

## BUDISMUL ZEN

IOAN STANCU \*

**1. Originea istorică a budismului Zen.** Particularitățile care deosebesc Zenul sau Chen-ul (budismul chinez) de alte tipuri de budism sunt la prima vedere insesizabile. Însă Zenul nu se poate confunda cu acestea datorită particularităților care țin de formarea sa într-un perimetru străin ariei sale de formare. Numele Zen înseamnă *dhyna*, adică meditație. Alte tipuri de budism, spre deosebire de Zen, pun un accent mai mare pe meditație, la prima vedere părând că practicarea meditației formale nu este deloc necesară Zenului. El nu este extrem de original, nici în „a nu avea nimic de spus”, în insistența cu care susține că adevărul nu poate fi exprimat în cuvinte, deoarece aceasta se găsește și în *Madhyamika* precum și în învățăturile lui Lao Zi: *cei ce nu știu vorbesc; cei ce vorbesc nu știu*<sup>1</sup>.

În Japonia, budismul, venit pe filieră chineză, va fi repede adoptat, deoarece nu putea fi disociat de superioritatea culturală chineză. Prințul japonez Shotoku va primi budismul și se va forma ca budist sub influența unor călugări coreeni. După moartea sa (622), budismul Zen se va dezvolta radical în timpul dinastiei Tang (618-907), dinastie chineză care trimitea legații culturale în Japonia. Punctul culminant îl va constitui construcția marelui Budha din templul Todai-ji de la Nara, în 751. În acest templu va veni apoi din China călugărul Zen Ganjin, care va consacra pe monahii japonezi după regulile monastice.

După aceasta, în anii 804-805 monahul Saicho va aduce doctrina școlii Tendai iar monahul Kukai va aduce esoterismul, curente care vor modela spiritualitatea Zen. După dispariția dinastiei Tang și întreruperea influențelor culturale chineze, către sfârșitul secolului al X-lea, vor apărea personalități care vor deschide faza dezvoltărilor interioare în Zen, dezvoltări ce vor merge de la scolastica Tendai până la esoterismul mișcării pietiste a Pământului Pur<sup>2</sup>.

Odată cu radicalizarea doctrinei Pământului Pur, vor apărea, în secolul al XIII-lea, mișcări reformatoare și, totodată, novatoare. Va fi absolutizată credința în *Sutra Florii de Lotus* și vor fi importate din China diverse doctrine Zen (zenul Rinzai și zenul Soto). În secolul al XVII-lea, după răsturnarea dinastiei Ming și instaurarea dinastiei Manciuriene, monahii chinezi au adus în Japonia ultimele tendințe ale Zenului și practica Obaku, care va deveni a treia ramură a Zenului<sup>3</sup>.

\* Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Pitești.

<sup>1</sup> Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Editura Humanitas, 1996, p. 493.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 494.

<sup>3</sup> Allan Watts, *Calea Zen*, Editura Humanitas, 1997, p. 103.

Stilul special al Zenului este cel mai bine descris ca fiind naturalețea spontană. În alte școli ale budismului, eliberarea, adică iluminarea *bodhi* pare îndepărtată și aproape imposibil de realizat de către om, la ea ajungându-se conform budismului clasic, după îndelungate vieți de efort. În Zen este mereu prezent sentimentul că iluminarea este ceva extrem de natural, surprinzător de evident, care se poate întâmpla în orice moment.

Idealul Zen este acela ca iluminarea să poată fi surprinsă aproape secvențial. De aici și simplitatea pe care acesta o acordă vieții. Vom vedea mai încolo că din perspectivă Zen iluminarea nu înseamnă un efort supraomenesc, ci o conformitate cu naturalul, cu calea firească a lucrurilor.

Ca o reminescență acută din daosim, acest fapt este extrem de evident. Dacă drumul către iluminare implică vreo dificultate, este tocmai faptul că Zen este direct în metodele sale de explicare, pentru că arată în mod direct și deschis spre adevăr fără a se pierde în simbolism<sup>4</sup>.

**2. Constituirea și dezvoltarea doctrinei Zen.** Pentru Zen, indicarea directă (*zhi zhia*) este demonstrația sa deschisă prin acțiuni și cuvinte fără valoare de simbol care par a fi, pentru neinițiați, ori legate de cele mai elementare probleme umane, ori complet nebunești<sup>5</sup>.

Ca răspuns la o întrebare despre budism, Budha face o remarcă oarecare despre vreme sau un gest simplu care pare să nu aibă nimic de-a face cu vreo temă filosofică sau spirituală. Cu toate acestea, este greu să găsești exemple ale acestei metode înainte de mijlocul dinastiei Tang, moment în care Zenul era deja consacrat. Metoda este consecventă cu accentul pus pe primii maeștri, pe iluminarea imediată în mijlocul problemelor cotidiene.

Nu s-a putut găsi o urmă a vreunei școli specifice meditației în budhismul indian; însă având în vedere lipsa de informație istorică concretă, acest fapt nu poate fi o dovadă a inexistenței unei asemenea școli. Dacă nota care caracterizează Zenul este iluminarea instantanee, *dun wu*, fără a mai trece prin stadii pregătitoare, există mărturii ale acestui principiu în India. *Lankavatara Sutra* afirmă că există căi de iluminare graduale și instantanee (*jugapat*), primele prin purificarea fluxurilor de gândire viciate sau a proiecțiilor (*asbrava*) minții iar cele din urmă prin *paravritti* – și o întoarcere instantanee în adâncurile conștiinței, în urma căreia orice concepție dualistă este îndepărtată. Minte este asemuită cu o oglindă care reflectă instantaneu orice formă sau imagine care se găsește în fața ei. Pe lângă aceasta, există, de asemenea, o legătură clară între ideea de iluminare imediată și învățătura despre faptul că a atinge iluminarea înseamnă a nu atinge nimic. Dacă Nirvana din perspectiva budistă este aici și acum, încât a o căuta este echivalent cu a o pierde, realizarea ei în stadii progresive nu este deloc potrivită. Omul ar trebui să o deslușească fără piedici, în mod instantaneu<sup>6</sup>.

Deși originile sale sunt probabil mai târzii decât cele ale Zenului din China, există o tradiție de acest fel și în budismul tantric. Nimic nu arată că ar fi existat o influență inversă din partea Zenului chinezesc. Budismul tibetan cuprinde o tradiție a Căii scurte considerată ca o ascensiune rapidă și abruptă către Nirvana pentru cei care

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>5</sup> Rosi Philip Kapleau, *Zen: Dawn in the West*, Rider, London, 1987, p. 87.

<sup>6</sup> Apud Allan Watts, *op.cit.*, p. 105.

au curajul necesar, deși o doctrină care sugerează mai bine spontaneitatea și naturațea subliniate de Zen se găsește în cele „Șase precepte ale lui Tipola”: fără gând, fără meditație, fără analiză, fără cultivare, fără intenție; las-o să se limpezească de la sine<sup>7</sup>.

Nașterea Zenului pare a fi suficient explicată de expunerea daoistilor și confucianștilor și cele mai importante principii ale budismului Mahayana. De aceea apariția orientărilor apropiate de Zen poate fi observată aproape imediat ce marile *Sutre* Mahayana au devenit disponibile în China. Altfel spus, odată cu lucrarea învățatului indian Kumarajiva, acestea au căpătat o mare considerație. Sutrele au fost traduse de acesta în Guzang și Chiangșan între anii 384-413. Traducerea s-a făcut în timpul discipolului său, călugărul Seng Zhao (384-418), care la început fusese copist al textelor confucianiste și daoiste.

Seng Zhao s-a convertit la budism ca urmare a lecturării lucrării *Vimalakirti Sutra* – text care a exercitat o mare influență asupra Zenului. Această sutră a influențat prin conținutul său extrem de mult sensibilitatea chineză, japoneză și coreeană, însoțind istoria religioasă și intelectuală a japonezilor de la origini până astăzi<sup>8</sup>. Deși Seng Zhao a devenit monah, această Sutră este povestea lui laic, Vimalakirti, ce putea să depășească prin adâncimea înțelegerii sale pe toți discipolii lui Budha. El depășise pe toți ceilalți discipoli și pe Bodhisattva răspunzând la întrebări ca aceea privind natura realității non-duale printr-o *asurzitoare tăcere*. Acest exemplu va face carieră în practica măștrilor Zen. Această liniște numită *nemaipomenita liniște a lui Vimalakirti* este, de asemenea, una dintre temele favorite ale artiștilor Zen. Importanța fundamentală a acestei sutre pentru China și pentru Zen a fost punctul de vedere conform căruia perfectă iluminare era compatibilă cu preocupările de fiecare zi. Cea mai înaltă realizare este aceea de a intra în iluminare fără a se realiza pervertirea (kleșă). Există ceva atrăgător atât pentru mentalitatea confucianistă, cât și pentru cea daoistă<sup>9</sup>.

Deși măștrii budiști chinezi erau monahi, ei aveau un mare număr de elevi mireni avansați, iar Zenul în mod particular, a acordat mare atenție exprimării oficiale a budismului în termeni laici. Acest lucru poate fi văzut în artele de orice fel, în munca manuală și în aprecierea universului natural. Totuși, a nu elimina pasiunile nu echivalează cu faptul că ele trebuie lăsate să prolifereze. Cele care există în natura umană sunt realități cărora trebuie să li se acorde importanță, pentru faptul că fără ele nu se poate ajunge la o autentică iluminare.

Seng Zhao în comentariile sale la *Vimalakirti* folosește nenumărate citate și concepții daoiste, deoarece el părea a urma exemplul monahilor mai puțin importanți, deși mai timpurii decât el. Seng dorea să vorbească despre echivalența care exista între cele două tradiții, de aceea afirma că termenul daoist „Marea Unitate” poate fi întâlnit în multe locuri exterioare Chinei iar despre termenul budist *sambodhi* se poate spune același lucru. În aceeași termeni, Sang spunea că „dacă cineva privește tânjind către neființă (wu) sau cultivă vidul (sunyata), principiul implicat este același”<sup>10</sup>.

Două din doctrinele lui Seng se pare că au avut o importanță aparte în

<sup>7</sup> Emil Lamotte, *L'enseignement de Vimalakirti*, Louvain, 1962, p. 68.

<sup>8</sup> R. Kapleau, *Zen: Down in the West, Rider*, Londra, 1987, p. 92.

<sup>9</sup> Apud Allan Watts, *op.cit.*, p. 108.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 109.

dezvoltarea Zenului. Este vorba despre viziunea pe care a avut-o asupra timpului și schimbării și ideea că prajna nu este cunoaștere. Capitolul despre invariabilitatea lucrurilor, din lucrarea sa *Cartea lui Zhao* este asemănător cu secțiunea referitoare la timp din primul volum al cărții lui Dogen Shtubogenzo, încât este puțin probabil ca Seng să nu fi fost la curent cu ea<sup>11</sup>.

Idealul afirmat este acela că fiecare moment al timpului este autonom și static. Același Seng vorbește și despre paradoxul aparent că *prajna* este un fel de ignoranță. Deoarece realitatea ultimă nu are însușiri și nu este un lucru, nu poate deveni obiect al cunoașterii. În consecință, prajna, înțelegerea directă, cunoaște adevărul prin necunoaștere<sup>12</sup>. În această concepție găsim una dintre principalele legături dintre daoism și Zen, pentru că stilul și ideologia acestei lucrări sunt realmente daoiste, deși subiectul cărții este budist. Explicațiile primilor maeștri au ca fundament al ideilor că a ști înseamnă a nu ști, că mintea iluminată răspunde imediat, fără nici un calcul, și că nu există incompatibilitate între natura lui Budha și viața obișnuită a lumii<sup>13</sup>.

**În loc de concluzii: Considerații comparative între religiile indiene și creștinism.** Lipsa Dumnezeului personal face ca în religiile indiene să apară mari diferențe de doctrină. De exemplu, în vreme ce în Vedanta lumea e iluzorie, pentru Samkhya-Yoga este reală. Și totuși, fiecare sistem religios este considerat adevărat.

Epoca upanișadică și post-upanișadică postulează universalitatea suferinței. Lumea materială este responsabilă de suferință, și astfel se impune detașarea și fuga de ea. Or, o atare situație nu se întâlnește în Creștinism, unde istoria, lumea aceasta au importanță și sunt valorizate: „Din punct de vedere creștin, în istorie nu există o lipsă de sens. Toate părțile periferiei istoriei se află într-o oarecare legătură, oricât de întunecată și nevăzută ar apărea, cu un eveniment central al istoriei lumii: întruparea, suferința și biruința Logosului Divin”<sup>14</sup>.

Spiritualitatea indiană a intuit bine universalitatea suferinței, dar nu a căutat să și-o explice. Creștinismul nu pleacă de la constatarea existenței suferinței, ci de la originea ei. Suferința este efectul păcatului, al neatașării de Dumnezeu. Deci, păcatul este cauza iar suferința efectul. Pentru a înlătura suferința se impune înainte de toate înlăturarea cauzei generatoare de suferință – păcatul.

În creștinism nu vorbim despre realități la fel de veșnice și reale, ca în cazul filosofiilor budiste. Dumnezeu este singurul Care are existența prin Sine, din veci, Dumnezeu este existența în iubire. Iubirea lui Dumnezeu este desăvârșită, deoarece nu avem de-a face cu o monadă, cu un Dumnezeu singular, ci cu un Dumnezeu treimic.

Dezlipirea voită a omului de Creatorul său a generat modificări radicale în existența omului și a cosmosului. Deși calitatea de chip s-a menținut în om, totuși ea s-a întunecat mult, omul înclinând acum mai mult spre rău. Rupt de izvorul vieții, omul a rămas închis în lumea sensibilă pe care uneori a socoti-o drept ultima realitate, făcând astfel experiența suferinței. În ultimă instanță, suferința este lipsa iubirii, însingurarea. În urma păcatului, omul a simțit această suferință a ne iubirii, a însingurării, a depărtării de Dumnezeu.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>14</sup> N. Arseniev, *Descoperirea vieții veșnice*, trad. de Remus Rus, București, 1991, p. 89.

Cu toate acestea, calitatea de chip al lui Dumnezeu s-a menținut în om. De aceea, omul a aspirat dintotdeauna după infinit, după perfecționare, după desăvârșire, după refacerea legăturii de iubire cu Tatăl. Aspirația aceasta este pusă în practică printr-o luptă continuă cu păcatul, printr-o trezie a minții pentru aducerea aminte de Dumnezeu, printr-o nevoie structurală de vedere a lui Dumnezeu-Creatorul.

Meditația budistă, pe de o parte, și isihasmul cu rugăciunea inimii, curată și neîncetată, pe de altă parte, se folosesc de anumite exerciții și posturi trupești care ajută contemplația.

S-au făcut unele observații din partea cercetătorilor occidentali cum că ar exista anumite similitudini între *Nembutsu* din budism și *rugăciunea inimii* din isihasm. O astfel de apreciere este departe de realitate deoarece premisele de la care se constituie cele două tipuri de rugăciune sunt total diferite. Za-zenul dorește ca prin meditație să fie eliberate nivelurile de conștiință din tiparele artificiale pentru a se descoperi că adevărata natură este cea de Budha, pe când rugăciunea isihastă îl are ca arhetip de Hristos căruia nu i se cere descoperirea adevăratei naturi umane, ci iluminarea minții pentru ca aceasta să poată primi lumina dumnezeiască necreată. În Za-zen budistul se roagă unui Iluminat, adică lui Bodhisattva Amidha care și-a propus opera de iluminare a lumii. Acesta nu este un Dumnezeu personal, ci doar o persoană care a aflat că este identică cu universul și care se află dincolo de viață și de moarte. În isihasm practicantul rostește numele lui Iisus Hristos, Dumnezeu cel Adevărat, Cel care este *Calea, Adevărul și Viața*.

Vorbind despre aceeași problemă a asemănării între tehnicile corporale recomandate de isihăștii bizantini și cele folosite de budiști, episcopul Kalistos Ware folosește următoarea comparație:

„Toate tablourile sunt încadrate într-o ramă, iar aceasta poate avea unele trăsături comune la toate tablourile. Totuși tablourile pot fi cu totul diferite unele de altele. Importanța o dă tabloul și nu rama. În cazul rugăciunii lui Iisus, tehnicile corporale constituie într-un anumit fel, această încadrare în ramă. *Rama* rugăciunii lui Iisus se aseamănă cu diferite *rame* necreștine, dar aceasta nu trebuie să ne facă insensibili la caracterul unic al tabloului, la caracterul creștin bine distinct al rugăciunii. Punctul esențial în rugăciunea lui Iisus nu-l constituie actul repetiției, precum nici poziția corpului sau felul de a respira, ci Persoana către care ne adresăm: Iisus Hristos Mântuitorul, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Mariei, Dumnezeu-Om... Rugăciunea lui Iisus nu se reduce la o tehnică care să ne ajute în voința de a ne controla și concentra. Nu poate fi vorba în nici un caz de o «yoga creștină», de un fel de «meditație transcendentală» sau de «mantra creștină», așa cum încearcă unii să precizeze»<sup>15</sup>.

Rugăciunea inimii este mai mult decât o metodă sau o tehnică izolată. Ea poate fi trăită numai într-un anumit context. Separat de acest context, rugăciunea isihastă își pierde semnificația proprie.

Contextul rugăciunii lui Iisus este înainte de toate unul de credință. În al doilea rând, este un context de comuniune, cel care se roagă o face în calitate de membru al comunității eclesiale.

Meditația budistă este atee, ea nu postulează existența unui Dumnezeu personal. Neexistând un Dumnezeu personal, budistul se eliberează prin forțe proprii.

<sup>15</sup> *Rugăciunea lui Iisus, fragmente filocalice*, cu studiu introductiv al Ep. Kallistos Ware, București, 1992.

Strădania lui nu urmărește decât izolarea spirituală de materie. Spiritul izolat prin eliberare este izolat și de toți ceilalți purușa. Chiar dacă nu o afirmă, budismul urmărește un ideal sumbru: existența veșnică în izolare. Din punct de vedere creștin, existența în izolare, în singurătate, în egoism, este imaginea iadului.

Comuniunea omului cu Dumnezeu în creștinism este comuniunea a două persoane, care se dăruiesc reciproc în iubire fără a se topi unul în altul. Comuniunea cu Dumnezeu va dura în veci, dar niciodată omul nu va deveni identic cu Dumnezeu ci își va păstra unicitatea și individualitatea sa.

Pe lângă aceasta, eliberarea Zen nu poate fi în nici un fel identică cu mântuirea creștină. Aceasta pentru faptul că în creștinism cea care contează este persoana cu caracterul său creat, infinit și nemuritor. Omul va merge, urmând calea morală, evanghelică, aproape de Dumnezeu, crescând după har în veșnicie, dar fără a se identifica vreodată cu Dumnezeu. În budhismul Zen *satori* este eliberarea din tiparele artificiale și observarea că esența existenței umane este identică cu esența existenței universale. Prin *satori* omul află ceea ce era dintotdeauna, o existență dincolo de tipare, o adevărată natură de iluminat. Creștinismul vorbește despre iluminarea pe care o face Sfântul Duh prin intermediul harului răscumpărător adus de jertfa hristică pe când Zenul, religie în afara revelației, nu vede puterea răscumpărătoare decât în puterea omului de a se cunoaște în cele mai profunde structuri. Într-un fel fiecare budhist este un Budha în devenire. Altfel spus, un mic „dumnezeu” care trebuie să conștientizeze experimental și spontan această „calitate”.

Dacă în budism omul se concentrează în sine, ajungând prin propriile puteri la eliberare, în creștinism credinciosul lucrează totul în colaborare și comuniune cu Dumnezeu și cu semenii. Creștinul aflat pe calea îndumnezeirii nu poate face abstracție de Dumnezeu și de semenii; izolarea înseamnă închiderea în sine, a fi egoist înseamnă imaginea iadului.

În creștinism mântuirea nu vizează numai eliberarea sufletului de suferință, ci îndumnezeirea omului în totalitatea sa; dar nu numai atât, ci și transfigurarea întregului cosmos. Mântuirea nu o realizează omul singur, ci în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii.

Creștinismul accentuează valoarea fiecărei persoane umane „deoarece omul este evaluat mai ales nu din perspectiva identității sale cu întreaga creație, ci ca persoană, cu viață proprie, în virtutea căreia el ocupă un loc unic în viața întregă a universului”<sup>16</sup>.

## ZEN BUDDHISM

### *Abstract*

Zen means dhyana which means meditation. In Zen, one can find out that inspiration is something extremely natural, surprisingly obvious, which can occur at any time. Inspiration does not imply a supernatural effort.

Facing the rational and the logic the Zen, tyro strives to go beyond the usual methods of thinking. And he always refuses to set up his doctrine in order not to paralyze life or make the soul inert.

<sup>16</sup> Remus Rus, *Conceptia despre om în marile religii*, p. 145.