

Ovidiu NEDU

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

A BUDDHIST TEXT FROM THE IV-TH CENTURY.
ASAŃGA - *THE DISCRIMINATION BETWEEN MIDDLE AND
EXTREMES*
(AN ANNOTATED ROMANIAN TRANSLATION). I – SECTION I

Abstract: *The Discrimination between Middle and Extremes* is one of the major Mahāyāna Buddhist texts, usually ascribed to the Vijñānavāda tradition, but having the particularity that the passing from the Prajñāpāramitā tradition to the classical Vijñānavāda can be easily traced within the text.

The first of the five chapters of the book deals with metaphysical matters. It exposes the theory of the three levels of reality (the ultimate reality – *pariṇiṣpanna svabhāva*, the conditional emanation – *paratantra svabhāva* and the illusory conceptual level – *parikalpita svabhāva*), featuring each of these levels as a particular condition of consciousness. In its second part, the text approaches one of the classical issues in Indian metaphysics, namely the way it is possible to defend the absolutely pure and blissful character of the ultimate reality in face of the threat represented by its association with the worldly defilements. The solution found by the Vijñānavāda authors ascribes only an accidental character (*āgantuka*) to the defilements, while the purity is said to be essential (*svābhāvika*). Several verses delineate the features of the ultimate reality, thus linking the text to the Prajñāpāramitā tradition.

Keywords: emptiness, fulfilled own-being, construction of that which was not, interdependent own-being, affliction, constructed own-being

*

Tradiția budhistă atribuie acest text lui Maitreya/Asaṅga, adică aceleiași persoane care a redactat și *Uttaratantra (Ratnagoṭravibhāga)*, *Abhidharmasamuccaya*, *Abhisamāyālaṃkāra*, *Dharmadharmatāvibhāga*, *Yogācārabhūmi* etc. Autenticitatea acestei atribuirii este îndoielnică întâi de

Analele Universității „Dunărea de Jos” Galați, seria 19, Istorie, tom VIII, 2009

toate datorită incertitudinilor legate de istoricitatea personajului Maitreya/Asaṅga. Dincolo de acest aspect, există discrepanțe serioase, de ordin lingvistic și doctrinar, între textele anterior menționate astfel încât să se poată susține în mod rezonabil că ele ar fi lucrările unui singur autor. De fapt, în cazul personajului Maitreya/Asaṅga și a lucrărilor atribuite lui în mod tradițional, nu poate fi stabilită nici o conexiune certă. În lipsa unui astfel de punct de reper devine oarecum lipsit de sens, sau cel puțin de importanță, să se pună problema autorului textului *Madhyāntavibhāga*.

Dincolo de toate aceste probleme de ordin istoric, este clar că, din punct de vedere doctrinar, textul ține de o etapă timpurie a dezvoltării școlii Vijñānavāda. Având în vedere că nu se face niciodată apel la conceptul de "conștiința-depoziț" (*ālayavijñāna*), concept definitiv pentru școala Vijñānavāda, se poate considera că textul reprezintă mai degrabă o lucrare proto-Vijñānavāda. Tocmai în acest sens el este important, deoarece face tranziția între ontologia monistă, absolutistă, a tradiției Tathāgatagarbha, a corpusului *Prajñāpāramitā*, și analiza fenomenologică având monismul ca fundament ontologic din Vijñānavāda. Textul scoate în evidență modul în care fenomenologia Vijñānavāda s-a inserat în contextul ontologiei monist-absolutiste a Mahāyānei timpurii.

Interesul soteriologic al textului este cât se poate de evident; lucrarea conține clasificări detaliate, moștenite din analiza fenomenologică a Abhidharmei, a factorilor (*dharma*), a diverselor stări psihice și a rolului lor în practica soteriologică. De asemenea, sunt detaliate diferitele etape, aspecte, elemente, implicate în practica soteriologică. Pentru cititorul occidental, lipsit de interes în ceea ce privește practicarea efectivă a meditației budhiste, aceste analize și clasificări au o relevanță redusă și de aceea s-a insistat puțin asupra lor.

Textul prezintă câteva elemente specifice, atât din punct de vedere doctrinar cât și din punct de vedere terminologic.

Madhyāntavibhāga este probabil textul ce introduce în vocabularul filosofic al Vijñānavādei conceptul de "*abhūtaparikalpa*" ("construcția non-existentului") ca termen prin care se desemnează natura dependentă, fluxul cauzal. Termenul redă destul de sugestiv statutul ontologic al fluxului cauzal, al naturii dependente; sub aspect esențial, acesta constituie non-existență, non-realitate (*abhūta*). Totuși, non-realitatea aceasta nu este una absolută, ci acest flux cauzal apare la nivelul realității, este "constituit în mod ideatic" (*parikalpa*) la nivelul acesteia. Fără a avea substanțialitate proprie, fluxul cauzal ia naștere la nivelul realității sub un aspect ideatic sugerat prin prezența rădăcinii "*kḷp*" – "a concepe", "a construi mental", în acest termen. Pot fi întâlnite în *Madhyāntavibhāga* și abordări cu tentă nihilistă ale naturii dependente, ale conștiinței, care sugerează o anumită incompatibilitate între

aceasta și absolut. Astfel de abordări, care susțin dispariția conștiinței, a fluxului cauzal, în momentul realizării absolutului, pot fi întâlnite în versete cum ar fi I.3, I.4, I.7, III.14.

Pentru a desemna natura desăvârșită sunt frecvent folosiți termenii "*śūnya*" ("vid"), "*śūnyatā*" ("vacuitate"). Absolutul este astfel considerat predominant sub aspectele sale negative, arătându-se mai degrabă ce nu este el decât ce este; această metodă apofatică poate fi remarcată și sub alte forme (de exemplu, în versetul I.5). Chiar dacă textul preferă astfel de caracterizări, în termeni negativi, ale naturii desăvârșite, existența unei dimensiuni pozitive ale acesteia este nu doar sugerată, ci uneori chiar și afirmată în mod explicit (de exemplu în I.20). Deseori textul pare să prefere o abordare empirică a realității ultime, în detrimentul celei metafizice. Realitatea ultimă este discutată în relație cu registrul empiric, iar modul în care aceste două registre sunt relaționate este, bineînțeles, unul negativ.

Natura concepută (*parikalpitasvabhāva*) este frecvent desemnată ca "dualitate" (*dvaya*), rațiunea pentru care se optează pentru această denumire fiind modalitatea specifică în care operează conceptul, categoria (*saṃjñā*, *vikalpa*), adică prin determinație, delimitație, dualitate.

Un element specific textului este acela că nu folosește niciodată termenul de "conștiința-depozit" (*ālayavijñāna*), deși din punct de vedere dogmatic lucrarea ține de Vijñānavāda. Totuși, ideea de conștiință fenomenală universală nu îi este străină autorului textului, atâta doar că el o desemnează pe aceasta prin alte denumiri, cum ar fi aceea de "conștiința-condiție" (*pratyavijñāna*) (I.9). În plus, comentariul lui Vasubandhu la acest text interpretează frecvent ideile vehiculate în *Madhyāntavibhāga* făcând apel la termenul de "conștiința-depozit" (*ālayavijñāna*). Din aceasta reiese că acest concept este cât se poate de compatibil cu sistemul ideologic al textului. Probabil că explicația pentru absența conceptului de "conștiința-depozit" (*ālayavijñāna*) în acest text este faptul că lucrarea aparține unei perioade în care doctrina și terminologia Vijñānavāda nu atinseseră încă maturitatea deplină.

Titlul lucrării este "Discriminarea (*vibhāga*) între mijloc (*madhya*) și extreme (*anta*)"; de fapt, în plan ontologic, scopul lucrării este tocmai acela de a propune o astfel de "cale de mijloc" (*madhyamāpratipad*) care ar evita atât o abordare realistă a experienței cât și una nihilistă (vezi I.2, V.23-V.27!). Abordarea realistă, care constituie una dintre "extreme" (*anta*), ar conferi realitate tuturor obiectelor experienței, inclusiv persoanei, obiectelor determinate, și, prin aceasta, ar fi făcut imposibilă atingerea eliberării din înlănțuirea pe care aceste entități o determină. Pe de altă parte, o abordare nihilistă, care ar nega orice realitate, ar fi fost nu doar în contradicție cu simțul comun, dar ar fi privat de orice sens demersul soteriologic.

Textul este foarte succint, toate ideile fiind exprimate în formulări lapidare. Din fericire, există un comentariu la acest text, comentariu atribuit lui Vasubandhu și care a supraviețuit în originalul sanskrit. De asemenea, acest comentariu a fost la rândul său comentat de Sthiramati, și această lucrare supraviețuind în originalul sanskrit. Pentru un cititor occidental modern, apelul la explicitările din comentariu, respectiv subcomentariu, este de mare ajutor, dacă nu chiar și indispensabil uneori. În redactarea explicațiilor am făcut apel la comentariul lui Vasubandhu și la subcomentariul lui Sthiramati la prima secțiune a lucrării.¹

Separația versetelor nu coincide întotdeauna cu separația propozițiilor, existând propoziții care se continuă în versetul următor. În astfel de cazuri, versetele au fost unite în prezenta traducere.

Pentru o mai bună sistematizare a materialului ideologic destul de dens redat în text am introdus pe anumite porțiuni subtitluri. Aceste subtitluri, subliniate, nu aparțin originalului, ci traducătorului.

Traducerea a fost efectuată după ediția sanskrită a lui S. Anacker (1998), *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi: Motilal Banarsidas, pag. 424-463. În realizarea ei au fost consultate traducerile lui Anacker, în același volum cu ediția sanskrită (pag.211-273), traducerea capitolului I efectuată de Kochumuttom în Kochumuttom, Thomas A. (1999), *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*, Delhi: Motilal

¹ Vasubandhu - *Madhyāntavibhāghāṣya*. Sanskrit, trad. engleză în: Anacker, S., *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998.

Trad. engleză a cap. I în: Stcherbatsky, Th., *Madhyanta Vibhanga: Discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya, commented by Vasubandhu and Sthiramati*, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1976, și în Kochumuttom, Thomas A., *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.

Trad. engleză, cap.III în: O'Brien, Paul, "A chapter on Reality from the Madhyantavibhagasastra (part I)", *Monumenta Nipponica*, IX.1, 1953, pag.277-303 și O'Brien, Paul, "A chapter on Reality from the Madhyantavibhagasastra (part II)", *Monumenta Nipponica*, X.1, 1954, pag. 227-269.

Sthiramati - *Madhyāntavibhāghāṣyaṭīkā*.

Sanskrit în: Pandeya, R.C., *Madhyānta-vibhāga-śāstra. Containing the Kārikā-s by Maitreya, Bhāṣya by Vasubandhu and Tikā by Sthiramati*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1971.

Trad. engleză cap. I în: Stcherbatsky, op. cit.

Banarsidass, pag. 27-89, traducerea aceluiași capitol efectuată de Stcherbatsky în Stcherbatsky, Th. (1976), *Madhyanta Vibhanga: Discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya, commented by Vasubandhu and Sthiramati*, Delhi: Munshiram Manoharlal, și traducerea capitolului III efectuată de O'Brien în O'Brien, Paul. (1953), "A chapter on Reality from the Madhyantavibhagasastra (part I)", *Monumenta Nipponica*, IX.1:277-303 și în O'Brien, Paul. (1954), "A chapter on Reality from the Madhyantavibhagasastra (part II)", *Monumenta Nipponica*, X.1:227-269.

Textul sanskrit reproduce ediția lui Pandeya din Pandeya, R.C. (1971), *Madhyānta-vibhāga-sāstra. Containing the Kārikā-s by Maitreya, Bhāṣya by Vasubandhu and Tīkā by Sthiramati*, Delhi: Motilal Banarsidass. Numerotarea capitolului I este însă cea din Anacker (1998); definiția dintre Pandeya și Anacker este aceea că Pandeya interpretează versetul introductiv al textului ca pe versetul 1 al primului capitol și, drept urmare, numerotația versetelor capitolului I este decalată cu un verset în raport cu ediția lui Anacker. Textul este practic același în cele două ediții; există totuși un număr de deosebiri de natură ortografică, care însă nu modifică în niciun fel sensul textului.

Discriminarea între mijloc și extreme Madhyāntavibhāga

*lakṣaṇam hyāvṛtistattvaṃ pratipakṣasya bhāvanā|
tatrā'vasthā phalaprāptiryānā "nuttaryameva ca||*

[Se va discuta] despre caracteristicile (*lakṣaṇa*) [realității ultime], despre obstrucții (*āvṛti*), despre realități (*tattva*), despre cultivarea (*bhāvanā*) contracaranților (*pratipakṣa*), despre situațiile (*avasthā*) [la care se ajunge] atunci, despre obținerea efectelor (*phalaprāpti*) și despre supremația (*ānuttarya*) [marelui] vehicul (*yāna*).

Secțiunea I Despre caracteristicile [realității] (*lakṣaṇa*)

Cele trei niveluri ale realității

*abhūtaparikalpo'sti dvayaṃ tatra na vidyate|
sūnyatā vidyate tvatra tasyāmapī sa vidyate||I||*

I.1.Există construcția non-existentului (*abhūtaparikalpa*), însă dualitatea (*dvaya*) nu poate fi găsită acolo. Acolo² există însă vacuitatea (*śūnyatā*).³ De asemenea, această [construcție a non-existentului] poate fi găsită și la nivelul [vacuității] sale⁴.

*na śūnyam nā'pi cā'śūnyam tasmāt sarvaṃ vidhīyate|
sattvādasattvāt sattvācca madhyamā pratipacca sā ||2||*

I.2.De aceea, [adică] datorită existenței (*sattva*) [construcției non-existentului], datorită non-existenței (*asattva*) [dualității] și datorită existenței [vacuității], toate sunt considerate ca nefiind nici vide (*śūnya*) și nici non-vide⁵. Aceasta este calea de mijloc (*madhyamāpratipad*).

Ontologia idealistă

*arthasattvātmavijñaptipratibhāsam prajāyate|
vijñānam nāsti cāsyārthastadabhāvāttadapyasat||3||*

² "Atra" -literal "aici".

³ Prima parte a versetului enunță ideea fundamentală a ontologiei Vijñānavāda și anume realitatea registrului absolut (natura desăvârșită - *pariṇiṣpannasvabhāva*, desemnată aici ca "vacuitate", *śūnyatā*) și a registrului fluxului cauzal (natura dependentă - *paratantrasvabhāva*, desemnată aici prin termenul "construcția non-existentului", *abhūtaparikalpa*), și non-realitatea registrului determinațiilor (a naturii concepute - *parikalpitasvabhāva*, desemnată aici ca "dualitate" *dvaya*).

⁴ Sintagma sanscrită "*tasyāmapī sa vidyate*" este foarte eliptică și doar comentariile lui Vasubandhu și Sthiramati au făcut posibilă o interpretare mai precisă a pasajului care, literal, s-ar traduce prin "de asemenea, aceasta poate fi găsită și la nivelul alei sale". Ideea avută în vedere reprezintă unul dintre punctele specifice ale doctrinei școlii și anume coexistența absolutului cu fluxul cauzal, cu emanația cauzală; conform școlii Vijñānavāda, acest flux cauzal este asociat în mod firesc absolutului, reprezintă o "funcție" a acestuia, și nu un accident, nu ceva extrinsec lui. Exprimată în termenii teoriei celor trei naturi, această idee poate fi parafrazată prin afirmarea unei asocieri firești între natura desăvârșită (*pariṇiṣpannasvabhāva*) și natura dependentă (*paratantrasvabhāva*).

⁵ Termenul "*śūnya*" - "vid", "vacuitate" este folosit în acest text cu un sens ușor ambiguu. În primul rând, el desemnează absolutul, adică substratul ontologic ce se revelează prin sine atunci când fenomenalul a fost redus la vid.

Însă, uneori, el mai poate desemna și vidul propriu-zis, fără a se face vreo speculație cu privire la un eventual substrat ontologic al acestei stări de vid. Tocmai în această accepțiune este folosit termenul în acest verset.

I.3. Conștiința (*viññāna*) se naște (*pra-jan*) sub aparența (*pratibhāsa*) ideaiilor (*viññapti*) obiectelor (*artha*), ființelor (*sattva*) și sinelui (*ātman*). Însă obiectele [create] de către ea nu există și datorită acestei non-existențe (*abhāva*) ea însăși este non-existentă (*asat*).⁶

*abhūtaparikalpatvaṃ siddhamasya bhavatyatah|
na tathā sarvathā'bhāvāt tatkṣayānmuktiriṣyate||4||*

I.4. Statutul de construcție a non-existentului (*abhūtaparikalpatva*) este stabilit datorită existenței sale și deoarece este în totalitate (*sarvathā*) non-existent (*abhāva*) așa cum [apare] (*tathā*).⁷ Se acceptă că eliberarea (*mukti*) [se produce] datorită diminuării (*kṣaya*) acestuia.⁸

⁶ Cel puțin în forma sa clasică, Vijñānavāda nu consideră conștiința a fi altceva decât manifestarea, la modul generic. Conștiința (*viññāna*, *citta*) nu reprezintă atât o eventuală “conștiință absolută” care, în cazul procesului manifestării, ar suferi limitare, determinare, așa cum se susține în alte sisteme filosofice idealiste, ci conștiința este totuna cu manifestarea. Conștiința nu reprezintă un eventual suport, un substrat stabil care ar da naștere manifestărilor și care ar fi anterior lor din punct de vedere ontologic, ci conștiința nu este nimic mai mult decât totalitatea manifestării. Vijñānavāda nu consideră atât că manifestările sunt produse de către conștiință, cât că manifestarea se produce ca și conștiință, se produce având o natură de “conștiință”. Echivalarea manifestării cu conștiința nu spune nimic despre natura ultimă a manifestării, ci afirmă doar faptul că natura fenomenală a manifestării este de tip ideatic. Idealismul Vijñānavādei nu reprezintă o formă de idealism absolut; tot ceea ce face Vijñānavāda este să extindă modelul aparițiilor ideaiilor individuale la un nivel cosmic și astfel să considere că tot ceea ce se manifestă reprezintă, în egală măsură, “conștiință”, “ideatie”, ca și reprezentările unui individ. Realitatea ultimă, fiind transcendentă în raport cu manifestările, este situată dincolo de conștiință.

Conștiința reprezintă astfel manifestarea la modul generic. Tot ceea ce se manifestă, obiecte (*artha*), alți subiecți (*sattva*) sau individul însuși (*ātman*) sunt, conform Vijñānavādei, doar apariții de natură ideatică, doar diferite moduri în care se înfățișează conștiința. Vijñānavāda consideră că aceste apariții sunt iluzorii, ireale; non-realitatea acestor obiecte sub forma cărora se înfățișează conștiința implică, în mod necesar, non-realitatea conștiinței care nu este nimic altceva decât manifestările.

⁷ Fluxul causal (*pratīyasamutpāda*), natura dependentă (*paratantrasvabhāva*), construcția non-existentului (*abhūtaparikalpa*), reprezintă contingent și, în acest sens, constituie o cale de mijloc între existența substanțială a realității ultime și non-existența absolută a registrului determinațiilor categoriale. Registrul fluxului causal, al construcției non-existentului, mediază între aceste două registre, reprezintă o zonă intermediară între acestea.

Fluxul causal este asociat realității ultime, constituind o “funcție”, o “emanație” a acesteia și, în acest sens, reprezintă existență. Este însă în egală măsură asociat registrului obiectelor determinate categorial, care nu constituie altceva decât un mod cu totul eronat în

*kalpitaḥ paratantraśca pariniṣpanna eva ca|
arthādabhūtakalpācca dvayā'bhāvācca deśitaḥ||5||*

I.5.[Natura] concepută (*kalpita*), [natura] dependentă (*paratantra*) și [natura] desăvârșită (*pariniṣpanna*) sunt explicate pornind de la obiecte (*artha*), de la construcția non-existentului (*abhūtakalpa*) și de la non-existența (*abhāva*) dualității (*dvaya*).⁹

care fluxul cauzal i se arată unui subiect uman și, prin asocierea sa cu registrul iluzoriu al obiectelor determinate categorial, fluxului cauzal îi este asociată și non-existența. Astfel că statutul său implică atât realitate, existență (prin faptul că o “împrumută” pe aceasta de la realitatea ultimă în care este stabilit), cât și irealitate, non-existență, iluzoriu, deoarece constituie obiectul interpretării categoriale absolut (*sarvathā*) eronate pe care o operează ființa umană.

⁸Deși natura dependentă (*paratantrasvabhāva*), construcția non-existentului (*abhūtaparikalpa*), este considerată a fi asociată într-un mod firesc realității ultime considerată a avea un caracter beatific, totuși textele Vijñānavāda îi atribuie acesteia o anumită tendință înspre a produce și a perpetua condiția alterată caracteristică existenței umane, cu toată înlănțuirea și suferința pe care o produce aceasta.

Doar natura concepută (*parikalpitasvabhāva*), doar registrul obiectelor determinate categorial, reprezintă, în mod strict, alterație, textele Vijñānavādei încercând să susțină un anumit caracter neutru al conștiinței-depozit, al naturii dependente. Totuși, ele afirmă despre natura dependentă că ar determina o anumită “creștere” (*samutthāna*) a alterației, atunci când aceasta este deja existentă, fără a reprezenta ea însăși alterația. Altfel spus, se susține că la nivelul naturii dependente există o potențialitate, o predilecție către a produce și a perpetua alterația, în ciuda faptului că Vijñānavāda tinde să apropie cât mai mult cu putință natura dependentă de registrul realității ultime, de registrul naturii desăvârșite, considerate a fi absolut beatifice.

Tocmai datorită acestei tendințe către producerea și perpetuarea alterației se afirmă în acest verset că eliberarea presupune “diminuarea” (*kṣaya*) naturii dependente.

Deoarece fluxul cauzal este favorabil mai degrabă perpetuării alterației, înlănțuirii, eliberarea se produce doar sub determinația “influenței” (*nīsyanda*) pe care realitatea ultimă o exercită asupra nivelului manifestării. Fluxul cauzal, și cu atât mai puțin registrul determinației, nu pot fi responsabile de inițierea și de desfășurarea demersului de eliberare deoarece tendința lor este mai degrabă una opusă eliberării.

⁹Este interesant faptul că textul caracterizează natura desăvârșită (*pariniṣpannasvabhāva*), absolutul, drept “non-existența dualității” (*dvayābhāva*). Caracterizarea realității ultime în termeni negativi, care arată mai degrabă ce nu este ea decât ce este, este frecventă în *Madhyāntavibhāga*; se remarcă astfel o metodă destul de “empirică” a autorului textului care, cel puțin în anumite pasaje, preferă să evite speculațiile referitoare la natura realității ultime și se rezumă la a indica ce elemente fenomenale trebuie anihilate pentru a face posibilă relevarea prin sine a absolutului.

upalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate|
nopalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate||6||

I.6. Non-comprehensiunea [obiectelor] (*nopalabdhi*) se produce fiind stabilită (*samāśritya*) în comprehensiunea (*upalabdhi*) [ideației]. Non-comprehensiunea [ideației] se produce fiind stabilită în non-comprehensiunea [obiectelor].

upalabdhestataḥ siddhā nopalabdhisvabhāvātā|
tasmācca samatā jñeyā nopalambhopalambhayoḥ||7||

I.7. De aceea, natura proprie (*svabhāva*) a comprehensiunii (*upalabdhi*) este stabilită ca fiind non-comprehensiunea. De aceea, trebuie cunoscută identitatea (*samatā*) dintre comprehensiune și non-comprehensiune.¹⁰

¹⁰Versetele sunt destul de eliptice și sensurile lor au fost clarificate doar pe baza comentariilor lui Vasubandhu și Sthiramati la acest text.

Pentru Vijñānavāda clasică conștiința nu reprezintă altceva decât fenomenal; ba chiar, raportată la substanțialitatea realității ultime (*dharmadhātu*), ea reprezintă iluzoriu. Conștiința (*citta*, *vijñāna*) nu trebuie interpretată ca fiind o eventuală conștiință absolută. Realitatea ultimă nu reprezintă o eventuală conștiință absolută, un subiect absolut ce ar experimenta întreaga manifestare; din contră, conform școlii, realitatea ultimă este transcendentă în raport cu tot ceea ce ține de conștiință. Este important faptul că această transcendență a realității ultime în raport cu conștiința implică o situație a absolutului atât dincolo de obiectele manifestate de conștiință cât și dincolo de conștiință în calitate de subiect, în calitate de act. De fapt, deoarece absolutul nu mai este considerat drept un subiect absolut ce ar manifesta în mod iluzoriu obiectele, așa cum se consideră în alte sisteme idealiste, distincția ontologică dintre subiectul substanțial și obiectul iluzoriu se pierde. Pentru Vijñānavāda, atât subiectul (conștiința, actele conștiinței) cât și obiectul (entitățile iluzorii înfățișate de ea) reprezintă doar fenomenal; realitatea ultimă este situată nu doar dincolo de obiect ci, în egală măsură, dincolo de subiect.

Atât subiectul (*grāhaka*) cât și obiectul (*grāhya*) reprezintă doar aspecte, înfățișări ale conștiinței fenomenale, și astfel demersul soteriologic ce vizează restabilirea purității absolute implică abandonarea amândurora.

Există însă o anumită gradăție în cadrul acestui demers, în sensul că mai întâi este anihilat obiectul, pentru ca apoi, pe baza recunoașterii caracterului iluzoriu al acestuia, și subiectul să fie anihilat. Obiectul constituie acea înfățișare a conștiinței sub un aspect substanțial, sub un aspect de autonomie; experiența obiectului reprezintă acea experiență conștientă care, în plus, conține și iluzia propriei substanțialități, iluzia autonomiei

Conștiința (*citta*) și stările conștiinței (*caitta*)

abhūtaparikalpaśca cittacaittāstridhātukāḥ|
tatrārthadrṣṭirvijñānaṃ tadviśeṣe tu caitasāḥ||8||

I.8.Construcția non-existentului (*abhūtaparikalpa*) reprezintă conștiința (*citta*) și stările conștiinței (*caitta*) corespunzătoare celor trei domenii (*tridhātu*) [ale existenței].¹¹ [Simpla] percepere (*drṣṭi*) a unui obiect

ontologice. La nivelul experienței obiectului conștiința nu se arată ca și conștiință, ci ca având un statut ontologic superior, un statut ontologic de “substanță”.

Demersul soteriologic propus de Vijñānavāda are ca primă etapă tocmai anihilarea iluziei obiectivității, a substanțialității, a autonomiei ce este implicată în experiența unui “obiect”, și recunoașterea caracterului ideatic (*vijñapti*) al acestuia, a statutului său de “conștiință” (*vijñāna*) (“Non-comprehensiunea [obiectelor] se produce fiind stabilită (*samāśritya*) în comprehensiunea (*upalabdhi*) [ideății].”).

Etapă ce urmează anihilării obiectelor este anihilarea conștiinței însăși. Atunci când s-a recunoscut că nu există nimic substanțial la nivelul manifestărilor conștiinței, când substanțialitatea implicată în experiența obiectelor a fost dovedită ca fiind iluzorie, conștiința însăși își vedește statutul de pură iluzie și astfel se creează premisele anihilării sale.

Deoarece conștiința nu reprezintă un eventual suport substanțial la nivelul căruia ar lua naștere manifestările obiectelor, deoarece conștiința nu este nimic în plus față de manifestările înseși, caracterul iluzoriu al manifestărilor implică caracterul iluzoriu al conștiinței. Conștiința era privită drept o realitate doar atunci când obiectul său avea realitate; altfel, ea însăși își vedește irealitatea (“Non-comprehensiunea [ideății] se produce fiind stabilită în comprehensiunea [obiectelor]”).

Termenul “comprehensiune” (*upalabdhi*) are aici sensul de “act de conștientizare”, de “act al conștiinței”, de “ideăție”. Ideățiile obiectelor, “comprehensiunea” obiectelor, nu sunt ceea ce apar a fi individului uman având o condiție ignorantă, alterată; ele nu reprezintă “comprehensiune”, “percepție” a unor obiecte reale, ci sunt apariții pur iluzorii, care nu au nimic din natura de “comprehensiune” (*upalabdhi*) ce le este atribuită în mod curent.

Termenul sanskrit “*upalabdhi*”, tradus prin “comprehensiune”, este poate chiar mai sugestiv decât traducerea sa în română. Sensul său exact este acela de “apucare”, “prindere”, “obținere”, “luare”; în acest context, “*upalabdhi*” desemnează acel act al conștiinței care intenționează, care “prinde”, “apucă” un obiect real.

¹¹Cosmologia budhistă considera că orice tip de existență individuală alterată se constituie sub forma unuia dintre cele trei “planuri”, “domenii” (*dhātu*), adică “domeniul dorinței” (*kāmadhātu*), “domeniul formei” (*rūpadhātu*) și “domeniul absenței formei” (*arūpadhātu*). Distincția dintre aceste trei condiții este dată de tipul de identitate individuală asumată de o anumită ființă: în cazul domeniului absenței formei această identitate este una subtilă, caracterizată doar de asumarea unei condiții ignorante, în cazul domeniului formei, alături de această condiție ignorantă, este asumată și perceperea eronată a registrului obiectelor, a

(*artha*) reprezintă conștiința [sa] (*viññāna*), iar [perceperea] lui într-un mod determinat (*viśeṣa*) reprezintă stările conștiinței (*caitas*).

*evaṃ pratyayaviññānaṃ dviṭīyaṃ caupabhogikam |
upabhogaparicchadaprakāstatra caitasāḥ ||9||*

I.9. Prima este conștiința-condiție (*pratyaya viññāna*); a doua ține de experiență (*aupabhogika*). Stările conștiinței (*caitas*)¹² reprezintă experimentare (*upabhoga*), delimitare (*pariccheda*) și impulsioneare (*preraka*).¹³

formelor (*rūpa*), iar în cazul domeniului dorinței individul manifestă și atașament, dorință (*kāma*) față de registrul iluzoriu al obiectelor. Bineînțeles că nivelul de alterație este cel mai accentuat în cazul domeniului dorinței și cel mai atenuat în cazul domeniului absenței formei.

¹² În text, "*caitasāḥ*".

¹³ Deoarece Vijñānavāda consideră manifestarea fluxului cauzal, a conștiinței-depozit, ca fiind asociată în mod firesc realității ultime, în vederea păstrării purității desăvârșite a absolutului, era important să se poată susține un caracter cu desăvârșire pur și cu privire la fluxul cauzal, la conștiința-depozit. Tocmai din acest motiv autorii Vijñānavāda au încercat să opereze, la nivelul manifestării, o separație cât mai radicală între fluxul cauzal, între conștiința-depozit, pe de o parte, și condiția umană alterată, pe de altă parte. Unul dintre mijloacele prin care ei au încercat aceasta este dihotomia dintre "conștiință" (*citta, viññāna*) și "stările conștiinței" (*caitas, caitta*).

Registrul conștiinței reprezintă registrul fluxului cauzal amorf, al conștiinței-depozit, al manifestării la nivelul căreia determinația, alterația, sunt încă absente. La acest nivel experiența se arată ca un flux amorf, lipsit de orice determinație, de orice delimitare. Ființei umane, experiența "conștiinței" i se arată ca simplă experiență nedeterminată, ca simplă experiență a "ceva", fără ca acel "ceva" să fie în vreun fel subsumat categorial. Acest nivel al experienței reprezintă nivelul percepției brute (*pratyakṣa*), al percepției la nivelul căreia nu a fost operată nicio delimitare categorială.

Registrul "stărilor conștiinței" (*caitas, caitta*) reprezintă registrul alterat al experienței umane. Conștiința umană suprainpune determinației, delimitării categoriale, asupra registrului cauzal amorf și, în felul acesta, falsifică acest registru creând un registru cu totul iluzoriu, constituit dintr-o multitudine de obiecte delimitate categorial. La nivelul acestui registru eronat astfel constituit se desfășoară întreaga experiență umană caracterizată de alterație, de înlănțuire, de suferință.

Partea a doua a versetului I.9 rezumă caracteristicile experienței corespunzătoare acestui registru. Registrul stărilor conștiinței (*caitas*) nu constituie, în mod simplu, experimentare (*upabhoga*); este vorba despre o experiență caracterizată și de discriminare, de delimitare (*pariccheda*). Mai mult decât atât, în acest registru al obiectelor delimitate, subiectul se implică existențial și experimentează față de acesta atitudini de "impulsioneare" (*preraka*), de atașament (*upādāna, sneha*), de dorință (*trṣṇā, rāga*), de perturbație (*kleśa*).

Conștiința și alterația (*samkleśa*)

chādanādropaṇāccaiva nayanātsamparigrahāt|
pūraṇāt triparicchedādupabhogācca karṣaṇāt||10||
nibandhanādābhimakhyād duḥkhanāt kliśyate jagat|
tredhā dvedhā ca samkleśaḥ saptadhā'bhūtakalpanāt ||11||

I.10.Datorită învăluirii (*chādana*), datorită accentuării (*ropaṇa*), datorită dirijării (*nayana*), datorită luării în posesie (*samparigraha*), datorită împlinirii (*pūraṇa*), datorită triplei delimitări (*pariccheda*), datorită experimentării (*upabhoga*), datorită influențării (*karṣaṇa*),

I.11.Datorită înlănțuirii (*nibandhana*), datorită prezenței (*ābhimukhya*)¹⁴, datorită suferinței (*duḥkha*) - [datorită tuturor acestora] lumea (*jagat*) este perturbată (*kliśyate*). Perturbațiile (*samkleśa*) - care sunt de

Calmul, pacea (*śānta*) condiției firești a realității sunt astfel substituite de o condiție alterată caracterizată de perturbație (*kleśa*), de suferință (*duḥkha*).

În general, autorii Vijñānavāda au încercat să separe într-un mod cât mai radical cu putință registrul “conștiinței” de cel al “stărilor conștiinței”. Totuși, pentru a nu se aluneca într-un dualism radical, care ar fi contrazis orientarea metafizică monistă a școlii, ei au trebuit să accepte o anumită relaționare, fie ea și una minimală, între registrul considerat pur al “conștiinței” (*citta*) și registrul alterat al “stărilor conștiinței” (*caitta, cetas*). După cum se poate remarca și din prima parte a versetului I.9, registrul conștiinței, registrul conștiinței-depozit, a trebuit să fie considerat măcar în calitate de “condiție” (*pratyaya*) a experienței umane alterate (*upabhoga*), ori acest statut presupune deja o anumită relaționare între aceste două registre.

Deși ar putea constitui doar o “scăpare”, o neatenție în exprimare a autorului textului, și începutul versetului I.8 sugerează imposibilitatea separării registrului fluxului cauzal, a registrului conștiinței-depozit, de registrul experienței umane caracterizate de alterație și determinație. Acest verset afirmă despre construcția non-existentului (*abhūtaparikalpa*), adică despre natura dependentă (*paratantrasvabhāva*), despre conștiința-depozit (*ālayavijñāna*), că ar consta atât din registrul neutru al “conștiinței” (*citta*), cât și din registrul alterat al “stărilor conștiinței corespunzătoare celor trei planuri/domenii (*tridhātu*) [ale existenței]” (*“abhūtaparikalpaśca cittacaittāstridhātukāḥ”*). Chiar dacă această afirmație reprezintă doar o “scăpare” a autorului, ea poate sta ca o dovadă a unei anumite ambiguități a filosofiei Vijñānavāda, care niciodată nu a putut elucida pe deplin raportul dintre registrul fluxului cauzal și cel al existenței determinate.

¹⁴ “*Ābhimukhya*” – literal, “punere în față”, “înfățișare”, “prezentare”, “focalizare”.

trei feluri, de două feluri sau de șapte feluri¹⁵ sunt datorate construcției non-existentului (*abhūtakalpana*).¹⁶

¹⁵ Clasificarea perturbațiilor (*kleśa*) în trei grupe, în două grupe sau în șapte grupe reprezintă o moștenire din filosofia Abhidharma, ca de altfel multe dintre clasificările ce pot fi întâlnite în textele Mahāyānei.

Cel mai frecvent întâlnită este clasificarea în trei grupe, care distinge între perturbațiile propriu-zise (*kleśa*), acțiune (*karma*) și naștere (*jāti, janma*). Etapele seriei coproducerilor condiționate ce intră în categoria perturbațiilor propriu-zise sunt: ignoranța (*avidyā, ajñāna*), dorința (*trṣṇā*) și atașamentul (sau apropierea - *upādāna*). În categoria acțiunii (*karma*) intră operatorii (sau formațiunile karmice - *samskāra*), care sunt întipăriți de acțiunile ființelor, și existența (*bhāva*). În categoria nașterii (*jāti, janma*) intră celelalte șapte etape.

Clasificarea în două grupe distinge între perturbații-cauză (*hetusaṃkleśa*) și perturbații-efect (*phalasaṃkleśa*). Categoria perturbațiilor-cauză se suprapune peste categoria perturbațiilor propriu-zise și a acțiunilor, din clasificarea precedentă, iar categoria perturbațiilor-efect se suprapune peste categoria nașterii.

Clasificarea în șapte grupe distinge între cauze ale erorii (*viparyāsaḥetu*) – ignoranța, cauze ale proiectării unei noi existențe (*ākṣepaḥetu*) – operatorii (sau formațiunile karmice), cauze ale dirijării/influențării (*upanayaḥetu*) – conștiința, cauze ale luării în posesie (*parigrahaḥetu*) – numele și forma (*nāmarūpa*), adică complexul psiho-corporal, și cele șase domenii senzoriale (*saḍāyatana*), cauze ale experimentării (*upabhoga*) – contactul senzorial și senzația, cauze ale influențării (*ākaraṣaṇaḥetu*) – dorința, atașamentul, apropierea și existența, și cauze ale agitației (*udvegaḥetu*) – nașterea, bătrânețea și moartea.

¹⁶ Versetele I.10-I.11 oferă o perspectivă mai rar întâlnită în textele Vijñānavāda și anume o discuție asupra fluxului causal, asupra seriei coproducerilor condiționate (*paratantrasvabhāva*), asupra “construcției non-existentului” (*abhūtaparikalpa*), în termeni de “perturbație” (*kleśa*). În general, textele școlii se străduie în primul rând în a susține caracterul pur, ne-alterat, al fluxului causal pe care ei îl asociază realității ultime și doar atunci când sunt forțați, din considerente ce țin de menținerea monismului ontologic, ei pun în relație fluxul causal cu alterația.

Ultima parte a versetului I.11 chiar afirmă în mod explicit faptul că “perturbațiile (*saṃkleśa*) sunt datorate construcției non-existentului (*abhūtakalpana*)” (*saṃkleśaḥ ... [a]bhūtakalpanāt*). Forma de ablativ a termenului “construcția non-existentului”, “*abhūtakalpanāt*”, indică tocmai o relație de dependență între fluxul causal, construcția non-existentului, pe de o parte, și perturbație, pe de altă parte. Altfel spus, perturbațiile sunt originare în fluxul causal, iar aceasta relaționează într-un mod explicit registrul naturii dependente, al fluxului causal, cu registrul alterației.

Mai mult decât atât, versetul I.10 și prima parte din I.11 discută despre cele 12 etape (*aṅga*) ale seriei coproducerilor condiționate (*pratītyasamutpāda*) în termeni care, în mod explicit, implică alterație. Este unul dintre puținele pasaje din literatura Vijñānavāda care sesizează acest aspect de “alterație” al seriei coproducerilor condiționate, al naturii dependente, considerată în general a fi caracterizată de puritate, considerată a fi separată de

Vacuitatea (*śūnyatā*)

*lakṣaṇam cā'tha paryāyastadārtho bheda eva ca|
sādhanañceti vijñeyaṃ śūnyatāyāḥ samāsataḥ||12||*

I.12.Characteristicile (*lakṣaṇa*), sinonimele (*paryāya*), sensul (*artha*), diviziunile (*bheda*) și realizarea (*sādhana*) vacuității (*śūnyatā*) - acestea trebuie cunoscute, pe scurt.

*dvayā'bhāvo hyabhāvāsya bhāvaḥ śūnyasya lakṣaṇam|
na bhāvo nā'pi cā'bhāvao na pṛthaktvaikalakṣaṇam||13||*

registru al alterației. Se afirmă chiar într-un mod explicit că “lumea este perturbată” (*kliśyate jagat*) datorită experienței coprodusei condiționate, discutată aici tocmai sub acest aspect.

Versetele nu menționează niciuna dintre cele 12 etape ale seriei coprodusei condiționate pe nume, ci se referă la fiecare dintre ele folosind numele câte unei acțiuni, a unei funcții caracteristice fiecăreia dintre acestea. În toate cazurile această funcție specifică atribuită etapelor coprodusei condiționate presupune alterație.

Versetele sunt destul de succinte însă comentariile lui Vasubandhu și Sthiramati la aceste versete permit o interpretare detaliată a lor. Cele 12 etape ale seriei coprodusei condiționate sunt discutate sub următoarele aspecte ce implică alterație:

1.ignoranța (*avidyā, ajñāna*) este considerată sub aspectul său de “învăluire” (*chādana*).

2.operatorii karmici, reziduurile karmice (*samskāra*) ce determină manifestarea sunt considerate sub aspectul lor de “accentuare” (*ropaṇa*).

3.conștiința (*vijñāna*) este considerată sub aspectul său de “dirijare/influențare” (*nāyana*).

4.numele și forma (*nāmarūpa*), complexul psiho-corporal, este considerat sub aspectul său de “luare în posesie” (*samparigraha*).

5.cele șase domenii senzoriale (*śaḍāyatana*) sunt considerate sub aspectul de “împlinire/umplere” (*pūraṇa*) a experienței.

6.contactul senzorial (*sparsā*) este considerat sub aspectul “triplei delimitări” (*tripariccheda*) (delimitarea, distingerea, celor trei instanțe care, conform psihologiei budhiste, sunt implicate în constituirea contactului senzorial: organul senzorial, obiectul și conștiința senzorială corespunzătoare).

7.senzația (*vedanā*) este considerată sub aspectul de “experimentare” (*upabhoga*).

8.setea, dorința (*trṣṇā*) este considerată sub aspectul de “influențare” (*karṣaṇa*).

9.atașamentul, apropierea (*upādāna*), este considerat ca “înlănțuire” (*nibandhana*).

10.existența (*bhāva*), nașterea, este considerată ca “prezență” (*ābhimukhya*).

11-12.bătrânețea, decadența (*jarā*) și moartea (*maraṇa*) sunt considerate sub aspectul de “suferință” (*duḥkha*).

I.13. Caracteristica (*lakṣaṇa*) vacuității (*śūnya*) este non-existența (*abhāva*) dualității (*dvaya*) și existența (*bhāva*) acestei non-existențe. Nici existență (*bhāva*) și nici non-existență (*abhāva*), neavând drept caracteristici nici distincția (*prthañc*) și nici identitatea (*eka*) [cu manifestările sale].¹⁷

tathatā bhūtakoṭiścā'nimittaṃ paramārthatā|
dharmadhātuśca paryāyāḥ śūnyatāyāḥ samāsataḥ||14||

I.14. "Aseitatea" (*tathatā*), „realitatea limită” (*bhūtakoṭi*), „cea fără semne” (*animitta*), „adevărul suprem” (*paramārthatā*), „substratul factorilor” (*dharmadhātu*) - [acestea] sunt, pe scurt, sinonimele (*paryāya*) vacuității (*śūnyatā*).

ananyathā'viparyāsatannirodhāryagocaraiḥ|
hetutvāccāryadharmanāṃ paryāyārtho yathākramam||15||

¹⁷ Vijñānavāda preia ontologia absolutistă a textelor Prajñāpāramitā, care susținea existența unei unice realități ultime, ce constituie substratul unic, non-diferențiat, al tuturor manifestărilor, considerate a fi iluzorii în individualitatea lor. Deoarece această individualitate este iluzorie în raport cu realitatea absolutului, absolutul poate fi considerat drept non-existența individualității determinate, a naturii proprii determinate, a "dualității" (în terminologia autorului textului). Deoarece absolutul reprezintă realitatea unică ce subzistă în oricare dintre manifestările iluzorii sub aspectele lor determinate, acesta poate fi totodată considerat drept existența, drept realitatea în care sunt fundamentate determinațiile, individualitățile iluzorii. În felul acesta, realitatea ultimă nu este nici identică cu manifestarea, cu "existența", dar nici nu neagă întru-totul realitatea acesteia, nu poate fi privită drept "non-existență". În calitate de substrat unic al manifestărilor, ea nu poate fi considerată nici distinctă de ele, dar nici identică cu registrul caracterizat de multiplicitate și determinație al manifestărilor.

Relația dintre manifestări și substratul lor absolut (*dharmadhātu*) este una de incluziune ontologică, însă redarea ei în mod lingvistic este dificilă deoarece ea nu își găsește niciun echivalent precis între relațiile empirice la care se referă în mod obișnuit limbajul. Tocmai de aceea încercările de a exprima prin mijloace lingvistice natura acestei relații au condus la formulări paradoxale. Absolutul include întru-totul manifestările, ceea ce este substanțial, real, în ele; totodată însă manifestările presupun și identitatea proprie determinată care, datorită caracterului său iluzoriu, nici nu ține de realitatea absolută dar nici nu o dedublează pe aceasta. Situația este însă relativ dificil de explicat în termeni empirici și astfel iau naștere formulările cu o anumită aparență de paradoxal ce vizează elucidarea relației dintre realitatea ultimă și manifestare.

I.15. Datorită faptului că nu există altfel (*ananyathā*), deoarece este lipsită de eroare (*viparyāsa*)¹⁸, deoarece reprezintă încetarea (*nirodha*) acestora, deoarece reprezintă domeniul (*gocara*) suprem (*ārya*), deoarece reprezintă cauza (*hetu*) supremă (*ārya*) a factorilor (*dharma*) - [astfel se explică], în mod succesiv, sensurile (*artha*) sinonimelor (*paryaya*).

saṃkliṣṭā ca viśuddhā ca samalā nirmalā ca sā
abdhātukanakākāśasuddhivacchuddhirīṣyate || 16 ||

I.16. Aceasta este perturbată (*saṃkliṣṭa*) și pură (*viśuddha*), cu impurități (*mala*) și fără impurități. Puritatea (*śuddhi*) [ei] este acceptată ca fiind asemenea purității spațiului (*ākāśa*), a aurului sau a apei.¹⁹

¹⁸ Realitatea ultimă nu poate avea din principiu un caracter de eroare, de iluzie, deoarece, prin însuși modul în care este ea concepută, ea nu permite existența vreunui nivel mai fundamental de realitate pe care ea l-ar putea oculta, falsifica, dedubla.

¹⁹ În strânsă legătură cu imposibilitatea calificării relației dintre absolut și manifestări într-un mod univoc, ca identitate sau distincție, stă și imposibilitatea de a considera realitatea ultimă într-un mod univoc, ca fiind pură, neafectată de alterație, sau ca fiind impură, afectată de alterație. Natura, esența absolutului este beatifică, pură (*viśuddha*), însă totodată absolutului îi este oarecum asociată alterația al cărei substrat ontologic este. În felul acesta, în ciuda încercărilor filosofilor Mahāyāna de a menține caracterul cu desăvârșire pur al realității ultime, trebuie admisă o anumită impuritate a acesteia.

Autorii Mahāyāna insistă asupra ideii cum că alterația, perturbația (*saṃkleśa*), condiția înlănțuită (*saṃsāra*), au doar un caracter accidental (*āgantuka*) și că, în mod esențial (*prakṛti*), natura absolutului este cu desăvârșire pură. Alterația, chiar dacă nu este considerată ca absolut non-existentă, totuși ei nu i se conferă aceeași demnitate ontologică ca și realității ultime. Mahāyāna a încercat să separe în mod ferm esența, natura absolutului, de alterație, susținând despre aceasta că ar avea doar un caracter accidental, iluzoriu, non-existent chiar, atunci când este considerată din perspectiva substanțialității autentice. Tocmai acesta este sensul celei de-a doua părți a versetului: prin apariția norilor pe cer, transluciditatea, puritatea spațiului nu sunt nicidecum afectate în mod esențial, fiind vorba mai degrabă despre o ocultare a percepției acestei purități decât despre o alterare reală a sa. În mod analog, pentru filozofii Mahāyānei, apa sau aurul erau considerate ca fiind intrinsec pure; prin amestecul lor cu nămol sau cu alte aliaje, această natură pură nu era în niciun fel afectată, ci doar perceperea sa era îngreunată.

Această concepție referitoare la puritatea primordială a tot ceea ce există are drept consecință existențială o atitudine mai degrabă optimistă. Natura esențială a absolutului fiind pură, starea de eliberare devine starea firească, ce nu trebuie să fie creată sau menținută prin eforturi, ci care există prin sine. Ea trebuie doar regăsită, realizată și, o dată realizată, datorită autonomiei sale, ea se menține în existență prin sine însăși, fără a fi nevoie de vreun efort în vederea perpetuării sale.

*bhokṭṛbhojanataddhehapraṭiṣṭhāvastuśūnyatā|
tacca yena yathā dr̥ṣṭaṃ yadarthaṃ tasya śūnyatā||17||*

I.17. Vacuitatea (*śūnyatā*) este a celui care experimentează (*bhokṭṛ*), a experienței (*bhojana*), a corpului (*deha*), a obiectelor-substrat (*praṭiṣṭhāvastu*)²⁰. Vacuitatea este și a aceleia prin intermediul căreia obiectele (*artha*) sunt percepute (*dr̥ṣṭa*) în acest mod^{21 22}.

*śubhadvayasya prāptyartha sadā sattvahitāya ca|
saṃsārā'tyajanārthaṃ ca kuśalasyā'kṣayāya ca||18||*

I.18. Scopul (*artha*) de a realiza (*prāpti*) binele (*śubha*) celorlalți (*dvaya*) este în vederea permanentei beneficiții (*hita*) a ființelor (*sattva*). Scopul pentru care nu părăsește lumea (*saṃsāra*) este non-diminuarea (*akṣaya*) celor benefice (*kuśala*).²³

Înlănțuirea ființelor, limitațiile lor (*sattvadoṣa*) sunt doar ceva accidental (*āgantuka*), creat (*kṛtrim*), non-existent (*abhūta*) în mod esențial, ceva lipsit de natura proprie (*nairātmya*, *niḥsvabhāva*) care i-ar fi putut conferi existență autentică. Ceea ce este real într-o ființă umană ține de aspectele sale principale, care au un caracter benefic, „virtuos” (*guṇa*), care sunt pure prin însăși natura lor (*śuddhiprakṛta*). Se folosește, în textele Mahāyānei, chiar și opoziția dintre existent (*bhūta*) și non-existent (*abhūta*) pentru a se referi la opoziția dintre starea eliberată și cea înlănțuită.

²⁰ Termenul "obiect-substrat" (*praṭiṣṭhāvastu*) se referă la iluzoriile "obiecte externe" ce se arată la nivelul experienței umane. Vasubandhu, în comentariul său la acest verset, chiar echivalează registrul "obiectelor-substrat" cu registrul "lumii împărtășite" (*bhājanaloka*).

²¹ O traducere alternativă a celei de-a doua linii ar fi "Vacuitatea este și a aceleia prin intermediul căreia sunt acestea văzute, cât și a realității (*artha*) [ultime]."

²² Vacuitatea demersului prin care se afirmă vacuitatea întregii experiențe umane alterate constituie așa-numita "vacuitate a vacuității" (*śūnyatāśūnyatā*).

²³ Deoarece în Mahāyāna eliberarea echivalează cu regăsirea condiției ultime a ființei umane și deoarece această condiție ultimă nu mai are un caracter individual, reiese că starea de eliberare nu mai poate fi discutată doar în termenii unei anumite condiții a unui individ. Extincția individualității aduce cu sine anihilarea suferinței, a condiției înlănțuite, perturbate, ce se constituia pe baza existenței ca individ, însă demersul de eliberare nu se oprește aici. Înlănțuirea și suferința provocate de individualitate fiind anihilate, subiectul atinge starea de eliberare; însă el nu se retrage cu totul din manifestare în acest moment, ci rămâne la nivelul acesteia cu scopul de a realiza o purificare totală a absolutului, cu scopul de a elibera toate ființele. Deoarece condiția sa ultimă este aceeași cu cea a tot restului ființelor, înlănțuirea celorlalte ființe afectează condiția ultimă a oricărui individ și astfel este justificat demersul

*gotrasya ca viśuddhayarthaṃ lakṣaṇavyaṅjanāptaye|
śuddhaye bu[ddha]dharmāṅgāṃ bodhisattvaḥ prapadyate||19||*

I.19.Un Bodhisattva are în vedere (*prapad*) scopul (*artha*) de a-[și] purifica (*viśuddhi*) natura (*gotra*)²⁴, [obținerea] factorului (*dharma*) iluminat (*buddha*) și pur (*śuddha*)²⁵, obținerea (*āpti*) caracteristicilor (*lakṣaṇa*) și indiciilor (*vyāñjana*) [unui iluminat].²⁶

*pudgalasyā'tha dharmāṅgāṃabhāvāḥ śūnyatā'tra hi|
tadabhāvasya sadbhāvastasmin sā śūnyatā'parā||20||*

pe care o ființă eliberată îl inițiază în vederea ajutorării tuturor ființelor astfel ca ele să poată atinge eliberarea. Idealul de Bodhisattva, pe care Mahāyāna îl propune ca ideal uman ultim, este acela al unei ființe eliberate care însă continuă să se mențină la nivelul experienței, continuă să experimenteze, să fie activă în folosul eliberării celorlalte ființe.

²⁴ Termenul "*gotra*" – literal "specie", "rasă", "familie", "clan" – desemnează în textele Mahāyānei absolutul văzut ca "specie", ca esență a tuturor ființelor. Identitatea individuală (*ātman*), persoana (*pudgala*), reprezintă doar iluzii care se suprapun peste adevărata natură a ființelor și care astfel ocultează revelarea acesteia.

²⁵ Deși termenul "factor" (*dharma*) este în general folosit pentru referința la manifestare, în anumite contexte și realitatea ultimă este considerată drept un "factor", însă unul "iluminat" (*buddha*).

²⁶ Budhismul dă naștere unei teorii destul de elaborate cu privire la caracteristicile, la indiciile unei persoane iluminate, uneori putând fi întâlnite expuneri destul de extinse ale acestora. Totuși, cel puțin în Mahāyāna, obținerea acestor caracteristici nu reprezintă atât scopul ultim al celui care aspiră la iluminare, cât, mai degrabă, un efect colateral al obținerii condiției iluminate. Scopul ultim al soteriologiei Mahāyāna este realizarea realității ultime; condiția ultimă este, în mod esențial, transcendentă oricărei forme de manifestare și astfel un aspirant la iluminare vizează mai degrabă detașarea de manifestare decât obținerea unei condiții fenomenale specifice.

Totuși, condiția iluminată, idealul de "Bodhisattva", presupune și o anumită "descindere", o anumită "non-abandonare" (însă o "non-abandonare" detașată, care nu presupune înlănțuire) a manifestării, o implicare activă în registrul ființelor înlănțuite, cu scopul de a le ajuta pe acestea să obțină eliberarea. Astfel că un iluminat își asumă și o anumită condiție fenomenală, care este caracterizată de anumite indicii specifice, însă această identitate este asumată doar cu titlul de instrument prin care cel iluminat își poate desfășura activitatea salvatoare, și nu cu titlul de identitate de sine. Asumarea unei astfel de identități nu reprezintă atât scopul ultim al aspirantului cât, mai degrabă, o consecință ce decurge din realizarea scopului ultim.

I.20. Vacuitatea (*śūnyatā*) reprezintă non-existența (*abhāva*) persoanei (*pudgala*) și a entităților (*dharma*). Astfel, existența reală (*sadbhāva*) a acestei non-existențe (*abhāva*), această [existență] din acea [non-existență] reprezintă vacuitatea.²⁷

saṃkliṣṭā cedbhavennāsau muktāssyuh sarvadehinah|
viśuddhā cedbhavennā'sau vyāyāmo niṣphalo bhavet||21||

I.21. Dacă ar fi perturbată (*saṅkliṣṭa*), atunci nicio ființă (*dehin*) nu ar mai fi eliberată (*mukta*). Dacă ar fi pură (*viśuddha*), atunci toate eforturile (*vyāyāma*) [către eliberare] ar fi fără rezultat (*niṣphala*).²⁸

na kliṣṭā nā'pi va'ākliṣṭā śuddhā'śuddhā na caiva sā|
prabhāsvaratvāccittasya kleśasyāgantukatvataḥ||22||

I.22. Această [vacuitate] nu este nici perturbată (*kliṣṭa*) și nici non-perturbată (*akliṣṭa*), nici pură (*śuddha*) și nici impură (*aśuddha*), datorită

²⁷ Vezi explicațiile la prima parte a versetului I.13!

Persoana (*pudgala*) și entitățile (*dharma*) nu constituie altceva decât înfățișări ale naturii concepute (*parikalpitasvabhāva*), ale registrului existenței determinate, delimitate, sau, în termenii autorului textului *Madhyāntavibhāga*, ale "dualității" (*dvaya*).

²⁸ Statutul de "accident" atribuit condiției înlănțuite dă seama atât de posibilitatea eliberării definitive din înlănțuire, cât și de necesitatea desfășurării unui anumit demers în vederea regăsirii purității primordiale. În cazul în care condiția înlănțuită ar fi fost absolut non-existentă, demersul de eliberare nu și-ar mai fi găsit nicio justificare, ar fi fost fără sens, "fără rezultat". Pe de altă parte, caracterul real al înlănțuirilor ar fi făcut eliberarea fie imposibilă, fie de același nivel ontologic cu înlănțuirea. Chiar și în acest ultim caz, problema eliberării nu s-ar mai fi putut rezuma la un simplu act de cunoaștere, ci ar consta mai degrabă dintr-un efort continuu de producere, de menținere a stării eliberate. Dacă eliberarea și înlănțuirea ar fi fost în egală măsură reale, probabil că ar fi fost imposibilă realizarea într-un mod definitiv a eliberării, iar aceasta deoarece nu ar exista nimic în natura lucrurilor care să favorizeze actualizarea permanentă a eliberării. Situația ar fi oarecum similară dualismului, maniheismului, conform cărora eliberarea și înlănțuirea coexistă în permanență, fiind imposibilă stabilirea definitivă într-una din aceste stări. Condiția eliberată nu ar mai fi avut un caracter necesar, eliberarea neavând niciodată un caracter final, definitiv. Tocmai de aceea presupuziția caracterului ontologic subordonat al condiției înlănțuite față de condiția eliberată este indispensabilă sistemului soteriologic propus de Mahāyāna.

luminozității (*prabhāsvatva*) conștiinței (*citta*)²⁹ și datorită incidenței (*āgantukatva*) perturbațiilor (*kleśa*).³⁰

iti lakṣaṇaparicchedaḥ prathamah /

Aceasta a fost prima secțiune (*pariccheda*), cea despre caracteristicile (*lakṣaṇa*) [realității].

Galați

²⁹ În textele Vijñānavāda, termenul "*prabhāsvatva*" – literal "strălucire", "auto-reflexivitate", se referă întotdeauna la o caracteristică a realității ultime; aplicând acest termen absolutului se admite un anumit caracter conștient, un caracter de "conștiință" al realității ultime.

Textele din perioada clasică a Vijñānavādei vor insista asupra distincției dintre această "luminozitate", "auto-reflexivitate" a realității ultime și conștiința fenomenală (*citta*, *vijñāna*) ce este implicată în manifestare.

³⁰ Vezi explicațiile la I.16!