

*Ovidiu NEDU\**

**UN TEXT BUDHIST DIN SECOLUL IV.  
ASAŃGA - DISCRIMINAREA ÎNTRE MIJLOC ȘI EXTREME  
(MADHYĀNTAVIBHĀGA) (TRADUCERE ADNOTATĂ).  
II – SECȚIUNILE II ȘI III**

**A Buddhist Text from the 4<sup>th</sup> Century. ASAŃGA - *The Discrimination between Middle and Extremes* (An Annotated Romanian Translation).  
II – Sections II and III**

**Abstract:** *The Discrimination between Middle and Extremes* is one of the major Mahāyāna Buddhist texts, usually ascribed to the Vijñānavāda tradition. The second chapter deals with soteriological matters, being an analytical exposition of the path. The chapter shows the blending of Mahāyāna's ontology with the Abhidharmic phenomenological analysis, which is one of the definitory features of Vijñānavāda. It has a high level of technicality, being tributary to the very alambicated phenomenological classifications of the Abhidharmic masters. Equally technical is the third chapter, dealing with different perspectives of considering the reality. It approaches a metaphysical issue, the reality (a properly Mahāyānist issue), by making use of some specifically Hīnayānist systems of categories.

**Keywords:** obstructions, obstructions of the afflictions, obstructions of the knowable, afflictions, reality, self, object.

\*

**Secțiunea II  
Despre obstrucții (*āvāraṇa*)<sup>1</sup>**

---

\* Cercetător doctor, Muzeul de Istorie, Galați, România.

<sup>1</sup> Mahāyāna propune o cale soteriologică ce constă în primul rând în comprehensiunea directă a realității ultime, în realizarea acesteia ca sine propriu, care implică în mai mică măsură o succesiune de etape fenomenale ce conduc către această realizare ultimă. Din contră, budhismul primar, Hīnayāna, accentuase tocmai calea către realizarea ultimă, detaliind în mod considerabil etapele fenomenale ce conduc către eliberare și elaborând o foarte complicată analiză fenomenologică care viza studierea mecanismelor psihice în vederea favorizării procesului eliberării. Eliberarea se realiza printr-o purificare graduală a conștiinței, iar etapele și procesele implicate în acest demers de purificare erau minuțios studiate de autorii Hīnayāna. Mahāyāna nu reușește să se decică niciodată pe deplin de acest tip de demers soteriologic; expuneri mai mult sau mai puțin detaliate ale practicilor și ale etapelor

*vyāpi prādeśikodriktasamādānavivarjanam|  
dvayāvaraṇamākhyātaṃ navadhā kleśalakṣaṇam ||1||*

II.1. Nelimitarea (*vyāpi*) și limitarea (*prādeśika*), exagerarea (*udrikta*) și indiferența (*sama*)<sup>2</sup>, apropierea (*ādāna*) și respingerea (*vivarjana*)<sup>3</sup> sunt cunoscute (*ākhyāta*) drept obstrucțiile (*āvaraṇa*) duale (*dvaya*). Caracteristica (*lakṣaṇa*) perturbațiilor (*kleśa*) este că sunt de nouă feluri.

*saṃyojanānyāvaraṇamudvegasaṃmupekṣayoh|  
tattvadrṣṭeśca satkāyadrṣṭestadvastuno'pi ca||2||*

II.2. O altă obstrucție (*āvaraṇa*) este înlănțuirea (*saṃyojana*) datorată agitației (*udvega*), neglijenței (*saṃmupekṣaya*), percepției unei realități (*tattvadrṣṭi*), percepției realității corpului (*satkāyadrṣṭi*) și a obiectelor (*vastu*)<sup>4, 5</sup>.

---

fenomenele graduale ce conduc către eliberare se vor întâlni în majoritatea textelor Mahāyāna, unele devenind chiar elemente consacrate ale doctrinei școlii. Ramura Vijñānavāda mai este cunoscută și sub numele de „Yogācāra”, „practica (*ācāra*) uniunii (*yoga*)” sau „practica Yoga”, iar aceasta tocmai datorită importanței deosebite pe care autorii școlii o acordă etapelor și tehnicilor de meditație. În tradiția tibetană, *Madhyāntavibhāga* este considerat chiar unul dintre textele de bază ce expun cu privire la această fenomenologie a meditației. Secțiunile II și III în mod exclusiv și, pe anumite porțiuni, secțiunea V abordează tocmai acest domeniu. Pe cât de multă relevanță vor fi avut aceste analize pentru practicantul meditației, pe atât de puțin importante sunt aceste pasaje din punct de vedere filosofic. Multe dintre aceste analize sunt chiar în totalitate lipsite de relevanță pentru cititorul occidental. Tocmai din acest motiv, în prezenta lucrare, nu am încercat o expunere mai clară și mai detaliată a lor; ar fi fost poate chiar imposibilă găsirea unor echivalente precise în limba română pentru termenii ce descriu diferitele condiții ale conștiinței practicantului. Am punctat doar termenii și eventual ideile cu o mai mare conotație filosofică ce apar în această analiză fenomenologică, fără a încerca clarificarea analizei înseși.

<sup>2</sup> „Indiferență” (*sama*), în acest context, nu se referă la atitudinea indiferentă față de experiență a celor eliberați, ci la o stare de apatie, de indiferență, față de practica soteriologică.

<sup>3</sup> Vasubandhu interpretează într-un mod interesant termenii „apropriere” (*ādāna*) și „respingere” (*vivarjana*) arătând că „apropriere” se referă la acceptarea experienței, la stabilirea în ea, și, prin aceasta, la condiția umană obișnuită, caracterizată de înlănțuire, pe când „respingere” s-ar referi la atitudinea soteriologică a adepților Hīnayāna, ce urmăreau anihilarea totală a experienței individuale. Mahāyāna opune acestor două tipuri de idealuri starea de „*apratiṣṭhita-nirvāṇa*” (Nirvāṇa lipsită de stabilire), stare în care practicantul se identifică pe sine cu întreaga realitate, fără a-și asuma vreo condiție particulară ca identitate proprie. În acest sens, el nu își „apropriază” nimic, dar nici nu „respinge” nimic.

<sup>4</sup> „Perceperea unei realități” (*tattvadrṣṭi*) se referă la considerarea obiectelor (*vastu*) iluzorii drept „realități”. În textele Vijñānavāda termenul „*satkāyadrṣṭi*” („perceperea realității corpului”) se referă la perceperea iluzorie a unui „sine individual” (*ātman*), a unei „persoane” (*pudgala*), identificate de regulă cu complexul psiho-corporal.

<sup>5</sup> Vasubandhu interpretează într-o manieră destul de diferită aceste două versete, în sensul că tratează primele două cuvinte din II.2 ca reprezentând continuarea versetului II.1. Totuși, această interpretare este problematică deoarece propoziția ce rezultă, „*navadhā kleśalakṣaṇam saṃyojanānyāvaraṇam*” ar putea fi tradusă în cel mai bun caz prin „Caracteristica perturbațiilor, a înlănțuirilor și a altor (*anya*) obstrucții este că sunt de nouă feluri”. Prezența lui „*anya*” („altul”, „alta”) în propoziția astfel rezultată o cam face pe aceasta ne-inteligibilă.

*nirodhamārgaratneṣu lābhasatkāra eva ca|  
saṅkleśasya pariñāne śubhādau daśadhā'param||3||*

II.3. Alte [obstrucții] sunt cele în fața căii către încetare (*nirodhamārga*)<sup>6</sup>, în fața [celor trei] giuvaere (*ratna*)<sup>7</sup>, posesiunile (*lābha*), ceremoniile religioase (*satkāra*), cele în fața înțelegerii (*pariñāna*) abstenenței (*saṃleka*), în fața celor benefice și a celorlalte, care sunt de zece feluri.

*aprayogo'nāyatane'yogavihitaśca yaḥ|  
notpattiramanaskāraḥ sambhārasya'prapūrṇatā||4||  
gotramitrasya vaidhuryaṃ cittasya parikheditā|  
pratipatteśca vaidhuryaṃ kuduṣṭajanavāsātā||5||  
dauṣṭhulyamavaśiṣṭatvaṃ trayāt prajñā'vipakvatā|  
prakṛtyā caiva dauṣṭhulyaṃ kausīdyaṃ ca pramāditā||6||*

*saktirbhava ca bhoge ca līnacittatvameva ca|  
aśraddhā'nadhimuktiśca yathārutavicāraṇā||7||  
saddharme'gauravaṃ lābhe gurutā'krpatā tathā|  
śrutavyasanamalpatvaṃ samādhyaparikarmitā||8||*

II.4. [Obstrucțiile în calea celor benefice și a celorlalte sunt]: non-activitatea (*aprayoga*), absența domeniilor senzoriale (*āyatana*)<sup>8</sup>, absența practicii (*ayoga*), non-apariția (*utpatti*) celor ce sunt prescrise (*vihita*), lipsa atenției (*amanaskāra*), nedesăvârșirea (*aprapūrṇatā*) celor necesare (*sambhāra*) [eliberării],

II.5. Îndepărtarea (*vaidhurya*) de prietenii din comunitatea religioasă (*gotramitra*), starea afectată (*parikheditā*) a conștiinței (*citta*), îndepărtarea de practică (*pratipatti*), faptul de a locui împreună cu oameni (*jana*) corupți (*kuduṣṭa*),

II.6. Maleficitatea (*dauṣṭhūlya*), lipsa controlului (*vaśiṣṭatva*), non-maturizarea (*avipakvatā*) cunoașterii transcendente (*prajñā*) datorată celor trei: maleficității naturale (*prakṛtyā dauṣṭhūlya*), comodității (*kausīdya*) și neglijenței (*pramāditā*),

II.7. Conștiința (*citta*) atașată (*sakti*) de existență (*bhava*) și stabilită în experiență (*bhoga*), lipsa de credință (*aśraddha*), lipsa de încredere (*anadhimukti*)<sup>9</sup>, reflecția (*vicāraṇa*) în conformitate cu cuvintele (*ruta*)<sup>10</sup>,

<sup>6</sup> „Calea către încetare” (*nirodhamārga*) se referă la demersul soteriologic.

<sup>7</sup> Textele budhiste folosesc sintagma „*triratna*” („cele trei giuvaere”) sau, mai simplu, „*ratna*” („giuvaer”) pentru a se referi la trei dintre elementele esențiale implicate în religia budhistă: fondatorul ei (*buddha*), doctrina sa (*dharma*) și comunitatea religioasă (*saṅgha*).

<sup>8</sup> „Non-activitatea” (*aprayoga*) și „absența domeniilor senzoriale” (*āyatana*) nu trebuie înțelese ca referindu-se la acea non-activitate și acea trecere dincolo de senzorial pe care o realizează un eliberat, ci ca trimitând la o stare de letargie, de somnolență, de confuzie.

<sup>9</sup> În general, în privința demersului soteriologic, budhismul accentuează practica individuală, eforturile individuale, și doar în mai mică măsură elementele ce nu țin de o anumită condiție a individului. Aceasta constituie o diferență importantă dintre budhism și creștinism, care accentuează mai degrabă elementul de grație venit din partea divinității și pe care individul trebuie, în modul cel mai simplu cu putință, să și-l însușească „prin credință”. Totuși, un element de acest tip este implicat și în demersul soteriologic budhist, ca inițiator al demersului. Prima etapă a practicii mistice constă din „încrederea”

II.8. Lipsa importanței (*agaurava*) acordate adevăratei doctrine (*saddharma*), importanța (*gurutā*) acordată câștigului (*lābha*), absența compasiunii (*kṛpatā*), risipirea (*vyasana*) și [cunoașterea] redusă (*alpatva*) a [învățăturilor] ascultate (*śruta*), non-practicarea (*aparikarmitā*) meditației (*samādhi*).

*śubhaṃ bodhiḥ samādānaṃ dhīmatvā'bhrāntyanāvṛtī|*  
*nṛtyatrāso'matsaritvaṃ vaśitvañca śubhādayaḥ||9||*  
*trīṇi trīṇi ca eteṣāṃ jñeyānyāvaraṇāni hi|*  
*paṅśyapāramitābhūmiṣvanyadāvaraṇaṃ punaḥ||10||*

II.9. Cele benefice și celelalte sunt: beneficitatea (*śubha*), iluminarea (*bodhi*), acționarea (*samādāna*), înțelepciunea (*dhīmatā*), lipsa confuziei (*abhrānti*), lipsa obstrucțiilor (*anāvṛti*), umilința (*natya*), lipsa fricii (*atrāsā*), lipsa lăcomiei (*amatsvaritva*), controlul (*vaśitva*).

II.10. În fața acestora apar câte trei obstrucții de tipul obiectelor cognoscibile (*jñeyāvaraṇa*)<sup>11</sup>.

De asemenea, alte obstrucții sunt cele în calea componentelor [practicii ascetice] (*paṅśya*), a perfecțiunilor (*pāramitā*) și a stadiilor (*bhūmi*).

*vastvakaśalakaśīdyāṃ samādhervayahīnatā|*  
*aropāṇā'tha daurbalyaṃ drṣṭīdauṣṭhulyaduṣṭatā||11||*

II.11. [Obstrucțiile în calea componentelor practicii ascetice sunt]: obiectele (*vastu*) aflate în afara controlului (*akaśāla*), lenea (*kaśīdyā*), cele două deficiențe (*hīnatā*) ale meditației (*samādhi*), non-avansarea [în practică] (*aropāṇa*), slăbiciunea (*daurbalya*), maleficitatea opiniilor (*drṣṭīdauṣṭhulya*), coruperea (*duṣṭatā*).

*aiśvaryaśyā'tha sugateḥ sattvā'tyāgasya cāvṛtiḥ|*  
*hānivṛddhyośca doṣānāṃ guṇānāmavātāraṇe||12||*  
*vimocane'kṣayatve ca nairantārye śubhasya ca|*  
*niyatīkaraṇe dharmasambhogapāripācane||13||*

(*adhimukti*), din „credința” (*śraddha*) în doctrina Mahāyānei, în calea propusă de această școală. Totuși, nu această primă etapă este accentuată în budhism, ci etapele ulterioare, care presupun eforturi personale, realizări personale, și nu simpla descoperire și acceptare a ceva.

<sup>10</sup> „Reflecția în conformitate cu cuvintele” (*yathārutavicāraṇa*) se referă la subsumarea categorială, la interpretarea categorială a experienței, la aderarea (*abhiniveśa*) la natura concepută (*parikalpitasvabhāva*).

<sup>11</sup> Vasubandhu, în comentariul său la text, pune în legătură pe fiecare dintre factorii benefici din lista din II.9 cu câte trei obstrucții din enumerarea ce se întinde pe parcursul versetelor II.4-II.8. Ordinea expunerii factorilor benefici este aceeași cu ordinea expunerii obstrucțiilor corespunzătoare, adică beneficității (*śubha*) îi corespund non-activitatea (*aprayoga*), absența domeniilor senzoriale (*āyatana*) și absența practicii (*ayoga*), iluminării (*bodhi*) îi corespund non-apariția (*utpatti*) celor ce sunt prescrise (*vihita*), lipsa atenției (*amanaskāra*) ș.a.m.d. Această asociere nu reiese cu claritate din textul lui Asaṅga, ci Vasubandhu este cel ce o afirmă. Totuși, faptul că numărul factorilor benefici și cel al obstrucțiilor permite această asociere face verosimil ca aceasta să fi fost și în intenția lui Asaṅga. Pentru conceptul de „obstrucție de tipul obiectelor cognoscibile” (*jñeyāvaraṇa*), vezi nota la versetul II.17!

II.12. În continuare, [obstrucțiile în calea perfecțiunilor<sup>12</sup> sunt]: obstrucțiile (*āvṛti*) în calea dominării (*aiśvarya*), în calea destinelor benefice (*sugati*), în calea non-abandonării (*atyāga*) ființelor (*sattva*), în calea abandonării (*hāni*) defectelor (*doṣa*) și în calea întăririi (*vṛddhi*) calităților (*guṇa*), în calea descinderii (*avatāraṇa*),

II.13. [În calea] eliberării (*vimocana*), în calea non-diminuării (*akṣayatva*), în calea beneficitații (*śubha*) fără de întrerupere (*nairantarya*), în calea împlinirii a ceea ce trebuie făcut (*niyatīkaraṇa*), în calea delectării în doctrină (*dharmasambhoga*) și în calea maturizării complete (*paripācana*) [a acesteia].

*sarvatragārthe agrārthe niṣyandāgrārtha eva ca*  
*niṣparigrahatārtha ca santānā'bhedā eva ca||14||*  
*nissankleśaviśuddhyarthe'nānātvārtha eva ca*  
*ahīnā'nadhikārthe ca caturdhāvaśitāśraye||15||*  
*dharmadhātāvavidyeyamakliṣṭā daśadhāvṛtiḥ*  
*daśabhūmivipakṣeṇa pratipakṣāstu bhūmayah||16||*

<sup>12</sup> Perfecțiunile (*pāramitā*) reprezintă un grup de 6 sau uneori 10 atitudini, prin care autorii Mahāyāna au sintetizat elementele principale implicate în comportamentul unei persoane eliberate sau a uneia care aspiră la eliberare. Primele șase perfecțiuni, care figurează în orice enumerare a perfecțiunilor, sunt:

1. *Dānapāramitā* – generozitatea, dărnicia; conform textului, obstrucția corespunzătoare acestei perfecțiuni este obstrucția în calea dominării (*aiśvarya*).

2. *Śīlapāramitā* – moralitatea; obstrucția corespunzătoare este cea în calea destinelor benefice (*sugati*).

3. *Kṣāntipāramitā* – răbdarea; obstrucția corespunzătoare este cea în calea non-abandonării ființelor (*sattvātyāga*).

4. *Vīryapāramitā* – elanul, energia; obstrucția corespunzătoare este cea în calea abandonării defectelor și în calea întăririi calităților (*doṣaguṇahānīvṛddhi*).

5. *Dhyānapāramitā* – meditația; obstrucția corespunzătoare este cea în calea descinderii (*avatāraṇa*).

6. *Prajñāpāramitā* – cunoașterea transcendentă; obstrucția corespunzătoare este cea în cale eliberării (*vimocana*).

Acestor șase perfecțiuni, unele texte le mai adaugă încă patru:

7. *Upāyakauśalyapāramitā* – îndemânarea privitoare la metodele de eliberare; obstrucția corespunzătoare este obstrucția în calea non-diminuării (*akṣayatva*) acestei activități.

8. *Prañidhānapāramitā* – jurământul, legământul făcut de un Bodhisattva, prin care se angajează să elibereze toate ființele; obstrucția corespunzătoare este obstrucția în calea beneficitații fără de întrerupere (*nairantaryaśubha*).

9. *Balāpāramitā* – puterea, forța; obstrucția corespunzătoare este obstrucția în calea împlinirii a ceea ce trebuie făcut (*niyatīkaraṇa*).

10. *Jñānapāramitā* – cunoașterea; obstrucția corespunzătoare este obstrucția în calea delectării în doctrină (*dharmasambhoga*) și în calea maturizării complete (*paripācana*) [a acesteia].

Deși poate că nu este foarte evident în toate cazurile, există o legătură între fiecare dintre perfecțiuni și obstrucția corespunzătoare ei. Astfel, obstrucționarea dărniceii, zgârcenia, reprezintă o obstrucție în calea dominării propriilor posesiuni (individul caracterizat de zgârcenie este mai degrabă dominat de posesiuni decât să le domine el însuși pe acestea), obstrucționarea moralității reprezintă o obstrucție în calea obținerii unui destin benefic, deoarece, conform teoriei retribuției karmice, propriul destin nu reprezintă altceva decât consecința faptelor anterioare ale individului ș.a.m.d.

II.14. [Obstrucțiile] în calea scopului (*artha*) de [a deveni] atotprezent (*sarvatraga*)<sup>13</sup>, în calea scopului suprem (*agra*), în calea consecințelor ce decurg (*niṣyanda*) din scopul suprem<sup>14</sup>, în calea scopului de [a realiza] starea de non-comprehensiune (*niṣparigrahatā*), în calea non-diferențierii (*abheda*) unei serii personale (*santāna*)<sup>15</sup>,

II.15. În calea scopului (*artha*) ce constă din absența perturbațiilor și a purificării (*niḥsaṃkleśavisuddhi*)<sup>16</sup>, în calea scopului [de a realiza] starea de absență a multiplicității (*anānātva*), în calea scopului de [a nu considera nimic] ca inferior (*hīna*) sau ca superior (*adhika*)<sup>17</sup>, în calea suportului (*āśraya*) celor patru tipuri de control (*vaśita*)<sup>18</sup>,

II.16. Ignoranța (*avidyā*) non-perturbată (*akliṣṭa*) cu privire la substratul factorilor (*dharmadhātu*)<sup>19</sup> – [acestea] sunt cele zece tipuri de obstrucții (*āvṛti*) [corespunzătoare stadiilor].

[Realizarea] stadiilor (*bhūmi*) reprezintă contracaranții (*pratipakṣa*) pentru factorii adverși (*vipakṣa*) ai celor zece stadii.

*kleśāvaraṇamākhyātāṃ jñeyāvaraṇameva ca|*  
*sarvāṅyāvaraṇānīha yatḥṣayānmuktiriṣyate||17||*

II.17. Toate obstrucțiile (*āvaraṇa*) sunt cunoscute (*ākhyāta*) fie ca „obstrucții ce constau din perturbații” (*kleśāvaraṇa*) fie ca „obstrucții ce constau din obiectele cognoscibile” (*jñeyāvaraṇa*). Se acceptă că eliberarea (*mukti*) [se produce] datorită distrugerii (*kṣaya*) acestora<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> Vasubandhu interpretează „scopul de [a deveni] atotprezent (*sarvatragārtha*)” ca referindu-se la caracterul universal al activității unui Bodhisattva, care nu distinge între „sine” (*sva*) și „celălalt” (*para*), fiind interesat, în egală măsură, de eliberarea tuturor.

<sup>14</sup> O altă posibilă traducere a acestei porțiuni ar fi „în calea scopului ce decurge din [scopul] suprem”. Această interpretare a sintagmei sanskrite „*niṣyandāgrārtha*” conservă o anumită similaritate tipologică a sintagmei în raport cu celelalte sintagme din acest pasaj; interpretarea pe care am ales-o, admisibilă din punct de vedere gramatical, este totuși mai clară.

<sup>15</sup> Diferențierea, delimitarea unei serii personale (*santāna*) se referă la identificarea eronată a unei serii de factori discreți, lipsiți de orice principiu de unitate, drept un „sine” (*ātman*), drept o „persoană” (*pudgala*).

<sup>16</sup> Vasubandhu explicitează acest scop arătând că atunci când întreaga manifestare a fost înțeleasă ca având natura unui flux causal amorf (*pratītyasamutpāda*) nu mai există nicio entitate care să poată fi perturbată sau purificată.

<sup>17</sup> Vasubandhu arată că atunci când a fost înțeleasă seria coproducerilor condiționate, fluxul causal amorf (*pratītyasamutpāda*), nu mai există nicio entitate determinată care să poată fi calificată drept „inferioară” (*hīna*) sau „superioară” (*adhika*) față de altceva.

<sup>18</sup> Conform lui Vasubandhu, cele patru tipuri de control (*vaśitā*) sunt: controlul asupra absenței discriminării (*nirvikalpavaśitā*), controlul asupra purificării complete a domeniului (*kṣetrapariśuddhivaśitā*), controlul asupra cunoașterii (*jñānavāśitā*) și controlul asupra acțiunii (*karmavaśitā*).

<sup>19</sup> Ignoranța (*avidyā*) non-perturbată (*akliṣṭa*) cu privire la substratul factorilor (*dharmadhātu*) reprezintă acea formă subtilă de ignoranță ce constă, în cel mai simplu mod cu putință, doar din ocultarea cunoașterii absolute, fără ca și vreo entitate iluzorie eronată să se substituie acestei cunoașteri. Este vorba despre un aspect strict negativ, strict ocultator, al ignoranței.

<sup>20</sup> Obstrucțiile (*āvaraṇa*) reprezintă acel tip de experiențe ce ocultază, ce afectează experiența realității ultime, substituind în locul acesteia forme alterate de experiență. Vijñānavāda identifică două mari

*ityāvaraṇaparicchedo dviṭīyaḥ /*

Aceasta a fost secțiunea (*pariccheda*) a doua, cea despre obstrucții (*āvaraṇa*).

**Secțiunea III**  
**Despre realități (*tattva*)**

*mūlalakṣaṇatattvamaviparyāsalakṣaṇam|*  
*phalāhetumayaṃ tattvaṃ sūkṣmaudārikameva ca||1||*  
*prasiddhaṃ śuddhiviśayaṃ saṅgrāhyaṃ bhedalakṣaṇam|*  
*kauśalyatattvaṃ daśadhā ātmadr̥ṣṭivipakṣataḥ||2||*

III.1. [Realitățile sunt]: realitatea (*tattva*) fundamentului (*mūla*), cea a caracteristicilor (*lakṣaṇa*), cea a cărei caracteristică este lipsa erorii (*viparyāsa*), realitatea ce constă din cauză (*hetu*) și din efect (*phala*), cea subtilă (*sūkṣma*) [și] grosieră (*audarika*).

III.2. [Realitatea] acceptată (*prasiddha*), cea a domeniului purificat (*śuddhiviśaya*), cea a percepțiilor (*saṅgrāhya*), cea a trăsăturilor distinctive (*bhedalakṣaṇa*), realitatea (*tattva*) cea de zece feluri a abilităților (*kauśalya*) împotriva factorilor adverși (*vipakṣa*) reprezentând perceperea sinelui (*ātmadr̥ṣṭi*)<sup>21</sup>.

Realitatea fundamentului (*mūlatattva*)

*svabhāvastrividho'sacca nityaṃ saccā'pyatattvataḥ|*  
*sadasattattvataśceti svabhāvatrayamiśyate||3||*

III.3. Naturile (*svabhāva*) sunt de trei tipuri: cea întotdeauna (*nitya*) non-existentă (*asat*), cea existentă (*sat*) dar nu în modul în care [apare] (*atattva*), și

---

tipuri de obstrucții: obstrucțiile obiectelor cognoscibile (*jñeyāvaraṇa*), ce constau din multiplicitatea obiectelor determinate ce se arată la nivelul experienței umane și care obstrucționează natura uniformă, nedeterminată, a realității, și obstrucțiile perturbațiilor (*klesāvaraṇa*). Acestea constau din atitudinile de atașament, dorință, repulsie ș.a.m.d., ce iau naștere pe baza asumării unei condiții individuale drept identitate proprie. Starea de calm (*śama, śanta*) a realității ultime este astfel înlocuită cu o experiență având conotații afective, pasionale, caracterizată de atitudini și evaluări existențiale, și care astfel induce o condiție agitată, perturbată. Obstrucțiile obiectelor cognoscibile induc ignoranță, eroare, la nivelul experienței, pe când obstrucțiile perturbațiilor îi conferă acesteia și un caracter înlănțuit.

<sup>21</sup> Deși aparent textul enumeră câteva realități distincte, este mai degrabă vorba despre câteva perspective asupra realității, considerată nu atât ca realitate ultimă, cât, mai degrabă, ca realitate atotcuprinzătoare ce înglobează totul, inclusiv irealitatea. Sintagmele „realitatea (*tattva*) fundamentului (*mūla*)”, „cea a cărei caracteristică este lipsa erorii (*aviparyāsalakṣaṇa*)” au, în aparență, sensul de „realitate ultimă”, dar, de fapt, ele denotă tot doar niște perspective asupra realității. Restul secțiunii va discuta, pe rând, fiecare din aceste zece perspective asupra realității. În general, discuția se va face în termenii celor trei naturi (*trisvabhāva*), secțiunea reprezentând astfel un rezumat al perspectivei Vijñānavāda asupra câtorva puncte importante din doctrina budhistă.

existența (*sat*) non-existenței (*asat*) în modul în care apare (*tattva*). Acestea sunt acceptate drept cele trei naturi<sup>22</sup>.

#### Realitatea caracteristicilor (*lakṣanatattva*)

*samāropā'pavādasya dharmapudgalayoriha|*  
*grāhyagrāhakayoścāpi bhāvā'bhāve ca darśanam||4||*  
*yajjñānāna pravarteta taddhi tattvasya lakṣaṇam|*

III.4. Se observă supraimpoziția (*samāropa*) și negația (*apavāda*) în cazul obiectelor (*dharmā*) și al persoanelor (*pudgala*), în cazul obiectului percepției (*grāhya*) și al subiectului percepției (*grāhaka*), în cazul existenței (*bhāva*) și al non-existenței (*abhāva*)<sup>23</sup>.

III.5. Caracteristica (*lakṣaṇa*) realității (*tattva*) este aceea că prin cunoașterea (*jñāna*) acestora, acestea nu se mai manifestă (*pra-vṛt*)<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Versetul discută despre așa-numita „realitate (*tattva*) a fundamentului (*mūla*)” sau, mai liber dar mai exact spus, despre o perspectivă fundamentală, principală, asupra realității. Această perspectivă nu este alta decât clasică teorie a celor trei naturi (*trīsvabhāva*), și clasicitatea acestei teorii ar putea justifica calificativul „fundament” (*mūla*) atribuit acestei perspective asupra realității. Restul secțiunii va discuta alte perspective asupra realității, însă discuția va fi purtată tot în termenii teoriei celor trei naturi, iar acesta ar fi un argument în plus pentru calificarea acestei perspective drept „fundamentală”. Natura întotdeauna (*nitya*) non-existentă (*asat*) este natura concepută (*parikalpitasvabhāva*), registrul existenței determinate, care este în totalitate ireal (*atyanta abhāva*). Natura existentă (*sat*), dar nu în modul în care [apare] (*atattva*), este natura dependentă (*paratantrasvabhāva*), care, deși ea însăși este asociată realității, face totuși obiectul interpretării eronate ce are ca subiect individul uman. Existența (*sat*) non-existenței (*asat*) în modul în care apare (*tattva*) reprezintă natura desăvârșită (*pariniṣpannasvabhāva*), absolutul, care reprezintă substratul real la nivelul căruia se produc toate celelalte iluzii.

<sup>23</sup> Vasubandhu și Sthiramati arată că acest verset discută despre „realitatea caracteristicilor”. Mai exact, versetul are în vedere adevăratele caracteristici ale celor trei naturi, arătând ce altceva se impută sau se neagă în legătură cu acestea. Vijñānavāda preia termenii „supraimpoziție” (*samāropa*) și „negație” (*apavāda*) din sistemul școlii Advaita Vedānta. „Supraimpoziție” se referă la a „suplimenta” într-un mod forțat, nefiresc, registrul realității cu ceva care de fapt reprezintă irealitate, iar „negație” se referă la a nega realitatea a ceva ce este real. Versetul exprimă într-un mod foarte succint faptul că aceste extreme ale supraimpoziției și negației pot afecta pe oricare dintre cele trei naturi. Versetul atrage atenția asupra câtorva tipuri de deviații de la ontologia Vijñānavādei, care distinge între o realitate ultimă (natura desăvârșită – *pariniṣpanna svabhāva*), emanația contingentă a acesteia (fluxul causal, natura dependentă – *paratantra svabhāva*) și registrul absolut ireal, iluzoriu, al existenței determinate (natura concepută – *parikalpita svabhāva*). În cazul naturii concepute (*parikalpita svabhāva*), supraimpoziția ar consta în afirmarea realității obiectelor (*dharmā*) și a persoanelor (*pudgala*), pe când negația ar însemna o perspectivă absolut nihilistă asupra acestora, care ar nega chiar și realitatea substratului lor. În cazul naturii dependente (*paratantra svabhāva*), supraimpoziția ar consta în interpretarea întregii manifestări în mod categorial, pe când negația ar fi o negare totală a oricărei realități a acestora. În cazul naturii absolute (*pariniṣpanna svabhāva*), supraimpoziția ar consta în acceptarea ca realitate a discriminărilor categoriale, pe când negația ar fi reprezentată de o atitudine nihilistă extremă, ce neagă existența vreunei realități.

<sup>24</sup> O traducere foarte literală a acestui pasaj ar fi „Caracteristica realității este aceea că prin cunoașterea aceasta (*yajjñāna*), acela (*tad*) însuși nu se mai manifestă”. (*yajjñānāna pravarteta taddhi tattvasya lakṣaṇam*). Totuși, este cât se poate de plauzibil ca „aceasta” (*yat*) și „acela” (*tad*) să se refere la unul și același lucru, anume la cele două erori ontologice menționate anterior: supraimpoziția și negația. În acest caz, sensul versetului ar fi acela că o înțelegere adecvată a acestor erori conduce la abandonarea



Realitatea a cărei caracteristică este lipsa erorii (*aviparyāsatattva*)

*asadartha hyanityārtha utpādavyayalakṣaṇaḥ||5||  
somalā'malabhāvena mūlatattve yathākramam|  
duḥkhamādānalakṣmākhyaṃ sambandhenā'paraṃ matam||6||*

III.5-III.6<sup>25</sup>. În ordine (*yathākrama*), realitatea fundamentală (*mūlatattva*) reprezintă: obiectele (*artha*) non-existente (*asat*), obiectele impermanente (*anitya*) caracterizate de apariție (*utpāda*) și de dispariție (*vyaya*), și existența (*bhāva*) atât însoțită de impurități (*samala*) cât și lipsită de impurități (*amala*)<sup>26</sup>.

Altfel<sup>27</sup>, suferința (*duḥkha*) este considerată (*mata*) în relație cu acceptarea (*ādāna*)<sup>28</sup>, cu manifestarea (*ākhyā*) caracteristicilor (*lakṣman*)<sup>29</sup> și cu conexiunea (*sambandha*).<sup>30</sup>

lor; este astfel rezumată metoda soteriologică a Vijñānavādei care vizează anihilarea înlăturirii prin înțelegerea caracterului său iluzoriu.

<sup>25</sup> Versetele III.5 (partea a doua) – III.7 vor expune despre așa-numita „realitate a lipsei erorii” (*aviparyāsatattva*); altfel spus, este vorba despre o perspectivă asupra realității care evită cele patru erori (*viparyāsa*) pe care filosofii Hīnayāna le considerau ca fiind unele dintre cauzele principale ale condiției umane alterate. Aceste patru erori sunt (cf. *Āṅguttara-Nikāya*, 2.52):

1. Considerarea a ceea ce este tranzitoriu (*anitya*) drept permanent (*nitya*).
2. Considerarea a ceea ce nu este dureros (*duḥkha*) ca fiind dureros.
3. Considerarea a ceea ce este vid (*śūnya*) drept non-vid.
4. Considerarea a ceea ce este lipsit de sine (*anātman*) ca reprezentând un sine (*ātman*).

Versetele III.5-III.7 vor scoate în evidență modul adecvat în care trebuie considerată impermanența (*anitya*), suferința (*duḥkha*), absența sinelui (*anātman*) și vacuitatea (*śūnya*), cu privire la fiecare dintre cele trei naturi (*svabhāva*).

<sup>26</sup> Pasajul discută modul în care trebuie înțeleasă impermanența (*anitya*) cu referire la fiecare dintre cele trei naturi. Natura concepută este întotdeauna non-existentă. Natura dependentă (*paratantra svabhāva*), fluxul cauzal (*pratītyasamutpāda*) reprezintă natura propriu-zis impermanentă, ea reprezentând un flux de factori (*dharmā*) momentani care dispar în același moment în care apar. Este mai puțin evident în ce fel este legată ideea de „impermanență” (*anitya*) de statutul naturii desăvârșite, care este prezentată ca fiind „atăt lipsită de impurități cât și însoțită de impurități”, însă comentariul lui Sthiramati sugerează că ar fi vorba despre o anumită impermanență a condiției pure, natura desăvârșită suferind totuși o anumită impurificare prin apariția alterației. Pasajul remarcă faptul că natura desăvârșită (*pariṇiṣpanna svabhāva*), absolutul, chiar dacă în esența sa este pur, este totuși caracterizat și de prezența impurității (*samala*) prin simplul fapt că reprezintă unicul principiu al tot ceea ce există, inclusiv al alterației. Simpla prezență a alterației în univers face ca orice metafizică monistă să nu mai poată susține caracterul cu desăvârșire pur al realității, trebuind să se accepte un nivel minimal de impuritate al acesteia.

<sup>27</sup> Pasajul discută despre suferința (*duḥkha*), în relație cu fiecare dintre cele trei naturi.

<sup>28</sup> În general, în textele Vijñānavāda, termenul „*ādāna*” înseamnă „aproprierea [unei condiții individuale]”. Însă, în acest pasaj, el pare să aibă mai degrabă sensul de „acceptare” (a realității sistemului categorial, a realității naturii concepute). Aderarea (*abhiniveśa*) la sistemul categorial, acceptarea realității registrului obiectelor determinate instituite prin conceptualizare, reprezintă etapa principală către alunecarea individului în înlăturire și către experimentarea suferinței de către acesta.

<sup>29</sup> Deși Vijñānavāda consideră natura dependentă ca fiind asociată în mod firesc realității și purității acesteia, din nevoia de a se susține monismul, a trebuit să se accepte o anumită relaționare între aceasta și natura concepută, registrul alterat care nu constituie altceva decât o interpretare eronată a fluxului cauzal, a naturii dependente. Pot fi întâlnite în literatura școlii chiar și pasaje care au în vedere natura dependentă tocmai sub acest aspect de registru la nivelul căruia se produce alterația și care astfel o consideră pe aceasta ca fiind de o natură alterată în mod intrinsec. Pasajul de față susține că suferința

*abhāvaścāpyatadbhāvaḥ prakṛtiḥ śūnyatā matā|  
alakṣaṇāṅca nairātmyaṃ tad-vilakṣaṇameva ca||7||*

III.7. Vacuitatea (*śūnyatā*) este considerată a fi non-existența (*abhāva*), non-existența determinată (*atadbhāva*)<sup>31</sup> și natura (*prakṛti*) [lucrurilor]<sup>32</sup>.

De asemenea, [realitatea] reprezintă absența caracteristicilor (*alakṣaṇa*), absența naturii proprii (*nairātmya*) și este lipsită de caracteristici (*vilakṣaṇa*)<sup>33</sup>.

#### Realitatea ce constă din efect și din cauză (*phalāhetutattva*)

*svalakṣaṇāṅca nirdiṣṭaṃ duḥkhasatyamato matam|  
vāsanā'tha samutthānamavisamyoga eva ca||8||*

III.8. Caracteristicile proprii (*svalakṣaṇa*) [ale suferinței] fiind arătate (*nirdiṣṭa*), adevărul (*satya*) despre suferință (*duḥkha*) este conceput (*mata*) pe baza lor<sup>34</sup>. De asemenea [este conceput pe baza] întipăririlor [conștiinței] (*vāsanā*), pe baza accentuării (*samutthāna*) [lor] și pe baza absenței separației (*visamyoga*) [de aceste întipăriri]<sup>35</sup>.

(*duḥkha*) poate fi pusă în relație cu simpla „manifestare a caracteristicilor (naturii dependente)” (*lakṣmākhya*), ceea ce înseamnă că naturii dependente îi este asociată o anumită alterație intrinsecă.

<sup>30</sup> Vijñānavāda a încercat, pe cât posibil, să izoleze natura desăvârșită, absolutul, de alterație, de suferință, însă a trebuit să admită că statutul de principiu al întregii manifestări, inclusiv al alterației, pe care îl deține natura desăvârșită, implică măcar o simplă conexiune” (*sambandha*), o „absență a separației” (*avisamyoga*) între absolut și alterație. Oricât ar fi de minimală această „conexiune”, ea compromite puritatea deplină a naturii desăvârșite.

<sup>31</sup> „*Atadbhāva*” – literal, „non-existența ca acela (*tad*)”, „non-existența în calitate de «acela»”.

<sup>32</sup> Pasajul discută despre modul în care vacuitatea (*śūnya*, *śūnyatā*) trebuie înțeleasă în relație cu fiecare dintre cele trei naturi (*svabhāva*). Natura concepută (*parikalpita*) este în întregime vidă, vacuitatea ei însemnând non-existența (*abhāva*), irealitatea ei. Natura dependentă (*paratantra*) este vidă doar în sensul că determinațiile conceptuale, categoriale, ce îi sunt atribuite în mod curent, nu au realitate. Considerată în raport cu natura desăvârșită, vacuitatea are importante conotații pozitive, în sensul că natura desăvârșită reprezintă realitatea ultimă, natura (*prakṛti*) tuturor lucrurilor, ce există dincolo de starea de vid fenomenal.

<sup>33</sup> Pasajul discută despre modul în care absența sinelui (*anātman*) trebuie înțeleasă în legătură cu fiecare dintre cele trei naturi. Nu există nimic real în caracteristicile (*lakṣaṇa*), în natura proprie (*svabhāva*), în sinele individual (*ātman*) ce reprezintă natura concepută (*parikalpita*), și astfel realitatea presupune respingerea acestor caracteristici (*a-lakṣaṇa*). Natura dependentă există doar ca flux amorf și astfel este lipsită de natură proprie determinată, este lipsită de sine (*nairātmya*). Natura desăvârșită, realitatea ultimă, este de asemenea lipsită de identitate determinată, este lipsită de caracteristicile (*vilakṣaṇa*) care ar fi putut constitui sinele său determinat.

<sup>34</sup> Versetele III.8-III.11 (prima parte) discută despre așa-numita „realitate ce constă din efect și din cauză” (*phalāhetutattva*); comentariile lui Vasubandhu și Sthiramati arată că această perspectivă asupra realității este constituită din perspectiva celor patru nobile adevăruri ale budhismului (*āryasatya*), discutate în relație cu fiecare dintre cele trei naturi. Prima parte a versetului III.8 are în vedere primul nobil adevăr care susține că „viața este suferință” (*jīvaṃ duḥkham*). Versetul precizează că relația suferinței cu cele trei naturi a fost deja explicată (în a doua parte a versetului III.6).

<sup>35</sup> Acest pasaj are în vedere explicitarea celui de-al doilea nobil adevăr al budhismului, cel despre apariția suferinței (*duḥkhasamudayasatya*), în relație cu cele trei naturi. „Întipăririle [conștiinței]” (*vāsanā*) se referă la acele predispoziții ale conștiinței către experimentarea discriminărilor categoriale, către experimentarea registrului determinațiilor conceptuale. Pentru legătura dintre credința în realitatea

*svabhāvadvayanotpattirmalaśāntidvayaṃ matam|  
parijñāyāṃ prahāṇe ca prāptisāktātkṛtāvayaṃ||9||  
mārgasatyāṃ samākhyātāṃ*

III.9.-III.10. Natura proprie (*svabhāva*) și dualitatea (*dvaya*) nu se pot naște (*utpatti*). [Natura desăvârșită] este considerată a fi dublă, atât impură (*mala*) cât și calmă (*śānti*)<sup>36</sup>.

Calea (*mārga*) adevărului (*satya*) a fost explicată (*samākhyāta*) ca înțelegere deplină (*parijñā*), ca abandonare (*prahāṇa*) și ca realizare (*prāpti*) directă (*sākṣātkṛta*)<sup>37</sup>.

#### Realitatea subtilă și grosieră (*sūksmaudārikatattva*)

.....*prajñaptipratipattitaḥ|  
tathodbhāvanayaudāraṃ paramārthantu ekataḥ||10||*

III.10. [Realitatea] grosieră (*udāra*) reprezintă denumire (*prajñapti*), percepție (*pratipatti*) și revelație (*udbhāvana*)<sup>38</sup>. Însă realitatea ultimă (*paramārtha*) reprezintă unitatea (*eka*)<sup>39</sup>.

---

sistemului categorial și suferință, vezi III.6! Pentru tendința conștiinței-depozit (*ālayavijñāna*), a naturii dependente (*paratantrasvabhāva*), către „accentuarea”, către „creșterea” (*samutthāna*) condiției alterate, vezi versetul I.4! Pentru legătura dintre suferință, pe de o parte, și „absența separației” (*avisaṃyoga*), „conexiunea” (*saṃbandha*) dintre realitatea ultimă, natura desăvârșită (*pariniṣpannasvabhāva*), și alterație, pe de altă parte, vezi III.6!

<sup>36</sup> Pasajul explicitează cel de-al treilea nobil adevăr al budhismului, cel despre încetarea suferinței (*dukkhanirodhasatya*), în relație cu cele trei naturi, arătând cum, printr-o anumită înțelegere a fiecăreia dintre cele trei naturi, suferința este făcută să înceteze. „Natura proprie” (*svabhāva*) se referă la natura proprie conceptuală, la cele ce țin de registrul naturii concepute (*parikalpitasvabhāva*). „Dualitatea” (*dvaya*) se referă la natura dependentă (*paratantrasvabhāva*). Se afirmă o anumită irealitate a acestor registre, faptul că apariția lor nu constituie „nașterea” (*utpatti*) unei noi entități care, eventual, ar dedubla realitatea ultimă. Chiar și în cazul naturii dependente, pe care Vijñānavāda o asociază într-un mod firesc absolutului, apariția sa nu înseamnă nașterea unei noi substanțialități, iar aceasta deoarece natura dependentă nu ia naștere în mod autonom, ca o nouă substanță, ci doar prin stabilirea în substanța absolutului. Irealitatea acestor registre face ca suferința, ce ține de registrul conceput și care este accentuată prin dinamica registrului dependent, să fie deopotrivă ireală. Pentru caracterizarea naturii desăvârșite ca fiind atât pură, calmă, cât și însoțită de impurități, vezi III.6!

<sup>37</sup> Pasajul explicitează cel de-al patrulea nobil adevăr al budhismului, cel despre cale (*mārgasatya*), în termenii celor trei naturi (*trīsvabhāva*). Pot fi întâlnite frecvent în literatura Vijñānavāda astfel de pasaje care afirmă că demersul soteriologic ar consta în înțelegerea deplină (*parijñā*) a naturii concepute (*parikalpitasvabhāva*), înțelegere ce relevă caracterul absolut ireal al acesteia, în abandonarea (*prahāṇa*) naturii dependente (*paratantrasvabhāva*) și în realizarea directă (*sākṣātkṛtaprāpti*) a naturii desăvârșite (*pariniṣpannasvabhāva*). Faptul că naturii dependente îi este asociată abandonarea este într-o anumită discordanță cu tendința Vijñānavādei de a considera natura dependentă ca fiind asociată în mod firesc absolutului, ca ținând de acesta, caz în care ea ar trebui să se mențină în existență într-o formă purificată chiar și după atingerea eliberării. Totuși, după cum am mai arătat, poate fi întâlnită în textele școlii și o altă abordare a naturii dependente, care îi conferă acesteia un caracter alterat sau cel puțin predispus la alterație și care, în consecință, stipulează necesitatea de a o abandona pe aceasta în vederea ducerii la capăt a demersului soteriologic.

<sup>38</sup> Partea a doua a versetului III.10 și întregul verset III.11 discută despre „realitatea subtilă și cea grosieră” (*sūksmaudārikatattva*); este vorba despre o perspectivă asupra realității pe care a consacrat-o

*arthaprāptiprapattyā hi paramārthastridhā matah|  
nirvikārā'viparyāsaparinīṣpattito dvayam||II||*

III.11. Realitatea ultimă (*paramārtha*) este considerată a fi de trei feluri, ca obiect (*artha*), obținere (*prāpti*) și practică (*prapatti*)<sup>40</sup>. Deoarece [natura] desăvârșită (*parinīṣpatti*) este cea lipsită de alterație (*nirvikāra*), lipsită de reversibilitate (*aviparyāsa*), [ea] reprezintă și [celelalte] două [naturi]<sup>41</sup>.

#### Realitatea acceptată (*prasiddhatattva*)

*lokprasiddhamekasmāt trayād yukti prasiddhakam|*

III.12. Acceptarea (*prasiddha*) profană (*loka*) provine din unicitatea (*eka*) [consensului]<sup>42</sup>; ceea ce este acceptat prin raționament (*yukti*) provine din cele trei [mijloace legitime de cunoaștere]<sup>43</sup>.

---

Mahāyāna și anume distingerea între un nivel absolut (*paramārtha*) al realității și unul convențional (*samvṛti*). Aceste două niveluri ale realității reprezintă, mai exact, perspective distincte asupra unicei realități. Pasajul subsumează natura concepută (*parikalpitasvabhāva*) și natura dependentă (*paratantrasvabhāva*) sub categoria „realitate/adevăr convențional” (*samvṛtisatya*) sau, în terminologia textului, „realitate grosieră”, pe când natura desăvârșită (*parinīṣpannasvabhāva*) este subsumată categoriei „realitate/adevăr absolut” (*paramārthasatya*) sau, în terminologia textului, „realitate subtilă” (*sūkṣmatattva*). Registrul convențional (*samvṛti*) (sau „grosier” – *udāra*) reprezintă registrul fenomenal ce constă în principal din registrul conceput (*parikalpitasvabhāva* sau „denumirile” – *prajñapti*) și registrul dependent (*paratantrasvabhāva*) experimentat ca percepție pură (*pratīpatti*). Totuși, Vijñānavāda susține că realitatea ultimă, natura desăvârșită, este prezentă în registrul fenomenal prin intermediul „influențelor”, a „fluxului” (*niṣyanda*) său, flux care face posibilă inițierea și desfășurarea demersului de eliberare. Una dintre cele mai importante forme sub care se arată această „influență” (*niṣyanda*) este cea a „revelației” (*udbhāvana*), a doctrinei budhiste (*dharma*) ce contracarează condiția înlănțuită și care, prin aceasta, își are originea nu în fenomenal, ci în absolut. Conform Mahāyānei, doctrina budhistă nu ar constitui altceva decât o „verbalizare” a influenței exercitate de absolut asupra manifestării, influență ce inițiază demersul de eliberare. Acest mod de a considera doctrina budhistă îi conferă acesteia un statut asemănător cu cel de „revelație” (*udbhāvana*).

<sup>39</sup> Realitatea ultimă reprezintă perspectiva esențială asupra întregii existențe, care relevă caracterul absolut unitar, absolut omogen, al tot ceea ce există.

<sup>40</sup> Există ceva ultim la nivelul tuturor celor trei naturi. Natura desăvârșită este însăși realitatea ultimă (*paramārtha*). Realizarea acestei naturi, demersul obținerii (*prāpti*) sale ca natură proprie, se desfășoară prin purificarea naturii dependente (*paratantrasvabhāva*) de orice construcție conceptuală. Demersul, practica (*prapatti*) de eliberare, presupune natura concepută (*parikalpitasvabhāva*), deoarece calea religioasă (*mārga*) se arată sub formă conceptuală, sub forma doctrinei (*dharma*) ce contracarează erorile ce țin ființele înlănțuite.

<sup>41</sup> În mod esențial, natura desăvârșită (*parinīṣpatti*), realitatea ultimă (*paramārtha*), reprezintă principiul universal, unitatea absolută căreia îi sunt subsumate toate registrele, inclusiv cel al fluxului cauzal (*paratantrasvabhāva* – natura dependentă) și cel al construcției conceptuale (*parikalpitasvabhāva* – natura concepută).

<sup>42</sup> Prima parte a versetului III.12 discută despre așa-numita „realitate acceptată” (*prasiddhatattva*). Este vorba despre ceea ce, la nivel fenomenal, la nivelul experienței umane, este acceptat în mod eronat drept „realitate”. „Acceptarea profană”, „consensul lumii”, „ceea ce este stabilit de către lume” (*lokprasiddha*), se referă la acea concordanță ce există între ideile subiective ale diferiților indivizi și care este interpretată în mod eronat drept „adevăr obiectiv”, drept „realitate obiectivă”. Vijñānavāda nu reprezintă o formă de solipsism extrem; autorii școlii acceptă existența unei componente comune (*sādhāraṇa*) a idețiilor (*vijñapti*) experimentate de diferiți indivizi, însă nu îi conferă niciun fel de

Realitatea domeniului purificat (*śuddhivisaṃyātattva*)*viśuddhagocaraṃ dvedhā ekasmādeva kīrtitam*||12||

III.12. Domeniul (*gocara*) purității (*viśuddhi*) este cunoscut ca provenind din unitate (*eka*) și ca fiind de două tipuri<sup>44</sup>.

Realitatea percepțiilor (*saṃgrāhyātattva*)*nimittasya vikalpasya nāmaśca dvayasangrahaḥ|  
samyagjñānasatattvasya ekenaiva ca saṅgrahaḥ*||13||

III.13. Percepțiile (*saṃgraha*) duale (*dvaya*) sunt cele ale caracteristicilor (*nimitta*), cele ale idețiilor (*vikalpa*) și cele ale numelor (*nāman*)<sup>45</sup>. Perceperea realității (*tattva*) ca unitate (*eka*) reprezintă cunoașterea (*jñāna*) corectă (*samyak*)<sup>46</sup>.

valori cognitive acestei componente comune. Experiența comună se constituie tot într-un mod strict subiectiv. Conform budhismului, ceea ce determină producerea oricărei experiențe sunt întipărirea karmice ce există la nivelul unui individ. Este posibilă producerea unei experiențe comune din simplul motiv că în cazul anumitor indivizi există întipărirea karmice similare (*tulyakarma*), care, bineînțeles, vor da naștere unor experiențe similare. În felul acesta, existența unor experiențe similare este explicată într-un mod strict subiectiv, fără a se face apel la o eventuală „realitate obiectivă” pe care aceste experiențe ar reproduce-o. „Lumea împărțită” (*bhājanaloka*), „universul” (*jagat*), se constituie printr-o relație de concordanță între mai multe reprezentări subiective paralele. Acest „consens” al reprezentărilor subiective nu conferă niciun fel de valoare obiectivă experienței împărțite. Adevărul comun, adevărul acceptat în comunitatea umană, este astfel lipsit de valoare cognitivă, lipsit de valoare reprezentatională. Adevărul ține doar de existența unui anumit tip de relație între anumite reprezentări subiective.

<sup>43</sup> „Realitatea acceptată prin raționament” (*yuktiprasiddha*) este ceea ce e considerat drept real în acord nu cu simțul comun, ci cu reflecția și standardele logicienilor. Din punct de vedere ontologic, această realitate ține tot de registrul fenomenal, budhismul considerând reflecția, logica, ca având aplicabilitate doar în registrul iluzoriu al construcției conceptuale. Realitatea acceptată prin raționament are doar un plus de „rigurozitate”, dar nu și un statut ontologic superior celei acceptate în mod comun. Cele trei mijloace legitime de cunoaștere (*pramāṇa*) acceptate de Vijñānavāda clasică sunt: percepția (*pratyakṣa*), inferența (*anumāna*) și autoritatea verbală (*śabda*), adică mărturia verbală a celor autoritari în ceea ce privește cunoașterea. Tema mijloacelor legitime de cunoaștere, intens dezvoltată în alte școli ale filosofiei indiene, este marginalizată în Vijñānavāda clasică.

<sup>44</sup> Partea a doua a versetului III.12 discută despre „realitatea domeniului purificat” (*śuddhivisaṃyātattva*); este vorba despre registrul absolut caracterizat de unitate (*eka*). Puritatea acestui registru este dublă, în sensul că este liber de cele două tipuri majore de obstrucții identificate de autorii Vijñānavāda: obstrucțiile perturbărilor (*kleśāvaraṇa*) și obstrucțiile obiectelor cognoscibile (*jñeyāvaraṇa*). Pentru cele două tipuri de obstrucții, vezi II.17!

<sup>45</sup> O traducere alternativă a acestui pasaj ar putea fi „Două dintre percepții (*saṃgraha*) sunt cele ale caracteristicilor (*nimitta*) și idețiilor (*vikalpa*) și cele ale numelor (*nāman*)”.

<sup>46</sup> Versetul discută despre „realitatea percepțiilor” (*saṃgrahātattva*); este vorba despre modurile în care cele trei naturi sunt percepute. Experiența profană, adică percepțiile (*saṃgraha*) primelor două naturi (*svabhāva*), este calificată ca „dualitate” (*dvaya*), ca „eroare”; doar perceperea unitară a naturii desăvârșite (*pariniṣpanna*) este corectă (*samyak*). Experiența naturii dependente (*paratantrasvabhāva*) este echivalată experienței „caracteristicilor” (*nimitta*) și a „idețiilor”. „Caracteristicii” (*nimitta*) nu trebuie interpretat ca referindu-se la o experiență determinată, ci este vorba, în mod simplu, despre experiența a ceva, despre percepția pură, nedeterminată, care nu identifică niciun obiect determinat ca obiect al său. Experiența naturii concepute (*parikalpitasvabhāva*) este echivalată experienței „numelor”

Realitatea trăsăturilor distinctive (*bhedalakṣanatattva*)

*pravṛttitattvaṃ dvividhaṃ sanniveśakupannatā|  
ekam lakṣaṇavijñaptiśuddhisamyakprapannatā||14||*

III.14. Realitatea operațională (*pravṛtti tattva*) este de două feluri și reprezintă stabilirea (*sanniveśa*) și starea de agitație (*kupannatā*). Starea în care s-a ajuns la purificarea (*śuddhi*) totală (*samyak*) de ideaii (*vijñapti*) și caracteristici (*lakṣaṇa*) reprezintă unitatea (*eka*)<sup>47</sup>.

Realitatea abilităților (*kauśalyatattva*)

*ekahetuvabhoktrivakartrivavaśavartane|  
ādhipatyārthanityatve kleśaśuddhyāśraye'pi ca||15||  
yogitvā'muktamuktatve ātmarāśanamesu hi|  
parikalpavikalpārthadharmatārthena teṣu te||16||*

III.15-16<sup>48</sup>. Sinele (*ātman*) este perceput (*darśana*) ca fiind un unic agent cauzal (*ekahetutva*), ca subiect al experienței (*bhoktr*), ca subiect al acțiunii (*kartr*), ca cel ce controlează (*vaśa*), cel activ (*varṭana*), cel ce determină (*ādhipatya*), ca o entitate (*artha*) persistentă (*nitya*); de asemenea [este perceput] ca fiind substratul (*āśraya*) perturbației (*kleśa*) și al purificării (*śuddha*), cel ce practică asceza (*yogin*), cel neeliberat (*amukta*) [sau] cel eliberat (*mukta*)<sup>49</sup>.

(*nāman*) sau, mai general, experienței conceptuale, experienței categoriilor. Experiența naturii desăvârșite (*pariniṣpannasvabhāva*) reprezintă perceperea unității (*eka*) esențiale a tot ceea ce există.

<sup>47</sup> Versetul discută despre „realitatea trăsăturilor distinctive” (*bhedalakṣanatattva*). „Realitatea operațională” (*pravṛtti tattva*) se referă la acel plan în care se desfășoară experiența umană obișnuită, adică la registrul naturii dependente (*paratantrasvabhāva*) și la cel al naturii concepute (*parikalpitasvabhāva*). Experiența umană obișnuită presupune „stabilire” (*sanniveśa*) în registrul manifestării, în registrul fluxului cauzal (*pratītyasamutpāda*), în registrul naturii dependente (*paratantrasvabhāva*), și, totodată, presupune „starea de agitație” (*kupannatā*) indusă de credința în realitatea sinelui individual (*ātman*) și a obiectelor multiple, adică de credința în realitatea naturii concepute (*parikalpitasvabhāva*). Experiența absolutului, a naturii desăvârșite (*pariniṣpannasvabhāva*), este caracterizată de unitate și de absența experiențelor naturii dependente și a celei concepute.

<sup>48</sup> Restul secțiunii III va discuta despre „realitatea abilităților” (*kauśalyatattva*); este vorba despre „abilitățile”, despre metodele prin care budhismul dizolvă ideea de „sine individual” (*ātman*), de „persoană” (*pudgala*). Credința în realitatea sinelui individual, în realitatea persoanei, este esențială în vederea constituirii condiției înălțate și astfel anihilarea acestei credințe eronate are un rol decisiv în cadrul demersului soteriologic. Metodele, „abilitățile” (*kauśalya*) prin care budhismul anihilează credința în realitatea sinelui individual constau în reinterpretarea acelor experiențe care, în mod obișnuit, sunt considerate a implica un „sine individual”, o „persoană”, într-o manieră care să nu implice aceste concepte. Unitatea personală este înlocuită în budhism cu un set de experiențe dispersate, care sunt strânse laolaltă doar printr-un act iluzoriu al gândirii subiective. Versetele III.15-16 vor expune în ce anume constă eroarea sinelui individual, iar întreg restul secțiunii va expune „abilitățile” (*kauśalya*) prin care această eroare este contracarată, adică acele categorii prin care budhismul reinterpretază experiența individuală astfel încât nicio entitate de genul „sinelui” (*ātman*), al „persoanei” (*pudgala*), să fie implicată.

<sup>49</sup> Sinele individual (*ātman*), persoana (*pudgala*), constituie o entitate iluzorie, o ficțiune ontologică imaginată drept un substrat persistent, unitar, la nivelul căruia se produc așa-numitele „experiențe

Obiectul (*artha*) [poate fi considerat] drept construcție conceptuală (*parikalpa*), drept obiect de tipul ideației (*vikalpa artha*) și sub aspect esențial (*dharmatā*)<sup>50</sup>.

*anekatvā'bhisamkṣepapāricchedārtha āditah|*  
*grāhakagrāhyatadgrāhabījārthaścā'paro matah||17||*

III.17<sup>51</sup>. În primul rând, obiectul (*artha*) [este considerat] ca fiind multiplu (*anekatva*), compact (*abhisamkṣepa*) și delimitat (*pariccheda*).

Altfel, obiectul este considerat a fi cel care percepe (*grāhaka*), ceea ce este perceput (*grāhya*) sau germenii (*bīja*) percepției (*grāha*).

*veditārthapāricchedabhogāyadvārato'param|*  
*punarhetuphalāyāsānāropā'napavādatah||18||*

III.18. Altfel, obiectele (*artha*) sunt cunoscute (*vedita*) și delimitate (*pariccheda*) datorită [existenței] deschiderilor (*dvāra*) către experiență (*bhoga*)<sup>52</sup> □

De asemenea, datorită non-[existenței] supra-impoziției (*āropa*) și datorită non-[existenței] negației (*apavāda*) [se relevă] activitatea (*āyāsa*) cauzei (*hetu*) și a efectului (*phala*)<sup>53</sup>.

*aniṣeṣṭaviśuddhīnām samotpattyādhipatyayoh|*  
*samprāptisamudācārapāratantryārthato'param||19||*

III.19. Altfel, obiectul (*artha*) [este considerat] în dependență (*pāratantrya*) de ceea ce este indezirabil (*aniṣṭa*) sau dezirabil (*iṣṭa*), de purificare (*viśuddhi*), de

individuale”, „experiențe personale”. Sinele este închipuit drept un „subiect” autonom, drept o entitate substrat în care sunt stabilite un număr de experiențe: acțiune (*karma*), control (*vaśa*), perturbație (*kleśa*), purificare (*śuddha*), practică ascetică (*yoga*), înălțuire (*amukta*), eliberare (*mukta*) etc.

<sup>50</sup> Literal „Construcția mentală, obiectul de tipul ideației și esențialitatea, acestea [pot fi considerate] drept obiectul (*artha*)”. Ideea avută în vedere este clară; prezența acestei propoziții în acest context este însă ușor problematică. Ceea ce se afirmă este că în cazul oricărei experiențe poate fi identificată o natură concepută (*parikalpitasvabhāva*), atunci când experiența este considerată sub identitatea sa conceptuală, sub identitatea sa categorială, o natură dependentă (*paratantrasvabhāva*), atunci când experiența este considerată ca ținând de fluxul cauzal universal având o natură ideatică, și o natură desăvârșită (*pariniṣpannasvabhāva*), atunci când experiența este considerată sub aspectele sale ultime. Vasubandhu explică prezența acestei propoziții în acest context arătând că aceste trei aspecte ale oricărei experiențe se aplică și modalităților specifice în care budhismul analizează experiența umană, „abilităților” prin care budhismul dizolvă credința eronată în identitatea individuală.

<sup>51</sup> Restul versetelor din această secțiune vor oferi modele de analiză ale experienței care nu fac apel la conceptul de „sine”, de „persoană”, care propun o analiză „impersonală” a conceptului de „persoană” (*pudgala*), de „sine” (*ātman*), sau, la un mod mai general, de „obiect” (*artha*).

<sup>52</sup> Adică datorită existenței capacităților senzoriale.  
<sup>53</sup> „Activitatea cauzei și a efectului” (*hetuphalāyāsa*) se referă la seria coproduserilor condiționate (*pratīyasamutpāda*), la fluxul cauzal universal. Conform Mahāyānei, explicitarea manifestării ca serie a coproduserilor condiționate constituie o cale de mijloc care evită extrema supra-impoziției (*āropa*) (ce constă în a atribui manifestării naturii propriie, autonomie ontologică) și pe cea a negației (*apavāda*) (ce constă în a considera manifestarea într-o manieră nihilistă, ca fiind absolut non-existent).

indiferența (*sama*), de producere (*utpatti*), de determinație (*ādhipatya*), de realizare (*samprāpti*) și de practică (*samudācāra*)<sup>54</sup>.

*grahaṇasthānasandhānabhogaśuddhidvayārthataḥ|  
phalahetūpayogārthanopayogāttathā'param||20*

III.20. Obiectele (*artha*) [sunt considerate] ca percepere (*grahaṇa*), stabilire (*sthāna*), contact (*sandhāna*), experiență (*bhoga*) și ca dublă purificare (*śuddhidvaya*).

Altfel, [obiectele sunt considerate] pornindu-se de la transformarea (*upayoga*) cauzei (*hetu*) în efect (*phala*), cât și de la non-transformarea acestora<sup>55</sup>.

*vedanāsanimittārthatanimittaprapattitaḥ|  
tacchamapratipakṣārthayogādaparamiṣyate||21||*

III.21. Altfel, obiectul (*artha*) este acceptat în conformitate cu senzația (*vedanā*) și cu cauza acesteia (*sanimitta*), cu activitatea (*prapatti*) acestei cauze (*nimitta*), cu stingerea (*śama*) acesteia și ca obiect contracarant (*pratipakṣa*)<sup>56</sup>.

*guṇadoṣā'vikalpena jñānena parataḥ svayam|  
niryāṇādaparaṃ*

III.22. Altfel [obiectul este considerat pornindu-se de la] eliberarea (*niryāna*) [ce are loc] fie prin intermediul altora (*parataḥ*), fie prin sine (*svayam*), fie prin intermediul cunoașterii virtuții (*guṇa*) și a viciului (*doṣa*), fie prin intermediul cunoașterii lipsite de discriminare (*avikalpajñāna*)<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Versetul scoate în evidență aspectele existențiale, evaluările valorice implicate în experimentarea obiectului. Obiectul este considerat ca obiect al evaluării valorice și ca obiect al practicii ce vizează obținerea, producerea sa.

<sup>55</sup> Pasajul are în vedere perspectiva temporală asupra obiectelor experienței, situarea lor într-un anumit timp. „Transformarea cauzei în efect” (*phalahetūpayoga*) se referă la timpul trecut, pe când „non-transformarea acestora” se referă la viitor.

<sup>56</sup> Experiența obiectelor (*artha*) este discutată din perspectiva celor patru nobile adevăruri (*āryasatya*) ale budhismului.

1. Perspectiva senzației și a cauzei acesteia este cea oferită de primul nobil adevăr, care afirmă că viața este suferință.

2. Perspectiva activității cauzei este cea oferită de cel de-al doilea nobil adevăr, conform căruia cauza suferinței este dorința.

3. Perspectiva stingerii cauzei este cea oferită de cel de-al treilea nobil adevăr, ce afirmă că încetarea dorinței conduce către încetarea suferinței.

4. Perspectiva contracarantilor este cea oferită de cel de-al patrulea nobil adevăr, care arată în ce anume constă calea (*mārga*) către extincția suferinței.

<sup>57</sup> Obiectul este considerat din perspectiva celor trei căi, a celor trei „vehicule” (*yāna*), prin care budhismul, sub toate înfățișările sale de la începutul mileniului I, propunea realizarea eliberării din înlănțuirea în experiența obiectelor. Aceste trei vehicule sunt:

1. Calea laicilor, a „auditorilor” (*śrāvaka*) ce practică o cale mai degrabă a virtuții decât a eliberării, o cale ce se bazează pe recunoașterea virtuții și a viciului; cunoașterea acestora este dobândită nu prin sine, ci de la alții (*parataḥ*) mai elevați din punct de vedere „spiritual”. Denumirea de „auditor” (*śrāvaka*) se justifică tocmai prin aceea că adeptul își bazează eforturile nu atât pe propria sa experiență, cât pe îndrumările altora mai elevați. Tocmai de aceea textele Mahāyānei consideră această



.....*jñeyam saprajñaptisahetukāt*||22||  
*nimittāt praśamāt sārthāt paścimaṃ samudāhṛtam*||

III.22-III.23. În cele din urmă (*paścima*), [obiectele] sunt explicate (*samudāhṛta*) ca obiecte ale cunoașterii (*jñeya*), ca fiind caracterizate categorial (*saprajñapti*), ca fiind cauzate (*sahetuka*), pornindu-se de la cauze (*nimitta*) și de la încetare (*praśama*).

*iti tattvapariçchedaśṛtīyaḥ* /

Aceasta a fost secțiunea (*pariçcheda*) a treia, cea despre realități (*tattva*).

**Galați**

---

cale într-un mod destul de peiorativ. Această cale conduce nu atât la eliberare, cât la dobândirea, în viitor, a unor destine benefice ca urmare a practicării virtuții în această viață.

2. Calea celor eliberați în mod individual (*pratyekabuddha*); conduce la idealul soteriologic tipic al Hīnayānei, care este ascetul ce vizează eliberarea de tot ceea ce înseamnă persoană, condiție individuală, ascetul ce vizează anihilarea completă a propriei sale personalități, a sinelui individual. Reprezintă o cale ce se bazează tot pe „cunoașterea virtuții și a viciului”, dar, spre deosebire de calea laicilor, adepții acestei căi ascetice dobândesc această cunoaștere nu de la alții, ci prin propria lor experiență mistică.

3. Calea iluminării (*bodhi*), calea propusă de Mahāyāna; constă în identificarea cu absolutul, în atingerea condiției nedeterminate a realității ultime. Este o cale ce se bazează pe experiența personală, ce se realizează prin sine (*svayam*) și care nu mai distinge nimic la nivel fenomenal, nu mai distinge între virtute și viciu, ci se bazează pe cunoașterea transcendentă, pe cunoașterea lipsită de discriminare (*avikalpajñāna*).