

Ovidiu Cristian NEDU¹

Individualitatea ca „rău fundamental”, în budhismul Yogācāra

Individuality as the root of evil, in *Yogācāra Buddhism*²

Abstract: According to the Idealistic school of Mahāyāna Buddhism, Yogācāra, human existence is not as much the condition of a “being”, of an entity, but a mere experience projected by the cosmic consciousness, by the so-called “store-house consciousness” (*ālayavijñāna*). Nevertheless, human existence has some special features; it doesn’t represent a simple cosmic experience but rather an “alteration” of the normal condition of reality.

The peaceful and homogenous state of reality gets altered when human mind starts developing experiences of self-“elevation” (*unnatti*), of “pride” (*māna*) towards what it appropriates as its own identity. The natural calm of reality gets disturbed, and the experience projected by the mind becomes an afflicted (*kliṣṭa*) one; this is the beginning of suffering (*duḥkha*) and of bondage (*saṃsāra*).

Thus, the projection of individuality upon the calm cosmic level can be considered as the “fall” of Yogācāra Buddhism.

Keywords: Buddhism, Vijñānavāda, Yogācāra, individuality, personhood, mind, evil.

Conform Yogācārei, școala idealistă a budhismului, persoana, condiția individuală nu reprezintă o „entitate”, ci doar o proiecție iluzorie și limitativă a conștiinței universale, a „conștiinței-depozit” (*ālayavijñāna*). Orice „ființă” individuală reprezintă doar un set de experiențe pe care conștiința cosmică și le „apropriază”, în mod iluzoriu, drept identitate proprie. În acest act al „apropriății” (*upādāna*) identifică budhismul Yogācāra sursa întregului rău; apropiția reprezintă astfel un echivalent budhist al „Căderii”.

¹ Researcher, PhD, „Paul Păltănea” History Museum of Galați, Romania, e-mail: ovidiushunya@yahoo.co.in

² Versiunea în limba engleză a unei părți din prezentul material a fost publicată în articolul The Mind (*manas*) and the Illusory Projection of the Afflicted (*kliṣṭa*) Individual Self (*ātman*), in *Vijñānavāda Buddhism*, în revista *Danubius*, XXXI, 2013, pp. 327-373.

Conștiința ce își asumă o identitate constituită din elemente ale experienței alunecă într-o conexiune existențială cu experiența fluctuantă. Atitudinea conștiinței față de acele componente ale experienței ce au fost asumate ca identitate proprie (*ātman*) se schimbă și devine una de „elevație” (*unnati*), de „mândrie” (*māna*). În acest fel, conștiința ajunge să fie afectată de perturbație (*kleśa*), ajunge înlănțuită în propria sa proiecție. Tensiunea și suferința specifice vieții umane se constituie tocmai pe baza acestei identificări eronate a conștiinței cu individualitatea iluzorie apropiată de minte.

I.EROAREA ONTOLOGICA A SINELUI INDIVIDUAL

I.1. Transmutarea ontologică implicată de experiența individualității (*ātman*)

Experiența proiectată de minte (*manas*) la nivelul conștiinței-depozit (*ālayavijñāna*) implică și o importantă eroare ontologică. Mintea se focalizează asupra anumitor aspecte ale manifestării cosmice și le distorsionează acestora condiția ontologică. Obiectul apropiat de minte ține de nivelul cosmic al conștiinței-depozit însă, odată ce a fost instituit drept „sine individual” (*ātman*) prin activitatea minții, statutul său ontologic suferă transformare. Manifestarea cosmică proiectată de conștiința-depozit reprezintă un flux causal holist, interconectat, în perpetuă transformare, la nivelul căruia nimic nu se individualizează ca entitate determinată, având o natură proprie. De îndată ce mintea își apropiază anumite aspecte ale fluxului causal universal și le transformă pe acestea într-un sine (*ātman*), în mod iluzoriu, acestui sine îi este imputat un statut de „entitate” stabilă (*nitya*), având o natură proprie (*svabhāva*).

Experiența minții implică astfel o transmutație ontologică, inducând conștiința într-o stare de eroare referitoare la adevăratul statut al obiectului asupra căruia este ea focalizată. Mintea supraimpune eroare ontologică peste experiența cosmică a conștiinței-depozit, dând naștere, fie și doar în mod iluzoriu, unui nou registru ontologic.³

Din punct de vedere ontologic, experiența individualității implică două aspecte: factorii manifestați de conștiința-depozit, care au anumită realitate, chiar dacă doar una dependentă (*paratantra*), și iluzia absolută

³ Pentru o analiză detaliată a funcției de alterație a minții (*manas*), în conformitate cu surse chineze, vezi Ming-Wood Liu, „The mind-only teaching of Ching-ying Hui-Yuan: An early interpretation of Yogacara thought in China”, în *Philosophy East and West*, nr. 35, vol. 4, 1985, pp. 358-359! Pentru minte ca instanță caracterizată de ignoranță, de iluzie ontologică, de eroare, vezi *Ibidem*, pp. 359-360!

(*atyanta abhāva*) a considerării lor drept o entitate substanțială ce ar reprezenta sinele individual (*ātman*) al conștiinței ce le experimentează. Această identitate de sine constituie pură iluzie, eroare (*viparyāsa*, *mithyā*), neexistând nimic real la nivelul ei. Vijñānavāda, preluând o tradiție anterioară ei, desemnează în general această identificare eronată prin termenii „*satkāyadr̥ṣṭi*” („perceperea realității corpului”), „*ātmadr̥ṣṭi*” („perceperea sinelui”) etc.

„Aceste cinci agregate (*skandha*) interne sunt născute datorită condițiilor (*pratyaya*) și astfel ele există, chiar dacă [numai] în modul în care există ceva iluzoriu (*māyāvat*). Însă în privința sinelui (*ātman*), care nu este altceva decât o interpretare eronată a agregatelor, acesta reprezintă non-existență absolută.”⁴

„Perceperea (*darśana*) unui sine (*ātman*) la nivelul agregatelor apropiate (*upādānaskandha*) reprezintă «perceperea sinelui» (*ātmadr̥ṣṭi*), «perceperea realității corpului» (*satkāyadr̥ṣṭi*).”⁵

„Aici, perceperea realității corpului (*satkāyadr̥ṣṭi*) reprezintă perceperea (*darśana*) unui sine (*ātman*) sau a celor ce țin de sine (*ātmīya*) la nivelul celor cinci agregate apropiate (*upādānaskandha*).”⁶

„Ce anume reprezintă discriminările (*vikalpa*) [de tipul] «eu» (*aham*) sau «al meu» (*mama*)? [reprezintă] discriminarea lipsită de realitate (*vitatha*) [prin care] perceperea unui sine (*svaṃ dr̥ṣṭi*) este stabilită [în legătură] cu un obiect (*vastu*) care ia naștere în mod condiționat (*pratītyotpadyate*).”⁷

Budhismul, mai ales în formele sale vechi, are tendința de a considera caracterul tranzitoriu (*anitya*), momentan (*kṣanika*), drept marca specifică a manifestării; în opoziție cu aceasta, era considerat caracterul permanent (*nitya*), drept marcă a realității ultime. Multiplicitatea (*aneka*, *nānātva*) și unicitatea (*eka*) au mai jucat, uneori, acest rol de indicatori ai manifestării, respectiv, ai absolutului. În lipsa unor termeni specializați pentru a desemna „existența necesară” și „existența contingentă”, „substanțialul” și „manifestarea”, textele budhiste au folosit, cel mai adesea,

⁴ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Louis de la Vallee Poussin, *Vijñaptimatrasiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, vol. I, 1928, p. 20.

⁵ „*upādānaskandheṣvātmeti darśanamātmadr̥ṣṭiḥ satkāyadr̥ṣṭiḥ.....*”

Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad.6cd, K.N. Chatterjee, *Vijñaptimaatratā-siddhi*, Varanasi, Kishor Vidya Niketan, 1980, p. 54.

⁶ „*tatra satkāyadr̥ṣṭiriyatpañcasūpādānaskandheṣvātmatmīyadarśanam /*”
Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad.11ad, *Ibidem*, p.76.

⁷ „*ahamiti mameti ca vikalpaḥ katamaḥ / ... svaṃ dr̥ṣṭiḥānīyaṃ vastu pratītyotpadyate vitatho vikalpaḥ /*”

Bodhisattvabhūmi, *Tattvārthapaṭalam*, partea IV, J.D. Willis, *On Knowing Reality (The Tattvārtha Chapter of Aśaṅga's Bodhisattva Bhūmi)*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2003, p.169.

perechea antagonică „tranzitoriu” (*anitya*) – „persistent” (*nitya*) pentru a exprima opoziția manifestare – realitate ultimă.

O astfel de terminologie poate fi întâlnită și în Vijñānavāda; în acord cu aceasta, aspectele ontologice ale experienței minții (*manas*) pot fi descrise ca suprapunerea iluzorie a ideii de persistență (*nitya*) peste fluxul condițional caracterizat tocmai de absența persistenței (*anitya*), de momentaneitate (*kṣaṇika*). Factorii condiționați și tranzitorii, atunci când sunt identificați drept natura proprie a conștiinței, se arată drept un „sine” (*ātman*) și, prin aceasta, li se atribuie, în mod eronat, caracteristica permanenței, a substanțialității.

„Persoana (*pudgala*) nu este ceva diferit (*vyatirikta*) de formă (*rūpa*) și de celelalte, datorită non-manifestării (*apratibhāsa*) sale [separat de formă]. Ideea (*pratyaya*) de «eu» (*aham*) ia naștere cu privire la forme și la celelalte. De asemenea, persoana nu este nici de natura (*svabhāva*) agregatelor (*skandha*), adică a formei și a celorlalte, deoarece natura acestora, a formei și a celorlalte, este tranzitorie (*anitya*) și multiplă (*aneka*), pe când cea a persoanei este altfel imaginată (*upakalpita*) și anume ca fiind o natură (*rūpa*) persistentă (*nitya*) și unică (*eka*).”⁸

I.2. Eroarea ontologică (*viparyāsa*) indusă de minte (*manas*)

Astfel că unul dintre cele mai importante aspecte ale experienței minții constă în schimbarea statutului ontologic al factorilor asupra cărora se focalizează. Mintea nu proiectează un nou tip de factori, ci se focalizează asupra unor manifestări ce îi preexistă, fiind proiectate de conștiința-depozit. Anumite aspecte ale acestei manifestări cosmice sunt asumate drept sine propriu (*ātman*) și sunt interpretate ca entități substanțiale. Mintea nu proiectează un nou tip de manifestare ci, mai degrabă, dă naștere unei anumite erori (*viparyāsa*), învăluie în ignoranță (*avidyā*) manifestarea deja existentă. Atunci când mintea se focalizează asupra unei condiții personale, acest act implică o anumită eroare (*viparyāsa*), implică ocultarea realității. Mintea învăluie conștiința în ignoranță, în necunoașterea adevăratei sale naturi (*avidyā, ajñāna*) și o focalizează asupra persoanei; credința în realitatea acestei „persoane” (*pudgala*,

⁸ „na tāvad rūpādīvyatiriktaḥ pudgalo 'sti tasyā pratibhāsanāt rūpādīśvevāhamiti pratyayotpattiśca / na cāpi rūpādīskandhasvabhāvaḥ pudgalaḥ / teṣāṃ rūpādīnāmanityānekasvabhāvavāt / pudgalasya ca nityaikarūpeṇa parairupakalpitavāt /”

Kamalaśīla, *Bhāvanākrama III*, Namdol Gyaltzen, *Bhāvanākrama*, Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, 1985, p. 256.

ātman) ajunge să substituie realitatea, aruncând conștiința într-o condiție caracterizată de eroare (*viparyāsa*). Odată cu intervenția minții, experiența nu mai reprezintă simplă manifestare, ci ajunge afectată de eroare, de iluzie. Pe baza acestei erori, ulterior, se va constitui înlănțuirea.

„Trebuie să se spună despre persoană (*pudgala*) că există doar ca denumire (*prajñapti*) și nu în mod substanțial (*dravyataḥ*) deoarece nu poate fi găsită [într-un mod substanțial], deoarece constituie eroare (*viparyāsa*), deoarece constituie perturbație (*saṃkleśa*), deoarece este cauza a ceea ce este perturbat (*kliṣṭahetu*).”⁹

Astfel că, din punct de vedere ontologic, minții îi este asociată eroarea (*viparyāsa*) atribuirii substanțialității anumitor aspecte ale manifestării. Experiența cea mai specifică a minții este necunoașterea, iluzia (*ajñāna*, *avidyā*).

Atunci când un set de factori a dobândit un statut de „sine individual” (*ātman*), de „persoană” (*pudgala*), entitatea astfel creată nu este altceva decât o ficțiune ontologică. Conștiința afectată de eroarea (*viparyāsa*) sinelui individual se stabilește pe sine într-un registru al iluziei ontologice, registru care este greșit identificat drept realitate.¹⁰ Ceea ce există în mod autentic, adică realitatea ultimă (*dharmadhātu*) și fluxul condițional (*pratīyasamutpāda*), conștiința-depozit (*ālayavijñāna*), sunt pierdute din vedere atunci când realitatea este greșit identificată cu persoana, cu sinele individual.

Există astfel un dublu aspect implicat de eroarea ontologică a sinelui individual (*ātman*), a persoanei (*pudgala*). Este vorba despre o experiență deopotrivă privativă și alterată; conștiința pierde din vedere ce anume există în mod real și este învăluită în iluzia experimentării unor entități cu totul iluzorii.

Textele Vijñānavāda asociază experienței minții (*manas*) atributul „obstrucționat” (*nivṛta*).¹¹ Literal, „*nivṛta*” înseamnă „acoperit”, „învăluit”, iar ideea avută în vedere este tocmai obstrucționarea, ocultarea a ceea ce există în mod autentic, pe care o realizează mintea.

⁹ „*prajñaptiyastitayā vācyaḥ pudgalo dravyato na tu / nopalambhādviparyāsāt saṃkleśāt kliṣṭahetutaḥ //*”

Asaṅga, *Mahāyānasūtrālamkāra*, XVIII.92, Surekha Vijay Limaye, *Mahayanasutralankara by Asaṅga*, Sri Satguru Publications, Delhi, 2000, p.441.

¹⁰ Vezi Robert F. Thurman, *Essential Tibetan Buddhism*, Castel Books, New Jersey, 1996, pp.190-191!

¹¹ Vezi capitolul „II.8.3. Caracterul non-obstrucționat (*anivṛta*), non-determinat valoric (*avyākṛta*) și indiferent (*upekṣā*) al experienței conștiinței-depozit”, în Ovidiu Cristian Nedu, *Metafizica idealistă a budhismului Vijñānavāda*, Editura Paideia, București, 2013, pp. 324-329!

I.3. Experiența minții ca „eroare fundamentală” (*viparyāsamūla*) ce afectează întregul individ uman

Starea de ignoranță indusă de minte afectează întreaga condiție individuală, inclusiv experiența conștiințelor operaționale. Producându-se la nivelul registrului manifestat de minte, ele împărtășesc condiția ignorantă creată de aceasta. Astfel explică Vijñānavāda caracterul ignorant al întregii experiențe umane. Experiența minții dobândește astfel un statut de „eroare fundamentală” (*viparyāsamūla*), de ignoranță fundamentală, activitatea sa de ocultare producând acea ignoranță de fond care afectează ființa umană pe parcursul tuturor experiențelor sale. Absența cunoașterii absolute la nivelul experienței umane se explică tocmai prin faptul că această experiență se constituie în registrul ignorant al proiecțiilor minții.

„Aici [se produce] ignoranța (*avidyā*), eroarea fundamentală (*viparyāsamūla*). Eroarea constă în perceperea realității corpului (*satkāyadr̥ṣṭi*) ...”¹²

„Starea de transmutarea a substanțialității, care are o natură obstrucționată și non-determinată, reprezintă legătura dintre substrat și viață. Este dependentă de condiții, reprezintă atașamentul față de sine. Tipul său specific de cunoaștere este eroarea..... Zi și noapte ea induce ființele într-o stare de confuzie.”¹³

Autorii Vijñānavāda chiar au formulat un argument pentru existența minții pe baza caracterului ignorant al experienței umane. Chiar și atunci când o ființă nu are niciun fel de experiențe senzoriale sau raționale, conștiințele sale operaționale fiind inactive, ea este totuși afectată de o stare de „ignoranță simplă”, de „ignoranță pură” (*avidyā āveṇikī*), caracterizată de absența cunoașterii absolute. Dată fiind absența experienței conștiințelor operaționale, doar o altă formă a conștiinței ar putea explica producerea acestei stări ignorante. Aceasta este tocmai mintea. În felul acesta, Vijñānavāda atribuie minții, în principal, un rol de ocultare, de acoperire (*nivṛta*) a realității ultime. Mintea învăluie întreaga condiție individuală într-o stare de „ignoranță pură”, de „ignoranță singură” (*avidyā āveṇikī*), o stare pur negativă, ce constă doar în absența cunoașterii absolute.

¹² „*tatra viparyāsamūlam avidyā / viparyāsaḥ satkāyadr̥ṣṭir ...*”

Yogācārabhūmi, 199,16f, Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Tokyo, Studia Philologica Buddhica Monograph Series, International Institute for Buddhist Studies, 1987, p. 449.

¹³ Hiuan-Tsang, *Pa-shih kuei-chu sung*, R. Epstein, „Verses Delineating the Eight Consciousnesses”, *Vajra Bodhi Sea*, 1998, pp. 33,36.

„Dacă se neagă existența minții (*manas*) perturbate, nu ar mai putea exista ignoranță solitară. Caracteristicile (*lakṣaṇa*) ignoranței solitare sunt acelea că ea reprezintă o stare de confuzie (*moha*), care împiedică (*āvṛṇoti*) apariția cunoașterii realității ultime (*tattvajñāna*).”¹⁴

„ ... ignoranța denumită «solitară» (*āveṇikī*) dă naștere confuziei (*moha*) referitoare la condiția lipsită de sine (*nairātmya*), obstrucționează realitatea ultimă (*bhūtatathatā*), ocultează ochiul cunoașterii ultime (*āryaprajñācakṣus*).”¹⁵

II. EXPERIENȚA PERTURBATA A SINELUI INDIVIDUAL (ATMAN)

II.1. Înlănțuirea ființei individuale în propria sa experiență

Pe baza condiției eronate (*viparyāsa*), pe care o instituie mintea (*manas*) se constituie condiția perturbată, înlănțuită. Perturbația (*kleśa*) îi este la fel de inerentă minții ca și eroarea; deseori, în textele Vijñānavāda, referința la minte nu se face atât prin termenul simplu „*manas*”, ci prin compusul „*kliṣṭa manas*” („minte perturbată”).¹⁶

„Întotdeauna mintea perturbată (*kliṣṭamanas*) ia naștere și încetează odată cu perturbațiile (*kleśa*).”¹⁷

¹⁴ Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasamgraha*, I.7, E. Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 8, 1973, p.17.

¹⁵ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op. cit.*, p. 277.

¹⁶ Termenul „*kleśa*”, tradus aici prin „perturbație”, a fost tradus în tibetană și în chineză în moduri mai sugestive decât originalul sanskrit. Traducătorii tibetani l-au interpretat ca „înfășurare”, „înlănțuire”, și tot astfel a fost tradus și în chineză. Vezi Tom Johannes Frank Tillemans, *Materials for the study of Aryadeva, Dharmapala and Candrakīrti : the Catuhsataka of Aryadeva, chapters XII and XIII, with the commentaries of Dharmapala and Candrakīrti*, Universite de Lausanne, 1990, p. 207 (nota 32)!

Un studiu asupra termenului „*kleśa*” și asupra modalităților în care termenul a fost tradus în tibetană și în chineză, în S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1998, pp. 146-147. Anacker oferă și un număr de argumente pentru traducerea termenului prin „afflicted”, „distressed”, „troubled”, și nu prin „defilement”, cum se întâmplă de obicei.

Pentru rolul perturbator al minții (*manas*), vezi William S. Waldron, *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, London, RoutledgeCurzon, 2003, pp.148-149; Chandradhar Sharma, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy. A Study of Advaita in Buddhism, Vedanta and Kashmiri Shaivism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2007, pp. 99-100!

¹⁷ „*sahotpannaniruddham hi kleśaiḥ kliṣṭam manah sadā /*”

Paramārtha-gāthā, 39, Wayman, Alex, „The Paramārtha-Gāthā, according to Asaṅga”, în Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, University of California Publications in Classical Philology, vol. XVII, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1961, p.173; Schmithausen, *op.cit.*, p. 232, vol.I, ap. II.

Înlănțuirea (*samsāra*), condiția perturbată (*kliṣṭa*) sunt datorate erorii induse de minte, prin care conștiința își asumă o identitate de sine eronată. Conștiința încearcă să își instituie un sine și o condiție stabilă într-un registru al transformării implacabile. Odată ce natura sa a fost identificată la nivelul experienței, această experiență încetează a se mai arăta ca simplă manifestare și se încearcă instituirea sa ca substanțialitate. Considerată drept însăși natura sa, experiența încetează a-i mai fi indiferentă conștiinței și dobândește conotații existențiale. Transformările experienței nu îi mai sunt indiferente, nu mai constituie simple experiențe, ci sunt considerate ca alterații ale însăși naturii sale. În acest fel, conștiința ajunge înlănțuită în propria sa experiență.

II.2.Starea elevată a conștiinței (*cittonnati*), mândria (*māna*) ce are sinele (*ātman*) ca obiect

Atitudinea conștiinței față de acele componente ale experienței ce au fost asumate ca identitate proprie (*ātman*) se schimbă și devine una de „elevație” (*unnati*), de „mândrie” (*māna*). Termenii cel mai frecvent întâlniți pentru desemnarea acestei atitudini sunt cel de „*unnati*” („elevație”) sau de „*cittonnati*” („elevație a conștiinței”); unele texte preferă folosirea lui „*māna*” – „mândrie”, „orgoliu”, „considerație”. Atitudinea avută în vedere prin toți acești termeni este cea de importanță existențială acordată anumitor elemente ale experienței, ce survine acordării unui nou statut lor. Acest statut este cel de „sine” (*ātman*), de „apartenență la sine” (*ātmīya*).¹⁸

Termenul „*māna*” („mândrie”, „orgoliu”, „considerație”) redă destul de sugestiv atitudinea față de acele elemente ale experienței ce au fost identificate drept sinele propriu. Mândria presupune nu doar o acceptare a obiectului său, ci și o exaltare a sa, o dependență de acesta; în mod analog, conștiința se complăce într-o relație de supunere și dependență față de ceea ce a fost identificat drept propriul său sine. La fel cum obiectul mândriei dobândește un nivel maxim de realitate și de importanță pentru subiectul ce îl experimentează, tot astfel se întâmplă și cu obiectul identificat drept „sine” (*ātman*).

¹⁸ Perturbațiile (*kleśa*), considerate și în Yoga drept principalul factor ce afectează conștiința și asocierea intrinsecă dintre perturbații și simțul egoului, în Balsev, Anindita N., „The Notion of Kleśa and Its Bearing On the Yoga Analysis of Mind”, *Philosophy East and West*, Vol. 41, No. 1 (January 1991), pp. 81-82.

„Ce este mândria (*māna*)? Reprezintă o elevație (*unnati*) a conștiinței (*citta*) [produsă] prin stabilirea (*sannīśraya*) în perceperea realității corpului (*satkāyadr̥ṣṭi*).”¹⁹

Poate fi frecvent întâlnit în textele Vijñānavāda termenul „*asmimāna*”, un compus alcătuit din forma de persoana I, prezent, singular, a verbului „a fi” (*as*) și „*māna*” („mândrie”, „orgoliu”, „considerație”).²⁰ Acest compus s-ar traduce prin „mândria că sunt”, „mândria de a fi eu” și sugerează ideea de atașament față de o anumită identitate de sine și considerația acordată acestei identități.

„[Acea] elevație a conștiinței (*cittasyonnati*) [produsă] prin atașamentul (*abhiniveśa*) față de sine (*ātman*) și față de cele ce țin de sine (*ātmīya*) cu privire la cele cinci agregate apropiate (*upādānaskandha*) care sunt lipsite de [caracteristicile] sinelui și ale celor ce țin de sine, aceasta constituie «mândria de a fi eu» (*asmimāna*).”²¹

„Existând confuzie (*saṃmūḍha*) în privința naturii (*svarūpa*) conștiinței-depozit (*ālayavijñāna*), ia naștere perceperea sinelui (*ātmadr̥ṣṭi*) cu privire la conștiința-depozit. Datorită perceperii sinelui (*ātmadarśana*) și a celorlalte [se produce] elevația (*unnati*) conștiinței (*citta*); aceasta reprezintă «mândria de a fi eu» (*asmimāna*). Atunci când acestea trei există, acel atașament (*abhiśvaṅga*) față de elementele (*vastu*) închipuite drept sine (*ātmābhimate*) constituie «atașamentul față de sine» (*ātmāsneha*).”²²

„Astfel, se consideră că suprainpunând (*adhyāropya*) existența (*bhāva*) sinelui (*ātman*) și a celor ce țin de sine (*ātmīya*) asupra agregatelor (*skandha*), [și afirmând] «acesta sunt eu (*ayamaḥam*)», «acesta este al meu (*idaṃ mama*)», prin aceste caracteristici, sinele individual (*ātman*) este ridicat (*unnam*) mai presus (*adhika*) de celelalte (*anya*).”²³

¹⁹ „*mānaḥ katamaḥ / satkāyadr̥ṣṭisannīśrayeṇa cittasyonnatiḥ* /”

Asaṅga, *Abhidharmasamuccaya*, 7,4, Schmithausen, *op.cit.*, p.438.

²⁰ Conceptul de „percepere a realității corpului” (*asmimāna*) este preluat din canonul Hīnayāna (*sakkāyadiṭṭhi*, în pāli); un studiu asupra utilizării acestui termen Hīnayāna, în Joaquín Pérez-Remon, *Self and Non-self in Early Buddhism*, Mouton Publishers, The Hague, 1980, pp. 227-259.

²¹ „*pañcasūpādānaskandheṣvātmātmīyarahiteṣvātmātmīyābhiniveśādyā cittasyonnatiḥ so 'smimānaḥ* /”

Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad.11, Chatterjee, *op.cit.* 1980, p.75.

²² „*tatrālayavijñānasvarūpe saṃmūḍhaḥ sannālayavijñāne ātmadr̥ṣṭimutpādayati / ātmadarśanādyā cittasyonnatiḥ so 'smimānaḥ / etasmintraye sati ātmābhimate vastuni yo 'bhiśvaṅgaḥ sa ātmāsnehaḥ* /”

Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 6cd, *Ibidem*, pp.54-55.

²³ „*tathā hyātmātmīyabhāvaṃ skandheṣvadhīyāropyaṃyamahamidaṃ mametyātmānam tena tena viśeṣeṇonnamayati anyebhyo 'dhikaṃ manyate* /”

Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 11, *Ibidem*, p.74.

Această „ridicare a sinelui individual mai presus de celelalte” (*ātmānam ... unnamayati anyebhyo 'dhikam*) reprezintă premisa pe baza căreia se constituie condiția perturbată (*kleśa*).²⁴ Odată ce anumite elemente ale experienței dobândesc un statut mai special, un statut favorizat, conștiința inițiază o acțiune de căutare și de menținere a lor. Conștiința caută să asigure persistența naturii sale, a sinelui său (*ātman*), și a celor ce aparțin acestui sine (*ātmīya*). Permanenta preocupare pentru găsirea și perpetuarea acestor condiții instituie perturbația (*kleśa*).

II.3. Tendința către proliferarea sinelui individual (*sāsrava*)

Tot acest proces implică o tendință care, conform budhismului, îi este inerentă condiției individuale și anume cea de a-și asigura propria continuitate, de a se perpetua. Instinctul de supraviețuire, atașamentul față de viață (*abhiniveśa*) din Yoga, nu ar constitui altceva decât ipostazieri, la nivel biologic, ale acestei tendințe.

Budhismul desemnează această tendință prin termenul „*sāsrava*”; „*sa*” are sensul de „cu”, „însoțit/caracterizat de”, iar „*āsrava*” derivă de la rădăcina verbală „*ā-sru*” – „a se scurge”, „a se prelinge”.²⁵ Literal, „*sāsrava*” se referă la ceea ce are tendința de a se scurge, de a se prelinge, de a se manifesta în flux continuu. O traducere frecvent întâlnită în lucrările moderne este „caracterizat de tendința către proliferare”. Ideea avută în vedere este cea a tendinței către menținerea continuității, către perpetuare. Poate fi desemnat ca „*sāsrava*” ceva ce nu doar că există la un moment dat ci, mai mult decât atât, are tendința de „a se scurge” către viitor, de a-și perpetua existența dincolo de clipa prezentă.

²⁴ O discuție pe larg asupra perturbațiilor (*kleśa* - în număr de 6) și asupra perturbațiilor minore (*upakleśa* - în număr de 20), în Ashok Kumar Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999, pp.118-122. Pentru o discuție asupra perturbațiilor (*kleśa*), în conformitate cu *Abhidharmakośa*, vezi Sukomal Chaudhuri, *Analytical Study of the Abhidharmakośa*, Kolkatta, Sanskrit College, 1983, p. 106! Pentru un studiu asupra diferitelor moduri în care sunt clasificate perturbațiile (*kleśa*) și perturbațiile minore (*upakleśa*) în diversele texte budhiste, vezi Karl Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999, pp. 38-39! Discuții cu privire la perturbații, și în Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999, p.104; Hiraakawa Akira, *A History of Indian Buddhism. From Sakyamuni to Early Mahayana*, translated and edited by Paul Groner, Asian Studies at Hawaii, No. 36, University Of Hawaii Press, 1990, pp.153-156. O discuție asupra „perturbațiilor” (*saṃkleśa*) și asupra eliberării de perturbații (*vyavadāna*), în Sharma, *op.cit.*, pp. 108-110.

²⁵Vezi Monier Williams-Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1997, p. 162, col.1; Dănilă Inceze, *Dicționar sanskrit-român. Rădăcini verbale. Forme și sensuri*, Editura Universității din București, 1995, p.309.

Condiția umană poate fi desemnată ca „*sāsrava*” întrucât condiția personală nu constă, simplu, din asumarea unei anumite stări prezente, ci este, în egală măsură, caracterizată de tendința către perpetuarea acestei stări. Instinctul de supraviețuire, atașamentul față de propria persoană sunt modalități sub care se manifestă această tendință către proliferare (*āsrava*). Deși textele Vijñānavāda nu discută acest lucru, și instinctul de conservare a speciei ar putea fi considerat tot ca o modalitate de manifestare a tendinței către proliferare.

Prezența acestei tendințe înlănțuie conștiința întrucât o expune compulsiunii de a conserva acel registru al experienței asumat drept sinele propriu.²⁶ Realitatea ultimă este caracterizată, în textele budhiste, drept „*anāsrava*” – „lipsită de tendința către proliferare”, iar aceasta deoarece condiția ei stabilă, imuabilă, exclude existența, la nivelul său, a oricărei tendințe. Realitatea ultimă nu poate fi caracterizată de nicio tendință neactualizată, care doar și-ar revendica împlinirea. Proliferarea naturii sale se realizează în mod firesc, în virtutea statutului său de existență stabilă. Dat fiind faptul că tendința către proliferare înlănțuie și că realitatea ultimă nu este caracterizată de această tendință, textele budhiste asimilează uneori opoziția *sāsrava* - *anāsrava* cu cea dintre impur și pur.

II.4. Condiția individuală perturbată caracterizată de dorință (*trṣṇā*)

Condiția perturbată se caracterizează, în primul rând, prin „dorință”, prin „sete” (*trṣṇā*); aceasta nu este altceva decât înclinația conștiinței către acele experiențe ce sunt pe potriva sinelui individual asumat. Dorința este focalizată asupra experienței universale a conștiinței-depozit, și astfel conștiința ajunge să fie afectată de o „sete după conștiința-depozit” (*ālayatrṣṇā*).²⁷ Odată cu apariția dorinței, manifestarea conștiinței-depozit încetează a mai reprezenta simplă experiență, simplă manifestare. Atunci când identitatea proprie este găsită, în mod eronat, la nivelul experienței, experiența dobândește conotații existențialiste.

Prezența dorinței (*kāma*), a setei ce are ca obiect conștiința-depozit (*ālayatrṣṇā*) perturbă (*kliś*) conștiința, o înlănțuie în experiența ce a dobândit același nivel de realitate ca și natura sa.

²⁶Distincția dintre factorii impuri („cu prelingere” – *sāsrava*) și cei puri („fără prelingere” – *anāsrava*), în Akira, *op.cit.*, pp.144-150. Pentru o discuție referitoare la absența tendinței către proliferare (*anāsrava*), respectiv la prezența acesteia (*sāsrava*), în conformitate cu *Abhidharmakośa*, vezi Chaudhuri, *op.cit.*, pp.70-71!

²⁷*Śrāvākabhūmi*, 16,15-18, apud. Schmithausen, *op.cit.*, p.165.

Setea după conștiința-depozit, după acele stări ale sale ce sunt pe potriva sinelui individual asumat, nu este niciodată satisfăcută, din cauza caracterului momentan (*kṣaṇika*), tranzitoriu, al experienței, care face ca orice stare să fie lipsită de persistență. Drept urmare, conștiința este supusă suferinței (*duḥkha*) care, conform budhismului, nu reprezintă atât un aspect accidental al experienței personale, ci ține de însăși natura acesteia. Încă din formele sale incipiente, budhismul a echivalat experiența umană cu suferința, primul nobil adevăr al budhismului (*āryasatya*) afirmând tocmai faptul că „viața este suferință” (*jīvaṃ duḥkham*).

II.5. Apropriația unei identități individuale drept condiție principală a producerii suferinței

Ceea ce aduce nou Vijñānavāda în această abordare este faptul că expune mai în detaliu etapele procesului de apariție a suferinței, scoțând în evidență importanța decisivă pe care activitatea apropiatoare a minții o are în această privință.

„Și s-a mai spus:²⁸ «Datorită acestor patru – adică necunoașterea (*avidyā*), perceperea sinelui (*ātma-dṛṣṭi*), mândria de a fi eu (*asmimāna*) și setea (*trṣṇā*) – mintea (*manas*), a cărei caracteristică (*lakṣaṇa*) este menținerea (*mananā*), este perturbată. Mintea este întotdeauna perturbată (*kliṣṭa*), are drept caracteristică (*nimitta*) eroarea (*viparyāsa*) și este întotdeauna cauza (*kāraṇa*) simțului egoului (*ahaṃkāra*) de la nivelul [stărilor] benefice (*kuśala*) sau non-determinate (*avyākṛta*) ale conștiinței (*citta*).»”²⁹

Budhismul mai propusese o abordare în etape a procesului apariției suferinței și anume seria coproducerilor condiționate (*pratītyasamutpāda*). Vijñānavāda nu elaborează o teorie care să devină la fel de consacrată ca cea despre coproducerea condiționată și nici nu delimitează cu foarte multă precizie etapele apariției suferinței. Se poate totuși identifica, după cum reiese și din fragmentul citat anterior din *Triṃśikābhāṣya* lui Sthiramati, o anumită succesiune a etapelor acestui proces și anume: necunoașterea adevăratei naturi a conștiinței (*avidyā*), perceperea unui sine individual (*ātma-dṛṣṭi*), mândria de a fi eu (*asmimāna*), apariția „setei” (*trṣṇā*), toate acestea finalizându-se cu instituirea condiției perturbate (*kleśa*).

²⁸ Sthiramati citează, fără a preciza acest lucru, *Yogācārabhūmi*, 11,6f; *Ibidem*, p. 442.

²⁹ „āha ca avidyayā cātma-dṛṣṭyā cāsmimānena trṣṇayā /
ebhiṣcaturbhiḥ saṃkliṣṭam mananālakṣaṇam manaḥ //
viparyāsanimittam tu manaḥ kliṣṭam sadaiva yat /
kuśalāvyākṛte citte sadāhamkāra-kāraṇam //”

Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 6cd, Chatterjee, *op.cit.*, pp.54-55.

De asemenea, Vijñānavāda indică în mod explicit legătura dintre perturbație, suferință și perceperea sinelui individual (*ātma-dr̥ṣṭi*) sau, într-o terminologie specifică Vijñānavādei, perceperea realității corpului (*satkāyadr̥ṣṭi*).³⁰

Un element important și totodată novator în raport cu școlile mai vechi ale budhismului, implicat în schema ce explicitează apariția suferinței elaborată de autorii Vijñānavāda, este specificarea faptului că nu orice formă a experienței implică suferință, ci doar acel tip de experiență ce presupune apropiere (*upādāna*), activitatea perturbatoare a minții (*manas*). Altfel, experiența conștiinței-depozit, atunci când apropierea nu și-a făcut încă apariția, este caracterizată de senzația (*vedanā*) de indiferență (*upekṣā*).

„Perceperea realității corpului (*satkāyadr̥ṣṭi*) are drept caracteristică (*lakṣaṇa*) perturbația (*kleśa*), acea perturbație (*saṃkleśa*) [ce corespunde folosirii] lui «eu» (*aham*) și lui «al meu» (*mama*).”³¹

„Astfel că pasiunea (*rāga*) și celelalte perturbații (*kleśa*) iau naștere din perceperea sinelui (*ātma-dr̥ṣṭi*).”³²

Corelația dintre suferință (*duḥkha*) și sine (*ātman*) are o consecință importantă în plan soteriologic; realizarea caracterului iluzoriu, eronat, al sinelui individual echivalează cu realizarea irealității suferinței și, prin aceasta, cu anihilarea ei.

„Cel îndurerat (*duḥkhita*) nu există datorită non-existenței (*asatva*) sinelui (*ātman*) care este asociat cu suferința (*duḥkhayukta*).”³³

III. STARILE DE CONSTIINTA (CAITTA) ASOCIATE MINTII

III.1. Experiența minții ca pură perturbație (*kleśa*)

Singura experiență pe care textele Vijñānavāda o asociază minții este cea a perturbației (*kleśa*). Mîntea induce perturbație la nivelul unor experiențe deja proiectate. Mîntea se focalizează asupra anumitor aspecte ale experienței cosmice, le asumă pe acestea drept sine, și, implicit, conferă

³⁰ Pentru rolul decisiv pe care îl are atașamentul față de sine în constituirea condiției înlănțuite, vezi Marion L. Matics, *Entering the Path of Enlightenment. The Bodhicaryāvatāra of the Buddhist Poet Śāntideva*, The Macmillan Company, London, 1970, p.91!

³¹ „*satkāyadr̥ṣṭikleśalakṣaṇo hyeṣa saṃkleśo yaduta aham mameti /*”
Vasubandhu, *Mahāyānasūtrālamkārahāṣya*, ad. XVIII.103, Limaye, *op. cit.*, p. 448.

³² „*tathā hyātmadr̥ṣṭiprabhavā rāgādayaḥ kleśāḥ*”
Sthiramati, *Triṃśīkābhāṣya*, înainte de 1, Chatterjee, *op. cit.* 1980, p. 27.

³³ „*na duḥkhito duḥkhayuktasyātmāno 'satvāt /*”
Vasubandhu, *Mahāyānasūtrālamkārahāṣya*, ad. VI.4, Limaye, *op. cit.*, p. 70.

conotații de perturbație acestor experiențe. La nivelul experienței individuale, experiența pură a minții, neasociată cu alte tipuri de experiență, nu prea poate fi găsită. Experiența minții se regăsește la nivelul oricărui tip de experiență individuală însă ea nu poate fi găsită în stare pură, ci doar sub forma perturbației ce învăluie întreaga trăire personală. Perturbația poate fi găsită doar la nivelul experienței individuale perturbate, nu și în stare izolată. Experiența individuală are forma unei combinații dintre experiența empirică a celor șase conștiințe operaționale (materialul senzorial produs de cele cinci conștiințe senzoriale și conceptualizat la nivelul conștiinței mentale) și experiența perturbației, proiectată la nivelul minții. Aceste tipuri de experiență nu pot fi disociate, ci ele există întotdeauna laolaltă la nivelul oricărei experiențe umane. Astfel, cele cinci conștiințe senzoriale produc materialul empiric care va fi sintetizat sub formă conceptuală de conștiința mentală (*manovijñāna*), iar această experiență este perturbată prin activitatea minții (*manas*).

A perturba experiența implică a-i atribui acesteia conotații valorice, a o determina (*vyākṛ*) din punct de vedere valoric, a face din ea obiect al dorinței (*trṣṇā*) sau al aversiunii (*dveṣa*). Aceasta este posibilă doar prin intermediul minții, care introduce, la nivelul cosmic al experienței, un sine individual, în raport cu care pot fi operate discriminările valorice. Doar atunci când experiența este considerată din perspectiva unui sine individual determinat, ea poate dobândi conotații subiective, poate fi judecată din punct de vedere valoric, poate deveni obiect al dorinței sau al aversiunii.

„Mintea reprezintă suportul perturbației și al purificării (*saṃkleśavyavadānāśraya*), deoarece de ea depinde perturbația și purificarea.”³⁴

Deoarece învăluie subiectul în ignoranță (*avidyā*), deoarece îl induce în eroarea (*viparyāsa*) percepției realității corpului (*satkāyadrṣṭi*), deoarece îl supune perturbațiilor (*kleśa*), minții îi este asociat un tip obstrucționat (*nivṛta*) de experiență. Caracterul obstrucționat poate fi interpretat ca referindu-se atât la experiența de „acoperire” (acesta constituie unul dintre sensurile lui „*nivṛta*”) a realității, cât și la cel de „obstrucționare” (un alt posibil sens al lui „*nivṛta*”) a căii mistice (*āryamārga*) ce conduce către realizarea realității.

III.2. Experiența apropiatoare (*upādāna*) a minții ca etalon al determinării valorice (*vyākṛta*) și al evaluării senzoriale (*vedanā*)

³⁴ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op.cit.*, pp.239-240.

Mintea instituie instrumentul, etalonul în raport cu care experiența este determinată din punct de vedere valoric (*vyākṛta*), este evaluată ca plăcută (*sukha*) sau dureroasă (*duḥkha*), însă ea însăși este lipsită de determinării valorice (*avyākṛta*), iar senzația (*vedanā*) asociată ei nu este nici plăcerea, nici durerea, ci indiferența (*upekṣā*). Experiența este evaluată, atât din punct de vedere moral cât și din punctul de vedere al senzației, în funcție de modul în care aceasta este pe potriva sinelui individual (*ātman*) apropiat de minte. O astfel de evaluare necesită un sine individual în raport cu care să fie efectuată și tocmai din acest motiv sinele însuși, etalonul, nu poate fi supus acestui tip de evaluare.

„Acolo, [la nivelul minții], senzația (*vedanā*) este doar aceea de indiferență (*upekṣā*); [mintea] este obstrucționată (*nivṛta*) și non-determinată moral (*avyākṛta*).”³⁵

Hiuan-Tsang, asociind senzațiile de plăcere (*sukha*) și de durere (*duḥkha*) cu modificările, alterațiile (*vikāra*) experienței, alterații ce pot fi favorabile sau nefavorabile sinelui individual ce experimentează, arată că minții nu îi poate fi asociată o altă senzație decât cea de indiferență (*upekṣā*), iar aceasta întrucât obiectul focalizării minții este doar sinele individual, nu și transformările experienței acestuia.

„Mintea funcționează dintotdeauna în mod continuu, în mod omogen, având ca obiect sinele (*ātman*) interior lipsit de transformări; de aceea ei nu îi pot fi asociate senzații (*vedanā*) care presupun alterație (*vikāra*).”³⁶

Hiuan-Tsang menționează și alte două teorii referitoare la tipul de senzație asociat minții, însă ele par a fi doar niște devieri accidentale și nu tocmai bine fundamentate de la doctrina consacrată a Vijñānavādei.

III.3. Cele patru „perturbații fundamentale” (*mūlakleśa*) asociate minții

Fiind asociată în mod strict cu perturbația, minții îi corespund un număr relativ redus de stări ale conștiinței (*caitta*). Este adevărat că, pe baza atașamentului față de sine, produs de minte, se constituie un număr destul de mare de experiențe perturbate, însă acestea implică deopotrivă activitatea conștiinței mentale și pe cea a conștiințelor senzoriale și astfel ele nu reprezintă întru-tocmai stări specifice minții. Chiar dacă reprezintă premisa apariției a numeroase tipuri de perturbații (*kleśa*), minții nu îi sunt

³⁵ „*tatropekṣaiva vedanā anivṛtāvyākṛtaṃ ca*”

Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 14, Chatterjee, *op. cit.* 1980, p. 93.

³⁶ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op. cit.*, p. 264.

asociate decât acele perturbații ce constau, în mod strict, din atașamentul față de sine, nu și din contextualizarea acestui atașament.³⁷

Textele Vijñānavāda consideră atașamentul față de sine sub patru aspecte și, în consecință, îi atribuie minții patru perturbații. Acestea sunt numite și „perturbațiile fundamentale” (*mūlakleśa*), deoarece pe baza lor se constituie toate celelalte perturbații.³⁸ Denumirile lor variază de la text la text, însă numărul lor este întotdeauna patru. Totuși, acest număr pare a fi oarecum aleator, întrucât, în fond, este vorba despre o aceeași atitudine, considerată însă sub patru aspecte diferite.

Triṃśikā desemnează cele patru perturbații fundamentale drept „perceperea sinelui” (*ātma-dr̥ṣṭi*), „confuzia referitoare la sine” (*ātmamoha*), „mândria sinelui” (*ātmamāna*) și „atașamentul față de sine” (*ātmāsneha*).

„Este întotdeauna însoțită (*sahita*) de cele patru perturbații (*kleśa*) cunoscute drept «perceperea sinelui» (*ātma-dr̥ṣṭi*), «confuzia cu privire la sine» (*ātmamoha*), «mândria sinelui» (*ātmamāna*) și «atașamentul față de sine» (*ātmāsneha*). Este obstrucționată (*nivṛta*) și non-determinată (*avyākṛta*).”³⁹

Există mici diferențe, ce țin mai degrabă de perspectivă decât de conținut, între aceste patru perturbații însă, deoarece fiecare dintre ele le implică pe celelalte, specificitatea lor individuală contează mai puțin; ceea ce este într-adevăr important este că ele desemnează un tip de experiență, considerat din patru perspective ușor diferite, prin care se ajunge la caracterul perturbat al experienței individuale.

„Perceperea (*darśana*) unui sine la nivelul agregatelor apropiate (*upādānaskandha*) constituie «perceperea sinelui» (*ātma-dr̥ṣṭi*), constituie «perceperea realității corpului» (*satkāyadr̥ṣṭi*) – acesta este sensul (*artha*). «Confuzia» (*moha*) constituie ignoranță (*ajñāna*). Ignoranța cu privire la sine (*ātman*) constituie «confuzia referitoare la sine» (*ātmamoha*). Mândria (*māna*) ce are ca obiect (*viśaya*) sinele constituie «mândria sinelui» (*ātmamāna*), «mândria de a fi eu» (*asmimāna*) – acesta este sensul. «Atașamentul (*sneha*) față de sine» înseamnă iubirea sinelui (*ātmāprema*) – acesta este sensul.”⁴⁰

³⁷ Pentru o discuție asupra tipurilor de experiență asociate minții, asupra formelor pe care le poate lua atașamentul față de sine, vezi Waldron, *op.cit.*, p.121!

³⁸ Vezi Chatterjee, *op.cit.* 1999, p.103!

³⁹ „*kleśaiścaturbhiḥ sahitaṃ nivṛtāvvyākṛtaiḥ sadā / ātmadr̥ṣṭyātmmohātmmamānātmmasnehasaṃjñitaiḥ //*”
Vasubandhu, *Triṃśikā*, 6, Anacker, *op.cit.*, p.422.

⁴⁰ „*upādānaskandheśvāmeti darśanamātma-dr̥ṣṭiḥ satkāyadr̥ṣṭirityarthah / moho 'jñānam / ātmanyajñānamātmmohah / ātmaviśayā māna ātmamāno 'smimāna ityarthah / ātmani sneha ātmāpremetyarthah //*”

Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad.6, Chatterjee, *op.cit.* 1980, p.54.

III.4. Explicitarea celor patru perturbații fundamentale (*mūlakleśa*)

Definițiile explicite ale celor patru perturbații fundamentale cât și menționarea lor sub diferite nume în alte texte sugerează că ele ar consta în următoarele patru aspecte. Mai întâi, pare a fi vorba despre ignoranța referitoare la adevăratul sine (*ātmamoha*) și perceperea eronată a unui alt sine (*ātmaḍṛṣṭi*) sau, în termeni simplificați, despre ignoranță, necunoaștere (*ajñāna*, *avidyā*) și eroare (*viparyāsa*). În continuare, ar urma aspectele mai active ale experienței minții și anume mândria sinelui (*ātmamāna*) sau starea elevată a conștiinței (*cittonnati*) și atașamentul față de sine (*ātmasneha*) sau dorința, setea (*trṣṇā*).

„Asociate ei sunt contactul senzorial (*sparśa*) și ceilalți patru [factori omniprezenți], laolaltă cu atașamentul, ignoranța, mândria și perceperea sinelui; în total, nouă [factori].”⁴¹

Sthiramati, imediat după ce definește cele patru perturbații fundamentale, oferă o expunere în etape a procesului prin care, în urma activității minții, se ajunge la condiția perturbată.⁴² Sunt indicate patru etape ale acestui proces și, deși ele nu sunt denumite într-un tocmai ca cele patru perturbații fundamentale, totuși atât descrierea lor cât și termenii în care aceste descrieri sunt realizate, permit o corelare a fiecăreia dintre etape cu câte una din perturbațiile fundamentale.

„Existând confuzie (*saṃmūḍha*) în privința naturii (*svarūpa*) conștiinței-depozit (*ālayavijñāna*), ia naștere perceperea sinelui (*ātmaḍṛṣṭi*) cu privire la conștiința-depozit. Datorită perceperei sinelui (*ātmadarśana*) și a celorlalte [se produce] elevația (*unnati*) conștiinței (*citta*); aceasta reprezintă «mândria de a fi eu» (*asmimāna*). Atunci când acestea trei există, acel atașament (*abhiśvaṅga*) față de elementele (*vastu*) închipuite drept sine (*ātmābhimata*) constituie «atașamentul față de sine» (*ātmasneha*).”⁴³

Vezi și definițiile celor patru perturbații fundamentale în Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op.cit.*, p.255; acolo se efectuează și o asociere între „mândria sinelui” (*ātmamāna*) și „starea exaltată a conștiinței” (*cittonnati*).

⁴¹ Tsong-Khapa, *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Gareth Sparham, *Ocean of Eloquence. Tsong Kha Pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1995, p.109.

⁴² Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 6 cd, Chatterjee, *op.cit.* 1980, pp.54-55.

⁴³ „*tatrālayavijñānasvarūpe saṃmūḍhaḥ sannālayavijñāne ātmaḍṛṣṭimutpādayati / ātmadarśanādyā cittasyonnatiḥ so 'smimānaḥ / etasmintraye sati ātmābhimate vastuni yo 'bhiśvaṅgaḥ sa ātmasnehaḥ /*”

Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 6cd, *Ibidem*.

Astfel, prima etapă, existența confuziei cu privire la natura conștiinței-depozit (*ālayavijñānasvarūpa saṃmūḍha*) poate fi corelată, pe temeuri filosofice dar și terminologice, cu „confuzia sinelui” (*ātmamoha*). În continuare, urmează etapa „perceperii sinelui” (*ātmadr̥ṣṭi*, *ātmadarśana*), în cazul căreia corelația cu perturbația denumită tot astfel se impune de la sine. De asemenea, Sthiramati echivalează cea de-a treia etapă, „elevația conștiinței” (*cittasyonnati*), cu „mândria de a fi eu” (*asmimāna*), ceea ce implică totodată o echivalare a acesteia cu „mândria sinelui” (*ātmamāna*). Tot la fel se întâmplă și în cazul ultimei etape, unde Sthiramati echivalează atașamentul (*abhiśvaṅga*) cu „atașamentul față de sine” (*ātmasneha*).

În continuare, Sthiramati oferă un citat din *Yogācārabhūmi*, care expune într-un mod clar și succint tot patru etape ale procesului de perturbare, etape care pot fi cu ușurință echivalate cu etapele menționate anterior și, prin aceasta, cu cele patru perturbații fundamentale (*mūlakleśa*). În pasajul citat din *Yogācārabhūmi*, cele patru etape sunt menționate sub numele de „ignoranță” (*avidyā*), „perceperea sinelui” (*ātmadr̥ṣṭi*), „orgoliul de a fi eu” (*asmimāna*) și „setea” (*tr̥ṣṇā*).

„Și s-a mai spus:⁴⁴ «Datorită acestora patru – adică ignoranța (*avidyā*), perceperea sinelui (*ātmadr̥ṣṭi*), mândria de a fi eu (*asmimāna*) și setea (*tr̥ṣṇā*) – mintea (*manas*), a cărei caracteristică (*lakṣaṇa*) este mențația (*mananā*), este perturbată.»⁴⁵

III.5. Caracterul problematic al asocierii minții cu cei cinci factori omniprezenți (*sarvatraga*)

Textele Vijñānavāda asociază minții, însă fără a da prea multe detalii în această privință, și pe cei cinci „factori omniprezenți” (*sarvatraga*) – adică contactul senzorial (*sparśa*), senzația (*vedanā*), conceptul (*saṃjñā*), voliția (*cetanā*) și actul mental (*manaskāra*).

„După cum se afirmă în *Guhyārtha-vyākhyā*: «Există doar nouă factori asociați ei, adică cele patru perturbații și cei cinci factori omniprezenți ...»⁴⁶

⁴⁴ Sthiramati citează, fără a preciza acest lucru, *Yogācārabhūmi*, 11,6f. Conform cu Schmithausen, *op.cit.*, p.442.

⁴⁵ „āha ca avidyayā cātmadr̥ṣṭiyā cāsmimānena tr̥ṣṇayā / ebhiścaturbhiḥ saṃkliṣṭam mananālakṣaṇam manah //”

Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 6cd, Chatterjee, *op.cit.* 1980, pp.54-55.

⁴⁶ Tsong-Khapa, *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham, *op.cit.*, p.109.

„Mintea perturbată (*kliṣṭa manas*) [este asociată] cu cei cinci factori omniprezenți (*sarvatraga*) și cu cele patru perturbații (*kleśa*), începând cu confuzia referitoare la sine (*ātmamoha*).”⁴⁷

Asocierea minții cu cei cinci factori omniprezenți, la fel ca și în cazul conștiinței-depoziț, nu pare să aibă la bază o altă rațiune decât statutul omniprezent atribuit acestor cinci factori, care impunea prezența lor în orice tip de experiență, inclusiv în experiențele minții. După cum am arătat⁴⁸, statutul omniprezent al celor cinci factori în cauză este problematic, el părând a fi doar o moștenire preluată în mod necritic din Abhidharma. Și în cazul minții, ca și în cazul conștiinței-depoziț, asocierea cu cei cinci factori considerați omniprezenți este problematică. Cele mai multe din problemele ridicate de asocierea conștiinței-depoziț cu factorii omniprezenți rămân valabile și în cazul minții. Este adevărat că mintea este mai apropiată de individualitate, ba chiar reprezintă factorul decisiv în constituirea individualității, însă majoritatea factorilor omniprezenți par a fi aplicabili doar condiției individuale deja constituite. Factorii așa-numiți „omniprezenți” (*sarvatraga*) – adică contactul senzorial (*sparśa*), senzația (*vedanā*), conceptul (*saṃjñā*), voliția (*cetanā*) și actul mental (*manaskāra*) – par a fi aplicabili doar unor experiențe ce implică, în mod necesar, conștiința mentală și pe cele cinci conștiințe senzoriale. Doar experiența individuală conștientă pare să poată fi asociată cu aceștia, nu și experiența cosmică sau cea subliminală a proiectării individualității.

III.6. Deviații accidentale ale teoriei despre stările de conștiință (*caitta*) asociate minții

Hiuan-Tsang menționează și opiniile altor autori ai școlii, referitoare la tipurile de perturbații asociate minții.⁴⁹ Aceste teorii alternative nu au reușit însă să depășească statutul de deviații accidentale de la forma clasică a doctrinei și sunt cunoscute doar din surse indirecte. Ceea ce fac ele este, pur și simplu, să asocieze minții și alte perturbații decât cele fundamentale, perturbații constituite pe baza aplicării perturbațiilor fundamentale asupra experienței conștiințelor operaționale. De asemenea, uneori, minții îi sunt asociate și unele din perturbațiile minore (*upakleśa*); acestea nu reprezintă altceva decât contextualizări particularizate ale perturbațiilor, „situații perturbate” (*kleśāvasthā*) sau „influențe”, „fluxuri”

⁴⁷ „*kliṣṭam manas sarvatragaiḥ pañcabhīscaturbhiḥca kleśairātmamohādibhiḥ* /”
Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 14, Chatterjee, *op.cit.* 1980, p.93.

⁴⁸ Vezi capitolul „II.8.4. Asocierea problematică a conștiinței-depoziț cu cei cinci factori omniprezenți (*sarvatraga*)”, în Nedu, *op.cit.*, pp. 330-336!

⁴⁹ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op.cit.*, pp.257-262.

(*niṣyanda*) pe care perturbațiile le exercită la nivelul unor experiențe particulare. Dat fiind faptul că, în toate aceste situații, în fond, este vorba despre perturbarea experienței, se poate considera că teoriile alternative menționate de Hiuan-Tsang nu aduc modificări semnificative din punct de vedere filosofic doctrinei consacrate.

BIBLIOGRAFIE

Akira, Hiraakawa, *A History of Indian Buddhism. From Sakyamuni to Early Mahayana*, translated and edited by Paul Groner, Asian Studies at Hawaii, No. 36, University Of Hawaii Press, 1990.

Anacker, S., *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1998.

Balsev, Anindita N., „The Notion of Kleśa and Its Bearing On the Yoga Analysis of Mind”, *Philosophy East and West*, Vol. 41, No. 1 (January 1991), pp. 77-88.

Chatterjee, Ashok Kumar, *The Yogācāra Idealism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999.

Chatterjee, K.N., *Vijñaptimātrata-siddhi*, Varanasi, Kishor Vidya Niketan, 1980.

Chaudhuri, Sukomal, *Analytical Study of the Abhidharmakośa*, Kolkatta, Sanskrit College, 1983.

Dayal, Har, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.

Epstein, R. (1997-1998), „Verses Delineating the Eight Consciousnesses”, *Vajra Bodhi Sea*, Dec.1997-Nov.1998.

Gyaltzen, Namdol, *Bhāvanākrama*, Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, 1985.

Incze, Dănilă, *Dicționar sanskrit-român. Rădăcini verbale. Forme și sensuri*, Editura Universității din București, 1995.

Lamotte, E., *La Somme du Grand Vehicule d'Asaṅga (Mahāyāna-sūtra-saṃgraha)*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 8, 1973.

Limaye, Surekha Vijay, *Mahayanasutralankara by Asaṅga*, Sri Satguru Publications, Delhi, 2000.

Liu, Ming-Wood, „The mind-only teaching of Ching-ying Hui-Yuan: An early interpretation of Yogacara thought in China”, în *Philosophy East and West*, nr. 35, vol. 4, 1985, pp. 351-374.

Matics, Marion L., *Entering the Path of Enlightenment. The Bodhicaryāvatāra of the Buddhist Poet Śāntideva*, The Macmillan Company, London, 1970.

Nedu, Ovidiu Cristian, *Metafizica idealistă a budhismului Vijñānavāda*, Editura Paideia, București, 2013.

Perez-Reimon, Joaquin, *Self and Non-self in Early Buddhism*, Mouton Publishers, The Hague, 1980.

Potter, Karl (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.

Schmithausen, Lambert, *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Tokyo, Studia Philologica Buddhica Monograph Series, International Institute for Buddhist Studies, 1987.

Sharma, Chandradhar, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy. A Study of Advaita in Buddhism, Vedanta and Kashmiri Shaivism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2007.

Sparham, Gareth, *Ocean of Eloquence. Tsong Kha Pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1995.

Thurman, Robert F., *Essential Tibetan Buddhism*, Castel Books, New Jersey, 1996.

Tillemans, Tom Johannes Frank, *Materials for the study of Aryadeva, Dharmapala and Candrakīrti : the Catuhsataka of Aryadeva, chapters XII and XIII, with the commentaries of Dharmapala and Candrakīrti*, Universite de Lausanne, 1990.

Vallee Poussin, Louis de la, *Vijñaptimatratasiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, vol. I, 1928.

Waldron, William S., *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, London, RoutledgeCurzon, 2003.

Wayman, Alex, „The Paramārtha-Gāthā, according to Asaṅga”, în Wayman, Alex, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, University of California Publications in Classical Philology, vol. XVII, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1961, pp. 163-185.

Williams-Monier, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1997.

Willis, J.D., *On Knowing Reality (The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattva Bhūmi)*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2003.