

LIBRIS

EUGEN HERRIGEL

We know
books

ZEN

IN THE ART OF ARCHERY

ZEN ÎN ARTA ARCULUI JAPONEZ

Ediție îngrijită de:

Ovidiu Gyarmath - președintele Asociației Române de Kyūdō (ARK)

Daniela Maria Puia - membru ARK

Traducere coordonată de

Mihaela Pelteacu



PRO CULTURA
București, 2022

Notă introductivă	6
Prefață	8
Preface	10

Versiunea în limba română

I	13
II	19
III	23
IV	29
V	35
VI	41
VII	47
VIII	53
IX	59
X	61
XI	63

English text

I	73
II	79
III	83
IV	87
V	93
VI	99
VII	105
VIII	111
IX	117
X	119
XI	121

La prima vedere trebuie să pară de-a dreptul degradant pentru Zen – cititorul putând înțelege oricum acest cuvânt – să fie asociat cu ceva atât de lumesc ca tragerea cu arcul. Chiar dacă ar fi dispus să facă o mare concesie, realizând că tragerea cu arcul este recunoscută ca „artă”, ar fi prea puțin dispus să privească și dincolo de această artă pentru a vedea ceva mai mult decât o formă indubitabilă de măiestrie sportivă. Cititorul se așteaptă, așadar, să i se spună ceva despre măiestria uluitoare de a genera iluzia optică a artiștilor japonezi, care au avantajul de a se putea baza pe o tradiție seculară și neîntreruptă în utilizarea arcului și a săgeții. În Orientul Îndepărtat au trecut doar câteva generații de când vechile mijloace de luptă au fost înlocuite cu arme moderne, iar priceperea în mânăuirea lor nu a căzut nicidecum în desuetudine, ci a continuat să se răspândească, fiind din acest motiv cultivată în cercuri din ce în ce mai largi. Ar putea cineva să nu se aștepte, prin urmare, la o descriere a modurilor speciale în care, în prezent, în Japonia, tragerea cu arcul este sport național?

Nimic nu poate fi mai eronat ca o astfel de așteptare. Prin tragerea cu arcul în sens tradițional, respectată ca artă și onorată ca patrimoniu național, japonezul nu înțelege un sport, ci, oricât de ciudat poate părea la început, el vede un ritual religios. Ca atare, prin „arta” tragerii cu arcul, el nu se referă la abilitatea sportivului, care, mai mult sau mai puțin, poate fi controlată prin exerciții fizice, ci la o abilitate a cărei origine trebuie căutată în exerciții spirituale și al cărei scop constă în atingerea unui țel spiritual, astfel că, în mod fundamental, arcașul aspiră către sine, putând reuși chiar să se țințească [spiritual vorbind] pe sine.

Sună derutant, fără îndoială. Cum am putea crede, va spune cititorul, că tragerea cu arcul, practică odinioară ca o întrecere pe viață și pe

moarte, nu a supraviețuit nici măcar ca sport, ci a fost redusă la un exercițiu spiritual? Ce folos mai au, atunci, arcul și săgeata și țința? Nu sunt negate astfel vechea artă bărbătească și înțelesul său onest, ambele fiind substituite de ceva nebulos, dacă nu de-a dreptul fantastic?

Trebuie, totuși, să ținem cont că spiritul particular al acestei arte, departe de a necesita în perioada actuală reconectarea cu utilizarea arcului și a săgeții, a fost întotdeauna în mod esențial legat de acestea, și și-a făcut apariția cu atât mai direct și mai convingător acum, când nu mai trebuie să facă dovada probității sale în întreceri sângeroase. Nu ar fi corect să spunem că tehnica tradițională a tragerii cu arcul, de vreme ce nu mai are importanță în luptă, s-a transformat într-un joc agreabil de petrecere a timpului, devenind astfel inofensivă. „Marea Doctrină” a tragerii cu arcul ne spune ceva foarte diferit. Potrivit acesteia, tragerea cu arcul este în continuare o chestiune de viață și de moarte în măsura în care este o întrecere a arcașului cu sine însuși; iar acest tip de întrecere nu este un substitut neînsemnat, ci fundamentul tuturor întrecerilor orientate către exterior – de exemplu, către un adversar fizic. În această întrecere a arcașului cu sine însuși se revelează esența tainică a acestei arte, iar instruirea în această artă nu suprimă nimic esențial prin renunțarea la scopurile utilitare la care era supusă practica întrecerilor cavalești.

Așadar, oricine aderă astăzi la această artă va câștiga de pe urma evoluției sale istorice avantajul incontestabil de a nu fi tentat prin scopuri practice să oculteze cunoașterea „Marii Doctrine” – chiar dacă ar ascunde-o față de sine – făcând-o poate cu desăvârșire imposibilă. Deoarece accesul la artă – și asupra acestui lucru măestrul Arcului din toate timpurile au fost de acord – este permis doar celor care sunt cu inima „curată”, netulburați de scopuri secundare. Dacă, din acest punct de vedere, cineva ar întreba cum înțeleg Măestrul japonezi această întrecere a arcașului cu sine și cum o descriu, răspunsul acestora ar suna extrem de enigmatic. Pentru aceștia, întrecerea constă în faptul că arcașul, în ideea de a se „auto-străpunge” – dar nu pe sine însuși, se vizează pe sine [spiritual] – deși nu țintește către sine devine astfel, simultan, țințaș și țință, cel care lovește și cel care este lovit. Sau, pentru a folosi câteva expresii dintre cele foarte dragi Măestrilor, arcașul, în pofida lui însuși, trebuie să devină un centru de neclintit. Urmează apoi miracolul suprem și ultim: arta devine „lipsită de artă”, tragerea devine non-tragere, o tragere fără arc și săgeată; profesorul devine din nou elev, Maestrul un începător, sfârșitul un început, iar începutul perfecțiune.

Pentru orientali, aceste formule misterioase sunt adevăruri clare și cunoscute, însă pentru noi sunt absolut uluitoare. Trebuie, așadar, să cercetăm problema mai în profunzime. De multă vreme nu mai este niciun secret, nici măcar pentru noi, europenii, că artele japoneze în forma lor interioară se trag dintr-o rădăcină comună, respectiv din budism. Acest lucru este la fel de adevărat pentru arta tragerii cu arcul, precum și pentru pictura cu cerneală, pentru arta teatrului și nu mai puțin pentru ceremonia ceaiului, arta aranjamentelor florale sau arta mănuirii sabiei. Toate presupun o atitudine spirituală și fiecare o cultivă în felul său propriu – o atitudine care, în forma sa cea mai elevată, este caracteristică budismului determinând natura tipului omului sacerdotal. Nu mă refer la budism în sensul obișnuit, nu mă refer aici nici la indiscutabila formă speculativă de budism care, datorită [unei] literaturi aparent accesibile, este singura pe care o cunoaștem în Europa și pe care chiar pretendem că o înțelegem. Eu mă refer la budismul dhyana, care este cunoscut în Japonia ca Zen și nu este defel o speculație, fiind experiența imediată a ceea ce, asemenea prezenței nemărginirii Ființei, nu poate fi perceput pe căi intelectuale și nu poate fi conceput sau interpretat nici în urma celor mai neechivoce și incontestabile experiențe: cunoscându-l fără să-l cunoască. În numele acestor experiențe cruciale, budismul Zen a pornit pe căi care, printr-o imersiune metodică către sine, duc la conștientizarea, în colțul cel mai adânc al sufletului, a nenumitului Necuprins și Incognoscibil – mai mult chiar, devenind una cu acesta. Aceasta înseamnă, într-un limbaj foarte ezitant, de aceea poate și înșelător, că, referitor la tragerea cu arcul, exercițiile spirituale – singurele prin care tehnica tragerii cu arcul devine artă – reprezintă, în condițiile în care totul merge bine, se desăvârșește pe sine precum „arta lipsită de artă”, exerciții mistice. Ca urmare, tragerea cu arcul nu poate în niciun caz să însemne împlinirea cu arcul și săgeata a ceva în exterior, ci doar în interior și fiecare cu sine. Arcul și săgeata sunt doar un pretext pentru ceva ce ar putea la fel de bine să se petreacă fără ele, sunt doar calea către un țel care ajută ultimului salt decisiv și nu țelului însuși. În lumina celor prezentate, nimic nu ar fi mai de dorit pentru sine decât a intra în posesia acelor expuneri ale budiștilor Zen care să faciliteze înțelegerea. Acestea, de fapt, nu lipsesc. În lucrarea sa *Eseuri despre budismul Zen*, D. T. Suzuki a reușit să demonstreze că Zen și cultura japoneză sunt interconectate și că arta japoneză, atitudinea spirituală a samurailor, stilul de viață japonez, morala, estetica și chiar, într-o anumită măsură, viața intelectuală a japonezilor își datorează particularitățile acestei experiențe Zen, care nu poate fi înțeleasă corect de cineva nefamiliarizat cu ea.

Lucrarea extrem de importantă a lui Suzuki și cercetările altor cărturari japonezi au stârnit un larg interes. Este recunoscut faptul că budismul dhyana a luat naștere în India, ajungând la dezvoltarea deplină în China, după ce a trecut [mai întâi] prin schimbări profunde. În cele din urmă a fost adoptat de Japonia unde, până în zilele noastre, este cultivat ca o tradiție vie, dezvăluind neașteptate moduri de existență, ceea ce, pentru noi, este extrem de important să înțelegem.

În ciuda tuturor eforturilor experților Zen, cunoașterea furnizată nouă, europenilor, asupra esenței Zen, a rămas totuși, într-o mare măsură, insuficientă. Ca și cum s-ar opune unei sondări mai profunde, după câțiva pași, răsar în calea propriei intuiții bariere insurmontabile. Învăluit într-un întuneric impenetrabil, Zen trebuie să pară cea mai ciudată enigmă pe care viața spirituală a Orientului a conceput-o vreodată: insolubilă și totuși irezistibil de atrăgătoare. Motivul din spatele acestui dureros sentiment de inaccesibilitate rezidă, într-o oarecare măsură, în stilul expunerii care a fost adoptat pentru Zen până acum. Nicio persoană rezonabilă nu s-ar aștepta ca un adept Zen să facă mai mult decât să sugereze în mod indirect experiențele care l-au eliberat și l-au schimbat, sau să încerce să descrie inimaginabilul și inefabilul „Adevăr” întru care trăiește acum. În acest sens, Zen este comparabil cu misticismul introspectiv pur. Dacă nu intrăm în experiențele mistice prin participare directă, oricât ne-am suci și ne-am învărti, rămânem pe dinafară. Această lege, căreia i se supune întregul misticism autentic, nu îngăduie excepții. Nu este nicio contradicție în faptul că există o pletoră de texte Zen considerate sacre. Acestea au particularitatea de a dezvălui sensul dătător de viață numai celor care s-au arătat vrednici de experiențe cruciale și care pot astfel să extragă din aceste texte confirmarea a ceea ce ei înșiși posedă deja, și care este independent de ei. Pe de altă parte, pentru cel neexperimentat textele nu doar că rămân mute – cum ar putea [oare] acesta să fie vreodată în situația de a citi printre rânduri? – ci îl vor conduce în mod infailibil la cea mai deznădăjduită confuzie spirituală, chiar dacă le abordează cu circumspecție și dedicare altruistă. Asemenea tuturor formelor de misticism, Zen poate fi înțeles doar de cel care este el însuși un mistic și, așadar, nu este tentat să câștige prin metode ascunse ceea ce experiența mistică îi refuză.

Însă omul care este transformat de Zen și care a trecut prin „focul adevărului” duce o viață mult prea convingătoare pentru a putea fi trecută cu vederea. Așadar, mânați de un sentiment de afinitate spirituală și dornici de a găsi o cale către puterea nenumită care

poate face asemenea miracole, nu înseamnă că cerem prea mult – cei doar curioși neavând dreptul să ceară nimic – dacă ne așteptăm ca adeptul Zen să descrie măcar calea care duce la țel. Nici un mistic și nici un discipol Zen nu este, într-o primă fază, omul care, prin auto-perfecționare, ar putea deveni. Cât de multe mai sunt încă de cucerit și de depășit înainte ca discipolul să poată, în sfârșit, să descopere adevărul! De câte ori nu este frământat, de-a lungul drumului, de sentimentul dezolant că încearcă imposibilul! Și totuși, într-o zi, acest imposibil va fi devenit posibil și chiar edificator. Nu-și face oare loc atunci speranța că o descriere atentă a acestui drum lung și dificil ne va permite măcar un lucru: să întrebăm dacă ne dorim să-l străbatem?

Astfel de descrieri ale drumului și ale opririlor lipsesc aproape în totalitate din literatura Zen. Aceasta se datorează parțial faptului că adeptul Zen manifestă o opoziție de netrecut în a furniza orice fel de instrucțiuni pentru o viață fericită. Știe din experiența personală că nimeni nu poate merge până la capăt fără îndrumarea conștiințioasă din partea unui profesor iscusit și fără ajutorul unui Maestru. Pe de altă parte, nu este mai puțin hotărâtor faptul că experiențele sale, cuceririle și transformările sale spirituale, atât timp cât rămân „ale sale”, trebuie să fie câștigate și transformate iar și iar, până când tot ce este „al său” este anihilat. Doar astfel poate acesta atinge o bază a experiențelor care, asemenea „Adevărului atotcuprinzător”, îl trezește la o viață care nu mai este viața sa personală de zi cu zi. Acesta trăiește, dar ceea ce trăiește nu mai este persoana sa însăși.

Din acest punct de vedere, putem înțelege de ce adeptul Zen evită orice discuție despre sine sau despre progresul său. Nu pentru că ar crede că este indecent să vorbească despre aceasta, ci pentru că privește asta ca pe o trădare față de Zen. Chiar și hotărârea de a spune ceva despre Zen în sine îl costă o autoexaminare serioasă. Are dinaintea sa exemplul îndrumător al unuia dintre marii Maeștri care, întrebând fiind ce este Zen, a păstrat o tăcere neclintită, ca și cum nu ar fi auzit întrebarea. Cum ar putea, așadar, un adept să fie tentat să dea socoteală pentru ceva ce a înlăturat și căruia nu-i mai duce grija?

În aceste condiții, ar însemna să mă sustrag de la responsabilitățile care îmi revin dacă m-aș limita la un șir de paradoxuri și mi-aș găsi refugiu în spatele unei baricade de cuvinte răsunătoare. Căci intenția mea a fost să fac lumină asupra naturii Zen deoarece influențează una dintre artele asupra căreia și-a pus amprenta. Această lumină nu este, în mod cert, iluminarea în sensul fundamental al Zen, dar cel puțin arată că trebuie să fie ceva dincolo de zidurile impenetrabile de ceață și,

At first sight it must seem intolerably degrading for Zen – however the reader may understand this word – to be associated with anything so mundane as archery. Even if he were willing to make a big concession, and to find archery distinguished as an ‘art’, he would scarcely feel inclined to look behind this art for anything more than a decidedly sporting form of prowess. He therefore expects to be told something about the amazing feats of Japanese trick-artists, who have the advantage of being able to rely on a time-honoured and unbroken tradition in the use of bow and arrow. For in the Far East it is only a few generations since the old means of combat were replaced by modern weapons, and familiarity in the handling of them by no means fell into disuse, but went on propagating itself, and has since been cultivated in ever widening circles. Might one not expect, therefore, a description of the special ways in which archery is pursued to-day as a national sport in Japan?

Nothing could be more mistaken than this expectation. By archery in the traditional sense, which he esteems as an art and honours as a national heritage, the Japanese does not understand a sport but, strange as this may sound at first, a religious ritual. And consequently, by the ‘art’ of archery he does not mean the ability of the sportsman, which can be controlled, more or less, by bodily exercises, but an ability whose origin is to be sought in spiritual exercises and whose aim consists in hitting a spiritual goal, so that fundamentally the marksman aims at himself and may even succeed in hitting himself.

This sounds puzzling, no doubt. What, the reader will say, are we to believe that archery, once practised for the contest of life and death, has not survived even as a sport, but has been degraded to a spiritual

exercise? Of what use, then, are the bow and arrow and target? Does not this deny the manly old art and honest meaning of archery, and set up in its place something nebulous, if not positively fantastic?

It must, however, be borne in mind that the peculiar spirit of this art, far from having to be in fused back into the use of bow and arrow in recent times, was always essentially bound up with them, and has emerged all the more forthrightly and convincingly now that it no longer has to prove itself in bloody contests. It is not true to say that the traditional technique of archery, since it is no longer of importance in fighting, has turned into a pleasant pastime and thereby been rendered innocuous. The 'Great Doctrine' of archery tells us something very different. According to it, archery is still a matter of life and death to the extent that it is a contest of the archer with himself; and this kind of contest is not a paltry substitute, but the foundation of all contests outwardly directed – for instance with a bodily opponent. In this contest of the archer with himself is revealed the secret essence of this art, and instruction in it does not suppress anything essential by waiving the utilitarian ends to which the practice of knightly contests was put.

Anyone who subscribes to this art to-day, therefore, will gain from its historical development the undeniable advantage of not being tempted to obscure his understanding of the 'Great Doctrine' by practical aims – even though he hides them from himself – and to make it perhaps altogether impossible. For access to the art – and the master archers of all times are agreed in this – is only granted to those who are 'pure' in heart, untroubled by subsidiary aims.

Should one ask, from this standpoint, how the Japanese Masters understand this contest of the archer with himself, and how they describe it, their answer would sound enigmatic in the extreme. For them the contest consists in the archer aiming at himself – and yet not at himself, in hitting himself – and yet not himself, and thus becoming simultaneously the aimer and the aim, the hitter and the hit. Or, to use some expressions which are nearest the heart of the Masters, it is necessary for the archer to become, in spite of himself, an unmoved centre. Then comes the supreme and ultimate miracle: art becomes 'artless', shooting becomes not-shooting, a shooting without bow and arrow; the teacher becomes a pupil again, the Master a beginner, the end a beginning, and the beginning perfection.

For Orientals these mysterious formulae are clear and familiar

truths, but for us they are completely bewildering. We have therefore to go into this question more deeply. For some considerable time it has been no secret, even to us Europeans, that the Japanese arts go back for their inner form to a common root, namely Buddhism. This is as true of the art of archery as of ink painting, of the art of the theatre no less than the tea ceremony, the art of flower arrangement, and swordsmanship. All of them presuppose a spiritual attitude and each cultivates it in its own way – an attitude which, in its most exalted form, is characteristic of Buddhism and determines the nature of the priestly type of man. I do not mean Buddhism in the ordinary sense, nor am I concerned here with the decidedly speculative form of Buddhism, which, because of its allegedly accessible literature, is the only one we know in Europe and even claim to understand. I mean Dhyana Buddhism, which is known in Japan as 'Zen' and is not speculation at all but immediate experience of what, as the bottomless ground of Being, cannot be apprehended by intellectual means, and cannot be conceived or interpreted even after the most unequivocal and incontestable experiences: one knows it by not knowing it. For the sake of those crucial experiences Zen Buddhism has struck out on paths which, through methodical immersion in oneself, lead to one's becoming aware, in the deepest ground of the soul, of the unnamable Groundlessness and Qualitylessness – nay more, to one's becoming one with it. And this, with respect to archery and expressed in very tentative and on that account possibly misleading language, means that the spiritual exercises, thanks to which alone the technique of archery becomes an art and, if all goes well, perfects itself as the 'artless art', are mystical exercises, and accordingly archery can in no circumstances mean accomplishing anything outwardly with bow and arrow, but only inwardly, with oneself. Bow and arrow are only a pretext for something that could just as well happen without them, only the way to a goal, not the goal itself, only helps for the last decisive leap. In view of all this, nothing would be more desirable than that one should be able to lay hands on expositions by Zen Buddhists as an aid to understanding. These are in fact not lacking. In his *Essays In Zen Buddhism*, D.T. Suzuki has succeeded in showing that Japanese culture and Zen are intimately connected and that Japanese art, the spiritual attitude of the Samurai, the Japanese way of life, the moral, aesthetic and to a certain extent even the intellectual life of the Japanese owe their peculiarities to this background of Zen and cannot be properly understood by anybody not acquainted with it.

The exceedingly important work of Suzuki and the researches of other Japanese scholars have aroused widespread interest. It is generally admitted that Dhyana Buddhism, which was born in India and, after undergoing profound changes, reached full development in China, to be finally adopted by Japan, where it is cultivated as a living tradition to this day, has disclosed unsuspected ways of existence which it is of the utmost importance for us to understand.

Despite all the efforts of Zen experts, however, the insight afforded to us Europeans into the essence of Zen has remained exceedingly scanty. As though it resisted deeper penetration, after a few steps one's groping intuition comes up against insurmountable barriers. Wrapped in impenetrable darkness, Zen must seem the strangest riddle which the spiritual life of the East has ever devised: insoluble and yet irresistibly attractive. The reason for this painful feeling of inaccessibility lies, to some extent, in the style of exposition that has hitherto been adopted for Zen. No reasonable person would expect a Zen adept to do more than hint at the experiences which have liberated and changed him, or to attempt to describe the unimaginable and ineffable 'Truth' by which he now lives. In this respect Zen is akin to pure introspective mysticism. Unless we enter into mystic experiences by direct participation, we remain outside, turn and twist as we may. This law, which all genuine mysticism obeys, allows of no exceptions. It is no contradiction that there exists a plethora of Zen texts regarded as sacred. They have the peculiarity of disclosing their life-giving meaning only to those who have shown themselves worthy of the crucial experiences and who can therefore extract from these texts confirmation of what they themselves already possess and are independently of them. To the inexperienced, on the other hand, they remain not only dumb – how could he ever be in a position to read between the lines? – but will infallibly lead him into the most hopeless spiritual confusion, even if he approaches them with wariness and selfless devotion. Like all mysticism, Zen can only be understood by one who is himself a mystic and is therefore not tempted to gain by underhand methods what the mystical experience withholds from him.

Yet the man who is transformed by Zen, and who has passed through the 'fire of truth', leads far too convincing a life for it to be overlooked. So it is not asking too much if, driven by a feeling of spiritual affinity, and desirous of finding a way to the nameless power which can work such miracles – for the merely curious have no right

to demand anything – we expect the Zen adept at least to describe the way that leads to the goal. No mystic and no student of Zen is, at first step, the man he can become through self-perfection. How much has still to be conquered and left behind before he finally lights upon the truth! How often is he tormented on the way by the desolate feeling that he is attempting the impossible! And yet this impossible will one day have become possible and even self-evident. Is there not room for the hope, then, that a careful description of this long and difficult road will allow us at least one thing: to ask whether we wish to travel it?

Such descriptions of the way and its stations are almost entirely lacking in Zen literature. This is partly due to the fact that the Zen adept has an insuperable objection to giving any kind of instructions for the happy life. He knows from personal experience that nobody can stay the course without conscientious guidance from a skilled teacher and without the help of a Master. No less decisive, on the other hand, is the fact that his experiences, his conquests and spiritual transformations, so long as they still remain 'his', must be conquered and transformed again and again until everything 'his' is annihilated. Only in this way can he attain a basis for experiences which, as the 'all-embracing Truth' rouse him to a life that is no longer his everyday, personal life. He lives, but what lives is no longer himself.

From this standpoint we can understand why the Zen adept shuns all talk of himself and his progress. Not because he thinks it immodest to talk, but because he regards it as a betrayal of Zen. Even to make up his mind to say anything about Zen itself costs him grave heart-searchings. He has before him the warning example of one of the greatest Masters, who, on being asked what Zen was, maintained an unmoving silence, as though he had not heard the question. How then could any adept feel tempted to render an account of what he has thrown away and no longer misses?

In these circumstances, I should be shirking my responsibilities if I confined myself to a string of paradoxes and took refuge behind a barrage of high-sounding words. For it was my intention to throw light on the nature of Zen as it affects one of the arts upon which it has set its stamp. This light is certainly not illumination in the sense fundamental to Zen, but at least shows that there must be something behind the impenetrable walls of mist, and which, like summer lightning, heralds the distant storm. So understood, the art of archery is rather like a preparatory school for Zen, for it enables the beginner to gain a clearer view, through the works of his own hands, of events