sia una descrizione abbastanza dettagliata dello Sciamanesimo coreano del medio periodo Koryŏ e di come questo assomigli già molto a quello della dinastia successiva, e dunque per certi versi anche a quello moderno. Vengono infatti citati musiche e canti tramite nacchere e tamburi, divinazione del futuro per “possessione” della divinità, ed il rapporto con gli spiriti. Risulta anche evidente il culto del già citato Chesŏk, dell’Orsa Maggiore e dei pianeti, le cui raffigurazioni sono poste nell’altare. L’unica differenza è forse l’uso di alcune tecniche alchemiche daoiste (sempre dal poema: “Anche sfoggiando cinabro e vermiglio messi in mostra, ripeto che è un inganno” 章丹陳朱猶謂幻) e un possibile, residuale potere politico presso le masse, qui implicito nella descrizione del comportamento delle folle, ma che viene riportato anche dal *Koryŏsa* nell’articolo su due sciamane bastonate e cacciate via per aver tentato di marciare verso la capitale dopo essersi dichiarate incarnazioni di Śakra⁴⁶.

Al di là del poema, è proprio il personaggio Yi Kyubo ad essere una forte indicazione di quanto il rapporto del Confucianesimo del medioevo coreano con il Buddismo fosse intrecciato anche nei momenti di crisi. La devozione di Yi Kyubo è ben nota: pur essendo versatissimo nei Classici Confuciani, non solo egli scrisse sull’incisione del Canone Buddista durante l’invasione Khitan, ma nel suo *Tongguk Yisangguk-chip* 東國李相國集 scrisse diversi poemi ispirati dal Śūraṃgama-sūtra 首楞嚴經, testo di cui era un avido lettore e che imparò a memoria, facendone avanzare lo studio a Koryŏ. È inoltre probabile che ebbe una forte familiarità con le speculazioni metafisiche dello *Xuanxue* 玄學, oltre che con il Buddismo Sŏn⁴⁷. Questo particolare personaggio è notevole perché, proprio per il suo valore culturale, è assai difficile ignorarlo e allo stesso tempo le sue credenze sincretiche non potevano essere depennate nonostante la volontà dei redattori del *Koryŏsa* di dipingere tutti i confuciani dell’epoca come integerrimi precursori dei neoconfuciani di Chosŏn, nemici della corruzione del Buddismo.

Si potrebbe allora dubitare che il caso di Yi Kyubo sia troppo specifico, ma la controprova più sorprendente si trova nelle stesse

[46] Richard II McBride, 2007, 238-9; Yung Sung-chan, 2016, 82-5; Lee, 2020, 278. Il caso delle due sciamane è riportato in *Koryŏsa* 高麗史 114, biografie 27, ufficiali 諸臣: Yi Sŏngno 李承老

[47] Richard II McBride, 2007, 233-4 e 238-9; Kim Sooyoun, 2014, 177-87; Kim Jongmyung, 2016, 28-38

accuse anti-sciamaniche e anti-buddiste conservate nel *Koryŏsa* ⁴⁸, le quali hanno talvolta un atteggiamento ambiguo verso le dottrine Buddiste anche quando ne attaccano i rituali:

至禍福惟人所召，安有憑佛教信術數以冀福利之理乎。佛氏之道清淨寡欲爲第一義，若窮竭民力造佛造塔則反得罪於佛氏而殃禍隨至矣

[Kang Hoe-baek ha espresso la seguente petizione:] Disgrazia e fortuna dipendono unicamente dell'essere umano. Stando così le cose, come si potrebbe credere che la prosperità dipenda dalle dottrine e dagli incantesimi del Buddismo? La Via del Buddha ha il suo fondamento nella purezza della mente e ne [l'avere] pochi desideri. Ma se si esauriscono le risorse del popolo per costruire [statue di] Buddha e pagode, si compiono azioni disdicevoli nei confronti del Buddha [stesso] attirandosi le calamità! *Koryŏsa* 高麗史 117, biografie 30, Kang Hoe-baek 姜淮伯

Ma il caso più sorprendente è forse quello di Yi Saek 李穡 (1328–1396), uno dei primi neoconfuciani anti-buddisti di Koryŏ il quale, anche nelle sue invettive, conserva una forma di ecumenismo, arrivando a concedere che nella coltivazione della natura umana non c'è alcuna differenza tra Confucianesimo e Buddismo (Sem Vermeersch, 2020, 8-12). Questo pone diversi problemi alla ricostruzione del prof. Lee, e ci porta ad altre considerazioni, che tuttavia non verranno qui esaminate.

Come conclusione preliminare, si può intanto dire che è sempre meglio evitare, in via cautelativa, il prendere troppo alla lettera le narrazioni e le motivazioni a posteriori dei confuciani di Koryŏ per come sono riportati dal *Koryŏsa*, poiché esse vengono spesso filtrate dagli intenti politici manifesti degli storiografi di Chosŏn.

CONCLUSIONI

Se dunque consideriamo i dati fin qui analizzati, possiamo ricreare un quadro più fedele di quelli che furono i rapporti tra Confucianesimo e Sciamanesimo dalla metà fino alla fine del regno di Koryŏ.

Come afferma Sem Vermeersch, il rapporto tra Buddismo e Confucianesimo era idealisticamente pensato in maniera sincretica, e che la rottura tra i due nacque durante l'invasione mongola, quando il Neoconfucianesimo entrò nel dibattito. Prima di allora,

[48] Lee Seog-ju, 2020, 260-70

il Confucianesimo di Koryŏ vedeva il Buddismo come parte fondamentale dello Stato e della cultura: una religione che preservava il benessere della dinastia senza sovrapporsi al Confucianesimo, anzi integrandolo nella pratica personale e nella gestione degli affari pubblici tendendo così ad uno e medesimo scopo. Allo stesso tempo, il Buddismo andava tenuto sotto controllo perché il suo potere non scavalcasse quello dello Stato. I dibattiti anti-buddisti di questo periodo, riportati dal *Koryŏsa*, riguardavano infatti e soprattutto la gestione ideale dello Stato, mentre le stele commemorative dipingono degli ufficiali molto più inclini al sincretismo, sintomo che la situazione reale fosse assai sfumata e complessa.

Anche lo Sciamanesimo aveva adottato strategia simili di sincretismo, appropriandosi ed adattando figure e pratiche buddiste alle proprie già dalle dinastie precedenti. Il culto nativo, originariamente ancillare al Buddismo nelle cerimonie di Stato, venne scelto dai ministri del medio periodo Koryŏ per contrastare lo strapotere buddista ed in particolare l'eccesso dei suoi riti. Dunque, per un certo tempo, Sciamanesimo e Buddismo andarono di pari passo, ottenendo il favore di parte della nobiltà e degli ufficiali, giungendo fin dentro i palazzi reali. Se però le pratiche sciamaniche finirono da una parte per assumere una ritualità più standardizzata, allo stesso tempo fecero risorgere il problema dello sperpero e dell'eccesso sotto un'altra veste. Il lasso di tempo che va da metà Koryŏ fino alla sua caduta, dunque, furono un periodo di fortune alterne dello Sciamanesimo coreano e di un rapporto complicato con il Confucianesimo di Stato.

Da dopo la ribalta dello Sciamanesimo fino alla fine del regno, dunque, i confuciani attaccarono per diverso tempo i riti e le credenze sciamaniche. Non possiamo però affermare, come fa il prof. Lee, che dietro a questa guerra per l'egemonia ci fosse una ricerca di un'autonomia o purezza ideologica, la quale evidentemente preparò all'ascesa del Neoconfucianesimo, né che il Buddismo avesse del tutto perso quell'importanza che aveva in precedenza tramite una blanda limitazione nei riti di Stato. La deduzione più lineare è invece che il terreno di scontro fossero le stesse dottrine buddiste. Dottrine mai del tutto rinnegate fino alla fine da parte dei confuciani, e adattate alla situazione storica del periodo da parte degli sciamani. In altre parole, si trattò dello scontro per l'egemonia tra due sincretismi su un terreno comune, e le armi della contesa furono da una parte l'appello all'ortodossia tanto confuciana quanto buddista e dall'altra il saper vincere i cuori delle masse e di parte delle élite, assorbendo la cultura buddista dell'epoca.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Koryōsa 高麗史 in National Institute of Korean History: <https://db.history.go.kr/KOREA/item/level.do?itemId=kr&types=r>

Samguk Sagi 三國史記 in National Institute of Korean History: <https://db.history.go.kr/item/level.do?itemId=sg>

Tongguk Yisangguk-chip 東國李相國集 in Institute for the Translation of Korean Classics: https://db.itkc.or.kr/dir/item?itemId=MO#dir/node?grpId=&itemId=MO&gubun=book&depth=2&cate1=Z&cate2=&dataGubun=%EC%84%9C%EC%A7%80&dataId=ITKC_MO_0004A

Tongmunsŏn 東文選 in Institute for the Translation of Korean Classics: https://db.itkc.or.kr/dir/item?itemId=GO#dir/node?grpId=&itemId=GO&gubun=book&depth=2&cate1=Z&cate2=&dataGubun=%EC%84%9C%EC%A7%80&dataId=ITKC_GO_1365A

Xuanhe fengshi Gaoli tujing 宣和奉使高麗圖經 in Chinese Text Project: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=265827>

Iscrizioni su pietra o metallo e altre fonti scritte di epoca Koryŏ 고려시대 금석문·문자자료, scritti su stele 碑文, in National Institute of Korean History: https://db.history.go.kr/KOREA/item/gskoList.do?searchType=gsko_001&searchGubun=

Brook Timothy: “Rethinking syncretism: The unity of the three teachings and their joint worship in late-imperial China”. *Journal of Chinese religions*, 21 No, 1, 1993, 13-44.

Chačatryan, Arevik: “An Investigation on the history and Structure of Korean Shamanism.” *International Journal of Korean Humanities and Social Sciences* 1, 2015, pp. 55-70.

Cho, Hung-Youn. “Cultural interbreeding between Korean shamanism and imported religions.” *Diogenes*, 47 no. 187, 1999, pp. 50-61.

Choi, Moon-Hyoung: “The Concept of God in the Idea of *Hongik ingan*.”, *The Review of Korean Studies* 12 No. 3, 2009: pp. 177-196.

Grayson, James Huntley. “Female Mountain Spirits in Korea: A Neglected Tradition.” *Asian Folklore Studies* 55, No. 1, 1996, pp. 119-4.

Grayson, James Huntley: “Religious syncretism in the Shilla period: The relationship between Esoteric Buddhism and Korean primeval religion.” *Asian Folklore Studies*, 1984, pp. 185-198.

Grayson, James Huntley: “The accommodation of Korean folk religion to the religious forms of Buddhism: an example of reverse syncretism”. *Asian Folklore Studies*, 1992, pp. 199-217.

Kim, Jongmyung: “Interactions between Buddhism and Confucianism in Medieval Korea.” *Korean Religions in Relation: Buddhism, Confucianism, Christianity*, 2016, pp. 20-64.

Kim, Staci. “The Ambivalent Perspective on Shamanism in the Joseon Era of Korea.” *International Journal of Religious and Cultural Studies* 4, No. 2, 2022, pp. 137-144.

Kim, Sooyoun: “Esoteric Buddhism and the Cross-cultural Transfiguration of Śūramgama-sūtra Faith in Goryeo.” *Asian Review of World Histories* 2, No. 2, 2014, pp. 169-195.

Lee, Jung Young. “Concerning the Origin and Formation of Korean Shamanism.” *Numen* 20, no. 2, Brill, 1973, pp. 135–59

Lee Peter H. (a cura di), *Fonti per lo studio della civiltà coreana*, vol. 1, ObarraO, 2000

Mahy, Kaya: “Buddhism during the Goryeo Period.” *Korean History*, 2022.

McBride, Richard, D. II: Yi Kyubo’s “Lay of the Old Shaman.” *Religions of Korea in practice*, 2007, pp. 233-243.

Riotta, Maurizio. *Storia della Corea dalle origini ai giorni nostri*. Bompiani, 2018.

Vermeersch, Sem. “Syncretism, harmonization, and mutual appropriation between Buddhism and Confucianism in pre-Joseon Korea.” *Religions* 11 no. 5, 2020, pp. 231.

Vermeersch, Sem: “The Status of Monks: State Regulations Concerning Buddhist Monks in the Koryo Dynasty.” *Buddhist Studies Review* 20 No. 2, 2003, pp. 145-168.

Vermeersch, Sem: “The P’algwanhoe: From Buddhist Penance to Religious Festival”. *Religions of Korea in Practice*, 2007, pp. 86-99.

Yang, Eun-Yong: “Buddhist Rituals and It’s Thoughts in the Goryeo Dynasty.” *원불교사상과종교문화* 49, 2011, pp. 227-244. [Yang, Eun-Yong: “Buddhist Rituals and It’s Thoughts in the Goryeo Dynasty.” *Wŏnbulkyo-sasang Kwajonggyo-munhwa* 49, 2011, pp. 227-244.]

윤성찬. “단군신화의 제석과 불교의 제석천의 연관성 연구.” *고조선단군학* 34 (2016): 73-91. [Yung, Sung-chan, “A Comparative Study of Korean and Buddhism ‘Je-seok(Indra)’”, *Gojoseon Dan’gunhak*]

이기영. “한국의 불교”, *교양 국사 총서* 4 (1974), 세종대왕 기념사업회 [Yi Gi-yeong, “Hanguk-ŭi Pulgyo”, *Kyoyang Kuksa Ch’ongsŏ*,

Sejongdaewang Kinyŏm Saŏphoe]

이석주, 고려의 제석의례와 유 불 무, 동서철학연구 제58호, 한국동서 철학회 논문집, 2010, 260~284쪽. [Lee, Seog-Ju, Goryeo National Ceremony and Confucianism-Buddhism-Shamanism, *Tongsŏ ch'ŏrhak yŏn'gu* 58, Han'guktongsŏ Ch'arhakhoenonmunjip, 2010, 260-284]

