

Lao Tse

**Cartea despre Tao
și calitățile sale**
Tao Te Ching

Introducere de Max Weber

Postfață de René Guénon

Traducere și îngrijire de ediție de Lucian Pricop

EDITURA CARTEX

Cuprins

<i>Notă asupra ediției</i>	7
<i>Ortodoxie și heterodoxie (taoismul), Max Weber</i>	11
<i>Tao Te Ching, Lao Tse</i>	73
<i>Taoism și confucianism, René Guénon</i>	147

Notă asupra ediției

Cele trei părți care alcătuiesc această carte sunt pentru întâia dată așezate într-un același volum. În acord cu structura colecției „Forma mentis”, am plasat drept introducere un capitol din cartea lui Max Weber, *Confucianism și taoism*, iar pe post de postfață un fragment din studiul lui René Guénon, *Taoism și confucianism*.

Max Weber, *Ortodoxie și heterodoxie (taoismul)*

Acum aproape două decenii, în 2001, în colecția „Sinteze”, nr. 45, a Editurii Institutul European se tipărea prima ediție în limba română a cărții lui Max Weber, *Konfuzianismus und Taoismus*, publicată inițial în 1915 și reeditată cu unele completări în 1920. Spre Deosebire de Mihai-Eugen Avădanei (traducătorul textului) și Johann Klush (traducătorul notelor), care au folosit în volumul de la Institutul European ediția *Gesammelte Aufsätze Religionssoziologie*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, am optat pentru o ediție mai nouă (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen I. Konfuzianismus und Taoismus*, Mohr Siebeck Verlag, 1991) Relativa lipsă de atenție a cititorilor de limbă română a generat o pierdere din vedere a acestui moment cultural destul de însemnat pentru cunoașterea gândirii weberiene. Există totuși câteva cursuri de sociologia și istoria religiilor¹ care trimit la volumul în discuție, considerat de mulți cercetători occidentali drept cea de-a doua cea mai importantă lucrare a lui Weber (după *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, din 1905). Nu sunt importante în acest paratekst cauzele acestei slabe circulații a cărților și nici ale inapetenței pentru Weber a istoricilor culturii și sociologilor noștri, ci relativa neglijare, de către publicul general, a subiectului pe care-l analizează aici gânditorul german: relația dintre confucianism și taoism. Una dintre justificări poate fi tocmai lipsa de credibilitate a unui academic clasic în ceea ce privește subiectul religiilor vechii Chine; apoi judecata apriorică după care cercetarea unei religii este de competența exclusivă a istoricilor religiilor

¹ Le evocăm, din lipsă de spațiu infrapaginal, doar pe cele ale profesorilor Nicu Gavriluță și Ilie Bădescu.

și/sau a teologilor, o apoftegmă pe care o revalidează în 2017 și profesorul Chen Ming de la Universitatea Normală din Pekin: „Ca mare iubitor al filosofiei neo-kantiene a culturii, sunt convins că este necesar să căutăm să înțelegem cultura și să-i discernem sensul. Or, Weber nu pare să încerce să înțeleagă decât propria sa cultură; atunci când «compară» religiile, urmând metoda neo-kantiană, propria cultură este modelul; semnificația altor culturi îi scapă. Acest lucru nu este acceptabil. Rezultatul e că noi, în China, privim drept concluzii științifice ceva ce este, întâi de toate, sensibilitatea culturală proprie lui Weber. Ar putea să ne ducă foarte departe. Făcându-l pe Weber un gânditor indescifrabil, ne-am mulțumi să citim *Etica protestantă și spiritul capitalismului* ca și cum ar fi fost un text literar, iar «demitizarea lui Weber» ar fi doar o reflectare a efectelor pe care le-a avut în China timp de 30 de ani argumentația lui Weber din *Confucianism și taoism*.”²

Profesorul de confucianism politizează gândirea sociologică a lui Weber, printr-o inferență cu origini istorice în critica tradiției confuciene văzute ca rezultat al apologiei creștinismului, dat fiind faptul că, înainte de 4 mai 1919 (când se înregistrează prima mișcare studențească importantă din istoria Chinei, moment în care studenții au demonstrat în Piața Tiananmen din Beijing, protestând împotriva Tratatului de la Versailles prin care se transferau teritorii chineze Japoniei), se manifesta un sentiment de inferioritate a culturii tradiționale reprezentate prin confucianism. Ce spune Weber în *Confucianism și taoism* confirmă, în viziunea celor vechi, acest complex.

Această problemă se suprapune și cu relația dintre religie și democratizare politică, mai întâi în protestantism, apoi în catolicism. În încercările contemporanilor noștri de a institui o economie de piață și un regim democratic, opțiunea culturală chineză este azi, în bună măsură, occidentalizarea; o guvernare constituțională are nevoie de un principiu transcendent: confucianismul nu; protestantismul, da. „Toate acestea nu sunt valabile atât la nivel teoretic, cât și practic. Dorind să vindecăm cultura atunci când

² CHINE- Le Coin des penseurs / N° 60 / Avril 2017, disponibilă la http://www.institutricci.org/A6_documents/data_doc/Doc/Chine_-_Le_Coin_des_penseurs_60_-_Avril_2017.pdf

politica este bolnavă, nu înseamnă oare să ratăm vindecarea?”³ se întreabă același profesor Ming.

Max Weber pare a exploata integral imaginea panaceului: neo-kantianismul, neutralitatea valorilor, în ariergarda științelor sociale, dar mai ales – obsesie de secol al XIX-lea, de secol al națiunilor – un patriotism pe care ideologia antioccidentală l-a localizat drept specific intelectualilor germani; în spatele cercetării academice s-ar ascunde, inteligent camuflat, o formă standard de naționalism și un eurocentrism monovalent. Retorica inteligentă nu scuză, în viziunea asiatică, dominația simbolică a culturii occidentale asupra celei orientale.

Acest tip de dezbatere, care este în sine obiect de studiu pentru specialiștii în cultura Chinei, a stat la baza alegerii noastre de a plasa în fața *Tao Te Ching* capitolul al VII-lea din *Konfuzianismus und Taoismus*, intitulat „Orthodoxie und Heterodoxie (Taoismus)“, *Ortodoxie și heterodoxie (taoismul)*.

René Guénon, *Taoism și confucianism*

Pentru a oferi o lectură specializată, integrativă a gândirii religioase, am optat pentru traducerea (pentru întâia oară în limba română) a unui fragment extins din studiul *Taoïsme et Confucianisme* al lui René Guénon, publicat inițial de savantul francez în 1932 în *Le Voile d'Isis*, pp. 485-508. Nu am căutat să rivalizăm artificial cele două texte (prefață și postfață), ci să (ne) facilităm accesul către o istorie culturală multifacțată și, deseori, ambiguizată prin autoinstituiri de autoritate științifică.

Lao Tse, *Tao Te Ching*

Pentru această nouă traducere în limba română a scrierii lui Lao Tse, am consultat mai multe ediții critice engleze și franceze, punând în paralel textele propriu-zise, prefețele și notele infrapaginale. Astfel, am utilizat: Lao Tzu, *The Way of Life*, translation and introduction by R.B. Blakney, Mentor, New York, 1955; Laozi, *Dao de jing. The Book of the Way*, translation and commentary by Robert Moss, Berkeley; London, University of

³ Idem.

California Press, 2004 (ediții în limba engleză); Lao Tseu, *Tao Te Ching*, traduction et commentaires Marcel Conche, Presses Universitaires de France, Paris, 2003 ; Lao Tseu, *Tao Tō King, Le Livre de la Voie et de la conduite*, Ed. L'Harmattan, Paris, 2011 (ediții în limba franceză).

În realizarea traducerii de față, am confruntat versiunea noastră cu cele elaborate anterior de Dinu Luca (Lao zi, *Cartea despre Dao și putere (Dao De Jing)* completată cu pasaje ilustrative din Zhuang zi, Introducere, traducere din chineza veche și note de Dinu Luca, Editura Humanitas, București, 1993) și de Șerban Toader (Lao zi, *Cartea despre Dao și virtuțile sale*, traducere din limba chineză veche, introducere, comentariu și note aparținând lui Șerban Toader, Editura Științifică, București, 1999). De altfel, unele dintre formulările din traducerea noastră au fost influențate de cele două ediții.

Am redactat după fiecare verset câteva explicații a căror funcție nu este convertirea într-un limbaj contemporan a textului primar, ci continuarea raționamentului lui Lao Tse, care utilizează de multe ori o logică oximoronică.

Lucian Pricop

Max Weber

ORTODOXIE ȘI HETERODOXIE (TAOISMUL)¹

Doctrină și ritual în China. Anahoreții și Lao Tse. Tao și mistica. Consecințele practice ale misticii. Opoziția dintre ortodoxie și heterodoxie. Macrobiotica taoistă. Hierocrația taoistă. Poziția generală a budismului în China. Sistematizarea rațională a magiei. Etica taoismului. Caracterul tradițional al eticii chineze ortodoxe și heterodoxe. Sectele și prigonirea ereticilor în China. Revolta din Taiping. Evoluția.

Doctrină și ritual în China

Cultul oficial de stat servea în China, așa cum se întâmpla pretutindeni, doar interesele comunității, în vreme ce cultul străvechi servea clanurile familiale. Interesele individuale nu intrau în discuție în ambele cazuri. Depersonalizarea marelui spirit al naturii, readucerea acestui cult în cadrul ritualului oficial, înlăturarea din acesta din urmă a elementelor emoționale de toate tipurile și, în sfârșit, identificarea cu convențiile sociale, toate sunt opera categoriei literaților, care ignorau necesitățile religioase ale oamenilor de rând. Renunțarea orgolioasă la viața de apoi²

¹ Referitor la taoism, vezi de Harlez și Legge, apoi excepționalul studiu postum al lui W. Grube: *Religion und Kultur Der Chinesen*, și cu precădere lucrarea lui de Groot: *Universismus Die Grundlagen der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaft Chinas* (Berlin, 1918).

² Pe lângă documentele monumentale citate anterior, a se vedea și literatura. În privința educării tineretului (*Siao Hio*, tradus de către

și la garanțiile mântuirii religioase individuale în viața de pe pământ se întâlnea doar în interiorul clasei intelectualilor. Faptul că această atitudine a fost impusă prin intermediul doctrinei clasice, în primul rând ca unica instruire de origine nemandarină, nu a putut suplini acest gol. Este inadmisibil că abia în perioada de după Confucius, când au apărut pentru întâia dată în literatură zei cu varii funcții și apoi eroi deificați, să se manifeste un proces de formare a unor astfel de figuri de zei. Aceasta, pentru că asemenea apariții ale zeilor tipici cu funcții specifice: („stăpânii”) tunetului, ai vânturilor ș.a.m.d., sunt pretutindeni specifici unor stadii primare ale religiei țăranilor, în vreme ce eroii deificați aparțin epocii luptelor eroice, perioadă de mult timp apusă în China. Numai specializarea și atribuirea zeilor a unor funcții precise, până la ultima zeiță, trebuie să fi fost în China, similar Numinei la Roma, mai întâi un efect al convenționalismului progresiv de cult dominat de birocrație. Primul exemplu cert al atestării personalității unui om istoric ca obiect al unui cult este reprezentat de canonizarea lui Confucius³. În terminologia oficială ambiguă și mai cu seamă în reprezentările imaginare sunt prezente numeroase căi de recunoaștere în stăpânul cerului a unei ființe concepute inițial ca persoană: abia în secolul al XII-lea d.Hr. s-a încheiat (din cauze materiale) procesul depersonalizării. Pentru populație, al cărei acces prin rugă și jertfă la ființa superioară divină a cultului era interzis,

către de Harlez, Cartea a V-a, nr. 86), chinezii sunt anunțați că preoții budiști promit mântuirea morților în viața de dincolo de mormânt. Celor decedați nu li se mai poate face vreun bine și vreun rău, din moment ce, odată cu putrezirea trupului, dispare și spiritul.

³ Instituția patrimonială a milei insistă, ca în cazul bisericii catolice, asupra următoarei distincții: omul canonizat se bucură doar de „slăvire” și nu de „adoratie”, cum susține religia catolică. Aceasta din urmă li se aduce numai marilor spirite ale naturii. În închipuirea maselor, aceasta nu era decât o distincție formală.

stăpânul primordial – dăruit ulterior cu legende despre nașterea, despre conducerea, despre anahoretismul și despre ridicarea sa la ceruri – părea să trăiască veșnic și să fie venerat în cadrul cultului casnic și ignorat de reprezentanții cultului oficial al divinității. Ca și în cazul altor zeități populare mai vechi, cunoscute în epoca modernă, ignorate de cultul oficial și valorizate de confucianism doar ca o suită de „spirite”. Numai un expert s-ar putea apropia de problema dificilă a raporturilor dintre caracterul inițial și cel ulterior al acestor divinități și desigur (problema poziției „animismului”) maniera perceperii obiectelor naturale făcătoare de minuni și a artefactelor (problema poziției fetișismului). Nu ar trebui să ne ocupăm acum de chestiunea aceasta. Dar ar trebui cu atât mai mult să ne intereseze contrastul dintre poziția bisericii oficiale și cea a religiei populare neclasice, adică problema dacă aceasta din urmă putea deveni sau devenise deja sursa unei vieți deviaționiste, cum se pare că era de fapt.

Pentru că, atâta vreme cât nu aveau o proveniență budistă, cultele majorității divinităților populare treceau drept o problemă a unei tendințe tratate permanent drept heterodoxă de confucianism și de instituția sacră condusă de acesta, tendință care, ca și instituția milei, orientată confucianist, reprezenta pe de o parte practica, iar pe de alta teoria. Va trebui să discutăm în continuare și acest aspect. Ni se pare însă necesar să explicăm întâi de toate relația fundamentală a vechilor zei populari cu acea etică a confucianismului.

Să luăm exemplul cel mai la îndemână: relația dintre etica socială elenă, didactica filosofică și vechii zei populari ai elenilor: trebuie observată tot aici și situația general confuză a clasei intelectualilor din toate timpurile față de credința populară solidă reprezentată istoric. Statul elen lăsa loc pentru speculațiile metafizice și socio-etice, pretinzând doar respectarea îndatoririlor de cult transmise, a căror ignorare putea aduce dezastre asupra polisului. Școlile

filosofice grecești, conform orientării lor specific socio-etice corespunzătoare confucianismului, lăsau, prin reprezentanții principali ai perioadei clasice, problema zeilor la fel de nerezolvată, ca și intelectualii chinezi ai școlii confucianiste. Aceștia participau la ritualurile moștenite în linii mari, asemeni cercurilor elitei intelectualilor din China și, în general, precum în Europa. Exista totuși o diferență majoră. Redactarea după specificul confucianist a literaturii clasice a reușit – și poate că aceasta a fost, așa cum am menționat deja, cea mai mare realizare a lui Confucius – nu numai să distrugă principiile pedagogiei populare, ci să elimine din literatura canonizată tot ce era indecent pentru propriul lor convenționalism etic. Este suficient să citim cunoscutele dispute ale lui Platon cu Homer din *Politice* pentru a înțelege că pedagogia socială a filosofiei clasice elene a procedat în aceeași manieră. În statul etic rațional nu era loc nici măcar pentru Homer, cu toate că el avea o autoritate foarte mare și o enormă valoare clasică în cadrul educației cavalești moștenite. Nu avea vreun sens ca, într-un polis războinic, Homer și zeii lui să fie reduși la un rol decorativ de la bun început în educație și să se instituie domnia unică a intelectualilor pe baza unei literaturi (și a unei muzici) purificate etic, impuse de interese politice, așa cum se întâmpla în cazul patrimonialismului din China. Ulterior, când temperarea polisurilor a înlăturat cu totul piedicile strict politice dintr-un imperiu mondial dominat de calm, niciuna dintre școlile filosofice nu a reușit să atingă nivelul unei valori exclusiv canonizate, cum s-a întâmplat cu confucianismul în China. Analogia se prezintă în felul următor: receptarea ei ca unica și singura filosofie de stat corectă ar fi fost echivalentă cu tolerarea de către cezari doar a stoicismului, care i-ar fi numit în posturi numai pe stoici. Acest lucru ar fi fost imposibil în Occident din pricina faptului că nicio școală filosofică nu a putut revendica acea legitimitate a tradiționalismului, cum a fost cazul lui Confucius în ceea ce privește doctrina sa și modul

extrem de deliberat în care a practicat-o. De aceea, niciun conducător din lume nu a reușit să obțină din punct de vedere politic ceea ce a obținut doctrina confucianistă. Totuși, toți erau orientați, în variații de specific, spre problemele unui polis liber: datoriile cetățenilor și cele ale supușilor reprezentau tema principală. Lipsa legătura interioară cu prevederile pietății religioase respectate din strămoși de acel tip care să slujească interesele legitimității unui conducător patrimonial. Inclusiv patosul celei mai influente din punct de vedere politic nu beneficia de acea adaptare metafizică la lume și nici de acea respingere a speculațiilor metafizice problematice care ar fi trebuit să le recomande imediat potențailor chinezi confucianismul. Stoicismul a rămas până la antonini doctrina opoziției, ostile față de valorificarea oportunităților. Doar dispariția acesteia, după Tacit, a înlesnit acceptarea doctrinei stoice de către acești împărați. Aceasta a fost cea mai importantă consecință din istoria ideilor a specificului polisului antic.

Astfel, tensiunea din Occidentul dinaintea de Hristos dintre doctrina filosofică și etică în ceea ce privește cultului popular a dăinuit, cultul vechilor zei ai lui Homer (dezvoltat în continuare) și cel al zeilor și eroilor populari rămânând instituția oficială, în vreme ce dogma filosofilor constituia doar o problemă privată. Au existat firește astfel de culte recunoscute oficial, unele dubioase, pe lângă cultul oficial al zeilor și în Occidentul antic, acestea evidențiindu-se prin deținerea unei soteriologii proprii și a unei etici stabilite de aceasta, inițiate de școala pitagoreică și continuate până la cultele mesianice din perioada împăraților. Aceeași situație se întâlnește și în cazul unor culte neoficiale din China. Dar, în timp ce în Occident evoluția a avut drept rezultat o alianță istorică în cadrul comunității soteriologice, creștinismul ale cărui efecte se manifestă și astăzi, în China calea urmată a fost diferită. O vreme, lucrurile s-au desfășurat astfel; vom vorbi despre aceasta mai târziu: era ca și cum budismul,

după acceptarea lui de către împărați, ar fi jucat un rol similar. Interesele enumerate: opoziția birocrăției confucianiste, preocupările de natură mercantilă și monetară și, în final, o catastrofă i-au redus pe budiști la statutul, destul de înalt totuși, de oficianți ai cultului. În plus, mai presus de orice, influența lui era destul de slabă în China, tocmai în domeniul care ne interesează: gândirea economică. Totuși, cele mai multe divinități populare, al căror număr crescuse, au ajuns în China sub patronajul unei preoțime a cărei virtute de bază era răbdarea și care susținea că legitimitatea ei ar fi constituită de o figură filosofică și o doctrină, al căror sens inițial l-ar fi egalat pe cel al confucianismului și în cele din urmă a căpătat o valoare fundamental heterodoxă. Nu putem să nu luăm în considerație acest heterodoxism.

Căutarea mântuirii individuale mistice sau ascetice, așa cum se manifestase acesta în rândul laicilor din India, care nu aveau vreo legătură cu preoții, reprezentați cândva de nobilii educați în școlile vedice sau de pseudosavanți, era cu totul străină confucianismului (clasic). Corespunzând pe vremuri unei conduite de viață specifică birocrăției, în general, aceasta nu și-a găsit firește locul nici în raționalismul oficial.

Anahoreții și Lao Tse

Anahoreții⁴ și Lao Tse au existat în China nu numai conform mărturiilor lui Tschung Tse⁵, ci și, potrivit operelor artistice⁶ păstrate și conform propriilor mărturisiri ale

⁴ *Schi* = sfinți, *tun jih jin* = cei separați, respectiv selectați, *sien* (semnul pentru „om” și „munte”) = anahoreți, respectiv pustnicii.

⁵ Vezi prezentarea la de Groot, *Universismus*, apoi A. Conrady, „China”, în *Weltgeschichte, die Entwicklung der Menschheit in Staat und Gesellschaft, in Kultur und Geistesleben*, ed. J. von Pflugk-Hartung (Berlin, Ullstein, 1910, vol. III, pp. 457-567), și observațiile din *Annals*, Se Ma Tsien, ed. Chavannes.

⁶ Picturi care îi prezintă pe cei din categoria *rischi* ca pe niște plebei sărmani.

confucianiștilor. Încă din timpuri străvechi, se găsesc chiar și notițe care ar putea confirma că eroii și literații ar fi dus la început o viață singuratică în păduri. Practic, în cadrul unei societăți pur războinice, „vechiul” era considerat adesea ca fiind lipsit de valoare și se poate ca din rândul lor să fi făcut parte inițial această categorie de veterani ai anahoreților. Acestea sunt însă doar presupuneri: în istorie, existența bătrânilor pustnici era considerată, ca și în India, drept normală. Retragera din lume oferea totuși răgaz și forță atât pentru meditație cât și pentru nașterea unor sentimente mistice: Confucius și Lao Tse, oponentul său, trăiau singuri și fără slujitori. Deosebirea consta în aceea că misticii – atât Lao Tse cât și Tschung Tse – renunțaseră la compania servitoarelor pentru a obține propria mântuire. Confucius le simțea lipsa. Acest anahoretism reprezenta o formă normală de retragere din politică, în locul suicidului sau a cererii de a fi pedepsiți⁷, și pentru literații care nu avuseseră activitate politică. Un frate vitreg al împăratului, Tschong Yong, din U, pleacă în sihăstrie⁸. Tschung relatează cazul unui împărat plin de succes, Hwang ti, care părăsise tronul și devenise anahoret. Trebuie să ne imaginăm scopul mântuirii bătrânilor anahoreți orientat în primul rând spre elementul macrobiotic și apoi spre cel magic: viața îndelungată și puterile magice constituiau obiectivul învățătorilor și al tinerilor, dintre care câțiva se strânseseră pe lângă ei ca să-i servească.

⁷ O paradigmă în analistică: ministrul Fan ti din statul Yone. După ce împăratul lui pierde un oraș, ministrul declară că, în conformitate cu vechea tradiție, ar trebui să se sinucidă. El nu recurge însă la acest gest. Își sporește și mai mult averea strânsă în timpul cât fusese ministru în războiul cu Tsi, dar o împarte apoi între prieteni și se face pustnic, așa cum procedează mulți miniștri indieni și azi (Vezi Tschepe, *Histoire du Royaume de Ou, Variétés Sinologiques*, 10, Shanghai, 1891, p. 157, Appendix I).

⁸ Tschepe, *op. cit.* (secolul al VI-lea î.Hr.).

Tao și mistica

În cele din urmă, s-a putut forma aici chiar și o atitudine mistică asupra lumii și o filosofie bazată pe aceasta. Răspunsul împăratului Hwang ti este că înțeleptul poate să-i învețe virtuțile profane doar pe anahoreții care renunțau la lume și în special pe funcționari. Ei sunt „învățații care stau acasă”, adică nu acceptă o slujbă: aici se manifestă deja opoziția de mai târziu a претенdenților confucianiști la ocuparea unui post. „Filosofia” anahoreților însemna mult mai mult. Pentru întreaga mistică veritabilă, indiferența absolută față de lume era scopul firesc și important în ordine macrobiotică. După cum am mai spus, prelungirea duratei vieții era o tendință a anahoretismului. Din această perspectivă, mai presus de orice, conform metafizicii primitive, acum, destul de importantă pare tratarea economică și rațională (am putea spune „administrarea”) a purtătorului vădit al semnului vital esențial: respirația. Faptul constatat psihologic că reglarea respirației ar putea influența diferite stări ale creierului nu se oprește aici. „Sfântul” nu trebuia „să fie nici mort, nici viu”, ci să se comporte ca și cum ar trăi: „sunt un prost” (își pierdea așadar înțelepciunea asupra lumii), spune Lao Tse, pentru consolidarea sfințeniei lui, iar Tschuang Tse nu dorea să fie pus în frâu (printr-o funcție), ci mai degrabă să aibă viața „unui porc într-un mormânt mocirlos”. Scopul lui era de a se identifica el însuși cu etericul, de a renunța la materialitatea trupului. Specialiștii au păreri diferite asupra chestiunii dacă influențele indiene au avut efect asupra acestui fenomen destul de vechi⁹. Acestea par să fi lăsat urme asupra celui mai important dintre anahoreți, care își

⁹ În schimb, pentru perioada mai veche, vezi de Groot.

părăsise postul, iar dacă tradiția are dreptate¹⁰, asupra celui mai în vârstă dintre contemporanii lui Confucius: Lao Tse.

Consecințele practice ale misticii

Nu ne vom ocupa acum de poziția lui ca filosof¹¹, ci de statutul social și de activitatea sa. Opoziția față de confucianism iese în evidență chiar din terminologie. Tse tse, nepotul lui Confucius, caracterizează starea de armonie, care i se potrivește unui împărat charismatic, prin Tschung yung, starea de echilibru – el definea în scrierile sale influențate de Lao Tse sau scrise pe linia filosofiei lui golul (*hu*), adică ceea ce nu există (*wu*), la care se ajungea doar prin *Wu Wei* (ceea ce nu se face) și prin *puh yen* (ceea ce nu se spune), categorii mistice, prin excelență, doar chinezești. Potrivit doctrinei confuciene, Li desemna regulile ceremoniale și riturile, mijlocul de atingere a Tschung-ului¹². Pentru mistici, acestea nu aveau vreo valoare. A te comporta ca și cum nu ai avea suflet, eliberându-ți astfel sufletul de dominația rațiunii, aceasta era atitudinea interioară care putea duce la puterea lui *Tao-schi* (respectiv, a doctorului Tao). A trăi însemna chiar a deține un *schen*, macrobiotica semnificând deci îngrijirea *schen*-ului: aceasta ne învață *Tao Te Ching*¹³, în acord deplin cu confucianismul. Doar căile de realizare erau diferite, însă punctul de plecare era același.

¹⁰ Referitor la aceasta, vezi de Groot.

¹¹ Astăzi, se poate folosi expresia *filosof la modă*. Faptul că Lao Tse, o făptură semi-mitologică, bănuiește că *Tao Te Ching* a trecut printr-o interpolare masivă și abia după aceea a fost atestată nu ne interesează. Chiar dacă ar fi o făptură inventată, opoziția dintre tendințe ar rămâne un fapt real.

¹² *Tschung* = echilibru (în engleză *weak*) reprezintă un concept confucianist fundamental. Din punct de vedere taoist, el este interpretat ca un gol (respectiv vid).

¹³ Capitolul 30; vezi de Groot, *Religion in China*, Londra, 1912.

Teoria fundamentală deja întâlnită de mai multe ori, *Tao*, potrivit căreia heterodoxia s-a despărțit ulterior de confucianism, era comună celor două școli și felului de a gândi al chinezilor. La fel s-a întâmplat și cu zeii vechi, în timp ce taoismul a îmbogățit firește panteonul cu divinități considerate neclasice de ortodoxism prin apoteoza oamenilor – o deviere a macrobioticii. Aveau în comun și literatura clasică, dar lucrărilor heterodoxe li s-au alăturat *Tao Te Ching* a lui Lao Tse și lucrările lui Tschuang, care erau respinse de confucianiști, considerându-le neclasice. Însuși Confucius nu a respins categoriile fundamentale ale opozițiilor săi și nici *Wu wei*-ul (*laissez faire*), fapt asupra căruia de Groot a insistat mult, și s-a apropiat evident de teoria charismei magice desăvârșită de taoiști. Vom discuta în acest capitol și această problemă.

Opoziția dintre ortodoxie și heterodoxie

Confucianismul a înlăturat toate rămășițele extatice și orgiastice din cult și le-a respins, așa cum au procedat înalții oficiali romani, considerându-le lipsite de valoare și nedemne. Dar practica magică cunoscuse și aici extazul și orgiasmul. *Wu* (bărbați sau femei) și *Hih* (bărbați), vechii medici și aducători de ploaie, au existat până de curând și sunt menționați în literatura din toate timpurile. Ei erau prezentați extatic chiar și la înălțarea templurilor; ci puseseră la început stăpânire pe „arta” magică, ulterior pe „spirit” și în cele din urmă pe „zeu”, acționând prin intermediul lui. *Wu* și *Hih* au apărut mai târziu sub formă „taoistă” (și sunt considerate astfel până în zilele noastre). Dar în stadiile primare, Lao Tse și cei mai de seamă din elevii lui nu căutau extazul orgiastic, pe care îl respingeau, ci opusul acestuia, extazul apatic, asemenea tuturor intelectualilor mistici. Abia ulterior – așa cum vom vedea – au căzut toți magii de acord asupra considerării

lor ca urmași „taoiști” ai lui Lao Tse, iar a acestuia ca înaintașul lor, deoarece el era sau trecea drept literat. În ceea ce privește viața lor lumească, macrobiotică lor, acești mistici erau mai radicali decât confucianiștii. În ce constau atunci teoriile fundamentale comune și care sunt deosebiriile dintre ei? Heterodoxia este mai curând desemnată drept „taoism”.

„Tao” *per se* este un termen ortodox confucian, semnificând ordinea eternă a cosmosului și totodată extincția lui, o identificare frecventă în metafizica dialectică¹⁴. Pentru Lao Tse, el este pus în legătură cu căutarea tipică a elementului divin, fiind invariabil și de aceea valoros, însemnând atât ordinea cât și baza reală dovedită și constituind întruchiparea modelelor primordiale eterne ale ființei, mai exact divinitatea însăși, de care avea parte – ca și în mistica contemplativă – prin debarasarea absolută a eului propriu de interesele lumești și de patimi până la atingerea deplină a Wu-Wei. Nu numai Confucius însuși, ci și școala sa au acceptat acest lucru și l-au practicat.

Pentru ei, „Tao” era, ca și pentru Lao Tse, un termen la fel de valabil. Dar ei nu erau mistici. Interesul față de starea divină atinsă prin contemplare ar fi trebuit să ducă în cazul misticii și al lui Lao Tse la o devalorizare totală a culturii religioase, care s-a și produs până la un anumit punct. Deoarece pentru Lao Tse cea mai mare mântuire era o stare sufletească, o uniune mistică și nu o stare de grație activă, ca la asceții Occidentului. Din afară, aceasta nu acționa rațional precum în cazul celorlalte mistici, ci psihologic: concepția iubirii universale acosmice este o consecință a euforiei fără obiectiv a acestei mistici în extazul apatic caracteristic lor, creat probabil de Lao Tse. Acest fenomen psihic pur în sine a fost interpretat și aici rațional: cerul și pământul sunt considerate cele mai mari zeități prin

¹⁴ Referitor la următoarele aspecte, vezi de Groot, care pune accentul principal pe caracterul secundar al separării.