LAO ZI

Dao de jing

Prevedla Maja Milčinski

Mladinska knjiga
ZALOŽBA

Ljubljana • Zagreb • Beograd • Sarajevo
Skopje • Bukarešta

Prevedla in spremno besedo napisala
Maja Milčinski

Na naslovni strani:
Maja Milčinski: *Samotni ribič*

© za izdajo v slovenščini Mladinska knjiga Založba, d. d.
in Maja Milčinski

Knjiga je izšla s pomočjo
Javne agencije za knjigo RS.

Vse informacije o knjigah Založbe Mladinska knjiga
lahko dobite tudi na internetu:
www.emka.si

CIP – Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

821.581-84
221.3

LAO ZI
Dao de jing / Lao Zi ; [prevedla, spremno besedo
in opombe napisala Maja Milčinski]. – 1. izd. – Ljubljana :
Mladinska knjiga, 2009. – (Knjižnica Kondor : izbrana dela
iz domače in svetovne književnosti ; zv. 328)

Prevod dela: Dao de jing

ISBN 978-961-01-0879-5
246930944

Brez pisnega dovoljenja Založbe je prepovedano reproduciranje, distribuiranje,
javna priobčitev, predelava ali druga uporaba tega avtorskega dela ali njegovih delov
v kakršnem koli obsegu ali postopku, hkrati s fotokopiranjem, tiskanjem ali shranitvijo
v elektronski obliki, v okviru določil Zakona o avtorski in sorodnih pravicah.

Goriška knjižnica Franceta Bevka
NOVA GORICA

Lao Zi

1

Če je Dao izrekljiv,
to ni večni Dao,
če ga je moč imenovati,
to ni večno ime.
Brezimni –
je Neba in Zemlje začetek,
imenovani šele – pramati vsega.

Zato:
vsevdilj brez želja –
in razodene se skrivnost stvari;
vedno željan –
in obrobje stvari postane vidno.

Oboje iz enega izvira,
le da sta različnega imena;
skupna jima je globina,
tam, kjer najgloblja globočina počiva,
so – vrata vseh skrivnosti.

Lao Zi se tu spopade s paradoksom – z besedo pojasnjevati neizrekljivo, nekaj, česar ni mogoče poimenovati. Če Dao poimenujemo Pot, problema nismo rešili. Ob negativnih opredelitvah Daa, ki sledijo prvemu izreku, je mogoče pojem postopno vsaj zaslutiti: Dao je brez imena (32., 37. in 41. izrek) in ga ni moč poimenovati (14. izrek), je pa tudi brez želja (34. in 37. izrek), deluje nenamerno (34. in 37. izrek), je brez meja (28. izrek) itd. Težava oziroma nemožnost

izraziti, izgovoriti in imenovati Tisto večno, ki presega vse določnosti, je skupna mislecem različnih tradicij in obdobij v razvoju svetovne filozofije.

Druga polovica izreka pa nam pokaže Dao v dveh njegovih obličjih: kot večna odsotnost (chang wu) *je Dao skrit, kot večna prisotnost* (chang you) *pa prekipeva v svoji ustvarjalnosti, tako kot mati desettisočerih bitij in stvari (vsega), ki izpolnjujejo svet. V naslednjih izrekih je večkrat nakazana feminilnost tega Daovega ustvarjalnega vidika. Deset tisoč označuje v starih kitajskih besedilih neizmerno količino.*

2

Ko vsi vedo: da je lépo lepó,
je tu tudi gŕdo;
ko vsi vedo: da je dobro dobro,
je tu tudi zlo.

Kajti:
polno in prazno drug drugega rojevata,
težko in lahko drug drugega izpopolnjujeta,
dolgo in kratko drug drugega pogojujeta,
visoko in nizko drug drugega osvajata,
zvok in glas drug drugega uglašujeta,
poprej in potem drug drugemu sledita.
Zato deluje modri brez dejanj,
pouk deli brez besed.

Tako stvari uspejo brez odpora,
pusti jim rasti, pa jih ne poseduje,
dela, pa nič zase ne terja,
ničesar ne lasti si, kar je ustvaril.
Ker nič ne vzame,
nič ne izgubi.

Nasprotja izhajajo iz iste osnove in se vselej vzajemno pogojujejo. To velja tudi za moralna in vrednostna nasprotja. Po Dao de jingu *je človeško prebujanje v moralno in v vrednostno zavest, kar sicer opredeljuje tako imenovani napredek v civilizacijski in kulturni rasti, v resnici odklon od skladnosti in enovitosti v naravi. Zavest lepega in grdega, dobrega*

in nedobrega razceplja svet na dvoje brez upanja, da bi se ta dvojnost spet zacelila. To velja za vrednostna nasprotja, ki se bojujejo med seboj. Naravna nasprotja pa so nerazdružljiva – skupaj nastajajo in so medsebojno odvisna – skupaj živijo in skupaj propadejo.

3

Ne izkazujte časti odličnikom,
da se ljudje ne bodo prepirali med seboj;
ne precenjujte težko dostopnih stvari,
da ne bo razbojnikov;
ničesar poželenja vrednega ne razkazujte ljudem,
pa v njihovih srcih ne bo zmešnjave.

Takole vlada modri ljudem:
izprazni jim razum,
napolni trebuh,
oslabi voljo,
okrepi kosti.
Brez znanja in želja pušča ljudstvo,
modre pa brez hrabrosti ukrepanja,
deluje nenamerno,
pa nič ne ostane nestorjenega.

Za mnoge izmed številnih komentatorjev Dao de jinga *je bil ta izrek sporen. Čaščenje odličnikov je bilo v skladu s konfucijanskim naukom in zato je Wang Bi, znameniti filozof iz 3. stoletja in morda najpomembnejši med komentatorji* Dao de jinga, *ki je tudi izhajal iz konfucijanske osnove, v svoji razlagi skušal omiliti navodilo iz prve vrstice, češ da daoistični modrec sicer sprejema dobra dela odličnikov, ne obsipa jih pa s hvalo, da ne bi s tem vzbujal med ljudmi ljubosumja.*

Še težje je uskladiti z Lao Zijevim duhom nasvet modrega vladanja ljudem: »izprazni jim razum«. Ta izrek je

mnoge komentatorje navajal k tolmačenju Dao de jinga *v smislu protikulturnosti daoizma v politiki, vendar pa bolj daoistično ubrani zagovorniki opozarjajo, da ga je treba razumeti v luči »primitivizma«* Dao de jinga, *v katerem je najvišja vrednota življenje, ne pa misel. Razum je védenje in razlikujoča sposobnost, v nasprotju s trebuhom – sedežem instinktivnosti. Kolikor ta misel zanika življenje, je* Dao de jing *proti razumu in volji. Trebuh in kosti zastopajo telo z njegovo instinktivnostjo, medtem ko sta razum in volja ocenjena kot sili, ki sta pogubni za blag, gladek potek življenja. Razum, ki usmerja vitalno silo, je volja, volja za boj, za tekmovanje in za oblast. Daoist nima trdne volje. Njegovo načelo je živeti in pustiti živeti. Razum s svojim razlikovanjem vrednot zavaja ljudi ravno zato, ker zbuja sebične želje, navdihuje voljo k dominaciji in osvajanju. Kasneje, pri Zhuang Ziju, postane »izpraznjenje razuma« in »oslabljenje volje« post duha, ki ima svoj subtilni pomen kot mistična disciplina, nova dimenzija na poti k Resnici.*

4

Dao je prazen, a neizčrpen,
poslednji vzrok, predniku vseh stvari podoben,
v globino nepregleden, pa vendar vsepovsod navzoč.
Ne vem, čigav otrok je,
a tukaj je bil še pred pojavom božanstev.

V podani obliki je izrek zaokrožen, vendar obstajajo različice, ki imajo po tretji vrstici vstavljeno še besedilo naslednje vsebine, z določenimi variantami, med drugim tudi naslednja iz Ma Wang Duija:

Zgladi ostre robove,
razvozla zaplete,
ublaži blesk
in razprši prah.

Za začetne vrstice obstaja komentar, ki ga uporabljajo tudi pri nekaterih drugih izrekih, da je Dao maternica, ki izliva in ponovno sprejema vsa bitja – podoba neskončne rodovitnosti.

Krščanski sinologi prevajajo pojem božanstvo z bog. Pismenka je pradavnega izvora in pomeni Nebeškega gospodarja. Dao je torej pred Gospodarjem Neba, pred Nebom in Zemljo in pred nastankom podob ter božanstev prednikov. Kot prvi prednik je začetek življenja in bivanja, prisotnosti oziroma določnega (you), *vendar pa je Dao nebivanje, odsotnost, nedoločno* (wu), *ki bivanje omogoča, vzbudi. Ta problem obravnava tudi 40. izrek* Dao de jinga.

5

Nebo in Zemlja dobrote ne poznata,
zanju so vse stvari kot slamnati žrtveni psi.
Modreci dobrote ne poznajo,
za njih so vsi ljudje kot slamnati žrtveni psi.
Ali ni to, kar je med nebom in zemljo, podobno mehu?
Votel, pa le neizčrpen,
v gibanju in vedno bolj ploden,
v besedišču skop.
Ostani raje v sebi zbran!

Slamnate žrtvene pse pred daritveno slovesnostjo spravijo odete z vezeninami v skrinjo. Preden jih duhovnik pri daritveni slovesnosti za mrtvimi razpostavi, se posti in očisti. Ko je daritev enkrat opravljena, jih zavržejo in po njih hodijo, zbiralci dračja pa jih poberejo in porabijo za kurivo. Navidezna krutost Neba in Zemlje dobi sprejemljivo razlago pri Wang Biju (5. poglavje), češ da se Nebo in Zemlja ravnata po naravni poti stvari, ne delujeta niti ne ustvarjata. Desettisočere stvari si vladajo same. Zato je mogoče reči, da Nebo in Zemlja ne poznata dobrohotnosti. Tisti, ki se ravna po načelu človečnosti, deluje, preoblikuje, deli usluge. Toda če se stvari ustvarjajo in preoblikujejo, izgubljajo svojo pristnost; če se ukrepa in se delijo usluge, ne morejo uspevati vse stvari. Če ne morejo uspevati vse stvari, potem Zemlja ni mesto, kjer bi mogle stvari uspevati. Zato ničesar ne stori za desettisočere stvari, vendar le-te vse najdejo svojo pravo rabo. Modrijanova krepost ustreza načinu Neba in Zemlje. Stotine družin obravnava kot slamnate pse.

Ideja o mehu – navidez nepovezana s slamnatimi psi – je nadaljevanje prejšnjih izvajanj in v 4. izreku omenjene misli o maternici. Po Chenovi (Chen, 1989) Nebo in Zemlja funkcionirata kot pljuča vesolja, pomenita tisto žrelo, v katerem morajo vsa bitja poginiti; vrnitev vseh bitij v maternico Daa je neizbežna za nenehno pritekanje novih bitij na svet. In ta proces naj ohrani svojo spontanost – to je pot Daa. Nepredvidevajoča narava Neba in Zemlje se razodene konec koncev kot resničen uvid v neskončno stvarstvo, v »desettisočere stvari in bitja«. Zato je Konfucijeva »človečnost«, ki ne more mimo različnih vrednostnih distinkcij in selektivnosti, preozka.

6

Nesmrten je globoki duh doline,
recimo mu temno materino naročje,
in duri tega temnega materinega naročja -
recimo jim vsega korenina, ki
se skozi vse prepleta;
povsod dejavna, vendar brez muke delujoča.

Ta izrek prikazuje Dao kot žensko ustvarjalno silo, najsi nekateri komentatorji za »duh doline« uporabljajo tudi izraz »skrivnostna samica« (Henricks, 1989), »temna samica« (Kaltenmark, 1965), »mračna kobila« (Chen, 1989). Ta nenavadna poimenovanja duha doline so se v različnih prevodih pojavila zaradi različnih možnosti branja oziroma prevajanja pismenke »pin«, ki jo je po Duyvendaku (Duyvendak, 1981) moč tolmačiti kot tišino, pasivnost, ženskost, šibkost, kobilo, strugo ali dolino, ključavnično odprtino in posredno vrata ter simbolično maternico.

7

Nebo in Zemlja sta večna.
Večna, ker ne delujeta zaradi sebe;
od tod njuna večnost.

Tako modri sebe zapostavlja,
vendar drugim prednjači;
svoj jaz zanemarja,
vendar ga ohranja.
Kajti nesebičen
svojo bit izpopolnjuje.

Ideja sama po sebi je razumljiva: odrešenje je v samopozabi. Spoznanje hkrati zastavlja vprašanje, ali ne gre tu za kopičenje neke »stabilnejše valute« z nesebičnostjo? Je to odpovedovanje minljivim materialnim vrednotam, ki pa pričakuje povračila v duhovni sferi? Je moč preseči tudi to stopnjo?

8

Najvišja dobrota je kot voda:
stvarem v korist deluje, z nikomer ni navzkriž,
nižino, od vseh zaničevano, napolnjuje
in s tem postavlja Dau se ob bok. Trudi se:
ko išče bivališče, da prostor dobro bo izbran;
ko za srce gre, da globina dobro se mu izmeri;
ko za dejanja gre, da delujoči dobrih misli bo;
ko za besede gre, da dobro bo pretehtana resnica;
ko za vladanje gre, da država dobro bo urejena;
ko za delo gre, da najsposobnejši bo poiskan;
ko za ukrepanje gre, da čas dobro bo izbran.
Le tisti, ki z nikomer ni v prepiru,
nikdar ne izgublja.

Glavna značilnost dobrohotnosti naj bi bila samozanikanje in odklanjanje prepira. Voda naj bi bila Dau najbližja, ker biva na najnižjih mestih in sprejema vase vse, kar je svet zavrgel. Konfucij je v Pogovorih (Klasiki konfucijanstva, *2005, 121) rekel drugače: »Zaradi tega se plemenitemu upira, da bi se mudil v globinah; kajti sicer bi se vsa malopridnost sveta zgrnila nadenj.« Daoistični modrec pa meni, da je njegovo mesto prav tam, kjer je voda, na najnižjih mestih, kamor se steka vse zavrženo. Chenova (Chen, 1989) gre še dlje od takega načelnega stališča, ko meni, da popolna dobrotnost ni zgolj v tem, kar počne, temveč tudi, da spreminja to, česar se dotakne, v nekaj dobrega. Popolna dobrotnost ne preračunava, niti ne razločuje, le zgodi se, in ko se zgodi, je dobra.*

9

Bolje prenehati z dolivanjem
kot prenapolniti;
rezilo vsevdilj brušeno
uporabnosti dolgo ne ohrani;
dvorane, polne zlata in žada,
pred roparji ne obvaruješ;
bližč in časti z napuhom v navezi
se same vlečejo v pogubo.
Umakniti se, ko delo je opravljeno,
takšen je Dao Neba.

Ta izrek razvija najprej tematiko prejšnjih dveh v tem smislu, da samozaverovanost izziva destruktivne sile in da človek doseže uresničenje prek vsakdanjosti s tem, da se po opravljenem delu umakne. Prisluhniti je treba zakonu premene, kroženja od ene skrajnosti proti drugi, kajti tisti, ki se oklepa le enega obličja stvari, zaide v zagato. Sonce začne svojo pot v zaton v zenitu, mesec iz ščipa upade do mlaja, cvetlica začne veneti, ko doseže polni razcvet.

10

Brez delovanja, držaje se Enega,
se duh potem lahko še razprši?
Če ohranjaš vitalno energijo, postajaš voljan,
ali ni mar potem mogoče vrniti se v otroštvo?
Če oko duha očistiš za zrenje globine,
se ni mar potem mogoče osvoboditi nečistosti?
Ljudstvo ljubiti, državo urediti,
je k temu še védnost potrebna?
Se nebeška vrata lahko odprejo in zaprejo brez zvestobe ženskosti?
Jasnost, ki vse okoli sebe dosega,
ali potrebuje še dejavnosti?
Pustiti stvarem rasti in jih prehranjevati,
pustiti stvarem rasti, a jih ne posedovati;
delovati, a zase ničesar terjati,
čuvati, a jim ne gospodovati,
takšna je skrivnostna sila – najgloblja vrlina.

V tem izreku, ki je smiselno nadaljevanje prejšnjih, ki govorijo o jalovosti in nevarnosti navezanosti na svetno posest, so omenjene metode razvijanja zavesti in ohranjanja življenja oziroma umetnost krepitve vitalne energije in življenjske sile (qi). *V tretji in peti vrstici gre za dihalne tehnike in meditacijo, ki so jih razvijale predvsem šole religijskega daoizma v stoletjih, ki so sledila Lao Ziju. Tu je spet prisotno načelo nenamernega delovanja* (wu wei). *Razni avtorji iščejo vzporednice med psihološkimi, kozmogoničnimi in astrološkimi vidiki posameznih novih pojmov, ki se tu pojavljajo. Eno naj bi pomenilo enovito osebnost, ki združuje v*

sebi telesne in duhovne elemente, lahko pa bi Eno opredelili tudi kot maternico univerzuma. Nebeška vrata so psihološko razlagali kot petero čutov, ki nas odpirajo zunanjemu svetu (Watson, 1968), posamezni kitajski avtorji (Chen, 1989) pa makrokozmično, kot odpiranje k Velikemu vozu, k Severnici – tečaju univerzuma.

11

Trideset špic obkroža pesto –
kjer ničesar ni,
tam je uporabnost kolesa.
Iz ila oblikuje lončar posodo –
v njeni votlosti
je uporabnost posode.
Stene predirajo vrata in okna –
v njih praznini
je uporabnost hiše.
Tako: obstoječe prinaša korist –
neobstoječe pa uporabnost.

Pesto označuje središče kolesa, skozi katero gre os. Pravzaprav je to le idealna točka »stičišča špic«, ki se jim slovensko pravi tudi napere ali naperke. Zadnji dve vrstici bi se v prevodu lahko glasili tudi takole: »Zato je v nazornem rojena korist, v še ne očitnem pa njena uporabnost.«

12

Razkošje barv slepi oko;
bogastvo zvokov gluši uho;
sladokusje izpridi okus;
pogon in lov zmedeta srce;
redko blago zavaja k prepovedanemu.
Zato modri skrbi za trebuh, ne za oko,
drži se enega, drugo opusti.

Ljudje naj bi se zadovoljili s preprostim življenjskim užitkom; čezmerno razdraženi čuti pa ne morejo več služiti svojemu namenu. Najustreznejša razlaga trebuha je tista (Gebser, 1985), ki izraz pojmuje kot simbol za enovito, instinktivno, zunajzavestno, medtem ko je oko simbol zavestnega funkcioniranja, ki morda osvetljuje intenzivneje, vendar le parcialno, širno stvarnost in človekovo mesto v njej.

13

Milost in nemilost – oboje je skrb zbujajoče.
Velike nezgode preprosto glej kot dogodke, ki te doletijo.
Zakaj pravim: milost in nemilost – oboje je skrb zbujajoče?
Milost je vredna manj.
Kadar si je deležen in kadar ti je odtegnjena,
naj te zaskrbi.
Zato pravim: milost in nemilost – oboje
je skrb zbujajoče.
In zakaj pravim: velike nezgode glej kot dogodke, ki te doletijo?
Velike nezgode lahko zaznavam, ker imam jaz.
Če bil bi ga prost, bi tedaj zame obstajala še kaka nezgoda?
Le tisti, ki svet ljubi kot samega sebe,
je vreden vloge skrbnika sveta.

Smisel tega izreka morda najbolje tolmači Chenova (Chen, 1989). Človek, zlasti pa še daoistični vladar, naj bi kot stoik varoval svojo notranjo spokojnost in to, ko se srečuje z ugodnimi in neugodnimi dogodki, ki so v bistvu – tako prvi kot drugi – pretresi oziroma obremenitve. Kot takšne pa jih človek doživlja, ker ima telo kot sedež jaza oziroma zavesti. Dokler pritrjujemo telesu, se pravi, zavesti, bomo doživljali tudi nezgode, torej obremenitve in pretrese.

14

Ogledujemo se za njim – pa ga ne uzremo;
temu rečemo izmuzljivo.
Napenjamo ušesa – pa ga ne slišimo;
temu rečemo neslišno.
Segamo po njem – pa ga ne zgrabimo;
temu rečemo neotipljivo.
Teh treh lastnosti nam dojeti ni mogoče,
naj se še tako trudimo.
Med seboj prepletene se zlijejo v Eno.
Eno – ničesar ni obsežnejšega nad njim,
ničesar manjšega pod njim.
Razširja – brezimni – se v neskončnost
in nazaj priteka v nestvarno;
lahko mu rečemo brezoblični, megleni;
ko mu naproti prihajaš, mu obličja ne vidiš,
ko mu slediš, pa hrbta ne.
Trdno oklepajte se Daa starih,
da bi krmarili v sedanjosti.
Spoznati prazačetek –
tja vodi nas Dao.

Tu gre za temeljni izrek Dao de jinga, *saj se loteva Daove dinamike na prehodni točki med bitjo in nebitjo; v jeziku mistikov po poti naštevanja tega, kar Dao ni.*

Dobra ilustracija tega je naslednja Zhuang Zijeva zgodbica:

»Bleščeči sij je vprašal Neprisotnost: ‚Mojster, ali ste ali niste?' Bleščeči sij ni dobil odgovora. Napeto se je ozrl na po-

stavo Nebiti. Tam pa je vse bilo sama globoka praznina. Ves dan se je oziral za njim, vendar ga ni ugledal. Prisluškoval je za njim, pa ga ni slišal. Segel je po njem, vendar ga ni mogel prijeti.

Bleščeči sij je nato dejal: ‚To je popolnost. Kdo zmore to doseči? Lahko sem odsotnost prisotnega, ne pa odsotnost odsotnega. Če je onstran tega še kakšna prisotnost odsotnega, kako jo je mogoče doseči?'« (Zhuang Zi, 2004, 186)

15

Tisti, ki so v davnini izkušeno stopali po Poti,
so bili nežnega duha, ki skrito prešinja;
globoki in neprepoznavni
in ker jih zato dojeti ni mogoče,
naj v podobah jih orišemo:
Obotavljajoči se, kot da bi pozimi koračili čez reko,
plašni, kot da sosedov bi se bali,
slovesni, kot se vede gost,
previdni, kakor da bi stopali po talečem se ledu,
okorni kot neobtesan les,
širni kot doline,
neprosojni kot kalna voda.
Torej: v miru se kalna voda počasi zbistri,
vzburkano se umiri in poraja življenje.
Kdor Dao ohrani, si ne želi izobilja;
ker si ne želi izobilja,
lahko prejme, ne da bi novo ustvarjal.

Nekateri, med njimi tudi Chenova (Chen, 1989), razlagajo izrek kot prispodobo prehoda med življenjem, smrtjo in novim življenjem, v trenutku njegove največje ponižnosti, na prelomnici med prisotnostjo in odsotnostjo. V besedilu se nakazujejo vzporednice s še starejšimi besedili: Yi jingom *(29. heksagram,* Kan – *»brezdanje, voda«).*

Tukaj je osnovna nota strah. Daoist se vzdržuje v tem psihičnem stanju še vedno zasidran v viru, ki je kaos ali odsotnost, pa vendar dvigajoč se v novo prisotnost z močjo samopreobrazbe.

16

Dosezi vrh praznine,
ohrani najvišje ravnovesje
in vse stvari bodo uspevale;
tako lahko dočakamo njihovo vrnitev.
Vsaka od mnogoterih stvari
najde svojo pot h korenini.
Najti spet korenino, to je ravnovesje,
in to: vrnitev k bistvu;
vrnitev k bistvu, to je večno trajati,
poznati večnotrajno, je razsvetljenje.
Kdor večnotrajnega ne pozna,
nepremišljeno deluje zlu naproti;
kdor večnotrajno pozna, ta vse objame,
kdor vse objame, vsem pripada,
kdor vsem pripada, je plemenit.
Največja plemenitost je Nebu enaka,
Nebo je Dau enako,
Dao je večen.
Kdor v Dau vztraja,
do konca življenja ni v nevarnosti.

Če sta prejšnja dva izreka prikazovala Dao kot umikajočega se svetu in aktivnosti, je v tem izreku daoist navdahnjen z mistično vizijo krožnice, ki zajema vsa bitja takrat, ko odhajajo in ko se spet vračajo. Daoist sam, dvignjen nad enostranskost individualne zavesti, je priča temu cikličnemu gibanju naravnega sveta, in to pomeni biti eno z nesmrtnim in večnim Daom (Chen, 1989). Prvi dve vrstici bere Henricks (Henricks, 1989, 218) takole:

»Jemlji praznino kot mejo;
vzdržuj spokojnost v središču.«

To je zares mogoče pojmovati kot prvo navodilo tistemu, ki se podaja v meditacijo v pričakovanju mističnega uvida, ko doseže umirjenost telesa in izpraznjenost duha. Je to razsvetljevanje res mogoče opredeliti samo s tem, da človek z vsem svojim bistvom uvidi oziroma doživi to, kako vse stvari izhajajo iz Daa in se vanj vračajo? Ne smemo pozabiti, da so takšne analize in razglabljanja že v polju tistega, česar se je lotil Lao Zi, ko je hotel opisati neopisljivo in izreči neizrekljivo.

17

Najboljša vlada je tista,
o kateri ljudstvo komaj ve, da obstaja.
Naslednja najboljša:
ljudje jo ljubijo in jo slavijo.
Naslednja: bojijo se je.
Naslednja: sramotijo in psujejo jo.

Kjer ni verodostojnosti, tam ni zaupanja.
Pazijo, kaj rečejo.
Ko je delo opravljeno,
ljudje pravijo, da se je vse zgodilo samo od sebe.

Najboljši način vladanja je tisti, ki ga ljudje kot vladanje niti ne zaznajo, ker se vlada tako zliva z naravnim okoljem, da se njene aktivnosti sploh ne razlikujejo od delovanja narave. Ko se začne razločevanje dobrega in zlega in se ljudstvo vladanja zave, pa četudi je vlada dobrohotna, so semena razprtije že zasejana in ta vlada ni več najboljša – je pa vendarle še tista, ki je Konfuciju v osebah Yaa in Shuna veljala za vzorno. Tretji in četrti model ne moreta veljati za vzor, čeprav bi kak legalistični vladar stare dobe utegnil v njem najti rešitev. Seveda pa Lao Zi teh vrstic in tudi drugih izrekov, v katerih govori o vladarjih, ne namenja samo njim. Lahko so priporočila in smernice komur koli, ki išče zase najustreznejši odnos do življenja in sveta. Na prvem mestu je po Lao Ziju seveda tisti vzorec, ki goji spontanost izvirajočo iz celovite v instinktivnem zasidrane osebnosti, preden razločujoče zavestno zmoti to prvinsko harmonijo, iz katere se rojevajo dejanja, tako rekoč sama od sebe.

18

Ko opeša veliki Dao,
vznikneta dobrotnost in pravičnost.
Ko se uveljavita pamet in znanje,
zraste velika hinavščina.
Ko šestero razmerij ni več v skladu,
se ponudita sinovsko spoštovanje in starševska ljubezen.
Ko dežela zapade v nered in zmedo,
nastopijo zvesti ministri.

V lestvici vrednot od Daa do ministra spoznamo konfucijanske kreposti, ki jim je v tem izreku namenjena dostojna ironija. Šestero razmerij ima naslednje objekte: očeta, mater, starejšega brata, mlajšega brata, ženo in sina. Wang Bi sestavi tri pare: oče – sin, starejši brat – mlajši brat, mož – žena. Po Dao de jingu *pa kreposti sinovskega spoštovanja in starševske ljubezni nista specifični za človeško vrsto, temveč ju srečujemo tudi pri drugih bitjih, le da se pri njih uveljavljata zunaj zavesti in je njuno delovanje zato brezhibno. Ko pa sta ti kreposti prepoznani kot takšni in se poslej zavestno gojita, je to znamenje, da je vez med družinskimi člani opešala. Kar velja za družino, velja tudi za državo. Ko je bila človeška družba še eno z veliko skupnostjo narave, ni bilo nikakršne potrebe po »zvestih ministrih«.*

19

Odpravite učenost, zavrzite pamet –
ljudje bodo stoterno pridobili.
Odpravite dobroto, zavrzite pravičnost –
ljudje se bodo vrnili k sinovskemu spoštovanju in starševski ljubezni.
Odpravite zvijačnost, zavrzite dobičkarstvo –
ne bo več tatov in razbojnikov.
Saj so ti trije pari le ničvreden okras.
Zato naj velja:
vrniti se k skromnemu in pristnemu,
malo hoteti, željo zavreti.

Tega izreka ne gre razumeti kot protikulturno ali proticivilizacijsko naravnanost v slabšalnem smislu. Gre za kritiko poskusov popravljanja in bogatitve narave, kar pa se od Daa oddaljuje.

20

Odvrzi priučeno in rešen boš skrbi.
Le malo ločuje soglasje od zavrnitve;
le malo deli dobro od slabega!
Bati se je tistih stvari, ki se jih ljudje bojijo.
Zdi se mi, da zmedi tega sveta ni konca.
Množica se gnete in suka,
kot da bi se odpravljala k darilni pojedini,
kot bi šla na pomladno praznovanje.
Le sam sem pohleven,
kot da do svoje oblike še nisem dospel.
Kot dojenec, ki se še ni nasmehnil,
kot brezdomec, ki ne ve, ne kod ne kam.
Ljudje imajo vsega preveč,
le jaz sproti vse zapravim.
Moje srce je srce bedaka –
nejasno, megleno.
Ljudje natanko razločujejo in postavljajo,
le sam sem zbegan in zmeden,
kot da imam rad, česar razločiti ni mogoče;
miren kot morska globina,
brez cilja kot veter.

Vsi počno, kot bi bili koristni,
le jaz sem topoglav,
le jaz sem drugačen kot vsi drugi,
navezan še na hrano materinih prsi.

Goriška knjižnica Franceta Bevka - NOVA GORICA

Daoist - mistik, postavljen v človeško vsakdanjost: množica vrvi v življenju na ravni zavestnega razločevanja, odtrgana od korenin zunaj zavesti, sam pa je psihološko enovit z Daom (Materjo) (Chen, 1989).

Dojenca, ki se še ni nasmehnil, nekateri avtorji prevajajo kar z otrokom, ki se še ni odvadil materinih prsi (Schwartz, 1985), vendar ima prvi prevod svoje zgodovinsko ozadje. V Knjigi obredov *(Legge, 1962) beremo, da dobi otrok v tretjem mesecu starosti od očeta svoje osebno ime. Ceremonijo Granet (Granet, 1980, 352-53) opiše takole: »Otrok dejansko ni sposoben, da bi imel višjo dušo, dokler se ne more zasmejati. Oče je tisti, ki nauči otroka nasmeha in mu tako da tisto osebno ime* (ming), *ki je po kitajskih običajih identično z višjo dušo, z usodo in z življenjem samim. V tretjem mesecu - dotlej je bil otrok še izoliran - končno otroka pokažejo očetu, ki ga pozdravi z nasmeškom. Svečani obred se ujema s prvim urejanjem otrokovih las in s tem, da mati spet prevzame svoje mesto v družini, s tremi meseci abstinence očiščena krvavih madežev otrokovega rojstva.«*

Civilizacijo označuje tudi to, da so ljudje presiti dobrin. Narava se sicer sama uravnoveša: česar je preveč, se odstrani, česar primanjkuje, se dopolni. Da se premena in samoobnova olajša, ohranja daoist notranjo praznino (15. izrek). Množica želi biti vseskozi do skrajnosti napolnjena; to pa ljudem preprečuje samoobnavljanje. »Ljudje natanko razločujejo in postavljajo«; kot takšni so uporabni, tako kot je za vstop v uradniški stan veljalo poznavanje konfucijanskega nauka: »Učenec, ki doseže odliko, postane uradnik.« Takšno »uporabnost« pa daoist odklanja, ker izčrpava ustvarjalno silo sámo.

21

Značilnost velike vrline
je zgolj v tem, da je docela v soglasju z Daom.
Dao sam pa je bežen in izmuzljiv;
izmuzljiv in bežen ima vendarle neko podobo.
Globok in mračen, vsebuje neko vitalnost.
Ta vitalnost uteleša resnico.

Od davnine do današnjega dne
njegovo dobro ime vztraja,
saj se razodeva v izviru vseh stvari.
Kako vem za takšen izvir vseh stvari?
Po vsem tem.

Chen Guying (Chen, 1984) priporoča branje tega izreka vzporedno s 14. izrekom, ki tudi govori o izmikajoči se naravi Daa. Vendar je v slednjem Dao brezobličen model, podoba nečesa, tu pa vsebuje zasnove in podobe bitij, ki bodo šele nastala. Dominantno znamenje Daa je v 14. izreku odsotno (wu), *v zgornjem pa prisotno* (you).

22

Upogljivo ostane celo,
ukrivljeno se naravna,
votlo se napolni,
oslabljeno se obnovi,
pičlo dobi svoj delež,
mnogo pa zmede.

Zato se modri Enega drži
in postane svetu vzor.

Ne kaže se,
pa zato postane viden.
Ni mu do tega, da njegova obvelja,
pa zato postane njegova pravica očitna.
Ne hvali se z zaslugami,
pa zaslužno delo ustvarja.

Ne sili se v ospredje,
pa se mu prednost sama ponudi.

Le kdor z nikomer ni v prepiru,
prepričljivo zmaguje.

Takole pravi beseda starih: »Upogljivo ostane celo« –
so to prazne besede?
Ostani cel in se vrni.

Izrek je posvečen samoohranitvi in samoizpolnitvi po poti življenja, ki ne pozna prepira in tekmovanja. Človek polno razvije svoje potenciale tako, da se izogiba škodljivim vplivom, ki lahko skrajšujejo življenje: ne z bojem in bojevanjem, temveč s ponižnostjo in popuščanjem (Chen, 1989). To je modrost, ki jo zagovarjata tudi 42. (Yi – *»večanje«*) *in 15. heksagram* (Qian – *»skromnost«*) *v* Yi jingu, *kot priporočilo, da je cilj plemenitega človeka ostati skromen in sposoben vzdržati skrajno ponižanje. Umetnost je, kako preživeti in uresničiti, kar si je bil človek zamislil storiti na tem svetu, ne da bi se zapletal v spore ali bojevanje.*

23

Naravno je malo govoriti.
Nevihta ne traja vse jutro,
vihar se ne vleče ves dan.
Kaj povzroča te stvari?
Nebo in Zemlja.
Celo dejanja Neba in Zemlje ne trajajo dolgo,
kaj šele ljudje!

Kdor Dau sledi,
z njim eno postane;
kdor vrlini sledi,
z njo eno postane.
Kdor pa je Dao in vrlino izgubil,
ta je z izgubo eno postal.

Tistega, ki je eno z Daom postal,
tudi Dao rad sprejme.
Tistega, ki je z vrlino eno postal,
tudi vrlina rada sprejme.
Tistega, ki je eno postal z izgubo,
tega tudi izguba rada sprejme.

Kjer ni zaupanja,
nastopi nezaupljivost.

Chen Guying prvo vrstico izreka, ki jo razume kot »poredko izdajanje ukazov je v skladu z naravo«, vzporeja z mislijo, da številne uredbe in predpisi pospešijo propad, in

daje temu besedilu politični pomen oziroma mu to pomeni priporočilo modreca vladarju. Uvodna misel izreka uvaja tudi daoistično prepričanje o globokem smislu tišine – celo v komunikaciji. Še Konfucij, ki je bil v svojem delovanju že kar mučno navezan na govor, je nekoč dejal: »Rajši ne bi nič govoril.« Ko so mu učenci ugovarjali, češ kaj bi potem oni brez njegovih naukov, je dodal: »Resnično, ali mogoče Nebo govori? Štirje letni časi gredo svojo pot, vse stvari se rojevajo. Prav zares, ali mogoče Nebo govori?« (Klasiki konfucijanstva, *2005, 110)*

24

Kdor na prstih stoji, varno ne stoji,
razkoračeni daleč ne pride.
Kdor je vase zagledan, ni razsvetljen.
Kdor želi svoj prav ohraniti, ne velja za odličnega.
Kdor se z zaslugami postavlja, zaslužnega nič ne ustvari.
Kdor se hoče čez vse dvigniti, izgubi prednost.
V skladu z Daom bi temu rekli:
žreti – ne pa jesti, košatiti se – ne pa delovati,
ljudje navadno takšno vedenje prezirajo.
Kdor Daa se drži,
nikdar tako ne ukrepa.

Na prstih stati in razkoračen hoditi sta prispodobi uživanja v samohvali in samoljubnega ponašanja. Takšnega nenaravnega vedênja ni mogoče dolgo vzdrževati (Chen, 1984). Na bahavo samopašnost se ni mogoče zanesti, ker se táko nenaravno vedênje znotraj sesuje, čim naleti na zunanje pritiske in nasprotovanja. Dao ne dopušča pretiravanja v vedênju.

25

Nekaj nerazlikovanega je, prej kot Nebo in Zemlja,
spontano nastalo;
samotno tiho, neskončno širno,
v sebi samem nespremenjeno,
v kroženju neizčrpno:
pramati vesoljstva lahko bi mu rekli.
Njegovega imena ne poznam.
Nerad ga imenujem Dao.
In če naj ga označim,
mu rečem »Véliki«,
véliki – ker izgineva,
izgineva – torej sega daleč,
sega daleč – vendar se vrača.
Torej je velik Dao,
veliko je Nebo,
velika je Zemlja
in velik je tudi človek.
Četvero velikih stvari je v vesoljstvu
in ena njih je človek.
Človek si za vzor jemlje Zemljo;
Zemlja si za vzor jemlje Nebo;
Nebo si za vzor jemlje Dao;
in Dao si za vzor jemlje tisto, kar je
takšno samo po sebi.

Izrek je značilen za daoistično kozmologijo. V zadnji vrstici se pojavlja termin zi ran, *v tem primeru preveden kot »takšno samo po sebi«. Včasih se prevaja dobesedno z naravo,*

vendar pa tak prevod lahko zavede, da obstaja nekaj, kar je vzvišeno nad Daom. Dao pa je razumeti (Henricks, 1989, 237) kot realnost, ki resnično obstaja iz lastne sile, kot edino, kar v svojem bivanju ni odvisno od ničesar drugega.

26

Težko je korenina lahkega;
spokoj je gospodar nemira.

Modri tako potuje skozi svoj dan
in se nikdar ne loči od prtljage.
Kadar je varno doma,
takrat premaga skrbi.
Ali sme mogočni knez
samega sebe jemati bolj zlahka kakor cel svet?

Če stvari jemlješ preveč zlahka, izgubiš tla pod nogami,
nemirni pa izgubi gospodarja.

Chenova (Chen, 1989) tudi na ta izrek aplicira svojo sicer večkrat neustrezno dihotomijo med zavestnim in zunajzavestnim. Ljudje, zlasti pa to velja še za vladarja, naj nikdar ne izgubijo stika z zemljo (»težkim«). Analogija, s katero razlaga ta izrek, je: lahko in vznemirljivo – zavestno ter težko in spokojno – zunajzavestno. Podobni sta misli 52. izreka (»kdor je njene otroke spoznal, naj vrne se k prameteri, tesno se je oklene in varen je do svojega konca«) in 36. izreka (»ribe naj ne zapuščajo globin«). Takšna drža je pogoj uspešnega in radostnega bivanja v svetu.

27

Dober popotnik ne pušča sledov;
dober govornik govori brezhibno;
dober računar ne potrebuje ploščic ali listkov;
dober ključar zapre vrata brez zapaha ali ključavnice,
pa vendar jih ni mogoče odpreti;
dober vrvar zavezuje brez vrvi,
pa vendar njegovih vozlov ni mogoče odmotati.

Zato je modrec vedno dober, ko varuje ljudi in nikogar ne zavrže.
Vselej je dober, ko varuje stvari in nobene ne zavrže.
Temu se reče: slediti svetlobi.

Zato je dobri učitelj nedobrega,
nedobri pa so učenci dobrih.
Kdor svojega učitelja ne ceni
ali pa svojega vajenca nima rad,
ta bo zataval, najsi je še tako pameten.
To se imenuje najbolj subtilno bistvo.

To je pomembno načelo Daa.

To je izrek o naravi dobrega. Poudarek je v tem, da dobri potrebuje za to, da svojo dobroto lahko uveljavi, nedobrega. Načelo – naj dobri ljubi nedobrega in skrbi zanj – je legalizem (Han Fei Zi) zavračal, češ da ljubezen in prizanesljivost spodbujata neubogljivost in vodita k omalovaževanju zakona in avtoritete, kršilce pa na koncu doleti kazen. Ljubezen naj bi torej človeka vodila v propad.

Med načeli Dao de jinga *in legalizma ostaja seveda*

nepremostljiv prepad. Najradikalnejša med filozofskimi šolami stare Kitajske, legalistična šola, se je vedno zatekala k sili in razen vladarja ni priznavala nobene avtoritete. Po njihovi teoriji naj bi bilo mogoče ljudi voditi le z nagrajevanjem in kaznovanjem. Glede nadzora oblasti, agresije in vojne, dokler so v oporo vladarjevi oblasti, niso imeli nobenih pomislekov. Politična preračunljivost legalizma je bila seveda popolnoma nespravljiva z Lao Zijevo vizijo.

28

Poznati moškost, ženskosti zvestobo ohraniti;
pomeni, da si globel sveta.
Ko si globel sveta,
te večna vrlina ne zapusti,
povrneš se v otroštvo.

Poznati svetlobo, ohraniti temino,
tako postaneš merilo svetu.
Ko si merilo svetu
in se od večne vrline ne odkloniš,
se vračaš nazaj k pratemeljem.

Poznati čast, ostati v ponižnosti,
svetu postaneš dol,
ki vrlina ga vedno izpolnjuje
in tok nazaj te usmerja k izviru –
neobdelanemu lesu.

Ko iz neobdelanega lesa izrezljajo posode,
ko modrece postavijo za ministre,
véliki rez ničesar ne okrni.

Ta izrek nadaljuje temo o enotnosti nasprotij, ki jo obravnavata že prejšnja dva. Slednja poleg tega ponavljata tudi misli iz 10. izreka (prednost ženskega), vračanja k dojenčku, in na več mestih omenjeno idejo o globeli ali dolini, v katero se vse steka. Misel o neobtesanem lesu pomeni situacijo narave, ki se je kultura še ni dotaknila, posode pa so izoblikovane, da bi služile specifičnim namenom (Chen, 1989). Chen Guying (Chen, 1984) tolmači posode preprosto z desettisočimi stvarmi. Henricks (Henricks, 1989, 242) pa je glede te besede določnejši: »Beseda ‚posoda' lahko pomeni vladnega lakaja, ki je tehnično specializiran, primanjkuje pa mu vrline in nadarjenosti plemenitnika.« Chenova pa nadaljuje, da če modri uporablja naravne sposobnosti svojih uradnikov, ne da bi okrnil njihovo naravo, ostaja človeška družba v harmoniji z vračajočim se dogajanjem v naravi (Chen, 1989).

29

Če se nekdo trudi,
da bi se polastil sveta,
mu rečem: ves trud zaman!
Svet je posvečena posoda, na katero ni mogoče delovati.
Kdor deluje nanjo, jo uniči.
Kdor se je oprime, jo izgubi.

Takšne so pač stvari:
ene vodijo, druge sledijo,
ene se z dihanjem ogrevajo, druge ohlajajo,
ene so krepke, druge slabotne,
ene se vzpenjajo, druge klonijo.
Zato modri zavrača odvečno, obilno in čezmerno.

Chenova (Chen, 1989) razlaga svet na osnovi starejših komentatorjev kot naravno okolje ali državo, posvečeno posodo pa kot ljudi – državljane. Uporabiti ji pomeni stvarem in bitjem vsiljevati red, ki je tuj njihovemu notranjemu ritmu; obdržati pa zadrževati svet negiben. Ker ima svet ali država kot integralni del naravnega sveta svojo neodtujljivo življenjsko silo, si dober vladar prizadeva, da njene posvečene narave ne bi oskrunil. Daoisti svetu ne vladajo, temveč mu sledijo (25. izrek).

Modri je občutljiv za ritem sveta in skrbi za to, da ne moti kozmičnega utripa biti stvari, tudi s tem, da ne da priložnosti silam zavesti za pretiravanje, objestnost in preobilje.

30

Tisti, ki z Daom služijo knezu,
nikdar z orožjem ne ustrahujejo sveta.
To namreč zagotovo prinese maščevanje.
Robida in osat rasteta,
kjer se vojske ustavljajo.
Velikim bitkam sledi lakota.

Dobri general odločitev uveljavi – to pa je vse.
Zmaga zanj ni priložnost, da bi se dokopal do oblasti.
Uspešen je – pa se s tem ne postavlja.
Uspešen je – pa tega ne proslavlja.
Uspešen je – pa ni nadut.
Zmagati – le ker mu ne preostane nič drugega,
ne pa da bi oblast krepil.

Če stvari ostarijo na vrhuncu moči,
to ni naravno, je zoper Dao.
Vse, kar se od Daa oddalji, prezgodaj konča.

Tu seveda spet ne gre samo za modra priporočila filozofa svojemu vladarju, ko se le-ta spušča v vojskovanje, ampak za modrost, ki jo človek uveljavlja v vsakdanjem življenju. To je delovanje iz notranjega nagiba, ki ne pričakuje nobenega plačila – karma yoga, znana iz indijske tradicije, obdelana zlasti v Bhagavadgiti *IV/22 (1970, 31):*

»Delo ne veže ga,
ker je z vsem zadovoljen, kar dobi,

in sploh zavisti ne pozna,
mu isto je uspeh, poraz,
je onstran bolečin, slasti.«

Zadnji dve vrstici Chen Guying (Chen, 1984) komentira v tonu Lao Zijevega prepričanja, da se stvari, ki dosežejo skrajno točko, nagnejo v nasprotno smer, da stvari, ko so povsem odrasle, lahko samo še upadajo. To je modrost, ki jo najdemo tudi v Yi jingu, Knjigi premen.

31

Orožje je zlo orodje,
zaničevano kot zlobni prinašalec nesreče.
Zato mu tudi – kdor Dau služi – spoštovanja ne nakloni;
v mirnih časih se plemeniti posveča plemenitim – levim – opravilom.
Tisti, ki uporablja orožje, ceni desna.
Orožje je zlo orodje,
to ni orodje plemenitega.
Le ko je v to prisiljen,
prime za orožje.
Saj najvišje ceni ravnodušnost spokojnosti.
Če zmaga, ga zmaga ne razveseli.
Kdor zmage se veseli,
uživa v ubijanju.
Tisti, ki uživa v ubijanju, nikdar ne bo uspel v svetu.

Srečo obeta le miroljubno ravnanje.
Vojna obrt nesrečo prinaša,
četudi na levi sam vodja krila stoji,
na desni pa mogočni vojskovodja.
Ko se vzpenjate na oblast,
naj vam bo to kot priprava na žalne slovesnosti.
Z žalostjo in solzami v spomin
na trume poklanih;
z žalnim obredom zmago slavite!

Leva stran je častno mesto v življenjskih zadevah, desna stran pa je v zadevah smrti. Zato ima v vojnih časih, ko gospodari smrt, častno mesto desna plat. Knjiga obredov

(Li ji) *povezuje levico z nebom, življenjem, moškostjo, vzhodom, močnim in s cvetočim; desnico pa z zemljo, s smrtjo, z žensko, zahodom, s šibkim in propadajočim.*

Če se general ali knez ravna po smernicah prejšnjega in tega izreka, je žalna svečanost po zmagi pravi obred. Chenova (Chen, 1989) razume najglobljo bit obreda (li-ja) *kot zunanji izraz globoko zasidrane žalosti nad minevanjem življenja nasploh, v kontekstu tega izreka pa žalovanja nad nasilnim uničenjem življenja v vojnah. Ubijanje sovražnikov je priložnost za žalovanje, saj vsi izhajamo iz iste maternice – Daa.*

32

Dao je večen in brez imena –
toda naj se nam vidi še tako neznaten,
ga nič pod nebom ne more podjarmiti.

Ko bi mu le knezi in gospodje ostali zvesti,
bi se jim množica voljno podredila.
Nebo in Zemlja bi se harmonično povezala
ter pošiljala na svet sladko roso,
enakomerno na človeški rod,
ne da bi kdo tako urejal in ukazoval.

Z nastankom sveta se stvari začnejo z imeni ločevati.
Vedeti je treba, kdaj je pravi trenutek, da se zaustavimo.
Tisti, ki to zna, se ne izčrpa in uide nevarnosti.
Dao sveta je podoben potokom,
ki se izlivajo v reke in morja.

Preprost in majhen Dao vendar ne ukazuje zviška, temveč dopušča vsem bitjem, da se razvijajo skladno z njihovim notranjim ritmom – pusti biti in dopusti. Vladar naj samo ostaja zvest Dau, pa bo vladal uspešno. Nebo in Zemlja sta dobrohotni sili, ki obravnavata vsa bitja enako in brez predsodkov. Kot Dau tudi Nebu in Zemlji nihče ne ukazuje. Vse se dogaja spontano. Zhuang Zi (Zhuang Zi, 2004, 81–89) v povzetku takole predstavlja štiri stopnje, po katerih se razporejata Dao in vsakdanja zavest v svetu desettisočerih stvari in bitij: »Najpomembnejše je tisto stanje, ko ni zavesti o tem, da stvari obstajajo. To je Dao, preden je nastopil svet

desettisočih stvari. Naslednja stopnja je védenje, da stvari obstajajo, ni pa med njimi še meja. To je stanje narave, kot brezimni, neobtesani les, ko se stvari še ne razlikujejo druga od druge. Tretja stopnja je, ko nastopi védenje o tem, da meje med stvarmi obstajajo. Tu nastanejo imena in vzpostavijo se narav-ne distinkcije. Medtem ko Dao nima imena, pa dobijo imena od njega ustvarjena bitja, kar pomeni, da je uvedeno naravno razločevanje. Na tej stopnji v tej množici še ne prihaja do bojev drugega z drugim; narava je kot mnogoterost še vedno dojeta z enovitostjo Daa in njeno življenjsko delovanje je brezkončnost. Poslednja stopnja je tisto védenje, ki razlikuje pravilno in napačno ali dobro in zlo. V tem trenutku so spontanost, skladnost in enovitost narave izgubljene. To je trenutek, ko se pojavita na svetu razprtija in smrt.«

33

Spoznati druge pomeni biti moder;
spoznati sebe pomeni biti razsvetljen.
Premagati druge pomeni imeti moč;
premagati sebe pomeni biti neomajen.
Vedeti, kdaj imaš dovolj, pomeni biti bogat.
Odločno napredovati pomeni imeti srčnost.
Ne izgubiti svojega mesta pomeni dolgo se ohraniti.
Umreti, a ne biti pozabljen – to je dolgoživost.

Ta izrek je nekatere izmed komentatorjev (Chen, 1989) spodbudil h konfucijanskim in legalističnim razlagam, po katerih naj bi bil uspeh odvisen od posameznikove trdnejše volje, modrost pa naj bi bila višja stopnja pameti. Obvladovanje konfucijanskih kreposti naj bi bilo pogoj dolgega življenja.

Daoistično tolmačenje pa razlikuje med poznavanjem zunanjega sveta in modrostjo, razsvetljenjem, poznavanjem svoje korenine oziroma svojega mesta v svetu. Krepak človek premaguje druge s fizično silo, neomajni pa z blagostjo in upogljivostjo obvladuje lastno samovoljo.

34

Véliki Dao vse preplavlja –
v vsako smer se razliva.
Vse stvari se opirajo na Dao
in svobodno rastejo.
Opravlja svoje delo,
pa ne želi ničesar zase.
Oblači, hrani vse stvari,
pa jim le noče biti gospodar.
Ničesar si ne poželi
in lahko bi mu rekli – mali.
Pritekajo mu vse stvari,
pa vendar jim gospodar
nikdar ne želi biti;
tako bi ga lahko imenovali – véliki.
Ker nikdar ne poskuša biti véliki,
lahko postane Véliki.

Izrek spominja na 25. izrek, ki opisuje Daovo ciklično gibanje. To gibanje od velikega k malemu in naprej po tej krožnici se zaznava tudi v tem izreku: Dao je velik v tem, da rojeva, prehranjuje in oblači vsa bitja; ostaja pa mali, ker ne terja nobenega povračila in mu ni do tega, da bi gospodaril destettisočerim stvarem. Chen Guying (Chen, 1984) ob tem izreku opozarja na razliko med Lao Zijevim konceptom Daa in krščanskim konceptom boga. Krščanski bog je vladajoče, avtoritarno božanstvo, ki lahko posega v fenomenalni svet in tako tudi deluje, Lao Zijev Dao pa je nepoosebljeno ustvarjalno načelo, ki poskrbi, da pridejo vsa bitja v takšno

okolje, ki jih vodi v samouresničenje in jim omogoči, da postanejo ona sama. Dao ne poskuša postati njihov mojster ali gospodar.

35

Visoko drži Véliko Podobo
in ves svet bo pritekal k tebi,
brez nezgod in trpljenja,
da najde varnost, mir in zadovoljstvo.
Popotnik postoji, ko vabi glasbe zvok
in hrane blagi vonj.
Dao pa je pustega okusa.
Oko ga išče, a ne vidi,
napenja ušesa, a ga ne sliši.
Kljub temu pa ga z uporabo ni mogoče do konca izrabiti.

Velika podoba je Dao – dobrohotna sila, ki prinaša varnost, mir in zadovoljstvo, čeprav ne vabi kot glasba ali okusna jed. Chen Guying tega izreka sploh ne komentira, češ da je nenavaden in v stilu Lao Zijevega rekla: »Zelo lahko je razumeti moje besede.« Drugi komentatorji pa opozarjajo, da Dao, čeprav pust in naših čutov ne draži, ostaja neizčrpen vir, ki zagotavlja varnost, mir in zadovoljstvo.

36

Kar želiš skrčiti,
velja prej razširiti.
Kar želiš oslabiti,
velja prej okrepiti.
Kar želiš podreti,
velja prej postaviti.
Od koder želiš jemati,
tja je treba prej dati.
Temu pravim:
spoznati, preden se stvari razjasnijo.
Mehko in šibko premaga trdno in močno.
Ribe naj ne zapuščajo globin.
Ostrih državnih orožij ne gre razkazovati ljudstvu.

Med komentatorji so predvsem legalisti v tem izreku videli metodo politične intrige, drugi, med njimi Chenova (Chen, 1989), najdejo v besedilu subtilen prikaz reverzivnega delovanja sil v stvarstvu. Poznavanje te cikličnosti v življenjskem dogajanju osvobaja človeka slepote enostranskega gledanja. Le tisti, ki ve, da se tisto, čemur se danes reče sreča, utegne zasukati v nesrečo in da se tisto, kar je danes nesreča, lahko razodene kot blagoslov (58. izrek), je ozdravljen poželjivosti in postane miroljuben.

»Ribe naj ne zapuščajo globin« je nasvet bitjem, naj se ne odmikajo od Daa. Ponašati se z vojaško silo pomeni lastiti si oblast kaznovanja, ki pa naj ostaja povezana z Daom (64. izrek). Tu ne gre za skrivanje orožja, temveč za to, da se ga sploh ne bi uporabljalo (80. izrek).

37

Večni Dao ničesar ne načrtuje
in vendar vse dokonča.
Če bi ga vladarji in knezi znali ohraniti,
bi se vse razvijalo samo po sebi,
razvijalo bi se in uspevalo.

Ko bi se stvari razvile in želele delovati,
bi jih zadržal na njih mestih z brezimno preprostostjo.
Kjer ni želje, je spokoj.
Svet bi se okrepil.

Chenova (Chen, 1989, 144) razmišlja ob tem izreku takole: »Če gledamo na svet kot na nekaj statičnega z ljudmi kot edinimi dejavniki, potem nosijo ljudje breme odgovornosti za dogajanje na svetu, pri tem pa imajo občutek superiornosti in pravico gospodariti svetu. Tak pogled označuje evropsko filozofsko držo in zavest od Descartesa do Sartra, pa tudi Xun Zijev vzorec konfucijanstva. Daoizem ne gleda na ljudi kot na edino gibalo v razvoju življenja. Narava, katere se civilizacija še ni dotaknila, je sama po sebi dinamičen svet, medtem ko se človeška aktivnost le vmešava vanj in duši naravna dogajanja v stvareh in med njimi. Dao pušča vsem stvarem delovati po svoje, pa s tem vse opravi, ne da bi namerno deloval (wu wei). *Aktivnost, značilna za Dao, se imenuje* 'hua' - *preobrazba, ali* 'zi hua' - *samopreobrazba. Človeška aktivnost, ki vsiljuje naravi nekakšen red, je razdiralna; preobrazba* (hua) *pa je dogajanje, ob katerem se naravna bitja odprejo v skladu s svojim notranjim ritmom: če vladar posnema Dao po vzoru* wu wei, *dopušča, da med ljudmi samimi ter ljudmi in svetom narave vlada mir. Darwin gleda na svet narave kot na bojišče, na katerem lahko preživi le najsposobnejši. Po sv. Avguštinu na zemlji, potlačeni od izvirnega greha, ne more biti trajnega miru. Daoist pa verjame, da se vse, kar se zgodi v naravi, samo uredi in uravnovesi (23. in 37. izrek). Daoizem vidi svet očiščen človeškega poželenja in aktivnosti, kot miroljuben red, v katerem žive v harmonični simbiozi tako sposobni kot nesposobni, dobri kot nedobri.«*

38

Najvišja vrlina ne želi izstopati,
zato se kot vrlina ohranja.
Nizka vrlina želi svojo vrlino ohraniti,
zato se njena vrlina izgubi.
Najvišja vrlina je nedejavna,
zato nima kaj opraviti.
Nizka vrlina je dejavna
in zato ima opravke.
Najvišja dobrota je dejavna,
zato nima nobenega opravka.
Najvišja pravičnost je dejavna
in zato ima kaj opraviti.
Najvišji obredi se opravljajo;
če nimajo odmeva,
sili grožnja k obredu.
Torej:
če se Dao izgubi,
se pojavi vrlina;
če se vrlina izgubi,
sledi dobrota;
ko se dobrota izgubi,
sledi pravičnost;
ko se pravičnost izgubi,
slede obredi.
Obredi pa so izpridili zvestobo in zaupanje
in nastala je zmešnjava.

Predvidevanje je Daov jalov cvet
in vsega slepila začetek.

Zato se véliki človek drži nastajajočega,
ne tistega, kar zdaj propada,
plodu, ne jalovega cveta,
eno zavrne, drugo si vzame.

Ta izrek je prvi v drugem delu Dao de jinga *in prvi v novo odkritih tekstih iz Ma Wang Duija. Slika sestopajoče zaporedje vrlin od Daa – ustvarjalnega temelja – navzdol prek* de-ja *– vrline – in nato po stopnjah konfucijanskih vrlin: človečnosti, pravičnosti, vse do obreda ali prazne spodobnosti. Tako s tem pomeni v bistvu kritiko konfucijanstva. Nakazujeta se dve smeri duhovnega razvoja: k biti Daa – po poti transcendence, reverzije, do svoje korenine – in stran od nje – po poti zavesti, kajti ovesti se nečesa, npr.* de-ja, *pomeni izgubiti iz prijema prav to, česar smo se ovedli. Tako govorijo o Visoki vrlini, ki se same sebe ne zaveda, se presega, da bi postala eno z Daom. Nizka vrlina, zavedajoča se sebe, se sama ne more niti ohraniti in v resnici ni več Narava, temveč krepost. Podobno je z naslednjimi sestopajočimi stopinjami. Človečnost* (ren) *ima svojo »visoko« obliko, univerzalno, dobrotljivo, vseljubečo, nepristransko in nesebično, s katero samo sebe presega in se kot taka vrača k vrlini* (de). *Spodnja stopnja moralne lestvice,* li *kot obredno vedenje, razodeva notranje zavedanje človekove ločenosti od božanskega in potemtakem obravnava človek Sveto kot tisto Drugo s strahom in spoštovanjem, kar kaže na težnjo, da nas poveže vnovič navzgor z božanskim. »Suhi« obredi (brez*

omenjenega doživljanja) so pa zgolj vnanji videz brez prave substance, kodeks plemenitnikov, ki prek razločevanja od drugih družbenih razredov utrjuje njihov status.

Predvidevanje je napovedovanje prihodnosti, vedeževanje, ki ga Lao Zi kot slepilo zavrača. Chenova (Chen, 1989), ki se opira na Wang Bijev komentar, označuje tu naravo kot zunajzavestno - grobo, neotesano, v nasprotju z nežno in fino krepostjo ali zavestnim. Daoist si izbere grobo, skrito jedro, v katerem počiva življenje, ne pa nežni cvet, ki služi zgolj videzu.

39

Od nekdaj so Eno takole sprejemali:
sprejelo ga je Nebo – in je zablestelo,
Zemlja – in postala je tiha in mirna,
duhovi – in postali so čarodejni,
rečne doline – in napolnile so se,
desettisočere stvari – in zaživele so,
knezi in kralji – in postali so smernica sveta;
vse to je storilo Eno.
Nebo – bi se brez tega, kar bistrí, razletelo,
Zemlja – bi se brez pomirjujočega razlomila,
duhovi – bi se brez čarodejnega izčrpali,
doline – bi se brez polnilnega osušile,
desettisočere stvari – bi izumrle brez porajanja,
knezi in kralji – bi brez pravilnega delovanja izgubili oblast.

Zato pa je vzvišeno v ponižnosti zakoreninjeno,
in visoko ima svoj temelj v nizkem;
zato se tudi knezi in kralji sami imenujejo:
»jaz osamljenec«, »jaz obupanec«, »jaz nesrečnež«.
Kaj je s tem mišljeno? Nič drugega
kot to, da je plemenitemu korenina preprosto.

Zato najvišji časti ni potrebno čaščenje.
Ne želi si postati dragocena kot žad,
ampak navadna kot kamen.

Eno je Dao (Chen, 1989). Vsaka stvar postane, kar je, tako da se vrne v Eno, iz katerega izvira. Izrek začenja

z ontološkimi ugotovitvami in se nato premakne k etičnim in političnim razmišljanjem. Eno se pojavlja še v drugih izrekih. Zhuang Zi v XII. poglavju (Zhuang Zi, 2004, 95) o Enem pravi takole: »Na prazačetku je bila odsotnost. Bila je nepoimenljiva. Iz tega se je dvignilo Eno. To Eno še ni imelo oblike. Kar dobijo stvari, ko se rodijo, se imenuje krepost ...«

40

Gibanje Daa je krožno vračanje;
vedênje Daa je šibkost.

Iz določnega so vzniknile vse stvari sveta,
a določno je izšlo iz nedoločnega.

Osnovo, vzorec za misel o krožnem vračanju, iščejo komentatorji v ritmu letnih časov (Schwartz, 1985). S šibkostjo se označuje delovanje Daa, ker v procesu stvarjenja in pri vzdrževanju stvari ne izvaja nikakršnega pritiska. Chen Guying (Chen, 1984) opozarja, da določnega, kot je tu predstavljeno, ne gre razumeti kot Parmenidovo bivajoče, ki grškemu filozofu pomeni nespremenljivo, negibno, resnično bit. Parmenid, kot vemo, tudi zanika obstoj nebivajočega. Lao Zijeva filozofija pa dokaj trdno sloni na metafiziki, ki jo določa trajno vzajemno razmerje med določnim (you) *in nedoločnim* (wu).

41

Če kdo od najboljših učencev sliši o Dau,
mu brez pomislekov prizadevno sledi.
Če povprečnež sliši o Dau,
mu enkrat sledi, drugič pa ne.
Če kdo od nižjih sliši o Dau,
ga zasmehuje.
Če Dao ne bi bil deležen tega posmeha,
ne bi bil Dao.
Zato se takole reče:
kdor Dao razume, je videti neveden;
kdor v Dau napreduje, kot da nazaduje;
kdor je z Daom usklajen, je, kot bi bil ves zakrčen.
Kot najgloblji dol je najvišja vrlina;
kot umazanija največja čistost;
kot skrajno pomanjkljiva najširnejša krepost.
Najtvornejša vrlina se zdi nepremišljena;
najpristnejša vrlina se zdi oskrunjena.
Največji kvadrat je brez vogalov;
največja posoda se dolgo izdeluje;
mogočni zvok je komaj slišen,
velikanska postava nima jasne oblike.
Skrit in brez imena je Dao,
vendar vse daje stvarem
in jih dopolnjuje.

Spet podoba o Dau, Absolutnem, brez oblike. V zvezi s tem izrekom so zanimiva Cheng Manranova razmišljanja (Cheng, 1981, 206): »Značilne posebnosti manifestnega Daa

naj bi služile kot vzorec za človeško vedênje – kakršno naj bi bilo. Vendar je ta vzorec tako različen od konvencionalnih vrednostnih ocen in arbitrarno vsiljenih družbenih standardov, da ga ni lahko doumeti in sprejeti. Zato Dao, kateremu se najmanj nadarjeni človeški predstavniki ne rogajo, ni tisti globoki in nejasni Dao, na katerega meri Lao Zi.«

42

Dao rodi Eno,
Eno rodi dvoje,
dvoje rodi troje,
in troje rodi vse.
Vse nosi yin, objame yang
in združi vseobsežne sile dah.
Osamljenost, obup, nesreča
so pri ljudstvu osovraženi,
pa vendar se knezi označujejo kot:
»jaz osamljenec«, »jaz obupanec«, »jaz nesrečnež«.
S stvarmi je takole:
nekatere z izgubo pridobijo,
druge z dobičkom izgubijo.

Kar drugi učijo,
učim tudi jaz:
»Močni in nasilni ne umirajo naravne smrti.«
To je najvišji nauk.

Izrek začenja z daoistično kozmologijo in kozmogonijo, ki uvajata etična vprašanja. Ne gre samo za originalne Lao Zijeve ideje, ampak so zajeti tudi pojmi in predstave stare, preddaoistične kitajske misli.

43

Najtrše na svetu –
obvlada najmehkejše;
nepredirno in brez vrzeli –
predre nekaj brez substance.

Po tem spoznam korist nenamernega delovanja.
Poučevanje brez besed,
nenamerno delovanje –
le malokomu na svetu to uspe.

V daoizmu je negacija prava narava absolutnega. Dao sam je absolutna ničnost, ki vse prežema. Bitja-stvari (Chen, 1989) lahko vdrejo v druga le v tisti meri, kolikor se približajo praznini. Ob spoznanju, da najmehkejše snovi, kot sta voda in zrak, prodrejo v najtrše substance, kot je npr. skala, se modri nauči, da je umetnost vladanja v tem, da ničesar ne storiš namerno in ničesar ne rečeš.

44

Ugled ali telo – kaj ti je dražje?
Telo ali bogastvo – kaj več velja?
Dobiček ali izguba – kaj je večja nadloga?

Kajti: več ko si želiš, več porabiš;
veliko kopičiš, veliko izgubiš.

Ne ponižuje se, kdor se z malim zadovolji;
če ve, kdaj se velja ustaviti, se človek
izogne nevarnosti.
Na ta način lahko človek dolgo živi.

Daoistični napotki za dolgo življenje začno pri telesu. Daoist ceni svoje telo bolj kot ugled, ali bogastvo, ali še kaj drugega, kar spremlja vsakdan, saj mu pomeni sedež življenja. Ljudje se pogosto odločijo za ugled in bogastvo na račun svoje dobrobiti. Živeti skromno v miru s samim seboj in s svetom ter ne razsipati svoje energije pomeni slediti potem dolgega življenja. Chenova (Chen, 1989) omenja tudi očiten kontrast s Konfucijevim naukom, ki nesmrtnost pojmuje takole: »Plemenitemu se upira misel, da bi utegnil zapustiti svet, ne da bi bilo njegovo ime omenjeno.« (Klasiki konfucijanstva, *2005, 97*)

45

Najpopolnejše je nepopolnemu podobno,
pa vendar se ne izrabi.
Največja polnost je praznini podobna,
pa vendar ne usahne.

Najbolj ravno je ukrivljenemu podobno,
najbolj spretno – nerodnemu,
najzgovornejše – nememu.

Gibanje premaga mraz,
mirovanje premaga vročino,
čistost in mir svetu vračata red.

Lao Zi navaja paradokse, ki pa to niso na ravni doživljanja tistih ljudi, ki so dosegli Daovo raven in delijo z njim Absolutno: popolni so, videti pa pomanjkljivi; polni so, na videz pa prazni; izravnani so videti zviti; spretni so, po videzu pa nerodni; zgovorni so, pa se zdi, da jecljajo. Dejansko pa s svojo absolutnostjo presegajo vse takšne razločke. Njihove sposobnosti in sile so, kot pri Dau, notranje utrjene, čeprav se navzven kot takšne ne razodevajo. Chen Guying (Chen, 1984) meni, da so zadnje štiri vrstice tega izreka interpolirane od kod drugod.

46

Kadar na svetu vlada Dao,
z najboljšimi konji obdelujejo polja;
kadar na svetu Daa primanjkuje,
se vojaški konji zunaj mestnih obzidij
pasejo po zanemarjenih njivah.

Ni hujšega zla, kot je poželjivost,
ni večje nesreče kot nezadovoljstvo,
ni večje napake kot pridobitniška sla.

Vedeti, kdaj je dovolj, je edino zadovoljujoče.

Več komentatorjev tolmači ta izrek z nenehno in nemirno željo človeštva po oblasti, ki naj bi izvirala iz pričakovanja po večjem užitku. Izrek je mogoče aplicirati tudi na vedênje posameznika, ki si želi najti mesto v družbenem okviru in mora nekako socializirati svoje vrojene težnje po uveljavljanju. Sleherno ravnanje proti Dau in zoper naravo, kot tudi hrepenenje po dobičku in po odvečnem, naj bi zmotilo medsebojne odnose v družbi in povzročalo zlo in nesrečo.

47

Ne stopiš čez prag,
pa vse veš o svetu;
ne ozreš se skozi okno,
pa le vidiš Dao Neba.

Dlje ko greš,
manj izveš.
Zato modri ne hodi ven,
pa vendar ve;
ne ozira se,
pa vendar stvari jasno razume;
ne prizadeva si,
pa vendar dokonča.

Daoizem zagovarja stališče, da je treba odgovore, kaj je človekova vloga v svetu, iskati v samem sebi, ne v materialnem svetu. Zato tudi ne privoli v metode obvladovanja in podjarmljanja narave, ki so bile značilne za evropsko naravnanost v njenem razvoju, ampak časti in ohranja Dao v svetu na način spontanega nenamernega delovanja.

48

Znanju vdani dan za dnem dobiva.
Dau vdani dan za dnem izgublja.
Vsevdilj izgubljajoč prispe
počasi do nenamernega delovanja.
Nič neopravljenega ne ostane,
kjer se deluje nenamerno.

Do pravega gospostva v svetu
je vedno dospel samo tisti, ki deluje nenamerno.
Kajti kdor posega v svet,
ta niti ni vreden, da bi ga obvladoval.

Znanje predpostavlja učenje, kateremu mora ostati zvest tisti, ki mu znanje pomeni poglavitno vrednoto. Takšno učenje, pravi Chen Guying (Chen, 1984), je le kopičenje vednosti o dobrohotnosti, pravičnosti, obredih in uredbah, zajetih v arbitrarno uveljavljen družbeni kodeks. Tak način učenja pa privede samo do tega, da zamegli smer našega naravnega razvoja, namesto da bi jo razsvetlil; kot takšno pa je učenje nezaželeno. Človek s tem dobiva le na željah in strasteh ter vnanjih okraskih, v bistvu na izkrivljenosti, iz naraščajočih poželenj pa rasteta zmeda in nemir na svetu. Dau vdani izgublja samo moteči balast in izkrivljenost. Hkrati pa vdanost Dau pomeni slediti radikalno empirični izkušnji intuitivnega dojetja stvari v njihovi nediferencirani enovitosti. V procesu te izkušnje doseže človek tudi raven spokojnosti in praznine, ki je osnova, iz katere nastajajo širnejši uvidi.

49

Modri nima zamejenega uma,
um vseh postane njegov um.

Dober sem do dobrih,
dober sem pa tudi do nedobrih.
Tako se doseže dobrotnost.
Zanesljivim zaupam,
nezanesljivim tudi zaupam.
Tako se doseže zaupanje.

Ko je modri prisoten v svetu, skrbi za to,
da se njegova pamet
zlije v eno s pametjo ljudstva,
ki se zgleduje po njem.
Z vsakomer ravna kot z otrokom.

Ko ta izrek govori o učeni nevednosti modreca, nadaljuje temo prejšnjega. Otroška pamet ne razlikuje dobrega od nedobrega, kot tudi modri ne obsoja ljudi zaradi njihovih pomanjkljivosti in šibkosti. V tem duhu naj bi vzgajali tudi ljudstvo. To misel najdemo že pri Konfuciju (Klasiki konfucijanstva, *2005, 69): »Plemeniti je skrben in brez napake: ko občuje z ljudmi, je spoštljiv in olikan, in če je takšen, so znotraj meja vseh štirih morij vsi njegovi bratje.«*

50

Rojstvo in smrt sta lastna vsemu živemu.
Življenja zmožni so trije od desetih;
smrt odnese spet tri od desetih,
od ljudi pa
peha sebe samega v smrt
troje od desetih;
in zakaj?
Ker se preveč ženejo za življenjem.

Sliši se vendar, da tisti,
ki vedo, kako si očuvati življenje,
potujejo po svetu, varni pred zvermi;
goloroki si varno skozi bojišča utirajo pot.
Ne privabljajo krvoločnih čekanov
in ostrih krempljev plenilcev,
neranljivi so za ostra orožja vojščakov.

In zakaj tako?
Zato, ker tisti, ki ceni življenje,
ne stopi v krog smrti.

Glede fraze shi yu san *(trije od desetih), ki se v prvem delu izreka pojavi trikrat, so bili komentatorji različnega mnenja. Henricks (Henricks, 1989, 19) prevaja to s trinajst, češ da pomeni to 4 ude in 9 telesnih votlin; ali 4 prevodne poti (ušesa, oči, nos in usta) in 9 votlin; ali 7 čustev (blaženost, jeza, kes, strah, ljubezen, sovraštvo in pohlep) in 6 želja (ki se povezujejo z očmi, ušesi, nosom, jezikom, telesom*

in duhom). To tolmačenje bi bilo glede na nekatera mesta v tekstu iz Ma Wang Duija in glede na njegove slovnične posebnosti sprejemljivo. Še vedno pa prevladuje razumevanje fraze »trije od desetih«, torej približno tretjina.

Chenova (Chen, 1989, 172–174) ta izrek komentira takole: »Življenje in smrt sta nasprotji, ki se med seboj izmenjujeta. Smrt je nasprotna plat življenja. Ker sta življenje in smrt sopotnika, ki drug drugemu sledita, je bistveno to, da se ne ustavljamo ob razmišljanju o obeh, temveč ju presežemo, kot to nakazuje Zhuang Zi v XXII. poglavju.« Zhuang Zi (2004, 179) navaja: »Življenje je spremljevalec smrti, smrt je začetek življenja. Kdo razume njuno delovanje? Človekovo življenje je zgoščevanje qija. *Če se sestavi, potem je to življenje, če pa se razprši, je to smrt. Če pa smrt in življenje spremljata drug drugega, česa se imam potem še bati?«*

51

Dao stvari rojeva,
vrlina jih ohranja,
svet stvarnosti jih oblikuje,
dopolnjuje lastna moč.

Zato ni stvari,
ki bi Daa ne častila in ne cenila njegove vrline.
Časti se Dao,
ceni se vrlino,
kar se zgodi samo po sebi,
ne da bi ju kdo povzdigoval.

Dao jih rojeva in ohranja,
vrlina jih neguje in razvija,
pripelje jih do uspeha in zorenja,
prehranjuje jih in bdi nad njimi.

Rojeva stvari,
pusti jim rasti, ne da bi si jih lastil.
Pomaga jim, pa zase nič ne terja;
goji jih, pa jim ne gospodari
– to je najgloblja vrlina.

Podobo zorenja stvari povzame Chen Guying (Chen, 1984).

Dogajanje, ki privede vse (desettisočere) stvari do zrelosti, vsebuje naslednje:

a) stvari zasnuje Dao;

b) podeli se jim manifestni Dao (ki je vrlina) kot temeljna narava slehernega posameznika;

c) dobijo okolje, ki je ugodno za izražanje te temeljne narave;

č) dopusti se jim, da se razvijajo skladno z notranjo naravo, brez kakih zunanjih utesnitev.

Dao in vrlina sta deležna spoštovanja vseh (desettisočerih) stvari, bitij in pojavov, ker se ne mešata v razvojna dogajanja posameznikov in dopuščata slehernemu, da sledi lastnemu naravnemu toku vse do uresničenja. Nobenih omejitev ne postavljata v obliki zunanjih prisil in ne ustvarjata nobenih ovir izpolnitvi individualnih posebnosti.

Stvaritev vsega obstoječega ne vključuje intencionalnosti ali smotra v tem smislu, da si Dao ne prizadeva prisvojiti, podrediti ali nadzorovati to, kar je ustvaril. Delovanje Daa je spontano in rast ter zorenje tega, kar je ustvaril, sta povsem neutesnjena.

52

Svet ima svoj izvor,
ki je pramati vsega.
Kdor je pramater uzrl,
je njene otroke prepoznal.
Kdor je njene otroke spoznal,
naj vrne se k pramateri,
tesno se je oklene in
varen je do svojega konca.

Kdor svoje čute zatisne,
duri navzven zaklene,
do svojega konca ne bo v nevarnosti.

Kdor svoje čute odpre,
se vnanjim stvarem izroči,
brez upa odrešitve živi tja do svojega konca.

V kali spoznati, to imenujem: biti razsvetljen,
svojo šibkost ohraniti, to imenujem: biti krepak.
Uporabi razum, pa se vrni k razsvetljenju,
tveganju življenja ne izpostavljaj,
to pomeni: slediti večnemu.

V daoizmu vodijo odprtine in vrata ter oči in usta k ozaveščenju o zunanjem svetu. To, da se človek zave zunanjega sveta in izgubi svojo prvotno enovitost, ker se sooči z delitvijo in razločevanjem, mu odpre pot v smrt.

Takšen smisel ima tudi zgodba iz VII. poglavja Zhuang Zija:

»Shu je bil gospodar Južnega morja, Hu pa gospodar Severnega morja. Gospodar srednjega območja je bil Hun Dun.

Shu in Hu sta se često srečevala v Deželi Neosveščenega in ta ju je vselej prijazno sprejel. Pa sta Shu in Hu razmišljala, kako bi se oddolžila Neosveščenemu.

Dejala sta: ‚Ljudje imajo sedem odprtin: za gledanje, za poslušanje, za uživanje hrane in za dihanje, le on nima nobene. Poskusila mu jih bova navrtati.'

Vsak dan sta mu navrtala eno odprtino in sedmega dne je bil Neosveščeni mrtev.« (Zhuang Zi, 2004, 63)

53

Če imam le kanček znanja,
bi pot ubiral po široki poti Daa,
in se plaho izogibal stranpoti.

Prekrasne palače knezov,
njive okrog pa zanemarjene,
izpraznjene so žitne kašče.
Blešče se pisane obleke plemenitih,
meči so jim ostro nabrušeni,
prenasičeni so jedi in pijače.
Od preobilja ne vedo,
kam z zakladi in dragocenostmi.
Temu pa pravim »bedno bahanje razbojnikov«
in njih početje nič nima z Daom skupnega!

Chen Guying (Chen, 1984) komentira ta izrek v smislu kritike sprijenih oblastnih organov v Lao Zijevih časih, ko so vladarji izrabljali svojo politično in vojaško moč zgolj za svoje interese, tako da so si res zaslužili oznako razbojnikov.

54

Trdno zakoreninjenega ni moč izdreti,
trdno objetega ni moč izgubiti.
Tako bo vedno trajalo sinov in vnukov darovanje.

Uporabi jo na sebi –
vrlina postane pristna.
Uporabi jo v družini –
vrline bo v izobilju.
Uporabi jo v vasi –
vrlina se še okrepi.
Uporabi jo v deželi –
vrlina obrodi.
Uporabi jo v svetu –
vrlina bo vsepovsod.

Tako ocenjuj sebe po samem sebi,
hišo – po ljudeh v hiši,
vas – po ljudeh v vasi,
deželo – po ljudeh v deželi,
svet – po bitjih sveta.
Odkod pa vem, kakšen je svet?
Po tem.

Po Chenovi (Chen, 1989) zveni ta izrek v tonu konfucijanskega nauka, v smislu potrebe po gojenju vrlin (kreposti) na vseh – osebnih in družbenih – ravneh, ali kot piše v Velikem nauku (Klasiki konfucijanstva, *2005, 345*):

»V prizadevanju, da bi razjasnili svetlo krepost na svetu, so stari uredili najprej državo; da bi uredili svojo državo, so najprej spravili v red družino. Da bi spravili v red družino, so najprej vzgojili svojo osebnost; da bi vzgojili svojo osebnost, so si najprej uravnali svoje srce; da bi uravnali srce, so najprej postali iskreni v svojih mislih; da bi postali iskreni v svojih mislih, so izpopolnili svoje spoznanje. Najvišje spoznanje pa je v preučevanju stvari.

Spoznanje je popolno šele tedaj, kadar temelji na preučevanju stvari; šele tedaj, ko je spoznanje popolno, so misli iskrene; ko so misli iskrene, se šele uravna srce; ko je srce uravnano, potem se šele vzgoji osebnost; ko je osebnost vzgojena, potem se šele spravi družino v red; ko je družina v redu, potem se šele uredi država; ko je država urejena, potem šele napoči ravnovesje na svetu.«

55

Kdor ohrani Daa obilje,
je kot otrok.

Ne zbada ga strupeni mrčes,
zverina ga ne napade,
ptica roparica nanj se ne spusti.
Šibke so otrokove kosti
in nežne kite,
njegov prijem pa poln sile.

O spolov parjenju ne ve ničesar,
vendar se vzburi,
neoslabljena je v njem življenjska sila.

Najsi se dere od zore do mraka –
hripav ne postane;
neoslabljeno je v njem občutje za skladnost.

Kdor pa pozna skladnost mnogozvočja, pozna večnost.
Kdor večnost pozna, doseže razsvetljenje.
Nesreča pa tistemu grozi, ki pretirava in s tem izčrpa življenjsko silo.

Kdor ostari v cvetu mladosti,
je skrenil s poti Daa.
Kdor skrene s poti Daa,
ta zgodaj premine.

V tem izreku si za vzor vzame otroka in opisuje pomen vrline v daoizmu. To naj bi bilo stanje, preden vznikneta želja in dejanje in ko vlada harmonija med vsemi bitji v naravi. Zhuang Zi je to opisal takole:

»Zato je v času Popolne kreposti korak ljudi počasen in lagoden. Stanoviten in blag pogled imajo. V takšnih časih nimajo hribi ne poti ne predorov, jezera pa ne čolnov ne mostov. Desettisoč stvari in bitij živi skupaj in se naseljuje drug ob drugem. Ptiči in zveri se zbirajo v jate in črede, trava in drevesa zrasejo do svoje največje višine. Tako se zgodi, da lahko ptiča ali žival privežete na vrvico in ju vodite sem ter tja, ali pa upognete vejo, pa pogledate v sračje gnezdo.« (Zhuang Zi, 2004, 73)

56

Kdor ve, ne govori;
kdor govori, ne ve.

Zatisniti čute,
duri zapahniti,
robove zgladiti,
zmedeno razvozlati,
povezati se z vsakdanjim svetom.
Naj temu rečemo: občestva praglobina?

Na ta način nihče ne more biti soroden,
nihče tujec,
nihče ne more kopičiti dobička,
nihče trpeti izgube,
nihče ne more biti cenjen,
nihče ponižan.
To je pa najplemenitejše na tem svetu.

Izraz vedeti ne zajema vsega tistega, kar sodi k mistični in meditativni izkušnji občutka enotnosti, povezanosti z Daom. Ta je neubesedljiva in neopisljiva. Ko človek dospe do Daa, mu tišina postane zgovornejša. Komentatorji prevajajo »praglobino občestva« poleg Chen Guyingove »absolutne enovitosti« še s »skrivnostno asimilacijo« (Cheng, 1981), z »globokim zedinjenjem« (Henricks, 1989), z »mistično identiteto« (Chen, 1989). Vse te prevode in komentarje pa druži nekaj, kar nakazuje, da gre za doživetje nad ravnijo vsakdanje zavesti. To je pač ena od temeljnih značilnosti

daoizma, ki to šolo ločuje od drugih kitajskih filozofskih smeri.

57

Svetu se vlada po pravilu in meri.
Vojskuje se zvijačno.

Kraljestvo si pridobiš brez dejanj.
Odkod vem, da je tako?
Od tod:
kolikor več je prepovedi,
toliko siromašnejše je ljudstvo;
kolikor več je ostrega orožja med ljudmi,
toliko bolj zmedena je država;
bolj ko so ljudje spretni,
več je redkega blaga;
več ko je zakonov,
več je tatov in razbojnikov.

Zato si modri reče:
delujem nenamerno in ljudstvo se sámo spremeni;
mirujem in ljudstvo najde mero;
delujem nenamerno in ljudstvo dospe do blagostanja;
brez želja sem in ljudstvo najde pot do nepokvarjenosti.

Henricks (Henricks, 1989, 136) tolmači prve tri vrstice tega izreka kot naravnanost treh različnih filozofskih šol. »Svetu se vlada ...« je nauk konfucijanske šole. »Vojskuje se ...« je taktika presenečenja, značilna za strategijo vojaške šole. »Kraljestvo si pridobiš brez dejanj« pa izraža daoistično pozicijo. Torej konfucijanci govorijo, da je treba za urejanje države izbirati poštene in natančne ljudi; strategi pravijo,

da je treba igrati na presenečenje pri ravnanju s četami; Lao Zi pa trdi, da zmoreš svet obvladati le, če se za posle ne zmeniš.

Med komentatorji, ki trdijo, da vse tri vrstice izražajo daoistično stališče, je tudi Chenova (Chen, 1989). Daoist vlada državi tako, da načelno sledi naravi kot normalnemu stanju, vojne pa obravnava kot abnormalne pripetljaje, ki jih sprejema z velikim odporom. Agilna vlada si prizadeva izboljšati usodo svojega ljudstva z uvajanjem novih zakonov in predpisov. Takšna vsiljiva vlada preprečuje svojemu ljudstvu, da bi razvilo dejavnosti, ki so lastne njegovi naravi, in tako postane prebivalstvo nemirno, nevodljivo in ubožno. Daoistični vladar pa z nenamernim delovanjem (wu wei) *dopušča ljudstvu, da se razvije. Ta naravnanost »zanesti se na ljudstvo« daje najboljše učinke.*

58

Kadar je vlada zadržana,
je ljudstvo neomadeževano;
kadar je vlada nasilna,
živi ljudstvo v pomanjkanju.

Sreča se opira na nesrečo,
v sreči je nesreča skrita,
kdo ve, kje se to konča?

Ali ni merila za to, kaj je in kaj ni prav?
Zmerno postane nezmerno,
dobro postane zlo.
Že dolgo ljudje blodijo.

Zato je modri pokončen
in nikogar ne rani.
Pošten je,
ne da bi s svojo poštenostjo koga prizadel.
Hodi po ravni poti,
pa tega nikomur ne vsili.
V svoji luči zasije,
noče pa sam blesteti.

Ta izrek se spet odlikuje po značilnih Lao Zijevih paradoksih. Sicer čaščeni razvoj razumskih sposobnosti vodi v izgubo prvobitne dobrotnosti narave. Zato je, meni Lao Zi, bolj zaslužna neaktivna, zaspana vlada, ki ne spodbuja k ostrenju razumskih sposobnosti, ker ohranja ljudi v značaj-

skem zdravju. Ostroumno in učinkovito državno vodstvo sicer spodbuja državljane k razvijanju inteligentnosti, k tekmovanju in borbenosti, toda na škodo prvobitne človečnosti. Stvarnost nam razodeva zakonitost krogotoka, sorodno idejam Knjige premen: *sreča, ki se izmenjuje z nesrečo, dobro z zlim, zmerno z nezmernim. Sprijaznjen z relativnostjo vsega, modri milo vodi zbegane ljudi, ne da bi komu vsiljeval svoj stil.*

59

Nič ni boljšega kot v obojem –
vladanju ljudem in služenju Nebu –
biti skromen.
Le skromni se namreč
zna zgodaj ukloniti Dau;
zgodaj Dau se ukloniti
pa pomeni vrlino obogatiti.
Kdor je ima v obilju,
ta lahko premaga vse prepreke.
Ko pa lahko premaga vse prepreke,
potem nihče ne more opaziti njegovih omejitev.
Če pa nihče ne more opaziti njegovih meja,
je dozorel, da vodi državo.
Ko vzdržuje maternico ljudstva,
lahko dolgo obstane.
Temu se reče globoko zakoreninjeno
in v Dau trdno zasidrano
dolgo življenje in večno videnje.

V tem izreku je glavni poudarek, da naj tisti, ki ima oblast, usklajuje vladanje ljudem in svojo zakoreninjenost v Dau. Pri tem pa naj ostane skromen in ne izčrpava energije, nakopičene v vrlini. V tem priporočilu se skriva spet daoistična modrost dolgega življenja, mišljen pa je tudi duhovni potencial posameznika in družbe.

60

Veliki državi vladati, je
kot bi girice cvrl.

Če se z Daom svetu vlada,
duhovom mrtvih moč pojame.
Ne da ne bi imeli več čarobne sile,
temveč ljudem ne škodijo več.
Pa tudi modri vladar ne škodi več ljudem.
Ker tako duhovi kot modri ne škodijo več,
se njihove kreposti končno združijo pri zagotavljanju reda v svetu.

V tem izreku se pokaže, da filozofska plat daoizma vendarle ni povsem brez magičnih elementov obširnega področja daoistične religije. Duhovi imajo v vsakdanjem življenju vendarle še svojo vlogo in vladar mora pri svojem ukrepanju misliti tudi nanje. Zato je dobro vladanje zahtevna naloga. Nevarnost preti iz vidnega sveta, kjer je vladar najpomembnejši. Duhovi postanejo destruktivni, kadar se ta ne ravna po Dau.

Na kaj meri metafora o pripravljanju giric? Po Schwartzu (Schwartz, 1985) teh ribic ne velja odpirati in čistiti, kot se to sicer počne pri ribah, da jih ne bi pomečkali. To naj bi bilo svarilo državnikom, naj se vzdržujejo intervencije, in hkrati namig, da je njihovo delo zelo subtilen posel.

61

Velika država je kot reka v spodnjem toku.
Tja vse priteka.
V njej se uteleša ženskost sveta.

S spokojnostjo zmaguje ženskost nad moškostjo,
s spokojnostjo se poniža.

Če se velika država poniža pred malo,
ji lahko zavlada.
Če se mala država pred veliko poniža,
se pridruži veliki državi.
Tako se torej eden poniža, da bi zavladal,
drugi pa, da bi mu vladali.

Velika država želi le pomagati drugemu ljudstvu.
Mala država želi le, da bi bila sprejeta in da bi služila.
Tako vsakdo dobi, kar želi.
Za velike države bi se spodobilo,
da se tako ponižajo.

Po Chenovi (Chen, 1989) obravnava ta izrek vprašanje mednarodnega miru in sodelovanja. Pripoveduje o tem, kako si velika država lahko pridobi vdanost male in kako lahko mala država uspeva ob veliki. Tu gre za vzdrževanje ravnovesja med skrbjo in služenjem. Primerjava s položajem reke v spodnjem toku je daoistična. Konfucijanstvo omalovažuje položaj tistih, ki zavzemajo podrejeni položaj ob spodnjem toku reke, ki plemenitniku ne bi bil v čast.

62

Dao - svetišče vseh stvari -
častijo ga sposobni,
varujejo nesposobni.

Z lepimi besedami se marsikaj lahko pribaranta,
z lažno važnostjo se marsikoga lahko zasužnji.
Zakaj bi zavrgel nesposobne?

Ob ustoličenju kralja
in trojice ministrov
ne nosite v poklon dragocenega žadovega žezla,
temveč raje prinesite - Dao.

Zakaj so stari Dao tako zelo cenili?
Ker je tistim, ki so iskali, zagotovil tisto, kar so iskali,
in tistim, ki so kaj zakrivili, da jim je bilo odpuščeno;
zato je bil Dao v svetu čaščen.

Zgornji izrek je hvalnica Dau, zaščitniku vseh bitij. Vladar zvest Dau nikogar ne zavrže. Drugi komentatorji razumejo prvo vrstico, da je Dao skrita skrivnost. Ta interpretacija ima spet več razlag. Morda je najsprejemljivejša ta, da je Dao imanenten vsakemu bitju. Tako je ravno zaradi skrite skrivnosti: dober človek se zaveda, da je Dao njegov zaklad; slabega človeka pa Dao varuje, čeprav ga ne pozna in ni povezan z njim.

Trojica ministrov je po Henricksu (Henricks, 1989, 146) administrativno telo na starem kitajskem dvoru; v današnjem jeziku so to ministri za vzgojo, vojsko in javna dela. Namesto poklanjanja raznih dragocenosti jim ljudje želijo, da bi vladali v duhu spokojnosti in nenamernega delovanja, torej Daa.

63

Posluj - vendar nenamerno,
deluj - pa ne zaradi del,
vedi - brez znanja.

Veliko iz majhnega nastane, malo se razraste na mnogo.
Poplačaj zoprnijo z dobroto.

Za težko poskrbi, dokler je lahko,
veliko opravi, dokler je majhno,
saj vse težko na svetu iz lahkega nastane
in vse veliko je zraslo iz majhnega.

Zato se modri okoli pomembnega ne muči,
mu pa ustvariti kaj pomembnega ni težko.

Kdor zlahka obljubi,
besedo redkokdaj drži;
marsikaj težkega prestane,
kdor stvari preveč zlahka vzame.

Modri stvarem posveča pozornost
in ker ničesar ne vzame zlahka,
stvar zanj konec koncev ni težavna.

Ključ do prihodnosti je v tem, da bdimo nad začetnim stanjem stvari, ko so te še gibke, kajti ko odrastejo, postanejo neukrotljive. To je poglavitno sporočilo tega izreka. Vladar, ki se ravna po tem, ne bo imel skoraj nobenega dela.

64

Držati mirujoče je lahko;
lahko usmerjati klijoče;
lahko drobiti, kar je krhko;
kar drobno je, lahko je raztresti.

Ukrepaj, preden se zgodi,
uredi, preden se zaplete.

Drevo, ki komaj ga obsežeš,
je zraslo iz semena.

Devetnadstropni stolp
začel se je pri koščku ila;
popotovanje tisoč milj,
začne se s korakom.

Kdor deluje, spridi,
kdor drži, izgubi.
Zato modri deluje nenamerno
in ničesar ne spridi,
ničesar ne zadržuje
in nič ne izgubi.

Zato ljudje največkrat
vse uničijo tik pred uspešnim zaključkom.
Zato pravijo:
kdor je na koncu tako previden kot na začetku,
ničesar ne bo spridil.

Modri si zato želi, da si ne bi želel;
redkih dobrin ne ceni.
Uči se neučenosti,
vrača se k temu,
za kar se množica ne meni.
Stvarem pusti, da se razvijejo same po sebi,
in ne deluje na silo.

Chen Guying (Chen, 1984) meni, da vrstice od »Uči se neučenosti« pa do konca ne sodijo v ta, temveč v 29. izrek. Zmotno bi bilo prve vrstice tolmačiti kot legalistične tendence, da je treba preventivno zatreti kakršno koli nasprotovanje uradni smeri, če bi se pojavilo. Narava uvaja in ureja vse stvari z mirom ter lagodnostjo in ljudje česa boljšega sami niso sposobni.

Chenova (Chen, 1989) z njim ne deli prepričanja o heterogenosti zadnjih vrstic, temveč jih ima za smiselni zaključek izreka. Daoistični vladar je prepričan, da je njegova vloga docela pasivna. Uspeh se skriva v tem, da človek spoštuje naravna dogajanja; neuspehu pa je iskati ozadje v objestnosti, ki jo porajata pohlep in učenost.

65

Stari mojstri, ki so dobro služili Dau,
niso želeli ljudi izobraževati,
temveč so jih zadrževali v nevednosti.
Ljudstvu, nabitemu z izobrazbo,
ni lahko vladati.

Zato bo tisti, ki ljudstvu z znanjem vlada,
poguben za narod,
kdor pa vlada z neznanjem,
bo njegov dobrotnik.

Kdor obe načeli pozna
in sprejema za zgled,
ima globoko, širno vrlino.

S preprostostjo gre naproti stvarem,
da končno doseže Veliko skladnost.

Ob tem izreku bi spet nemara lahko pomislili, da je Dao de jing *antikulturno naravnan. Henricks (Henricks, 1989, 153) meni: »65. izrek je, podobno kot 3. in 5. izrek, mogoče brati na dva zelo različna načina, glede na to, kako naj vlada daoistični vladar. Kaj nam pomeni ugotovitev, da vlada brez uporabe ‚znanja – vednosti'? Ali naj to pomeni, da ljudstvu odteguje izobraževanje in poskuša ustvariti populacijo rastlin ali avtomatov, ki bodo opravljali svoje delo, pa nikdar nič vprašali? Ali pa je poudarek prej na tem, da opozarja, kako ima visoka cenjenost znanja in učenosti v konfucijanskem*

nauku svojo slabo stran? Potemtakem je tisto, kar ta izrek želi odpraviti, ozko znanje, ki služi samemu sebi in je dejansko krivo slabih odnosov med ljudmi.«

Tu ne gre za nevednost ljudstva, ki naj bi služila diktatorjem za manipuliranje z njim, ampak je treba to tolmačiti v daoističnem smislu prvobitnega, pristnega, posvečenega stanja stvari.

66

Morje vlada rekam,
ker leži niže.
Ker je globlje kot vse vode,
je gospodar nad njimi.

Če želi modri vladati ljudstvu,
se mora obrniti k nižjim slojem.
Če želi voditi ljudstvo,
se mora umakniti v ozadje.

Tako modri
vlada ljudstvu,
vendar ljudstvo tega ne doživlja kot zatiranje;
tako modri vodi ljudstvo,
vendar ljudstvo tega ne občuti kot nadlogo.

Zato imajo modrega vsi radi
in ga ne prezirajo.
Z nikomer ni v sporu in
nikogar ni, ki bi se hotel z njim spopasti.

Izrek, ki govori o odnosih med vladarjem in ljudstvom, ponovno uporablja motiv vode, ki se zbira v globini oziroma priteka iz višje ležečih krajev v doline, v veletoke in morja. Ta motiv smo srečali že v 8., 32. in 51. izreku. Vladar naj posnema vodo. Visoki položaj mu naj ne bi bil ovira, da se poistoveti z ljudstvom.

67

Svet v en glas pravi o mojem Dau,
češ da je velik, toda ničemur podoben.
Prav zato, ker ni ničemur podoben, je velik.
Če bi bil čemu podoben,
bi že davno postal zanemarljiv.

Tri zaklade imam,
trdno jih držim:
prvi je sočutje,
drugi je skromnost
in tretji bojazen pred tem, da bi izstopal.

Kdor ne pozna sočutja, je lahko pogumen.
Kdor skromnost goji, je lahko velikodušen,
kdor v ospredje ne tišči, je pred vsemi bitji lahko prvi.

Tisti, ki ne pozna sočutja, pa je pogumen;
ni skromen, pa velikodušen;
se sili v ospredje, ko naj bi se umaknil v ozadje -
privablja smrt.

S sočutjem se zmaguje v bojevanju
in zagotovi varnost pri obrambi.
Komur želi Nebo pomagati,
mu nakloni sočutje.

Chen Guying (Chen, 1984) v komentarju k temu izreku izpostavlja trojico zakladov, ki naj bi se jih držal človek:

sočutje, ki je kombinacija ljubezni in sočustvovanja ter je temeljna gonilna sila med človekovimi čustvi; zmernost ali skromnost, ki vključuje skrb za svoj notranji jaz, izogibanje nenaravni aktivnosti ter trošenju svojih energij v prepirih; in bojazen pred tem, da bi izstopal, kar je ponovitev težnje k ponižnosti brez prepiranja.

Lao Zi daje veliko težo sočutju kot temeljni povezavi posameznika z družbo, v kateri živi. Brez tega naravnega čustva ne bi moglo biti nobenega sodelovanja in solidarnosti.

Schwartz (Schwartz, 1985) ob tem opozarja na to, kar omenja 5. izrek, namreč, da Nebo in Zemlja ter modreci dobrote ne poznajo, za njih so vsi ljudje kot žrtveni psi. Schwartz vidi v teh dveh stališčih protislovje, inkoherentnost in znamenje, da so stari daoisti, navzlic vsem poskusom, da bi se dvignili nad etiko, onkraj dobrega in zlega ter pravice in krivice, vendarle pristali v svetu etičnih vrednot in vrednostne presoje. To Schwartzevo mnenje pa vseeno ne more povsem razvrednotiti ideje o slamnatih žrtvenih psih. Veljata namreč obe stališči, pač vsako na svojem nivoju, eno na kozmičnem in drugo, ki računa s sočutjem, na ravni vsakdanjega življenja.

68

Pravi vojskovodja ni napadalen.
Pravi bojevnik ni bojevit.
Pravi zmagovalec ni prepirljiv.
Pravi vodja ljudstva je ponižen.

Temu pravim vrlina nebojevitosti,
temu pravim uporaba sile drugih,
temu pravim osišče, ki je tako staro kot Nebo –
od vekomaj.

Ta izrek je aplikacija modrosti o treh zakladih iz prejšnjega izreka na razmere miru in vojne. Po Chen Guyingu (Chen, 1984) je v tem izreku zaznati močna protivojna čustva in bojazen, da bi agresivnost, ki jo vsebujejo bojevitost, jezljivost in prepirljivost, utegnila zbuditi iztirjeno uživanje v bojevanju in ubijanju.

69

Med vojskovodji velja izrek:
ne napadam, raje se branim.
Niti za stopinjo naprej,
raje korak nazaj.

Temu pravim napredovati brez prodiranja,
zadati udarec, ne da bi ganil z roko,
pregnati sovražnika, ne da bi se mu zoperstavil,
biti oborožen, ne da bi nosil orožje.

Ni večje nesreče, kot je podcenjevanje sovražnika,
cena te zmote je kaj lahko vse moje bogastvo.
Zato: kjer se v boju pomerita dva enaka nasprotnika,
zmaga sočutni.

Obrazci, ki se tu nanašajo na vojaško taktiko, so uporabni tudi v civilnem poslovanju z ljudmi. Tudi tu gre za udejanjenje v 67. izreku predstavljenih treh zakladov. Nekateri prevajalci oziroma komentatorji izrecno zožijo interpretacijo gospodarja na napadalca in gosta na napadenega. Ob takšnem branju pa te modrosti ne bi bilo več mogoče aplicirati na situacije iz vsakdanjega življenja.

70

Zelo lahko je razumeti moje besede,
zelo lahko se je po njih ravnati.
Pa vendar ga ni na svetu,
ki bi jih razumel in se po njih ravnal.

Kajti vsaka moja beseda ima svojo utemeljitev,
kot ima vsako dejanje tudi svoje vodilo.
Zanje pa ljudje ne vedo
in zato ostajam nepoznan.

Manj ko me poznajo,
večji je moj ugled.

Tako je modri oblečen v raševino,
v srcu pa skriva žad.

Chenova (Chen, 1989) meni, da je to eden od tistih izrekov, v katerih avtor toži, kako se njegov nauk premalo upošteva (prim. tudi 20. izrek). Avtor je samoten mož, ki hodi po svetu in skriva svoj zaklad. Najglobljo resnico je najlaže spoznati in izpeljati, če je povsod navzoča. Vendar so ljudje izgubili stik s prvobitno resnico, tako da je sedaj ne morejo dojeti in se tudi ne morejo ravnati po njej. Mojstru ne ostane drugega kot to, da ohranja plemenito modrost skrito pod robato podobo vsakdanjosti.

71

Vedeti, da ne veš, je najvišja vednost.
Ne vedeti in obenem misliti, da veš, je znak bolezni.
Od svoje bolezni ozdravi le,
kdor je svojo bolezen kot bolezen spoznal.

Modri pa ne boleha,
ker prepozna bolezen kot bolezen.
Zato ne trpi.

Chenova (Chen, 1989, 215) uvodni Lao Zijev paradoks zaostri:

> *»Od znanja k neznanju: to je vzvišeno;*
> *od neznanja k znanju: to je bolno.«*

Avtorica namreč meni, da tu ne gre samo za novo varianto znanega Sokratovega izreka ali pa Konfucijeve misli: »You, učim te pravilnega odnosa do znanja. Zavedaj se tega, kar veš. Česar pa ne veš, to priznaj. To je pravilni odnos do znanja.« (Klasiki konfucijanstva, *2005, 12*) *Lao Zi želi reči nekaj več. Krepitev znanja, vednosti kot zaostritve razločevanja med stvarmi in bitji, je zanj odmik od Daa, torej epistemološka bolezen. Neznanje pa je po Chenovi globoka modrost, ki je čisto drugačna kvaliteta, kot je površinsko védenje, npr. Konfucijevo.*

72

Ko se ljudstvo nič več ne boji oblasti,
je ta že grozeče blizu premoči.

Ne utesnjujte ljudstva, ne zapirajte mu možnosti preživljanja.
Le tisti ni osovražen,
ki ne dela tako, da bi ljudje življenje zasovražili.

Modri svoje sile pozna,
jih pa vendar bahavo ne bo razkazoval;
pozna svojo veljavo,
se pa vendar ne bo sam povzdigoval.
Prvo odklanja,
drugega se oprime.

Malo drugače je bila ta misel že izražena: najvišja sila ne utesnjuje (40. izrek); najboljšo vlado ljudje komaj zaznajo (17. izrek). Vlada, ki se vsiljuje ljudem, vznemirja njihovo okolje in omejuje njihove možnosti preživljanja ter poziva ljudi k uporu. Vlade, ki posnema naravo, spoštuje ter upošteva naravne zakone, pa se ljudje ne bojijo (Chen, 1989). Kar velja za modrega kot vladarja, je poučno tudi v vsakdanjem ravnanju posameznika.

73

Kdor ima pogum za tveganje iz same drznosti, ta umre;
kdor pogum brzda s preudarnostjo, bo preživel.
Pogum – v obeh primerih,
vendar ta koristi, oni pa škoduje.

Kdo more razumeti, zakaj Nebo sovraži?
To je težko razumeti tudi modremu.

Dao Neba vedno zmaguje brez spora,
ne govori in vedno najde odgovor,
pride, ne da bi poslali ponj,
sproščen je, toda zelo iznajdljiv.

Nebeška mreža je široko razpeta,
velikih odprtin, skozi katere se nič ne izmuzne.

Od komentarjev k temu izreku je še najbolj sprejemljiv Chen Guyingov (Chen, 1984), saj poudarja, da so po Lao Ziju zakoni narave prilagodljivi v tem smislu, da privedejo do naravnega razvoja vseh stvari. Poleg tega ti zakoni ohranjajo ravnovesje v kozmosu, v katerem so vse stvari druga drugi komplementarne. Kot takšne ne dopuščajo sporov. Človek naj se skuša v svojem vedênju ravnati po teh zakonih in se izogibati vsakršnih dejavnosti, ki bi utegnile privesti do sporov. Če je človekov pogum trdovraten, bo kazal navzven podobo trdnosti in zanesljivosti in se bo silil v ospredje. Če pa je človekov pogum skromno boječen, bo podredljiv in nezahteven. Le po poti podredljivosti in nezahtevnosti se lahko ljudje v

družbi razvijajo skladno s svojimi navadami in tako je tudi mogoče preprečiti navzkrižja in nered.

74

Če se ljudje smrti ne bojijo,
kako jih še hočete z usmrtitvijo prestrašiti?
Dokler se smrti res bojijo
in vedo, da bodo hudodelce prijeli in usmrtili,
kdo bi še imel pogum početi hudodelstva?

Ubija le za to zadolženi krvnik.
Če kdo ubija namesto njega,
je to tako, kot bi kdo deblo obsekaval namesto velikega tesarja.
Malo je takih,
ki si pri tem ne bi odsekali roke.

Izrek govori o rojstvu in smrti kot dveh delih kozmičnega ravnovesja. Tako rojstvo kot smrt sta del naravnega procesa in vsa živa bitja se morajo soočiti s smrtjo. Ravnovesje pa se poruši, če si poskuša človek to silo narave prilastiti in obdržati politično ali socialno premoč.

75

Ljudstvo strada;
ker gospôda preveč davkov požre,
zato mora stradati.
V deželi vlada nered;
ker gospôda ljudi preveč izkorišča,
zato v deželi vlada nered.

Glede smrti si ne dela skrbi;
ker gospôda preveč zahteva od življenja,
zato si glede smrti ne dela skrbi.

Tisti, ki se v življenju nima za čem gnati,
je modrejši od onega, ki življenje poveličuje.

Wang Bi, ki tega izreka sicer ni posebej komentiral, je dvomil o tem, da ga je napisal Lao Zi. Tako je sklepal ne samo po stilu, ampak tudi po vsebini izreka. Schwartz (Schwartz, 1985), vzhičen nad uporniško naravnanostjo prvega dela izreka, pogreša ustrezne revolucionarne rešitve prej opisane družbene situacije. Po Lao Ziju je to tisto bistvo, ki povezuje zadnji del Dao de jinga. *Bojevitost prvega dela tega izreka pa je Lao Ziju tuja, in je verjetno prav zato Wang Bi ni sprejel.*

76

Mehko in šibko je telo človeka za časa življenja,
togo in trdo je ob smrti.
Nežne in gibke so rastline ob svojem nastanku,
uvele in suhe so v smrti.
Torej sta togost, otrdelost spremljevalca smrti,
nežnost, šibkost – spremljevalca življenja.

Zato togo in močno orožje ne zmaguje;
togo in močno drevo sekira podre.

Tako se v nižave pogreza krepko, veliko,
v višave se vzpenja nežno in šibko.

Podobna misel se pojavlja tudi v 10., 20., 36., 43., 55. in 78. izreku, namreč da šibko, gibko, otroško premaguje trdo, togo in krepko. Schwartz (Schwartz, 1985) komentira to kot tolažbo in hkrati obljubo, da je neznosno sedanjost mogoče premagati in da se bo tudi zares lahko uresničilo idealno stanje skupnosti, opisano v 80. izreku. Vendar pa s to razlago avtor postavlja v realnost tisto, kar naj bi bila v bistvu doživljajska, meditativna kategorija.

77

Mar ni Dao Neba enak
napenjanju loka?
Kar je visoko zgoraj, se potisne dol,
kar je nizko spodaj, se privzdigne,
kjer je preveč, tam odvzame,
kjer je premalo, tam doda.

Dao Neba je, ki izobilju jemlje,
da pičlemu doda.

Človekov Dao pa ne ravna tako:
od pičlega še kaj odškrne,
da izobilju to doda.

Kdo pa ima vsega dovolj,
da iz svojega izobilja
lahko nahrani svet?
Tisti, ki sledi Dau.

Zato modri:
deluje, pa zase nič ne terja.
Stvari privede do razcveta, pa si ne pripisuje zaslug.
Na tak način ne razkazuje svoje veljave.

Izrek Chen Guying (Chen, 1984) komentira s primerjavo veljavnih družbenih konvencij in naravnega kodeksa, ki vzdržuje harmonijo kozmosa. Slednji odvzema presežno od tistega, ki ima preveč, in podpre tistega, ki nima dovolj. De-

luje po načelu, da sta tako preobilje kot pomanjkanje enako škodljiva za naravne pojave. Idealno bi bilo, da bi socialni kodeks posnemal to načelo ter vzdrževal harmonijo in enakost, kar zadeva ljudi. Vendar v resničnosti nikdar ni tako. V človeški družbi se ljudje, ki obvladujejo moč in položaj, predajo uživanju ne glede na to, kakšne so življenjske razmere preprostih ljudi. Z visokimi davki jemljejo bogati tistim, ki te obremenitve še najmanj zmorejo, in tako postaja vrzel med bogatimi in ubogimi vse večja. To neravnovesje, ki je značilnost večine družb, pa načenja obe poti: bogati in mogočni postanejo razsipni in razuzdani, medtem ko so osiromašeni pod nenehnim pritiskom, da nekaj izdelujejo in pridelujejo. Zgodi se, da ta situacija doseže skrajni obseg in se sprosti v revoluciji. Kot rešitev iz tega na videz neskončnega krogotoka dviganja in nenadnega propada svetuje Lao Zi ljudem, naj si iščejo za svojo družbo vzorec v naravnem redu kozmosa. Če Dao človeka postane eno z Daom Neba, preneha vsakršen spor in vsako uničevanje v človeški družbi.

Zadnje vrstice naslikajo še tip osebe, modrega, ki poraja in vzdržuje tak harmonični in miroljubni red v družbi: ostaja le katalizator, ki se na koncu umakne v anonimnost.

78

Na svetu ni nič mehkejšega in šibkejšega od vode,
pa vendar ni ničesar,
kar bi trdo in togo spodjedalo tako kot voda.
Nenadomestljiva je.

Da šibko nad krepkim zmaguje,
togo gibčnemu podleže,
to ve vsakdo,
vendar se nihče po tem ne ravna.

Zato pa modri pravi:
verodostojen vladar je tisti,
ki nase vzame ponižanja svoje dežele.
Resnični kralj je tisti,
ki si nesreče svoje dežele naloži na ramena.

Resnične besede se zdijo protislovne.

Ponavlja se misel, da nežno premaga krepko, da je popuščanje skrivnost življenja, zmage, miru in harmonije, pa tudi resničnega vladanja. O primerjavi z vodo pravi Chen Guying (Chen, 1984), da si voda – čeprav najmočnejša med močnimi – išče vse nižjih globin na odvratnih mestih. Pravi vladar, če naj obdrži svoj položaj in obrani svojo deželo, mora ravnati na enak način. Nase mora vzeti odgovornost za neugodne zaplete znotraj državnih meja in ponižanje. Tako kot voda, najšibkejša in hkrati najmočnejša med vsemi stvarmi, ki išče nizka in odvratna mesta, se mora tudi vladar,

najšibkejši in hkrati najmočnejši med ljudmi, ukvarjati z nizkotnimi in prostaškimi zadevami.

79

Ko je pomirjena najhujša jeza,
pa njena sled še vedno tli –
ali je to uspeh?

Če ima modri v rokah pogodbo,
z njo ljudstva ne pritiska.

Krepostni čuva pogodbo,
nekrepostni pa jo izterja.

Dao res ni pristranski,
vendar je vselej na strani pravičnega.

Ta izrek govori o resnično dobrem kot vsedajajočem in vseodpuščajočem. Zadnji dve vrstici gre razumeti v smislu 5. izreka, da Nebo, Zemlja in modrec niso človečni. Najvišja dobrotnost presega vsakršno pristranost v odnosu do ljudi; ljubezen naj velja vsem bitjem, tako ljudem kot ostalim – to je stališče, zelo blizu budističnemu.

80

Majhna naj bo dežela, ljudstva malo v njej.

Čeprav je orožja v izobilju, naj se ne uporablja.

Učite ljudstvo, naj se smrti boji,
tako da se na dolga potovanja ne podaja.

Četudi je dovolj čolnov in vozov,
jih ne uporabljajte.

Če je oklep pri hiši in orožje,
ne vlecite ga na dan.

Naj se pisanje odpravi,
pa spet učite ljudstvo vozle vezati.
Hrana naj bo okusna,
obleka lepa,
domovi varni,
običaji radostni.

Sosednje države so tako blizu,
da slišiš pasji lajež in petelinje petje.
A ljudje se starajo in umirajo naravne smrti,
ne da bi imeli kar koli opraviti s sosedi.

To je podoba Lao Zijeve utopije, idealne daoistične države, ki po Chen Guyingu (Chen, 1984) ne terja nikakršne zunanje sile. Upravljanje te družbe se v celoti zanaša na vroje-

no sposobnost slehernega posameznika, da živi v harmoniji in zadovoljstvu z drugimi. V tem paradižu ni vojaških incidentov, ni tiranije in despotskega izkoriščanja ter manipuliranja. Odnosi med ljudmi so pristni, izprijenost in hinavstvo sta docela zatrta. Življenje v takšni skupnosti je brez tesnobnosti, vznemirjenja, bojazni in čustev izgube.

81

Resnične besede niso lepe,
lepe niso resnične.

Dobri niso prepirljivi,
prepirljivi niso dobri.

Tisti, ki ve, znanja ne kopiči,
tisti, ki znanje kopiči, ne ve.

Modri zase ne kopiči.
Več ko naredi za druge,
več pridobi zase.
Več daje drugim,
več ima.

Dao Neba:
koristi, pa ne škoduje.

Dao modrega:
deluje, pa ne tekmuje.

Tu je povzeta Lao Zijeva ideja resnice, dobrotnosti in lepote. Človek naj bo resnicoljuben, da bo dober, in naj bo dober, da bo ohranil lepoto. Odevaj se v raševino, žad pa nosi v prsih. Lepota je v notranjosti. Ko dela za druge in se razdaja, modri doživlja svojo dovršitev in pridobiva. Modri s tem sledi primeru Neba.

Maja Milčinski

LAO ZI IN *DAO DE JING* - KNJIGA O DAU IN VRLINI

Znanju vdani dan za dnem dobiva.
Dau vdani dan za dnem izgublja.
Vsevdilj izgubljajoč prispe
počasi do nenamernega delovanja.
Nič neopravljenega ne ostane,
kjer se deluje nenamerno.

Do pravega gospostva v svetu
je vedno dospel samo tisti, ki deluje nenamerno.
Kajti kdor posega v svet,
ta niti ni vreden, da bi ga obvladoval.

(*Dao de jing*, 48. izrek)

Dao de jing velja za temeljno delo daoizma, kitajske filozofske in religijske smeri, ki goji idejo o *Dau*, vseobsegajočem in nenastalem principu univerzuma, s katerim se velja uglasiti. Samo prostak izrablja moč, si neutrudno prizadeva za to in si tako nakoplje pogubo. Vrlina, ki jo posreduje *Dao de jing*, vznikne v upogljivosti in popuščanju ter sprejemanju okoliščin, v katerih se znajdemo. Nezaupanje v izrazno moč jezika vodi bralca do meja čiste racionalnosti in znanstvenega diskurza v področje simbolnega in drugačnih načinov spoznavanja in védenja. S tem ga uči harmoničnega prilagajanja naravnim ritmom vesoljstva in ga iz žrtve okoliščin preoblikuje v modreca, ki

pusti procesom in stvarem, da so in se razvijajo, ne pa da živi v iluziji, da je on tisti, ki jim pri tem pomaga.

Za mnoge Kitajce so konfucijanstvo, daoizem in budizem med seboj tako povezani, da težko ločijo, kateri elementi njihovega vsakdanjega življenja sodijo v en ali drugi filozofski in religijski okvir. Prizadevajo si doseči ideal, ki je povezan z vsemi tremi: spoštujejo družino in prednike, prizadevajo si ohranjati sozvočje z naravo in iz Buddhove poti črpajo navdih za globoke vpoglede v človekovo naravo in načine osvoboditve. To je kitajska pot harmonije, čeprav ima vsaka od teh treh poti svojo zgodovino, kanonična dela in posebno vizijo svetega ter človeške eksistence. Precej pred Konfucijem in Lao Zijem se začenja kitajska zgodovina, ena najstarejših neprekinjenih civilizacij na svetu. Ker se je ohranila vse do danes, se je modrost kopičila skozi tisočletja, in zato tudi Konfucij

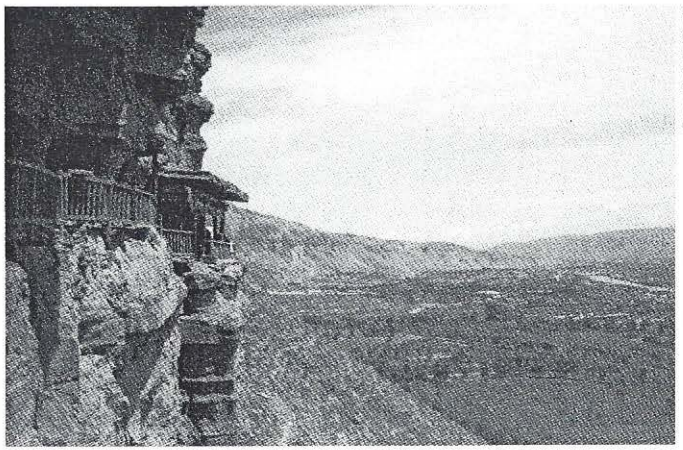

Foto: Maja Miličinski

Daoistično svetišče *(guan)* v provinci Qinhai.

in Lao Zi (6. in 5. stoletje pr. n. š.) nista začetnika popolnoma nove tradicije, ampak sta preoblikovala in revitalizirala tisto, kar je na Kitajskem živelo že dolgo.

Značilno kitajsko čaščenje prednikov je slonelo na izredno izdelanih obredih. Ker je vsak suveren po smrti dobil pomemben status prednika, je to vključevalo zapletene pogrebe. Skupaj z njim so pokopavali tudi vozila, obredne pripomočke, klasična dela, orožje, zlatnino in hrano. Celo žene in sužnje so zakopavali z vprego in s konji žive z njihovim gospodarjem, da bi ta čim manj boleče prešel v svoje naslednje življenje, ko je dobil status prednika in na zelo učinkovit način še naprej vplival na življenje tistih, ki so ga preživeli in ga častili. Prakso zakopavanja žena in sužnjev so kasneje opustili in od takrat naprej so v ta namen uporabljali glinene nadomestke. Veliko klasičnih del so skupaj z vladarjem zakopali v njegov grob in tako smo kasneje prišli do najstarejših filozofskih in literarnih tekstov stare Kitajske. Dejstvo, da na Kitajskem vedno znova odkrivajo starejše grobove, je pripomoglo tudi k temu, da obstaja tolikšno število različnih različic tekstov in posredno tudi prevodov najstarejših kitajskih del. Na različna tolmačenja teksta je vplivalo tudi to, da celo v klasični kitajščini obstaja množica različnih verzij in prepisov dela, ki so ga skozi zgodovino Kitajske spreminjali tudi v skladu z zahtevami trenutne vladajoče ideologije ali politične opcije. Tisti, ki so delo prepisovali, so z zamenjavo posameznih pismenk spremenili smisel.

Niti nove ugotovitve po arheoloških odkritjih v Ma Wang Duiju leta 1973 in v Guo Dianu leta 1993 niso odvrnile večine sodobnih avtorjev in razlagalcev od ohranjanja tradicionalnega zaporedja izrekov *Dao de jinga*. To

se nam zdi upravičeno že glede na to, da pomeni prvi izrek zgoščen povzetek celotnega dela s tem, ko si prizadeva bralca uglasiti na to v svojem bistvu dokaj ezoterično temo, dostopno le mističnemu zrenju. Knjiga vsebuje 81 izrekov in je razdeljena na dva dela. V nekaterih primerih se je delo začelo z 38. izrekom in so prvi del naslovili *Knjiga o deju* (vrlini) in drugega *Knjiga o Dau*. Tudi število izrekov v različnih verzijah dela ni enako. Znamenje »*jing*« pomeni v tej zvezi »usmerjevalno pravilo« za besedila s posebno pomembnim naukom.

Lao Zi je povzel osnovne elemente tradicionalne kitajske kozmologije in dinamično interakcijo med naravo, človekom in družbo, ki je opisana že v *Yi jingu*, najpomembnejšem med kitajskimi klasičnimi deli, *Knjigi premen*. Tam so s teorijo *yina* in *yanga*, petih elementov in na osnovi verovanja v enotnost človeškega in naravnega sveta opisani vzorci vesolja in predstavljeni ustrezni simbolni odnosi, ki se zrcalijo v svetu ljudi. V *Knjigi premen* vzorci vesolja služijo kot izhodišče in ponazoritev odnosov v družbi. To je okvir, ki tudi v nadaljevanju kitajske tradicije nudi ne le vpogled v delovanje vesolja, ampak zagotavlja tudi praktične možnosti moralnega delovanja in urjenja zavesti. Če so konfucijanci naravo razumeli kot avtonomno področje, iz katerega izvirata tudi moralni red in osnova družbenih odnosov, pa za daoiste uteleša pot, ki ji velja slediti, oziroma način, s katerim se velja uglasiti. Daoisti so s svojimi raziskavami narave veliko prispevali k razvoju naravoslovnih znanosti na Kitajskem in so pomemben navdih za sodobno okoljsko etiko. Ker korelativno mišljenje *Dao de jinga* predpostavlja tudi analogijo med kozmosom in človeškim telesom, kot tudi

dinamično prelivanje in usklajevanje med *yinom* in *yangom*, je pomembno sooblikovalo razvoj tehnik kultivacije, ki gradijo svojo prakso na uglaševanju telesno-duševnega ritma s kozmičnim. Tehnike kultivacije niso ciljno usmerjene, saj zahtevajo uglasitev telesa in duha s človekovim najglobljim bistvom. Pogoj tega je udejanjanje odsotnosti ega, kar šele omogoča popolno zlitje z naravo, izpraznjenje duha. Ta drža zbranosti ni prisiljeno samožrtvovanje, ampak udejanjanje odsotnosti ega vzpostavlja duhovno stanje, ki je – celo pri borilnih veščinah – bistveno pomembnejše od telesne kondicije. Tako v estetiki kot v borilnih veščinah je prečiščenje zavesti možno šele na osnovi odsotnosti ega. Na osnovi tega pa je zagotovljen premik v neskončnost narave. V poenotenju z naravo ta ni več samo neko okolje zunaj nas, ampak je ponotranjena. S tem pa je vzpostavljena sočutna resonanca z naravo in vsem v njej. To je naravnanost, ki jo je *Dao de jing* zapustil srednjeveški budistični filozofiji, v kateri postane poslednji cilj človekovega življenja prebuditev jasnega, prečiščenega in pozornega duha oziroma zavesti, ki ju prikazujejo kot čisto ogledalo.

Čeprav so komentarje k *Dao de jingu* pisali predstavniki skoraj vseh filozofskih in religijskih smeri, pa ima delo prav poseben pomen za daoiste, torej za tiste, ki sledijo *Dau*, saj tudi naslov dela govori o *Dau* in vrlini (*de*). Opisuje namreč pot in način, ki je v ostrem nasprotju s konfucijanskim. Na raven klasičnih, se pravi kanoničnih del, so knjigo povzdignili v obdobju dinastije Han (206 pr. n. š.–220 n. š.).

Dao de jing uči, da je prava moč v šibkosti. Najšibkejša stvar na svetu vedno premaga najmočnejšo. Voda odplavi

trdne in velike skale. Tako tudi modrec, ki živi v nenehnem stiku s svojim najglobljim bistvom in v harmoniji z naravo, ne uporablja nasilja in ne zahteva povračila ter položaja v družbi, ampak živi spontano, brez načrtov in pravil. Neprizadeto sprejema tako hvalo kot grajo, in zato ga v vsem njegovem življenju ne prizadene nesreča. To so tudi načela, na katerih se je razvila kasnejša smer religijskega daoizma. Razvila je tehnike vzpostavljanja fizičnega in duševnega ravnovesja, na osnovi katerih naj bi bilo moč priti do duhovne moči in blagostanja. Gojenje umika, upogljivosti, gibkosti in voljnosti je vodilo v razvoj daoistične meditacije, alkimije uvida in veščin samozavedanja ter samoobrambe. Sreča in blagostanje nista posledici zunanjih okoliščin, ampak zavestne izbire. Zadovoljstvo ustvarjamo s sprejemanjem in prevajanjem šibkosti v orodja osvoboditve in si tako utiramo pot k zlitju z absolutnim *Daom*. Vse to pa nastaja na način spontanega dogajanja in ne prisilnih mehanizmov delovanja.

Če se nekdo trudi,
da bi se polastil sveta,
mu rečem: ves trud zaman!
Svet je posvečena posoda, na katero ni mogoče delovati.
Kdor deluje nanjo, jo uniči.
Kdor se je oprime, jo izgubi.

Takšne so pač stvari:
ene vodijo, druge sledijo,
ene se z dihanjem ogrevajo, druge ohlajajo,

ene so krepke, druge slabotne,
ene se vzpenjajo, druge klonijo.
Zato modri zavrača odvečno, obilno in čezmerno.

(*Dao de jing*, 29. izrek)

Dao

Čeprav je *Dao* ključni koncept kitajske filozofije, pa zanj ni ustreznega prevoda. Krčevito iskanje izraza v kakem izmed evropskih jezikov nakazuje prepričanje, da bi evropska kultura v svojem pojmovnem zakladu morala imeti tudi predstavo o *Dau* in ustrezen izraz zanj. Pa ni tako, izraza *Dao* ni moč stlačiti v pomenski okvir kakega bolj domačega izraza in bi tako početje lahko napačno usmerilo vse nadaljnje besedilo. Neizčrpen je namreč seznam izrazov, ki ustrezajo originalnemu izrazu: *ratio*, razum, smisel, metoda, zakon, pot, bog, temelj sveta, beseda, prava pot, božanstvo, *raison, nature,* princip, življenje, poslednja resničnost *(the ultimate reality)* itd. Dao je eden temeljnih konceptov kitajske civilizacije in kot tak je šel skozi tisočletja semantičnega razvoja. J. Legge, ki se je že pred več kot sto leti lotil prevajanja azijskih klasikov, poroča o prvih prevajalskih poskusih *Dao de jinga* za evropsko rabo. To delo so opravili katoliški misijonarji proti koncu 18. stoletja in leta 1788 je v Angliji knjiga prvič izšla v latinskem prevodu. *Dao* je v tem delu označen kot »*Ratio* – v smislu Najvišjega razuma – Božjega bitja, Stvarnika in Vladarja«. Ta določna predstava *Daa*, ki je očitna projekcija evropskega misijonarjevega porekla in njegove katoliške

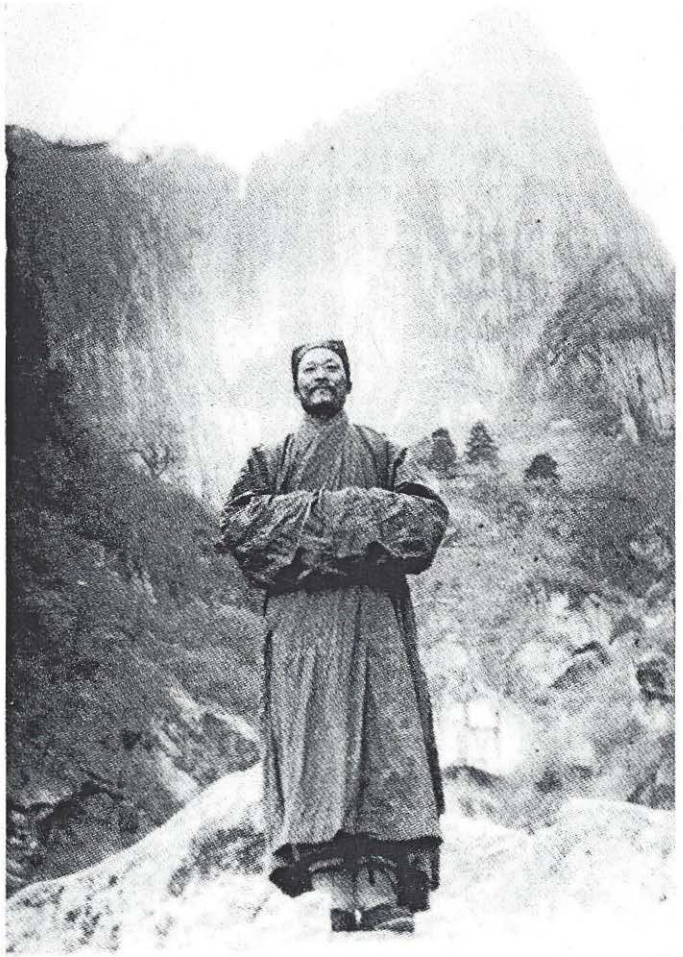

Foto: Maja Mičinski

Svečenik z daoistične svete gore Hua Shan.

veroizpovedi, se – če sledimo Leggejevim nadaljnjim izvajanjem – pozneje zamaje. Prvi profesor kitajskega jezika v Parizu, A. Remusat, je leta 1823 o besedi *dao* zapisal: »Zdi se mi, da te besede ni mogoče dobro prevesti, razen morda z besedo *logos* v njenem trojnem pomenu: najvišjega bitja, razuma in besede.« Stanislav Julien je delo leta 1842 v celoti prevedel in ga analiziral, opirajoč se na druga zgodnja daoistična besedila, med drugim na Zhuang Zija, in po svojih ugotovitvah sklenil, da *Dao* nima nič opraviti z aktivnostjo ali z mislijo, s presojo in z inteligenco, in zato je v njem težko videti »Prvobitni Razum« ali »Najvišjo Inteligenco«, ki naj bi bila ustvarila svet in mu vladala. Julien je tej ugotovitvi dodal še pripombo: »Naj Lao tsejeva (Lao Zijeva) misel zveni še tako nenavadno, vendarle ni brez precedensa v zgodovini filozofije. Ali niso besede narava uporabljali nekateri filozofi, ki jih religija in pamet obsojata, da bi s to besedo označili prvi vzrok, ki mu prav tako manjkata misel in inteligenca?« Sicer pa se je Julien odločil *Dao de jing* prevajati kot *Knjigo Poti in Kreposti* (od tu pa je ta naslov prevzel Duyvendak). Julienova pripomba o naravi ali Naravi je spodbudila nekatere filozofe tistega časa (druge polovice 19. stoletja), da so dvignili svoj glas v opozorilo, da je osrednja misel Lao Zijevega dela posvečena nekakšni energiji ali sili, abstraktnemu vzroku ali prvemu načelu življenja in reda z atributi nematerialnosti, večnosti, neskončnosti, nevidnosti. V teh opozorilih je implicitno slišati bojazen pred materialistično naravnanimi učenjaki, ki bi s svojo »Naravo« utegnili zamenjati boga evropske tradicije. Tega načela se vseskozi drži antropomorfna predstava, ki *Dau* nikakor ne ustreza. Treba pa je dodati, da ta zadrega pri prevajanju ni dokaz neke speci-

fične evropske vrzeli v pojmovnem svetu in siromaštvu izrazja. V podobni zadregi je bila že okoli leta 750 mešana komisija tridesetih učenjakov, daoistov in budistov, ki so se na prošnjo kralja iz Kamarupe (Asam) in na pobudo kitajskega cesarja Wena lotili prevajanja *Dao de jinga* iz kitajščine v sanskrt, kar pa, kot kaže, prav iz terminoloških razlogov menda ni uspelo. Daoistom se je prav *Dao* zdelo nemogoče prevesti v tako docela drugačen sistem, kot je budizem. V razpravi so za *Dao* izbirali zlasti med sanskrtskim »*bodhi*«, kar bi bilo še najbližje našemu razsvetljenju ali prebujenju, in izrazom »*marga*«, ki pomeni pot.

Prevajanje besede *Dao* je potemtakem zelo tvegano in zavajajoče početje. Prevajanje *Daa* z besedo bog pa je gotovo nadvse neustrezno in lahko prepreči vse dostope do tistega subtilnega pomena, ki je specifično azijski in lahko obogati evropsko kulturo. Podobno tudi pot, ker ne posreduje vseh dinamičnih lastnosti *Daa*, njegovega gibanja in veščin ter omejuje *Dao* na nekaj danega, zunanjega, ločenega od nadčasne aktivnosti. Najbolje, da ne vztrajamo pri prevajanju te besede in jo sprejmemo v svoj jezik takšno, kakršna je, in se zadovoljimo s predstavo, ki nam ostane pri ponovnem branju besedila in nam vzbuja resonanco, pa čeprav domače vzporednice temu razpoloženju, doživetju ali uvidu tudi tedaj še ne bomo sposobni najti.

Dao Neba (34. izrek) je vzorec za *Dao* človeka, ki mu življenje v skladu z njim daje priložnost dojeti in bolje doživeti tudi *Dao* Neba v njegovi metafizični dimenziji. *Dao* je sveti princip, imanenten naravi. Je izvor vsega in od njega ni povratka. Vse na svetu ustvarja in vse v naravi vsebuje to inherentno harmonijo v naravnem procesu. Ker

je *Dao* izvor vsega, je najbolj primerno biti v sozvočju z njim. To pa ni mogoče na način, kot so ga opisovali konfucijanci, torej z vestnim sledenjem pravil spodobnosti in z usklajevanjem svojih dejavnosti glede na družbene zahteve in razslojenost, temveč z *wu weijem*, odsotnostjo namernega delovanja. To je način, ki se odraža v delovanju narave: neprisiljeno, mirno, v ritmu vesoljstva. Tako rastejo drevesa, teče voda, zima preide v pomlad. Vse to se dogaja brez kakršnega koli prizadevanja ali pripisovanja zaslug in uspehov komur koli. Daoistični modrec sledi načinu *wu weija* in se umakne iz družbe. Svoje notranje bistvo uglasi s potekom *Daa*. *Dao* ostaja neposrednemu opisu in definiciji nedostopna paradoksna popolnost, ki je podobna nepopolnosti. Petinštirideseti izrek *Dao de jinga* to opiše takole:

Foto: Maja Milčinski

Daoistični svečenik.

Najpopolnejše je nepopolnemu podobno,
pa vendar se ne izrabi.
Največja polnost je praznini podobna,
pa vendar ne usahne.

Lao Zi se skrbno izogiba temu, da bi si bilo mogoče o *Dau* ustvariti določno predstavo. Četrti in 21. izrek posredujeta o njem podobo odsotnosti podobe:

Dao je prazen, a neizčrpen,
poslednji vzrok, predniku vseh stvari podoben,
v globino nepregleden, pa vendar vsepovsod navzoč.
Ne vem, čigav otrok je,
a tukaj je bil še pred pojavom božanstev.

Značilnost velike vrline
je zgolj v tem, da je docela v soglasju z Daom.
Dao sam pa je bežen in izmuzljiv;
izmuzljiv in bežen ima vendarle neko podobo.
Globok in mračen, vsebuje neko vitalnost.
Ta vitalnost uteleša resnico.

De

Lao Zi z *Daom* ponazori delovanje narave. *Dao* je neskončna, poslednja realnost, ki je popolnoma brezosebna, zato so kakršne koli primerjave z bogom neumestne. *Dao* je neizrazljiv, saj je v ime mogoče ujeti samo nekaj končnega. *De* pa je sposobnost, vrlina, moč in zmožnost *Daa*, da hrani, vzdržuje, spreminja in izpopolnjuje vse na

svetu. Delovati v skladu z naravo pomeni biti uglašen tudi s svojo lastno naravo, biti zvest svoji duhovno-telesni konstituciji in tako utelešati *de*.

Utelešanje *deja* deluje transformativno, prazni nam duha vsega odvečnega in na subtilen način ozavesti naše življenje. Katapultira nas nad razlikujoče koncepte, relativni svet politike, družbe, neenakosti, pohlepa, krutosti in izkoriščanja, hkrati pa neguje povezanost z vsem. Sega čez vsakršno dualnost in relativizira pojmovanje sebstva, ki bi bilo kontaminirano s spolom ali družbeno ustvarjenimi predsodki. Nerazločujoča narava *Daa* goji širokosrčno sprejemanje in povezanost z vsemi vidiki realnosti. Giblje se nad dihotomijami, hierarhijo in distinkcijami, na plodnih marginah dominantnega diskurza. Takšno odprtost in sprejemljivost pa so tradicionalno povezovali z žensko zavestjo, ki ne priznava zatiranja in odklanja institucionalno moč, s katero se vsiljujejo in vzdržujejo predsodki.

Tudi koncept *de* se prevaja zelo različno. Največkrat kot krepost, včasih kot smisel, narava, umetnost življenja, duhovna sila. Gre za sleherni stvari inherentno načelo oziroma lastnosti in zakonitosti, ki jih vsaka stvar prejme od *Daa* in ki stvar napravijo za to, kar je in prek česar se razodeva v fenomenalnem svetu. Vrlina *(de)* ima pa tudi širši pomen: pomeni namreč telesno in duševno sposobnost, moč, dar, talent. Zato so nekateri (npr. Waley) prevajali naslov kot *Pot in njena moč (The Way and its Power)*. To je pomemben semantični in etimološki element pismenke *de*, ki vsebuje tudi bistveno več kot le etični in moralni pomen. Daoisti ne priznavajo zlorabe moči ali vsiljevanja civilizacijskih prijemov. Takšnih, ki bi zmotili naravni tok in človekovo bivanje v njegovi iz sebe nasta-

jajoči spontanosti *(zi ran)* in integralni humanosti, povezani z naravo. Ta daoistični *credo* je v sozvočju z osnovno kitajsko filozofsko naravnanostjo vzpostavljanja enotnosti med Nebom in človekom *(tian ren he yi),* ki so jo daoisti skozi stoletja izpopolnjevali v smeri intelektualne in duhovne ponotranjenosti kulture v sozvočju z naravo. Vsepreževemajoča in neizčrpna moč *Daa* se sicer manifestira v individualnih pojavih, vendar so ti – v primerjavi z evropskimi substancami ali monadami – med seboj vsi prepleteni in povezani v velikem toku nastajanja. Takšna je moč energetskega polja večnega *Daa (chang dao),* ki ga v njegovi neskončnosti, harmoniji in rodovitni vitalnosti ni moč poimenovati.

Katera pa je tista temeljna ideja, ki daje Lao Ziju moč učiti o moči šibkosti, prednosti ponižanja in opozarjati pred nevarnostmi in pastmi uspehov? To je doktrina vsesplošnega vračanja v prvotno stanje, nauka večnih ciklusov in nauka o tem, da vsak konec postane nov začetek. Ker je življenje nenehno pretakanje in premena, se rast in propad izmenjujeta tako kot dan in noč. Ko dosežemo višek svoje moči, je to samo znamenje, da se začenja pojemanje naših sil.

Nauk o večnem vračanju dejavnosti v nedejavnost je temeljna misel daoizma. Daoističnih komentarjev te teze iz različnih obdobij kitajske zgodovine ne manjka, ampak te razlage niso uglašene na evropsko logiko. Lao Zijeva sklepanja so večkrat primerjali s Heglovo dialektiko (Béky, 1972, 145), vendar so Lao Zijevi nameni drugačni od Heglovih; v svojih osnovnih smotrih se razlikujeta v temelju. Heglov sistem ima svoj vrhunec v absolutni vednosti, absolutnem spoznanju. Razvija se v smeri vseobsežnega

končnega cilja. Lao Zijev proces pa je obrnjen: končni cilj je prvotna preprostost, odsotnost vednosti in odsotnost namernega delovanja. To pot od dialektike k mistiki nadaljujejo kasnejši daoisti in alkimisti v teorijah vračanja v prvotno stanje, ki jo večkrat ponazarjajo z dojencem ali z otrokom.

Naravnanost, ki jo v 10. izreku *Dao de jinga* opisuje Lao Zi, prikazuje nevarnosti navezanosti na svetno posest in zagovarja meditacijo kot metodo nenamernega delovanja *(wu wei).* Gre za opis enovite osebnosti (Eno), ki združuje v sebi telesne in duhovne elemente ter goji sposobnosti ženske, da zna očuvati, in otroškega *wu weija.* To je skromna nesebičnost, ki zna oživljati, prehranjevati, ustvariti brez želje po posedovanju, delovati brez pripisovanja zaslug, vzdrževati, pa ne obvladovati; to je globoka krepost, način delovanja *Daa.*

Brez delovanja, držaje se Enega,
se duh potem lahko še razprši?
Če ohranjaš vitalno energijo, postajaš voljan,
ali ni mar potem mogoče vrniti se v otroštvo?
Če oko duha očistiš za zrenje globine,
se ni mar potem mogoče osvoboditi nečistosti?
Ljudstvo ljubiti, državo urediti,
je k temu še védnost potrebna?
Se nebeška vrata lahko odprejo in zaprejo brez zvestobe ženskosti?
Jasnost, ki vse okoli sebe dosega,
ali potrebuje še dejavnosti?
Pustiti stvarem rasti in jih prehranjevati,
pustiti stvarem rasti, a jih ne posedovati;

delovati, a zase ničesar terjati,
čuvati, a jim ne gospodovati,
takšna je skrivnostna sila – najgloblja vrlina.

Zanimivo je, da *Dao* s takšno doslednostjo povezujejo z ženskostjo. V oči pade predvsem dejstvo, da se ženskost ne le asociira z *Daom*, ampak se vseskozi tudi metafizično razumeva in se vključuje v določanje bistva tega načela. Če je res, da je *Dao* moč doseči samo s kongenialnostjo z ženskostjo, z meditacijo in intuicijo, ne pa po poti čistega razuma, so potem res mistiki, umetniki in pesniki tisti, ki so »skozi vrata globoke ženskosti« vstopili v duh *Daa*, mistično sredino in kozmično vsebino, ontološko odsotnost *ratia*, ki šele omogoča osvoboditev. Zgolj racionalna analiza, kot zatrjuje Lao Zi v 20. izreku, pa pri tem prav nič ne pomaga.

Odvrzi priučeno in rešen boš skrbi.
Le malo ločuje soglasje od zavrnitve;
le malo deli dobro od slabega!
Bati se je tistih stvari, ki se jih ljudje bojijo.
Zdi se mi, da zmedi tega sveta ni konca.
Množica se gnete in suka,
kot da bi se odpravljala k darilni pojedini,
kot bi šla na pomladno praznovanje.
Le sam sem pohleven,
kot da do svoje oblike še nisem dospel.
Kot dojenec, ki se še ni nasmehnil,
kot brezdomec, ki ne ve, ne kod ne kam.
Ljudje imajo vsega preveč,
le jaz sproti vse zapravim.

Moje srce je srce bedaka –
nejasno, megleno.
Ljudje natanko razločujejo in postavljajo,
le sam sem zbegan in zmeden,
kot da imam rad, česar razločiti ni mogoče;
miren kot morska globina,
brez cilja kot veter.

Vsi počno, kot bi bili koristni,
le jaz sem topoglav,
le jaz sem drugačen kot vsi drugi,
navezan še na hrano materinih prsi.

Dvajseti izrek *Dao de jinga* izraža stisko ob nezmožnosti izrekanja Smisla. Tega Lao Ziju ne gre očitati, saj v resničnosti prekriva tisti trans- oziroma aracionalni ostanek, ki ga ni mogoče dojeti zgolj z mišljenjem, je pa temelj bivanja vsega individualnega. Tudi ne moremo pričakovati, da bo Lao Ziju uspelo tisto, kar ni še nobenemu filozofu pred ali za njim: da bi z mišljenjem segel v resničnost. Vendar pa je uspel, kot tudi ostali daoisti, s specifičnimi metodami gojiti smer, v kateri se Smisel približuje resničnosti sami.

V 53. izreku Lao Zi pokaže, kako velja živeti s skladu z *dejem:*

Če imam le kanček znanja,
bi pot ubiral po široki poti Daa,
in se plaho izogibal stranpoti.

De pa se v fenomenalnem svetu uveljavlja kot *Daov wu wei.* To je nenamerno delovanje in nevmešavanje, etična zapoved neposeganja v naravni tok stvari, spontano ukrepanje, ki se povsem nenaklepno in brez namere prilagaja aktualni, realno obstoječi in sočasni situaciji. Načelo implicira zaupanje, da se stvari uredijo brez našega ukrepanja in vmešavanja (37. izrek):

Večni Dao ničesar ne načrtuje
in vendar vse dokonča.
Če bi ga vladarji in knezi znali ohraniti,
bi se vse razvijalo samo po sebi,
razvijalo bi se in uspevalo.

Deluje in skrbi za vse stvari, jih prehranjuje, vendar brez kakršne koli sebične želje (34. izrek):

Opravlja svoje delo,
pa ne želi ničesar zase.
Oblači, hrani vse stvari,
pa jim le noče biti gospodar.
Ničesar si ne poželi
in lahko bi mu rekli - mali.
Pritekajo mu vse stvari,
pa vendar jim gospodar
nikdar ne želi biti.

Pri svojih zaslužnih opravilih ostaja ves čas skrit v ozadju (22. izrek):

Zato se modri Enega drži
in postane svetu vzor.
Ne kaže se,
pa zato postane viden.
Ni mu do tega, da njegova obvelja,
pa zato postane njegova pravica očitna.
Ne hvali se z zaslugami,
pa zaslužno delo ustvarja.

Ne sili se v ospredje,
pa se mu prednost sama ponudi.

Prav tako skrivnostno ostaja življenje domnevnega avtorja *Dao de jinga* Lao Zija. Veliko legend o njegovem življenju še danes kroži po Kitajski in zelo verjetno je, da vse te legende povzemajo predstave o različnih modrecih, ki so se upirali ozki hierarhični ureditvi družbe in se kot puščavniki umaknili v planine, kjer so gojili različne tehnike uglaševanja s tokovi narave, ki so vodile k razcvetu številnih tehnik kultivacije v kasnejšem religijskem razvoju daoizma. *Dao* je bil že dolgo središče zanimanja Kitajcev. V Konfucijevi izkušnji se udejanji predvsem v družbenih odnosih, v družinski strukturi in odnosih med vladarjem in podložniki. Vendar pa je že v starodavni Kitajski obstajalo mnogo drugačnih stališč glede doseganja harmonije z *Daom.* Daoisti, kot so jih kasneje imenovali, so bili ena najzanimivejših skupin, ki je Konfucijev način in *Dao* razumela kot preveč umeten in ujet v hierarhično razporeditev med stanovi. Njim je resnična harmonija z *Daom* pomenila umik iz družbenih struktur in doživljanje naravnih ritmov vesoljstva. Šele kasneje je daoizem razvil

tudi institucije duhovščine in obredja ter tako postal ena izmed avtohtonih religij Kitajske.

Za Lao Zija bi lahko rekli, da mu je kot avtorju uspelo izginiti in ostati prisoten na način odsotnosti. Lao Zi je ime nekoga, ki verjetno nikdar ni živel in zelo malo verjetno je, da bo znanstvenemu raziskovanju kdaj uspelo razvozlati uganko o njem in njegovem delu.

Tako skrivnostna ostaja osebnost avtorja, ki je poleg Konfucija, o katerem ne manjka biografskih podatkov in karakternih opredelitev, najbolj znani lik stare kitajske kulturne zgodovine. *Dao de jing* je najpogosteje prevajano literarno delo Azije. Nobena knjiga razen Biblije ni bila prevedena v toliko jezikov in vsako leto se pojavijo novi prevodi tega najvplivnejšega dela kitajske tradicije. Vse pomembne filozofske šole so prispevale pomembne komentarje k temu kratkemu besedilu, ki govori o viziji življenja v harmoniji s tokom *Daa*.

Celo znameniti kitajski zgodovinar Sima Qian iz 2. stoletja pr. n. š. je obupal in ni dokončal zanesljive biografije o Lao Ziju. Tako je znanih le nekaj podatkov o njegovem času in življenju, čeprav jih ne moremo jemati kot zgodovinska dejstva:

1. Omemba njegovega domnevnega rojstnega kraja.

2. Služboval naj bi bil kot arhivar na kraljevskem dvoru Zhouov (konec dinastije postavljajo v čas 3. stoletja pr. n. š.).

3. Obiskal naj bi ga bil Konfucij (541–479), filozofa naj bi bila torej sodobnika.

4. Ob koncu življenja, ko naj bi mu bilo že dovolj družbene hipokrizije in površnosti, se je odločil, da se odmakne od sveta, in odpravil se je proti zahodu takratne

Kitajske. Čuvar mejnega prehoda naj bi ga bil spoznal za modreca, zato naj bi bil od njega zahteval, da tam zapiše svojo modrost. Tako naj bi bila spisana znamenita knjižica, ki v originalu vsebuje le nekaj tisoč pismenk in jo včasih imenujejo kar *Lao Zi* po avtorju; tako kot so tudi druga filozofska dela stare Kitajske preprosto imenovali kar po avtorjih: Meng Zi, Zhuang Zi, Lie Zi. Z njo se je Lao Zi izgubil v legendarni nesmrtnosti.

5. Ker naj bi mu bilo uspelo utelesiti skrivnostni *Dao*, naj bi bil dočakal več kot dvesto let.

6. Omenjajo se Lao Zijevi potomci in osem vnukov.

Po teh navedbah je menda nekaj časa deloval kot arhivar na dvoru Zhouov v mestu Luoyang, v času, ko je dinastija že propadala. Mnogi so vedeli za njegovo modrost, duhovno globino in različne tehnike samokultivacije, ki jih je gojil. Postali so njegovi učenci. V tem času naj bi ga bil nekajkrat obiskal Konfucij, ki je bil prevzet od njegovega vpogleda in duhovnosti. Ta srečanja so večkrat upodobljena, vklesana so na različnih nagrobnih spomenikih in kasneje opisana v konfucijanskih in daoističnih delih. Razlike v navedbah pa so tolikšne, da jih ne moremo šteti za zanesljiva pričevanja. Pri Zhuang Ziju najdemo opise teh srečanj v XIII. in XIV. poglavju. Konfucij tu praviloma nastopa kot nevednež, ki išče pouka in je navadno osmešen. O teh domnevnih snidenjih filozofov ni do danes nobenega objektivnega poročila, slikajo jih samo legendarne in polemično zaostrene zgodbe. Konfucij sam jih ni nikdar omenil. Tako naj bi bila ta srečanja le literarni okvir za obračunavanje med daoistično in konfucijansko šolo in Lao Zi predstavnik odmaknjenih puščavnikov,

modrecev, ki so se upirali konfucijanski strukturi družbe in se zavzemali za preprosto, naravno, mistično združitev z vesoljno energijo.

Če bi se zanašali na izročilo, ki govori, da je bil avtor Konfucijev starejši sodobnik, bi delo postavili v 6. stoletje pr. n. š. Večina strokovnjakov pa meni, da je bila knjiga napisana konec 4. ali na začetku 3. stoletja. Novejše kitajske in japonske študije trdijo, da avtor ni mogel biti Konfucijev sodobnik, hkrati pa, da je podobno besedilo obstajalo že ob koncu obdobja vojskujočih se držav (403–211 pr. n. š.), in končno še to, da je mnogo aforizmov, kakršne najdemo v *Dao de jingu*, med filozofi krožilo že davno pred tem, ne da bi jih bili vedno pripisovali Lao Ziju. Ugotavljajo tudi, da knjiga ne slogovno ne idejno ni homogena. Nekateri odlomki so rimani, drugi ne, izmenjuje pa se tudi več različnih ritmov. Raziskovalci so si ta pojav razlagali s tem, da so knjigo urejali v različnih obdobjih in v različnih krajih. Nehomogenost knjige odkrivajo tudi v njeni vsebini. Če okvirno velja, da delo Lao Zija izžareva predvsem blagost, preprostost in skromnost, je mogoče v *Dao de jingu* odkriti tudi dele, ki bi jih lahko pripisali prej legalistom, ki so želeli pomesti z moralizirajočim konfucijanstvom in jim je bila daoistično povzdignjena naravnanost gotovo še tuja. Nekateri izreki pa bi lahko prišli celo izpod čopiča kakega stratega ali politika.

Dve ptici, trdno povezani družici,
sta si našli sadeže na istem drevesu.
Ena od obeh zoblje sladke jagode,
Druga pa le opazuje, ne da bi kaj zaužila.
(Chapple, 1990, 53)

Pričujoči citat iz *Rg Ved* (1:164:20) naj služi kot izhodišče za razmišljanja o dveh vidikih zavesti, o katerih posredno govori tudi *Dao de jing*, ki filozofijo gradi na prispodobah kot instrumentih spoznanja in uvida. Gre namreč za preprosto sliko dveh ptic na istem drevesu: ena je aktivna, druga pa le opazuje. Na prvi pogled bi to utegnila biti aluzija na dualizem: dve diametralno nasprotni ptici, ki pa ju vendarle povezuje drevo kot univerzalni simbol življenja – vsaj dokler ena od ptic opazuje oziroma dokler se druga ptica ne nasiti. Vsak hip bi ena od njiju lahko odletela, vendar pa sta v tej prispodobi prisotni obe, druga ob drugi. Ali ptica, ki jé, ve, da je opazovana? Najbrž ne, saj nihče ne vidi rad, če prežijo nanj pri jedi. Ali opazovalko dogajanje resnično zanima? Verjetno ne, kajti sicer bi tudi sama jedla. Od tega para nam je manj blizu opazovalka, saj smo vsi že jedli in se s to ptico laže poistovetimo. Kaj pa pomeni biti zgolj opazovalec?

To izhodišče je tudi nit, ki ji lahko sledimo skozi različna filozofska besedila daoizma v njegovem kasnejšem razvoju. Anonimna priča, ki zgolj s svojo tišino in nevpletenostjo oživlja in daje obliko temu, kar je človeškega. Dejavna ptica pomeni neki jaz (sebstvo), vpleten v svet in poistoveten z njim; nedejavna ptica pa je tisti drugi

vzorec človečnosti, ki si niti ne lasti sveta, se ne sklicuje nanj, niti ga ne zavrača; do sveta ostaja vsevdilj nebrižen, nezavezan svetu, pa zatorej vseskozi svoboden. V nasprotju s tem pa je področje aktivnosti, ptica, ki jé in se veseli, polje, ki zajema grobe elemente, občutek jaza, intelekt, nemanifestno, desetero čutov in en razum več ter pet senzoričnih področij. Obe ptici sta integralno človečni, medsebojno delujoči in vzajemno izpopolnjujoči se vse do takrat, ko je dosežena prava vednost opazovalca. Posredno pa označujeta dva vzorca razmišljanja, logično-diskurzivnega in meditativno-mističnega, ki oživlja intuitivne dimenzije. Skozi zgodovino je daoizem kot filozofski in tudi kot religijski sistem prevzemal zelo različne aspekte, tako da neka splošna oznaka ni mogoča. Obdobje vojskujočih se držav (ca. 400–221 pr. n. š.) je bilo čas mnogih filozofskih tokov, ta raznolikost pa je delala preglavice filologom in bibliografom dinastije Han, ki so urejali to številno literaturo. V primerjavi s konfucijanskimi klasiki namreč ni bilo lahko klasificirati pisanja stotih filozofov. Stari misleci, filozofi, se niso zavedali, kateri od specifičnih šol pripadajo, niso se identificirali z določenim filozofskim sistemom in razvrščanje starih spisov v različno definirane šole oziroma filozofske usmeritve je bilo v glavnem delo učenjakov obdobja dinastije Han. Tako so filozofi, kasneje uvrščeni v filozofsko šolo daoistov *(daojia)*, tvorili majhne krožke z učiteljem in neznatnim številom učencev. Ker je bila večina del teh krožkov izgubljena, daoizem začetnega, predqinskega, obdobja (pred dinastijo Qin, med leti 221 in 207 pr. n. š.), prikazujeta *Dao de jing* in *Zhuang Zi*. Ti dve deli pa nista pomembni le zaradi svoje filozofske in literarne vrednosti, ampak tudi zaradi vpliva,

ki sta ga imeli na razvoj daoizma kot religije. O tretjem najpomembnejšem filozofu daoizma, domnevnem avtorju dela *Lie Zi*, je znano najmanj. Novejše raziskave uvrščajo delo v 4. stoletje n. š., torej v čas, ko je bilo tudi komentirano. Dejstvo, da avtorstva ni mogoče z gotovostjo pripisati prav Lie Ziju – tudi ni jasno, kdaj natanko je živel in ali je sploh obstajal –, je drugotnega pomena, saj tekst, ki nosi njegovo ime, velja za eno najpomembnejših kitajskih klasičnih besedil. Delo *Lie Zi* – kakor knjigo *O praznini* včasih poimenujejo kar z avtorjevim imenom – je mogoče po globini in bogastvu izvirnih idej postaviti ob bok delom *Dao de jing* in *Zhuang Zi*. Nekateri delo imenujejo tudi *Knjiga o popolni praznini;* čeprav praznina ni avtorjeva osrednja tema, pa nam njena omemba da slutiti težo, ki ji jo je pripisoval. S praznino avtor opisuje svoj akozmični pogled na svet, nenehno igro nastajanja in minevanja ter človekovo skromno mesto v njem.

Čeprav so filozofi različnih šol in usmeritev pisali komentarje k *Dao de jingu*, pa velja prepričanje, da je besedilo v prvi vrsti najstarejši priročnik vadbe telesa in duha ter daoistične yoge, ki se je razvijala v stoletjih po klasičnih filozofskih delih daoizma. Njegov namen je osredotočiti duha na dogajanja v danem trenutku in mu omogočiti prečiščenje komaj opaznih, najsubtilnejših energij. Konvencionalna realnost, ki je očitna, je samo kažipot in pripomoček na poti do absolutnega *Daa*, ki deluje nenamerno in je nespremenljiv, stanoviten, prazen. Čeprav nima nikakršnih ciljev in namenov, vendarle vse nosi in vzdržuje.

Poleg doktrine in rituala se večina azijskih filozofij odlikuje tudi po meditativno-mistični dimenziji, ki tvori

pomemben del filozofskih prizadevanj, saj odpira vprašanja o problemu nivoja ali kvalitete zavesti v smislu védenja o lastnih duševnih dogajanjih ter doživljanja lastne osebnosti. *Conscientia* (Delay in Pichot, 1979, 248) je izhodišče človekovega iskanja lastnega bistva in smotra. To, kar evropska znanost postavlja kot pogoj čim večje učinkovitosti (logično-diskurzivnega) sklepanja, pa je zahteva po vigilantni, bistri zavesti, selektivni pozornosti z ustrezno fleksibilnostjo in »koncentraciji« v običajnem smislu besede – ne tistem, ki se pričakuje pri uvajanju v meditacijo – s pripravljenostjo na nove zaznave. Takšno stanje zavesti se običajno pričakuje kot jamstvo za optimalno intelektualno funkcioniranje, ob čemer ima človek tudi najbolj živ občutek, da stvari tečejo po njegovi volji.

Kot izhodišče meditacije pa se zahteva drugačna naravnanost zavesti, kot jo poskušajo nakazati tudi kasnejši daoistični priročniki. Raziskovalci govorijo o »relaksacijskem efektu« (Benson *et al.*, 1975, 207–222), pri katerem so določene značilnosti zavesti naravnost moteče. To zagato poskušajo – paradoksno – reševati psihoterapevti. To tudi ni stanje, v katero bi se bilo moč potopiti zgolj na osnovi logično-diskurzivnega sloga, ki je za daoista le odvečno gojenje logičnih dlakocepstev, ampak po poti meditacije, z metaforo in paradoksom, saj je absolutno tako ali tako brez imen in predikatov oziroma onstran njih. Ni ne nekaj prisotnega, bivajočega in tudi nič ni. Ni nekaj zunaj sveta pojavov, temveč je identično z njim, je njihova prava narava. Ko pa je odkrita in odstranjena lažna realnost pojavov, se razodene prava narava absolutnega, katere oznaka je praznina. Temeljita, radikalna negacija je pogoj za doseganje poslednje resnice, ki je onkraj začetka in

konca, bivanja in nebivanja, nečesa in ničesar, prisotnega in odsotnega, kar so samo različni aspekti nepojmljivega *Daa*. Lao Zi v 13. izreku opozarja, da šele obstoj in zavest o jazu omogočata izkustvo bolečine in nesreče.

> Velike nezgode lahko zaznavam, ker imam jaz.
> Če bil bi ga prost, bi tedaj zame obstajala še kaka nezgoda?

Kasnejši daoizem, ki se je na filozofskih temeljih *Dao de jinga, Zhuang Zija* in *Lie Zija* razvijal bolj v religijsko smer *(daojiao)*, je gradil most med tišino in duhom, z osredotočanjem na nevidno resnico telesa in narave ter s čaščenjem svetosti vsakdana, v katerem so pomembno vlogo igrale tako imenovane vaje za doseganje nesmrtnosti. Del teh praktik so bile tudi dihalne vaje, s katerimi naj bi si bil učenec prečiščeval vitalno energijo in oblikoval svojo integriteto. Skrb za samega sebe je pogoj za uspešno družbeno delovanje in prva in najpomembnejša naloga posameznika je ustvarjanje notranjega miru in harmonije, šele tej pa sledi odgovornost do drugih. Pogoj za doseganje duhovne nesmrtnosti je uglaševanje lastne energije s kozmično in preseganje omejenosti ega. Že Lao Zi je v *Dao de jingu* nakazal možnosti osvoboditve in vzpostavljanja harmonije z absolutnim *Daom*. V stoletjih, ki so sledila filozofskim začetkom daoizma, se je razvila množica smeri, doktrin, praks in literature, ki je bila usmerjena predvsem na iskanje eliksirja za doseganje nesmrtnosti in razvijanje dolgoživosti na osnovi nadzorovanja telesnih funkcij, ki vodijo k razkroju in ostarelosti. Kasnejši daoisti so z razvojem tehnik in duševno-telesnih vaj sledili takšnemu prepričanju in ga udejanjali v vsak-

danjem življenju. Verjeli so, da je človeško telo mikrokozmos in da je mogoče s črpanjem energij makrokozmosa krepiti njegovo vitalnost ter doseči telesno in duhovno obnovitev. Daoistični svečeniki naj bi bili imeli pooblastila in moč, da z različnimi rituali pomagajo vzpostavljati ta pretok energije oziroma vernike uglasiti z brezmejnimi duhovnimi potenciali vesoljstva. Na osnovi tega se je razvil tudi daoistični panteon. Ne le, da je Lao Zi dobil status božanstva, ampak se je z razmahom gibanja obogatila tudi možnost čaščenja različnih bogov, boginj, duhov in daoističnih nesmrtnikov, ki naj bi pomagali ljudem do zdravja in dolgega, dobrega življenja.

Literatura

Béky, G. (1972). *Die Welt des Tao.* Freiburg/München: Karl Alber.

Benson, H. *et al.* (1975). »Meditation and the Relaxation Response.« V: S. R. Dean, *Psychiatry and Mysticism.* Chicago: Nelson-Hall, 207–222.

Bhagavadgita – Gospodova pesem. (1970). Prevedla Vlasta Pacheiner. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Chan, W. T. (1963). *The Way of Lao Tzu.* New York: Bobbs-Merrill.

Chapple, Ch. (1990). »The Unseen Seer and the Field: Consciousness in Sāmkhya and Yoga.« V: *The Problem of Pure Consciousness.* Uredil Robert K. C. Forman. New York: Oxford University Press, 53–70.

Chen, E. M. (1989). *The Tao Te Ching.* New York: Paragon.

Chen, G. Y. (1984). *Lao Zi zhu yi ji ping jie.* Beijing: Zhonghua shuju.

Chen, G. Y. (1985). *Zhuang Zi jinzhu jinyi.* Beijing: Zhonghua shuju.

Cheng, M. R. (1981). *Lao-Tzu. My words are very easy to understand.* Berkeley: North Atlantic Books.

Cleary, T. (2003). *The Taoist Classics.* 1. zv. Boston: Shambala.

Dao de jing, a philosophical translation. (2003). Prevedla Roger T. Ames in David L. Hall. New York: Ballantine Books.

Delay, J. in P. Pichot. (1979). *Medizinische Psychologie.* Stuttgart: G. Thieme.

Duyvendak, J. J. L. (1981). *Tao To King. Le livre de la voie et de la vertu.* Paris: Librarie d'Amérique et d'Orient.
Feng, G. F. in J. English. (1980). *Lao Tsu. Tao Te Ching.* London: Wildwood House.
Gebser, G. (1985). *The Ever-Present Origin.* Athens: Ohio University Press.
Gernet, M. (1968). *La civilisation chinoise.* Paris: Albin Michel.
Granet, M. (1980). *La pensée chinoise.* Paris: Albin Michel.
Henricks, R. (1989). *Te-Tao Ching.* New York: Ballantine Books.
Hoshino, K. in Yasui, K. (Ur.). (1974 in 1975). *Kanbun daikei,* IX *(Soshi, Roshi)* in XIII *(Reshi).* Tokyo: Fu san bo.
Kaltenmark, M. *et al.* (1980). *Philosophes taoïstes.* Paris: Gallimard.
Kaltenmark, M. (1965). *Lao Tseu et le taoïsme.* Paris: Seuil.
Klasiki konfucijanstva – Štiri knjige: Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk. (2005). Prevedla Maja Milčinski. Ljubljana: Mladinska knjiga.
Lau, D. C. (1963). *Lao Tzu. Tao Te King.* Baltimore: Penguin Books.
Legge, J. (1962). *The Texts of Taoism.* New York: Dover Publications.
»Ma Wang Dui Hanmu chutu Lao Zi shi wen,« *Wenwu,* 10, 1974, 8–20.
Ren, J. (1985). *Lao Zi xin yi.* Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Ren, J. (2006). *Lao Zi yi du.* Beijing: Beijing tushuguan chubanshe.
Schwartz, B. J. (1985). *The World of Thought in Ancient China.* Cambridge: Harvard University Press.
Suzuki, Y. (1988). *Ma ou tai Roshi.* Tokyo: Chugoku koten xinsho zokuhen.
Waley, A. (1968). *The Way and its Power.* London: Allen and Unwin.
Wang, Bi. (1980). *Lao Zi Dao de jing zhu.* Beijing: Zhonghua shuju.
Watson, B. (1968). *The Complete Works of Chuang Tzu.* New York: Columbia University Press.
Welch, H. in A. Seidel. (Ur.). (1979). *Facets of Taoism.* New Haven: Yale University Press.
Wu, Y. (2001). *Xinyi Lao Zi jieyi.* Taibei: Xuesheng shuju.
Xu, K. S. (1982). *Boshu Laozi zhuping yu yanjiu.* Zhejiang: Zhejiang renmin chubanshe.
Xun Zi ji shi. (1983). Beijing: Zhonghua shuju.
Yijing – Knjiga premen. (1992). Prevedla Maja Milčinski. Ljubljana: Domus.
Yin, Z. H. (2001). *Chujian Lao zi bianxi. Chujian yu boshu (Lao zi) de bijiao yanjiu.* Beijing: Zhonghua chubanshe.
Zhuang Zi. (2004). *Klasik Dežele južne rože.* Prevedla Maja Milčinski. Ljubljana: Sophia.
Zhuang Zi ji shi. (1985). Beijing: Zhonghua shuju.

Knjižnica Kondor • zvezek 328 • urednik Andrej Koritnik • Lao Zi • Dao de jing • prevedla in spremno besedo napisala Maja Milčinski • tehnično uredil Matej Nemec • opremila Suzana Duhovnik • 800 izvodov • 1. izdaja • Mladinska knjiga Založba, d. d., Ljubljana 2009 • predsednik uprave Peter Tomšič • izvršni direktor Založništva Miha Kovač • natisnila tiskarna Korotan – Ljubljana, d. o. o. •

Goriška knjižnica Franceta Bevka - NOVA GORICA -