

LAO-TZU

TAO
TE CHING

道德經

LAO-TZU

TAO
TE CHING
道德經

A CURA DI
MAURIZIO PAOLILLO

 GIUNTI

Traduzione, introduzione e note di Maurizio Paolillo

Titolo originale
Daodejing 道德經

Progetto grafico e impaginazione
Enrico Albisetti

Redazione
Studio Newt

www.giunti.it

© 2023 Giunti Editore S.p.A.
Via Bolognese 165 – 50139 Firenze – Italia
Via G.B. Pirelli 30 – 20124 Milano – Italia

ISBN: 9788809916685

Prima edizione digitale: ottobre 2023



Il suono di ciò che non è pronunciato
è più rapido del tambureggiare del tuono.
Neiye 内業

Di questo *lógos* che è sempre gli uomini
non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato
sia subito dopo averlo ascoltato.
Eraclito

La scienza e il saputo sono separati
da un oceano insondabile.
Muhyiddīn ibn 'Arabī

Se le porte della percezione fossero purificate,
tutto apparirebbe all'uomo come in effetti è, infinito.
William Blake

Il perfetto servizio è la perfetta libertà.
Virginia Woolf

Il *Daodejing* è antico; è diverso; è cinese; ed è difficile.
Paul Goldin

Introduzione

Un testo fondamentale nella storia della cultura

Il *Daodejing* 道德經 (*Scrittura del Dao e del Carisma*), o *Tao Te Ching* secondo la trascrizione anglosassone del cinese per lungo tempo diffusa in Occidente,¹ rappresenta non soltanto il testo centrale di riferimento per le differenti correnti del Daoismo emerse nel corso di due millenni sul territorio cinese, ma anche un'opera di grande fascino per il mondo occidentale, al punto da costituire il secondo testo tradotto dopo la Bibbia. Si può dire che le molteplici traduzioni dell'opera costituiscano un campo di studio a sé, rivelatore del *background* culturale che ha indirizzato le scelte dei traduttori: nel corso della “International Conference on Global Laozegetics”, tenutasi presso la Nankai University nell'ottobre 2021, si è sottolineata l'opportunità di indagare le 1930 traduzioni in 94 lingue del *Daodejing*, come strumento indispensabile per poter comprendere il ruolo del testo nella storia culturale mondiale.

Il titolo con cui è conosciuta questa sintetica opera, formata da circa cinquemila caratteri, fu a essa associato in realtà solo nel corso del regno dell'imperatore Jing della dinastia degli Han anteriori (157-141 a.C.). Il termine *jing* 經 (“scrittura”, “canone”, “classico”; letteralmente “ordito” di un tessuto) veniva all'epoca impiegato per designare le scritture considerate canoniche per la loro importanza e per la profondità dottrinale in esse presente. Solo pochi anni prima, veniva composta un'edizione su seta dell'opera (ritrovata in due versioni a Mawangdui, in una sepoltura nobile sigillata nel 168 a.C.), in cui tale titolo era assente. Anche i tre manoscritti

¹ Proprio per la perdurante diffusione tra i non specialisti della conoscenza del testo con il titolo di *Tao Te Ching*, si è deciso di conservare come unica eccezione, insieme a quella di Lao-tzu per Laozi, tale trascrizione nel titolo di copertina di questo libro, pur mantenendo all'interno di questa Introduzione la trascrizione *pinyin*, ormai universalmente predominante in ambito accademico, per tutti i termini citati.

mutili, ritrovati a Guodian nel 1993 su listarelle di bambù, risalenti almeno alla fine del IV secolo a.C. e riconducibili in parte al posteriore *textus receptus* diffuso e tramandato nei secoli, non hanno alcun titolo. Lungo la bimillenaria storia dell'impero cinese, e poi nell'ultimo secolo, le edizioni del *Daodejing* sono state arricchite da più di duemila commentari: circa una metà di questa immensa tradizione esegetica, caratterizzata da interpretazioni talora dissonanti, sopravvive ancora oggi.

Anche successivamente al regno di Jing, la dottrina denominata come *Daojia* 道家 o *Daojiao* 道教 nello *Shiji* 史記, la grande opera storica composta da Sima Qian intorno al 100 a.C., fu molto apprezzata dall'élite e dai più alti esponenti della corte Han: basti ricordare qui l'imperatrice Dou, moglie dell'imperatore Wen (r. 180-157 a.C.), ancora influente nel corso dei primi anni di regno di Wu (r. 141-87 a.C.), il più famoso imperatore degli Han, personaggio ambivalente, primo promotore dell'istituzione dell'accademia dei letterati di formazione confuciana, ma anche strenuo ricercatore dei metodi per ottenere l'immortalità che, a torto o a ragione, furono associati a esponenti del Daoismo.

I termini *Daojia* e *Daojiao* possono essere resi come “esperti del Dao” e “dottrina/insegnamento del Dao (Tao nella trascrizione anglosassone)”. Impiegati senza particolari distinguo da Sima Qian, furono al centro di un'interpretazione dualistica da parte degli studiosi occidentali (soprattutto quelli di matrice culturale protestante) e anche giapponesi, che vedeva nel primo l'etichetta di un Daoismo “filosofico”, nel secondo la definizione di un Daoismo “religioso”, espressione sia di un movimento comunitario e liturgico (nato storicamente solo nel II secolo d.C. con il fenomeno della rivelazione dei cosiddetti Maestri Celesti del Sichuan), sia di pratiche mistiche individuali di autocoltivazione, evidenti per esempio nella corrente della Suprema Purezza (*Shangqing* 上清) nata nel V secolo d.C.

L'approfondimento dello studio delle fonti antiche ha permesso di superare tale distinzione, specchio più dell'applicazione di sorpassati schemi interpretativi che di una realtà oggettiva. Si è potuto così rilevare che, anche in testi un tempo considerati di natura “filosofica”, come lo *Zhuangzi* e proprio il *Daodejing*, è possibile isolare motivi e accenni a pratiche di realizzazione dell'ineffabile realtà definita con il termine Dao.

Un personaggio leggendario

Il *Daodejing* è comunemente definito anche come *Laozi* 老子, o *Laozi Daodejing* 老子道德經. L'associazione del testo (che è peraltro del tutto privo di attribuzione e di qualsiasi riferimento a nomi, eventi o luoghi che permettano di “ancorarlo” a una determinata realtà storico-geografica) al personaggio noto come Laozi (Lao-tzu nella trascrizione anglosassone) è divenuta col tempo un automatismo, che però non si regge su alcun dato storico accertato.

Il nome “Laozi” ha il significato di “Vecchio Signore” o “Vecchio Bambino”: l'iconografia del personaggio lo mostra immancabilmente come un uomo anziano, caratterizzato da lunghe orecchie e da altri segni tipici, che a partire dal II secolo si andranno fissando con il tempo in una serie di “marchi” simbolici, che si riferiscono al suo *status* spirituale eccezionale.

Il suo patronimico sarebbe stato Li, il nome proprio Er, il nome di cortesia Dan. Le vicende che lo riguardano sono soprattutto presenti nella biografia composta da Sima Qian contenuta nel suo *Shiji*: egli sarebbe stato un archivista alla corte degli Zhou, più anziano di Confucio, il quale si sarebbe recato da lui per ricevere delle chiarificazioni dottrinali. Molti studiosi hanno evidenziato come i dati esposti da Sima Qian rivelino una probabile confusione tra più personaggi dell'antichità, sottolineando quindi la loro scarsa affidabilità storica; secondo la biografia, giunto in tarda età Laozi si sarebbe diretto a ovest, e prima di scomparire per sempre avrebbe lasciato a Yin Xi, il guardiano del passo montano che separava il mondo cinese dalle regioni a occidente, quel compendio della sua saggezza che è il *Daodejing*. Sima Qian evidenzia dunque un collegamento tra Laozi e il *Daodejing*, che però difficilmente può risalire oltre la metà del III secolo a.C. In precedenza, Laozi è citato in altri testi, ma senza essere associato all'opera: basti citare lo *Zhuangzi* 莊子, fonte daoista che almeno in parte risale alla seconda metà del IV secolo a.C., in cui ritroviamo anche alcuni passaggi riconducibili a brani del *Daodejing*, che non ricevono però alcuna attribuzione o paternità specifica.

Le ragioni dell'attribuzione del *Daodejing* al personaggio leggendario di Laozi restano sconosciute. Per Kristofer Schipper, uno dei più grandi studiosi del Daoismo nel XX secolo, il testo fu “assemblato” negli ambienti intellettuali dell'Accademia Jixia, situata nel principato feudale di Qi. Si trattava di un eccezionale centro di gravità

della cultura del periodo finale dei Regni Combattenti (453-221 a.C.): qui, la “fluidità” del testo (un aspetto comune alla maggioranza delle opere antiche) sarebbe stata “stabilizzata” anche attraverso la sua attribuzione a un autore che si diceva fosse stato il maestro di Confucio.

Quello che è certo è il processo storico che portò alla divinizzazione di Laozi, evidente a partire da fonti del II-III secolo. Già in un’iscrizione del 165 d.C. in onore di Laozi troviamo tre livelli sovrumani di lettura del personaggio: Laozi è una divinità cosmica celeste, un trascendente giunto all’immortalità e come tale una figura che riappare periodicamente nel corso delle ere, paragonata a “una cicala che si libera dell’esuvia”.

L’apparizione di Laozi come ipostasi del Dao in una grotta, e la rivelazione della nuova epoca da parte di colui che è denominato “Supremo Signore Lao” (Taishang Laojun 太上老君), marcarono nel 142 d.C. l’inizio della prima corrente comunitaria daoista, detta dei Maestri Celesti, a cui si ricollegano ancora oggi i daoisti non appartenenti alle comunità monastiche Quanzhen.

Il Signore Lao fu collocato nell’empireo celeste: a partire dall’epoca Tang (618-907), Laozi divinizzato fu rappresentato come uno dei Tre Puri (Sanqing 三清) o Venerabili Celesti (Tianzun 天尊), con l’epiteto di Daode Tianzun 道德天尊, “Venerabile Celeste del Dao e del Carisma”, e la collocazione nel Cielo della Grande Purezza (Taiqing Tian 太清天). Non possiamo definire Laozi come una divinità personale: si tratta di una funzione astratta del Dao, facente parte di una struttura gerarchica che è stata definita “burocrazia soprannaturale”. Come proiezione del Dao, Laozi compare anche in corrispondenza del “paesaggio interiore” del corpo del praticante, già in testi mistici come il *Laozi zhongjing* 老子中經 (Scrittura del Centro di Laozi), forse del II secolo.

Tradurre o tradire?

Non c’è qui spazio per affrontare le complesse problematiche relative alla presenza di differenti manoscritti riconducibili al *Daodejing* “classico”. La stessa storia del *textus receptus* è tutt’altro che chiarita nei suoi aspetti storici: divisa in 81 stanze, per un totale di poco più di 5000 caratteri, essa fu associata con la figura semi-legendaria di un commentatore noto come Heshang Gong (Il Duca che si trova in riva

al Fiume), e fu trasmessa poi con il commento di Wang Bi (226-249), un geniale e coltissimo letterato che nei suoi 23 anni di vita produsse anche un influente commentario allo *Yijing*. Persino l'esistenza di un Urtext, un testo "antenato" da cui sarebbero derivate le successive edizioni manoscritte, è oggetto di discussione fra gli studiosi.

Il detto "traduttore traditore" si riferisce ai problemi insiti nel trasferire la totalità dei contenuti dalla lingua di partenza a quella di arrivo. Dei rischi connessi all'attività di traduzione gli antichi erano perfettamente consapevoli: emblematico il caso di un traduttore greco, ricordato dalle fonti classiche, il quale durante le Guerre Persiane del V secolo a.C. fu accusato di tradimento sia dai Persiani che dagli Ateniesi; o si potrebbero ricordare le lamentele del missionario francescano Guglielmo di Rubruck, giunto in Mongolia alla metà del XIII secolo, motivate dall'incapacità del suo interprete, in un ambiente certo non privo di pericoli come quello dei conquistatori mongoli.

A queste difficoltà, insite in ogni operazione di traduzione, si deve aggiungere la natura stessa del testo in questione. Scritto in uno stile asciutto, paradossale e metaforico, in cui predominano gli effetti di parallelismo e di contrappunto, il *Daodejing* presenta una lingua classica con numerosi aspetti problematici, anche per i commentatori cinesi dell'antichità, dovuti alla estrema sinteticità delle sue sezioni, a cui si accompagna talora la molteplicità delle possibili rese traduttive e/o sintattiche di un singolo lemma, e anche all'assenza di segni di interpunzione nelle più antiche fonti manoscritte e talora anche in edizioni posteriori.

Certamente, la difficoltà di tradurre il *Daodejing* non implica la rinuncia alla possibilità di isolare nell'opera delle tematiche chiave. La prima, da cui discende tutto l'apparato retorico del testo, concerne il Dao 道, Assoluto e Possibilità universale, radice nascosta di ogni essere manifestato e suo "ritorno", paradigma inattingibile dal linguaggio umano, che di per sé presenta una funzione categorizzatrice e quindi separativa e limitante.

Il termine ricopre i significati di "via", "percorrere una via", "metodo", "discorso", "pronunciare un discorso", ed è onnipresente in epoca classica anche in fonti non daoiste, con differenti livelli e ambiti di significato: la sua complessità rende talora ardue le scelte traduttive, come nel caso del primo verso della prima stanza dell'opera, non a caso oggetto di differenti interpretazioni. Seguendo una tendenza comune a una parte consistente degli studi in merito, qui ho scelto

alla sua prima occorrenza di lasciare il termine non tradotto, salvaguardandone l'enigmatica ineffabilità e la sua natura di “parola di comodo”, impiegata se costretti a riferirsi all'indicibile, come peraltro sottolineato nella stanza 25 del *Daodejing*; nella seconda occorrenza, ho invece optato per un verbo (“intraprendere”) che può alludere a un percorso normativo da percorrere.

L'attributo *chang* 常 (*heng* 恆 nei due manoscritti di Mawangdui) che caratterizza il Dao, di solito tradotto come “eterno” o “costante”, è stato da me tradotto come “invariante”, aggettivo che in campo matematico indica la proprietà di equazioni o formule di rimanere inalterate rispetto alle trasformazioni delle variabili che vi figurano, tra cui possiamo annoverare anche i parametri spazio-temporali.

La consapevolezza dell'insufficienza del linguaggio, strumento proprio di quel “regno delle opposizioni concettuali” in cui ci troviamo a vivere, e l'esaltazione di una via apofatica (cioè senza parole) si accompagnano ad accenni a pratiche “applicative”, in cui appare chiaro come il Dao non fosse solo un concetto “filosofico”, ma costituisse il cardine di una *praxis* che aveva come obiettivo finale il ricongiungimento all'Assoluto, che era anche il ritrovamento di uno stato incondizionato, del tutto alieno alle influenze dell'ambiente e all'azione esteriore: una condizione espressa nel *Daodejing* dai termini *wuwei* 無為 (il “non agire” o “non adoperarsi”) e *ziran* 自然 (l'“essere così di per sé”), ma anche da immagini appartenenti al mondo vegetale, come *pu* 朴, il ceppo di legno grezzo, non lavorato (e quindi “indifferenziato”).

Da tale fondamento derivano le prospettive e le tematiche più specifiche presenti nell'opera, tutte basate su un chiaro rifiuto della funzione risolutiva di una visione meramente umana del mondo e della società, e quindi su un'acuta consapevolezza del carattere limitato dei principi etici solitamente onorati, quali l'umanità e la giustizia (*ren* 仁 e *yi* 義). Ciò che viene invece esaltata è una condizione di quiete (*jing* 靜), che è espressione della pienezza di *de* 德, termine da me tradotto come “Carisma” in alternativa ai più diffusi “Potenza” o “Possanza”: il potere interiore che è manifestazione della “identità suprema” con il Dao, e che si manifesta esteriormente attraverso quel radicale “non coinvolgimento” (*wushi* 無事) che rende il saggio il vero motore immobile delle cose. Le stanze 38-81 del *Daodejing* furono tradizionalmente denominate *Dejing* 德經 (Scrittura del Carisma), mentre le prime 37 ebbero il nome di *Daojing* 道經 (Scrittura del Dao).

Quest'ordine, da me mantenuto nella traduzione, è anch'esso frutto di una sistematizzazione posteriore alle prime forme del testo: per esempio, risulta invertito nei manoscritti di Mawangdui.

La presunta visione “disumana” del *Daodejing*, che in alcune stanze è particolarmente evidente, può essere meglio definita come rifiuto dell'antropocentrismo come metro universale di conoscenza. La teoria dell'autocoltivazione individuale tesa a “custodire l'unità” interiore e la visione della gestione politica ideale dello Stato (e della guerra) da parte di un sovrano che è allo stesso tempo un saggio (*shengren*; anche “santo”), sono in realtà frutto di tale consapevolezza: i principi etici sono espressione limitata di una condizione umana che non rappresenta se non un infinitesimale segmento del mondo manifestato, che a sua volta è produzione del Dao. Sono, in sintesi, espressione di quella “separatività” e di quel mondo conflittuale degli opposti che il saggio ha trasceso, pur restando uomo tra gli uomini, in modo da “non correre rischi sino all'estinzione della persona”, come rileva la stanza 16 del *Daodejing*. Sia il complesso psicofisico umano che il mondo esterno sono un campo unificato per quell' “io” osservatore, che si trova ormai al di là di ogni azione esteriore e di ogni risultato contingente.

In questa traduzione, che è naturalmente anche frutto di un confronto con una serie di studi e di interpretazioni del testo, sia moderne che tradizionali, si è evitato un pesante apparato di note a commento. Per chi volesse approfondire le tematiche di natura linguistica e i contenuti dottrinali del *Daodejing*, rimando alla Bibliografia essenziale a chiusura di questo volume.

Per la traduzione mi sono servito dell'edizione Huating Zhangshi yuanben, ristampata nell'edizione della Shanghai guji chubanshe (Shanghai 1989), con il commento di Wang Bi, confrontandola anche con l'edizione senza segni di interpunzione intitolata *Daode zhenjing zhu* 道德真經注 (Commento alla Scrittura Autentica del Dao e del Carisma), contenuta nel *Zhengtong Daozang* 正統道藏 (edizione del Canone Daoista del 1445, DZ 690).