

1. Buddhismul și cultura chineză

Începînd din primele secole ale erei noastre, buddhismul a avut o foarte largă răspîndire în Asia, de-a lungul a două direcții principale: din India s-a propagat spre nord în țările din Asia Centrală, pentru a ajunge mai târziu în China și, trecînd prin Coreea, în Japonia. Urmînd în schimb ruta meridională, a ajuns în Sud-Estul asiatic. Trecerea în China marchează un moment crucial în transformarea și elaborarea doctrinei indiene care, într-o formă reinnoită și îmbogățită de cultura chineză, este transmisă țărilor limitrofe. Gînditorii chinezi operează marile opțiuni hermeneutice care adaptează conceptele de bază ale buddhismului și îl fac coerent și în armonie cu străvechea lor tradiție.

Considerată în primele secole după intrarea sa în țară o „religie străină”, în opoziție cu gîndirea tradițională, buddhismul, în aspectele sale spirituale și seculare, devine cu timpul fundamental în formarea lumii chineze și se îmbogățește din confruntarea cu taoismul și cu confucianismul. La sfîrșitul procesului, buddhismul devine vehicul de transmitere în Extremul Orient, pe lîngă mesajul religios originar, și a culturii chineze înseși.

Ajunge în China în secolul I d.C., atunci cînd țara e guvernată de dinastia Han care garantează pacea, unitatea și prosperitatea economiei. Călugări misionari parcurg într-adevăr același traseu terestru ca și negustorii pe Drumul Mătăsii, marea linie directoare comercială a epocii. Se răspîndește în mod progresiv în regiunea Gandhāra, în Kashmir și în Baktriana, iar la sosirea sa în China a suferit deja profunde influențe din partea tradițiilor religioase iraniene și din Asia Centrală. În regiunile din nord, noua credință se afirmă rapid atît pentru că aceste zone se află în contact mai direct cu centrele religioase din Asia Centrală, cît și pentru că, o dată cu prăbușirea imperiului împăraților Han, noile dinastii de origine barbară caută o bază religioasă pentru a construi o nouă ideologie și se orientează spre buddhism, care astfel beneficiază de sprijinul puterii. Sudul Chinei, în schimb, în urma dezagregării puterii politice, devine bastionul gîndirii clasice, iar buddhismul urmează în această regiune un proces de asimilare diferit.

Cultura chineză cunoaște buddhismul într-un mod foarte lent și fragmentar: nu a fost aplicat un cadru complet și coerent al doctrinei și al istoriei sale, deoarece textele canonice sosesc în mai multe valuri. Mai târziu, apartenența cărților la diferite școli din tradiția indiană produce confuzie și deseori chinezii se află în fața unor interpretări diferite și contradictorii. Un obstacol ulterior cunoașterii doctrinei îl reprezintă problemele de traducere. Primul centru de traducere a textelor a fost organizat la Luoyang de călugări străini. An Shigao, traducător faimos, era part, nu indian. La început, lucrările nu constituie o redare directă din sanscrită în chineză, ci trec printr-o serie de medieri datorită cunoștințelor lingvistice parțiale puse laolaltă printr-o muncă de grup. Chinezii nu au încă o experiență directă a buddhismului indian, iar călugării care sosesc nu sînt în stare să explice în chineză textele școlii lor.

În legătură cu izvoarele, exista o altă problemă greu de rezolvat: cum să se traducă ideile buddhiste care aparțineau unei lumi de gîndire atît de străine de tradiția filozofică chineză. Existau două opțiuni: prima era să se lase termenul filozofic ca atare și să se explice sensul lui în glose, a doua era să se utilizeze un termen aparținînd tradiției de gîndire chineze care, prin analogie, era cel mai apropiat de original. Primii traducători au făcut această din urmă alegere și au utilizat terminologia taoistă (cap. XX). Acest pas a fost de o importanță capitală, deoarece, dacă pe de o parte trăda ortodoxia învățaturii, pe de alta inocula buddhismului o nouă sevă plină de sugestii filozofice. O asemenea lectură în cheie taoistă a lăsat o amprentă de neșters care a dăinuit chiar și atunci cînd chinezii au ajuns să cunoască cu o mai mare precizie și profunzime doctrina ortodoxă.

Amestecul de buddhism și taoism pare determinat de mai mulți factori: taoiștii au fost primii chinezi care au colaborat la traducerea lucrărilor indiene și e semnificativ faptul că cea mai mare parte din traduceri din perioada Han tratau mai mult decît despre ideile de bază ale buddhismului, despre practicile de control ale corpului dragi taoiștilor. Se evidențiază asemănarea exterioară în practicile religioase, în ciuda substanțialelor deosebiri doctrinare. După o teorie răspîndită deja în secolele al III-lea și al IV-lea, mai ales în sud, unde maestrii taoiști se refugiaseră după ce dinastiile de origine barbară se instalaseră în nord, Buddha nu era altceva decît încarnarea lui Lao-Zi. Astfel, taoismul din epocă înglobase fără traume noua doctrină. Poate că, dacă nu ar fi existat în secolele următoare un schimb continuu cu India, buddhismul s-ar fi anulat în experiența religioasă taoistă.

2. Primele școli

Primele curente buddhiste dezvoltate în China porneau de la tradiția *Dhyāna e Prajñā*. Popularitatea acesteia din urmă a favorizat răspîndirea

Mahāyānei și pe această tradiție se va dezvolta speculația buddhistă chineză cea mai originală. Încă din primii ani, multe erau textele fundamentale indiene de care chinezii aveau cunoștință, chiar dacă în traduceri încă brute: *Prajñāpāramitā* în 8 000 de versuri, *Saddharmapuṇḍarīka*, *Prajñāpāramitā* în 25 000 de versuri, *Sukhāvativyūha*, *Vimalakīrtinīrdeśa*. Atunci când, în 402 d.C., marele traducător Kumārajīva (344-413) a ajuns în capitala Chang'an și a fost pus șef la un centru de traduceri, deja sute de *sūtre*, de texte din *Vinaya* și din *Abhidharma* făceau parte din moștenirea culturală pe care buddhiștii din primele secole o lăsaseră. Operațiunea sistematică a lui Kumārajīva de traducere și ordonare a scrierilor a însemnat o despărțire a apelor: a dat un nou impuls *Mahāyānei* și a aprofundat învățăturile lui Nāgārjuna, Vasubandhu și Āryadeva.

A început o fază de prelucrare a mesajului original și de difuziune. Încă o dată, traducerea taoistă a favorizat această tendință: tehnicile buddhiste de meditație dovedeau multe analogii cu practicile ascetice taoiste de „păstrare a lui unu“, așa cum tradiția contemplativă a Pământului Pur a lui *buddha* Amitābha amintea de imaginarul paradisurilor Nemuritorilor. În afară de aceasta, filozofii din epocă își puneau problema relației dintre ființă și ne-ființă, datorită căreia teoria *mādhyaṃika* a vacuității găsea auditori foarte atenți și gata să prindă din zbor noi sugestii teoretice.

În secolul al V-lea, în contextul unei exigențe de înțelegere mai profundă a doctrinei, unii călugări au înfruntat dificila și lungă călătorie pînă în India. Faxian (317-420) inițiasse era pelerinajelor în căutarea textelor originale, urmat mai tîrziu de Xuangzang (cca. 596-664), una dintre cele mai importante figuri ale buddhismului chinez. Acesta a stat mai multă vreme în India, a învățat sanscrita și a devenit un cunoscător profund al doctrinei. Întors în China, va conduce un nou centru oficial de traduceri care va continua opera inițiată de Kumārajīva, ajungînd să dea traduceri extrem de apropiate față de originale.

Întîlnirea dintre buddhism și cultura chineză nu a fost întotdeauna ușoară. Confucianismul nu putea accepta ideea vacuității realului propovăduită de religia străină, și timp de secole va continua conflictul ideologic, cînd mai pe față, cînd mai latent, între tradiția confuciană și monahismul buddhist. Literații confucieni, oameni ai guvernării, erau ostili idealului de evadare din lume și reproșau călugărilor indiferența lor față de normele comportamentului social corect, în favoarea unei logici extramundane de mîntuire. Ei îi acuzau pe călugări că nu se ocupau de îndatoririle lor familiale și că negau valorile fundamentale, mai ales cea aflată pe primul loc, pietatea filială. Din punct de vedere economic, monahul era taxat drept parazit, leneș și neproductiv. Ei nu puteau tolera ca *samgha* să constituie o societate în societate, care nu recunoștea autoritatea sacră a împăratului, Fiul al

Cerului; cu atît mai mult cu cît, datorită scutirilor fiscale, unele comunități buddhiste deveniseră centre de bogăție și putere. În sfîrșit, practicile liturgice devoționale păreau omului cult confucian, raționalist și sceptic, niște manifestări superstițioase, dăunătoare poporului.

Dar istoricește, buddhismul, prin viziunea sa soteriologică, a reușit să răspundă într-un fel nou instanțelor mîntuitoare dintr-o epocă de criză, pe cînd vechea tradiție devenise sterilă. Perioada de consolidare a buddhismului se încheie în secolul al VI-lea: chinezii nu numai că au reconstruit gîndirea originală, dar și-au însușit hermeneutica și logica ei. Începe astfel elaborarea unor sisteme doctrinare originale, care se vor exprima în marile școli din epocile Sui (589-618) și Tang (618-906).

3. Perioada de aur a buddhismului chinez

Școala Sanjie, fondată de călugărul Xinxing (540-594), susținea doctrina „celor trei stadii ale *Dharmei*“, adică ale întunecării treptate a cunoașterii adevărului și decadentei practicilor de mîntuire în răstimpul a trei mari ere cosmice. Convingerea că se trăia în ultima eră, cea mai întunecată, a „degenerării Legii“, se traducea într-o viziune milenaristă de mîntuire care căuta o convertire interioară radicală prin austeritatea și disciplina monastică.

Introdusă în China de către călugărul pelerin Xuanzang, tradiția *Faxian* se baza pe învățămintele și practicile meditative din *Yogācāra* și continua analiza misticilor indieni, îmbogățind-o cu aportul unor motive aflate în tradiția meditativă taoistă, despre cele opt stări profunde de conștiință și despre contemplările care îl puteau conduce pe călugăr la o purificare treptată a minții și la cunoașterea desăvîrșită. În secolul al VIII-lea s-a format școala *Zhenyan*, care a introdus teoriile și ritualurile ezoterice ale buddhismului tantric, dar acestea nu au prins rădăcini profunde în lumea religioasă chineză. Ele vor înflori în schimb în Tibet, în Coreea și în Japonia, altoindu-se pe tradiția inițiativă șamanică.

În căutarea unei armonii teoretice, două importante școli originare din China au produs o sinteză speculativă a diverselor curente indiene. Bazîndu-se pe ideea de *upāya*, „mijloace adaptate“, și pe hermeneutica nivelurilor progresive ale adevărului, au organizat învățămîntul lui Buddha în cadrul unei scări care ducea pînă la învățămîntul cel mai înalt, cel mai „adevărat“, reprezentat de *sūtra* principală a școlii înseși. *Mahāyāna mahāparinirvānasūtra* le oferea un model ierarhic al scrierilor și al cunoașterii tot mai înalte. Acest sistem de clasificare, pe care *Tiantai* îl va dezvolta pînă la definirea celor opt stadii ale cunoașterii, va sluji spre a da un sens diversității interpretărilor, spre a stabili preeminența propriei tradiții de învățămînt și spre a înțelege motivul pentru care tocmai *sūtra* școlii a încarnat principiul ultim.

Școala *Tiantai* și-a luat numele de la muntele sacru unde era situată mănăstirea sa cea mai importantă. Doctrina ei se baza pe *Sūtra Lotusului* și pe *Parinirvāṇasūtra*, pe care fondatorul școlii Zhiyi (538-597) le interpreta-se în mod original. El propovăduia că natura lui Buddha era prezentă în toate ființele, și îndemna la înțelegerea acelei armonii tainice care, dincolo de dualismul dintre vacuitate și existență, unea toate realitățile; era o viziune senină, deschisă aporturilor diferitelor tradiții meditative, cu certitudinea mântuirii universale, întrucît toate ființele din Univers erau deja în mod intrinsec iluminate. Înlauntrul buddhismului chinez, culminează astfel un lent proces teoretic, de imanentizare a principiului absolut și de evaluare a realității lumii în profundă simfonie cu tradiția speculativă taoistă.

Chiar de la titlul *sūtrei* pe care o transmitea, *Avataṃsaka*. „a ghirlandei înflorite“, și-a luat numele școala *Huayan*. Ea a fost inițiată o dată cu învățătura lui Fashun (557-640), maestru de meditație, dar sofisticata speculație filozofică a lui Fazang (643-712), al treilea patriarh, a fost cea care a conferit doctrinei un caracter sistematic și un profil original. Chiar și pentru această tradiție, principiul ultim și fenomenele erau legate de o identitate profundă, unde vacuitatea reprezenta aspectul static, iar formele lumii aspectul dinamic. Deriva de aici o viziune totalizantă în care fațetele realului se îmbinau între ele într-o unitate pe care iluminatul o înțelegea la sfîrșit a fi Buddha însuși.

Deja în secolul al III-lea fusese tradus pentru prima oară de către Zhiqian *Sukhāvativyūhasūtra*. La începutul secolului al V-lea, Huiyuan (334-416), inspirat de mesajul de mîntuire din *sūtrele* lui Amitābha, a întemeiat pe muntele Lu o comunitate care practica viața ascetică și înalte contemplații ale paradisului inspirate din *Amitāyurdhyānasūtra*. Era o mișcare de întoarcere care, evadînd din lume, căuta mîntuirea creînd deja aici, pe Pămînt, o lume „alta“ de fericire, în așteptarea renașterii lumii iluminării. Tocmai idealurile sale comunitare de mîntuire vor inspira la secole distanță mișcarea de rebeliune a Lotusului Alb. Totuși, mai ales o dată cu maestrul Tanluan (488-554), Taocho (562-645) și Shandao (613-681), s-a conturat cu limpezime școala *Jingtu*, a Pămîntului Pur, care în China și Japonia a rămas secole la rînd sursa unei fervente inspirații religioase.

Viziunea amidistă (de la numele Amida, o versiune a numelui Amitābha) se naște dintr-un sens profund al crizei epocale și din convingerea că era foarte greu pentru oameni, atît de orbiți de egoism, să ajungă la iluminare prin propriile forțe spirituale într-o epocă de degenerare a *Dharmei*. Totuși ea anunță dezmoștenișilor mîntuirea: fericirea renașterii în paradisul Pămîntului Pur e posibilă datorită legămintelor lui *buddha* Amitābha de a-i salva pe toți oamenii, chiar și pe cei mai răi, cu condiția să aibă credință în el. Există, așadar, o condiție pusă realizării legămintelor, și aceasta este revărsarea unei credințe pure în inima omului. Idealul credinței, al unei experien-

te care să scape de încătușarea rațiunii și care să abandoneze calea unei cunoașteri prea pline de trufie, pătrunde într-un mod exploziv în buddhism. Se distinge o cale de mîntuire „dificilă“ și una „ușoară“, orientată mai ales către laic. Se răspîndește astfel practica *nianfo*. Aceasta a apărut ca o formă complexă de contemplare a figurii lui Buddha și a paradisului său. S-a transformat în simplu act de invocare și celebrare a sfințului nume al lui Amitābha, retrăindu-i prezența în mod interiorizat, într-un moment de total abandon spiritual.

4. „Chan“

Chan, mai cunoscut ca *Zen*, numele japonez al școlii, este poate elaborarea cea mai plină de inovații a buddhismului chinez, rod al unei sinteze originale dintre doctrina *mahāyāna* și gîndirea taoistă. Tradiția vrea ca fondatorul școlii în China să fi fost maestrul indian Bodhidharma. Multe sînt legendele care vorbesc despre figura lui, despre învățătura lui, despre tehnicile sale de meditație și despre dialogurile sale enigmatice cu împăratul Wu din dinastia Liang. Dar tradiția *chan* a început să înflorească doar o dată cu al șaselea patriarh, Huineng (638-713). Noua doctrină va exercita o influență profundă nu numai asupra gîndirii religios-filozofice, ci și asupra idealurilor estetice ale Chinei Tang și Song.

Chan este îmbibat de doctrinele din *Prajñāpāramitāsūtra*. Dar există o controversă asupra interpretării conceptului de vacuitate și asupra relației cu cunoașterea. Aserțiunea despre natura iluzorie a lumii fenomenelor, susținută atît de radical de *Mādhyamika*, și reelaborată de maestrul *chan*, care însă nu fac din ea un ideal nihilist. Ei reiau și tematicile din *Yogācāra* despre investigarea psihicului și dezvoltă conceptul de *ālayavijñāna*, „depozit“ al tuturor ideilor potențiale, interpretîndu-l drept condiția conștiinței preliminare iluminării. Ei își concentrează întreaga practică asupra meditației pentru a impulsiona mintea și pentru a trece dincolo de dihotomiile ale căror prizonieră este aceasta, deschîși la intuiția identității profunde dintre relativ și absolut, și descoperind în cele din urmă propria natură de *buddha*. *Wu*, iluminarea, este experiența intraductibilă a vacuității unită cu o percepție mai intensă și mai directă a realului. Este descrisă de maestrul *chan* drept conștiința de a fi nimic și în același timp de a fi una cu universul, și e însoțită de o senzație de calm și de seninătate lucidă. Tradiția mistică taoistă care exaltă căutarea lui Unu în multiplu a fost tradusă în ideile hermeneuticii buddhiste.

Ideea că iluminarea nu este rodul unei ascensiuni treptate a minții, ci că mai degrabă ar fi conținută într-un moment fulgerător de intuiție, este o idee fundamentală a doctrinei *Chan*, rezultată dintr-o lungă căutare speculativă și supusă unor controverse frecvente. Maestrul, prin învățămîntul

direct și deseori provocator, îl impulsionează pe discipol să înțeleagă limitele raționalității discursive, să depășească studiul textelor doctrinare în favoarea unei „coliziuni“ directe cu realitatea și a unei confruntări cu sine însuși. Nu există o relație de cauză-efect între meditație și iluminare; maestrul îl învață pe discipol modul de a sparge crustele gândirii sale și de a regăsi o claritate mai intensă a viziunii interioare.

Comunitățile *chan* au supraviețuit persecutării buddhismului în 845 și, în perioada celor Cinci Dinastii (907-960), s-au organizat în diverse școli, dintre care cele mai importante au fost *Linji* și *Caodong*.

Școala *Caodong* se bazează pe *zuo chan*, meditația în tăcere în poziția „lotusului“. Cu fața la un perete, cu ochii întredeschși, cu respirația controlată, discipolul, cufundat într-o pace nouă, încearcă să excludă orice gând conștient, orice formă a senzațiilor, pentru a ajunge la o totală concentrare a minții în sine. Școala *Linji* respinge în schimb aceste practici „chietiste“: iluminarea este culmea unui proces dinamic al minții care trebuie să fie scuturată, chiar cu bruschețe. În învățătura lor, maestrul îl provoacă pe discipol cu niște *gong'an*, enigme fără soluție, hărțuiri bizare, gesturi paradoxale. Concentrată pe un *gong'an*, mintea se confruntă cu o situație fără ieșire rațională, se afundă într-un labirint logic autoreferențial; dar, sub îndrumarea maestrului, la sfârșit se eliberează către un nou mod de a vedea realitatea. Cu timpul, *gong'an* au fost culese, ordonate și comentate în texte înim ase ca *Biyuanlu* și *Wumenguan*. Dar, fixate în regulile unui sistem și învățate pe de rost, *gong'an* au pierdut mult din forța și vitalitatea lor spirituală.

Bibliografie

- CHAPPELL D.W. (ed.), 1987, *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Honolulu.
- CH'EN K., 1973, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton.
- CHOU Y.L. 1945, „Tantrism in China“, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8.
- CLEARY T. (ed.), 1993, *The Flower ornament Scripture (Avatamsaka sutra)*, Boston.
- COOK F., 1977, *Hua-yen Buddhism. The Jewel net of Indra*, Pennsylvania.
- DE JONG J.W., 1968, *Buddha's Word in China*, Canberra.
- DONNER N.-STEVENSON D., 1993, *The Great Calming and Contemplation. A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i Mo-ho chih-kuo*, Honolulu.
- FAURE B., 1988, *La volonté d'orthodoxie dans le Bouddhisme Chinois*, Paris.
- FAURE B., 1991, *The Rethoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton.
- FUNG YU-LAN, 1953, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton.
- GIMELLO R.M.-GREGORY P.N. (ed.), 1984, *Studies in Ch'an and Hua-yen*, Honolulu.

- GREGORY P.N. (ed.), 1995, *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu.
- HURVITZ L. (ed.), 1976, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma. Translated from the Chinese of Kumarajiva*, New York.
- NG YU KWAN, 1993, *T'ien T'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, Honolulu.
- OVERMYER D., 1976, *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Mass.
- REISCHAUER E. O. 1955, *Ennin's Travels to T'ang China*, New York.
- ROBINSON R.H., 1967, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison.
- SHIH HENG CHING, 1992, *The Sincretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, Bern.
- SWANSON P.L., 1989, *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley.
- WELCH H., 1967, *The practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, Cambridge, Mass.
- YAMPOLSKY P.B. (ed.), 1967, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, New York.
- ZÜRCHER E., 1979, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden.

1. Buddhismul și cultura japoneză

Curiozitatea și hazardul speculativ ale culturii chineze au determinat marile opțiuni hermeneutice care au „tradus” noutatea buddhismului indian în lăuntru lumii religioase din Asia Orientală. Cultura japoneză le-a preluat făcându-le mai sofisticate, mai esențiale, mai extreme.

Buddhismul a început să se răspândească în Japonia în secolul al VI-lea d.C. prin imigranți chinezi și coreeni. În acea perioadă, cultura japoneză tocmai adopta scrierea ideografică, învăța doctrinele confuciene și discuta modelul politic chinez al unui stat centralizat, descoperea medicina taoistă, astronomia și științele de pe continent. Întemeiat pe concepții radical diferite și mult mai rafinate față de tradiția religioasă autohtonă, buddhismul a fost văzut nu doar ca o cale de mîntuire, ci ca expresie a celei mai avansate societăți chineze. Unele familii aristocratice l-au adoptat în cadrul unei strategii politice inovatoare. Alte clanuri, ca Mononobe, l-au contracarat cu îndirjire: ei atacau o doctrină din care înțelegeau prea puțin pentru a apăra în realitate o lume care era pe cale de a fi iremediabil pierdută.

Acțiunea prințului Shōtoku (574-622) și reforma Taika din 645 au pecefluit victoria noului discurs cultural. Buddhismul a devenit religie oficială. De fapt, tradiția chineză rezolvase deja dificila problemă a raporturilor între instituția monastică, cu viziunea ei despre mîntuire, și guvern și strategiile sale de putere. O dată adoptată teoria dependenței reciproce a Legii lui Buddha și a Legii suveranului, călugării au acceptat să fie subordonați guvernului, să supună hirotonirile controlului curții, să desfășoare rituri în favoarea păcii și a bunăstării statului, și la rîndul său guvernul a patronat construirea unor importante temple, a înființat mînăstiri în toate provinciile țării, scutindu-le de dări.

Textele diverselor tradiții care marcase evoluția gândirii buddhiste au ajuns în Japonia toate împreună și în aceeași perioadă. Epoca lui Nara (710-794) a fost de aceea un moment de absorbție care a văzut înflorirea a șase școli principale, implicate într-o operă intensă de exegeze doctrina-

re, într-un climat religios de mare toleranță. Aveau ca modele școlile chineze și se diferențiau datorită textului deosebit și doctrinei specifice pe care o aleseră ca pivot al unei speculații mai aprofundate. Școala *Kusha* își însușise gîndirea din *Sarvāstivādin* și se baza pe *Abhidharmakośa* al lui Vasubandhu. *Jōjitsu* prelua tradiția exegetică din *Satyasiddhīśāstra* al lui Harivarman. *Ritsu*, în schimb, se concentra asupra studiului principiilor disciplinei monastice și asupra regulilor hirotonirilor. Din curentul *Mādhyamika* a derivat școala *Sanron*, care punea în centrul învățurii sale doctrina vacuității, bazîndu-se pe „cele Trei Tratatate”, *Mādhyamikaśāstra* și *Dvādaśamukhaśāstra* ale lui Nāgārjuna și *Śataśāstra* al lui Āryadeva. La fel de importante au fost *Kegon*, care prelua tradiția chineză *Huayan*, și *Hossō*, care studia doctrinele *yogācāra* despre raportul dintre realitate, minte și principiul absolut.

2. Tendințele sincretice și ezoterismul

Începutul epocii Heian (794-1185) a fost martorul apariției unui nou climat religios. Se forma o întregă lume de asceți care căutau experiența sacru-lui în afara organizațiilor monastice oficiale, în singurătatea munților, văzuți ca „o altă lume”, împărăția morților și a zeilor. Erau *hijiri*, eremiți buddhiști care practicau asceza; *onmyōji*, maștri ai științei divinatorii *yin-yang* și ai practicilor meditative ale taoismului; *takutayū*, experți ai tehnicilor extazului care comunica cu Lumea de Dincolo. Doctrinele și riturile lor erau secrete și erau transmise pe cale orală de la maestru la discipol, potrivit cu treptele de inițiere. Către sfîrșitul perioadei Heian, aceste comunități ascetice s-au organizat sub îndrumarea unor maștri și avînd reguli comune. S-a conturat o mișcare religioasă *shugendō*, foarte liberă și creativă în sintezele sale teoretice, tot timpul marginală, dar mai omogenă în structura rolurilor, cu un „cod” de practici mistice ordonate după o progresie inițiativă, în care doctrina tantrică se contopea cu vechile viziuni *shintō*-șamanice și cu temele meditației taoiste. Deși toți acești asceți din munți (*yamabushi*; cf. cap. XXI, 4) recurgeau la exemplul lui En no Gyōja, figură legendară de ascet cu puteri miraculoase, mișcarea a fost tot timpul fracționată în centre de cult independente care își apărau cu strășnicie tradițiile: cele mai vechi și mai faimoase se aflau în munții Yoshino, Kumano, Katsuragi, Fuji, Hagu-ro și Yudono. Totuși s-au distins două mari curente: *Tōzanha*, legată de *Shin-gon*, și *Honzanha*, mai apropiat de școala *Tendai*.

Din idealurile de căutare mistică ale acestei lumi religioase ascunse în munți s-au inspirat doi mari maștri, Saichō (767-822) și Kūkai (774-835). După ce au studiat în China, ei au reînnoit mesajul buddhist și au propus sisteme filozofice sistematice și atotcuprinzătoare; în contrast cu școlile din

Nara, devenite sterile după intrarea în intrigile puterii, ei au reformat regulile monastice și, în singurătatea munților sacri Hiei și Kōya, au întemeiat templele principale ale școlii lor: *Tendai* și *Shingon*. Învățătura lui Saichō se baza pe *Sūtra Lotusului* și relua speculația lui Zhiyi și a școlii chineze *Tiantai*. Încă de la început, învățătura sa a avut un caracter eclectic și sincretic, care culegea diferitele teorii și diversele practici de meditație, plasându-le într-un cadru armonios, asemenea acumulării nenumăratelor experiențe pe calea adevărului revelat de Śākyamuni în *Sūtra Lotusului*. La bază se află intuiția unei profunde unități a realului, a unei identități de substanță între cunoașterea absolută și cea relativă care se traduce în conceptul de *ichinen-sanzen*, „universul într-un gând“, pentru că relațiile sădite în ideea mai simplă sînt atît de numeroase, încît pînă la urmă implică întregul univers. În ontologia *Tendai*, vacuitatea și existența sînt concepute în termeni dialectici: cauzatul și necauzatul sfîrșesc prin a deveni sinonime, tot așa cum lumea tranzitorie a fenomenelor coincide cu desăvîrșirea vacuității. Astfel, natura iluminată a unui *buddha* este inerentă în fiecare ființă și se poate realiza prin practică, prin contemplație și prin acțiunea morală.

Ideea coincidenței dintre existență și buddhitate animă și speculația lui Kūkai, care se inspiră din doctrinele buddhismului tantric. Universul, potrivit învățăturii din *Mahāvairocana-sūtra*, este conținut în cele trei taine, a trupului, a cuvîntului și a minții lui *buddha* Dainichi, ultimul și cel mai cristalin adevăr. Expresie a unei noi viziuni soteriologice, atît *Tendai* cît și *Shingon* sînt unanime în a afirma, în contrast cu școlile din Nara, posibilitatea pentru toate ființele gînditoare de a atinge iluminarea în această viață. Tradiția tantrică însă se distinge prin caracterul său ezoteric: drumul cunoașterii este un parcurs dificil și secret, unde maestrul îi dezvăluie doar inițiatului misterele tot mai profunde ale adevărului. Kūkai a prelucrat într-un mod original doctrinele buddhismului și ale tradiției *yoga*, căutînd să asimileze aici și concepțiile *shintō*. Cu o mare rigoare sistematică, în *Benkenmitsunikyōron* și în *Hizōhōyaku* el repune în discuție natura și fundamentele teoretice ale gîndirii exoterice și ezoterice, iar în *Jūjūshinron* a expus doctrina celor zece stadii ale dezvoltării minții către iluminare. Deseori și-a exprimat certitudinea că doctrinele ezoterice nu erau complementare celorlalte, ci reprezentau culmea oricărei alte tradiții. Învățătura sa introducea în experiența religioasă japoneză un sistem de metafizică înaltă, în care speculația se făcea prin mișcări neliniștitoare. Dar el propovăduia de asemenea bogăția unui simbolism profund și tainic de gesturi și poziții rituale, prin care adeptul reproducea trupul lui *buddha*, de concentrare asupra sunetelor *mantra* și *dhāraṇī*, silabe și formule mistice în care adeptul recunoștea vocea tainică a lui *buddha*, și în sfîrșit, de meditație asupra *MANDALA**, diagrame ale universului și ale stărilor minții iluminate.

Doctrina și ritualitatea ei complexă, împletită cu sensul misterului inițiativ, au exercitat o fascinație profundă asupra culturii și artei din epocă. Chiar și Saichō își dăduse seama că exigențele religioase ale timpului său își aflau o corespondență majoră în riturile ezoterice, și inițiaseră studiul textelor, dar lăsase nesoluționată problema definirii raportului teoretic dintre cele două tradiții diferite. Aceasta avea să constituie o problemă dificilă pe care doi mari maștri, Ennin (794-864) și Enchin (814-891), vor încerca să o rezolve, dezvoltînd înlăuntrul tradiției *tendai* doctrine și practici misterice.

Grație lui Kūkai, lui Saichō și apoi lui Kakuban (1095-1143), chiar și lumea religioasă oficială a adoptat teoria inițiativă a *honjisuijaku*, potrivit căreia divinitățile religiei *shintō*, considerate pînă atunci ca niște ființe prizoniere ale ciclului reîncarnărilor, aparțineau de fapt imperiului iluminării: ele erau manifestări de *buddha* și *bodhisattva*, fațete, într-un alt limbaj simbolic, ale unuia și aceluiași adevăr. Prin urmare, a-i venera pe zei echivala cu a-i venera pe *buddha*. Acest expedient hermeneutic a fost cel care atribuia valoare de adevăr vechii credințe autohtone, permițînd buddhismului să pătrundă complet în cultura japoneză și chiar să se transforme într-un mod original.

Secolul al XI-lea a fost martorul amurgului unei societăți și al unei epoci: sensul crizei, acutizat de conflictele politice și de problemele economice, se traduce în termeni religioși în ideea degenerării ultime a lumii și a *Dharmaei* (*mappō*). Conceptul buddhist al caducității realului, al caracterului tranzitoriu al vieții, care imprimase atîtor expresii artistice o undă de detașare tăcută și de melancolie împăcată, apare cu mai multă forță și devine ideal de renunțare, de evadare din lume. În același timp, imaginarul religios insistă asupra viziunilor angoasate ale suferințelor din infern și se răspîndesc practici și credințe în legătură cu puterea nefastă a sufletelor morților neîmpăcați.

3. Dezvoltarea școlilor

În zbuciumul luptelor intestinale, societatea se redefinește în structurile ei, puterea economică și politică trece în mîinile clanurilor militare. Instaurarea la Kamakura a unui tip diferit de guvernare deschide o nouă perioadă în istoria japoneză. Buddhismul traversează o fază de intensă creativitate și contribuie în mod determinant la formarea noului discurs ideologic. Se nasc diferite mișcări: în tradiția amidistă, Hōnen (1133-1212) întemeiază școala *Jōdo*, Shinran (1173-1263) școala *Jōdoshin* și Ippen (1239-1298) școala *Ji*; doctrina *Zen* se răspîndește prin școala *Rinzai*, întemeiată de Eisai (1141-1215) și prin școala *Sōtō*, inițiată de Dōgen (1200-1253). În sfîrșit, în jurul lui Nichiren (1222-1282) se formează un grup care va lua numele său.

Dincolo de deosebirile doctrinare, aceste mișcări au diferite caracteristici comune. Întemeietorii lor sînt maestri spirituali înzestrați cu o carismă puternică și proclamă o viziune utopică însuflețită de o dorință arzătoare de absolut. Într-o puternică antiteză cu tendința spre sincretism a învățăturilor tradiționale, ei au o orientare sectară, combativă și exclusivistă. Ei se formează cu toții în tradiția *tendai* dar, din amalgamul învățăturilor ei, fiecare dintre aceștia alege o idee, o practică deosebită din care face pivotul exclusiv al unei speculații îndrăznețe: pentru școlile amidiste calea mîntuirii este credința în *buddha* Amida (Amitābha), pentru *Zen* este meditația, pentru școala *Nichiren* este devoțiunea față de mesajul *Sūtrei Lotusului*. Complexele simbolice și riturile ezoterismului au devenit în ochii lor niște zorzoane greoaie și găunoase: există la toți căutarea unei căi care să pună în valoare experiența personală în spontaneitatea ei, care să conducă în mod direct la miezul adevărului, o cale intensă, esențială, deschisă tuturor, dar în același timp exigentă, care reclamă o convertire sinceră și radicală.

Mesajul lor soteriologic pune în discuție dualismul clasic dintre opțiunea de izolare a călugărului și aceea a laicului; laicul este personal chemat să se implice direct în experiența religioasă. Ei exprimă căutarea unei reînnoiri fără compromisuri cu lumea datorită nevoii de mîntuire, care, în zbulciumul noii epoci, a devenit mai urgentă. La Dōgen, încrederea în forțele spirituale ale omului, în natura lui intrinsecă de *buddha* îl impulsionează în căutarea unei desăvîrșiri spirituale austere departe de lume, la Eihei-ji, împreună cu o comunitate restrînsă de aleși. Hōnen și Shinran vorbesc despre visul unei fericiri paradiziace în Pămîntul Pur. În învățătura lui Nichiren există utopia unei Japonii care, din nefericirea prezentului, renaște ca un tărîm fericit unde guvernarea și poporul ascultă de învățătura lui Śakyamuni.

Reînnoirea buddhismului în această epocă e marcată de un sentiment de neîncredere în dogme și în puterea rațiunii, percepută ca un instrument limitat și iluzoriu de mîntuire. Pentru mișcarea *Zen*, iluminarea este conținută în imediatul subit al unui act de intuiție. Pentru a elibera mintea de constrîngerile rațiunii, tradiția *Rinzai* utilizează tehnica *kōan*, fraze enigmatice sau gesturi deconcertante. *Sōtō* propovăduiește în schimb golirea de orice gînd în liniștea *zazen*, meditația în tăcere. Chiar amidismul respinge sofismele logicii: Honen propune *nenbutsu*, invocarea numelui lui Amida, ca unic mijloc pentru concentrarea într-un act de credință pură, și pentru dobîndirea mîntuirii. Chiar și discipolul său Shinran pune *nenbutsu* în centrul propriei speculații, dar însuflețit de un pesimism mai radical în legătură cu omul, el îl interpretează ca pe un moment de total abandon spiritual în fața infinitei compasiunii a lui Amida și ca pe o expresie de grațitudine pentru darul credinței pe care acesta l-a făcut oamenilor. Ippen, vagabondînd neobosit prin sate, propovăduiește eliberarea de orice idee, de orice legătură mundană, pentru a-și împăca propriul spirit și pentru a renaște în Pămîntul

Pur, un paradis care poate fi deja aici, în lumea aceasta, și acum, în *odori-nenbutsu*, dans comunitar pe fond extatic și uneori orgiastic în care se sublimază elanul mistic al credinței.

În perioadele următoare, aceste tendințe doctrinare s-au consolidat și s-au aprofundat. În timpul epocii Ashikaga (1338-1573), sub influența culturii Chinei dinastiei Ming, mișcarea *Zen*, și în special școala *Rinzai* a cunoscut o perioadă de mare strălucire. Ideile sale au influențat simțul estetic al epocii: ele pot fi sesizate în pictură, în caligrafie, în teatrul *nō* și *kyōgen*, în ceremonia ceaiului, în arhitectura grădinilor.

Chiar și în epoca Tokugawa (1603-1868) guvernul a ocrotit școlile buddhiste și a contribuit la stabilitatea și prosperitatea lor. Ele s-au organizat în instituții monastice rigid ierarhizate, iar guvernul central s-a slujit de ele pentru a lupta împotriva creștinismului și pentru a controla populația printr-un sistem capilar de „parohii“. În acest context nu au existat speculații teoretice inovatoare, aceasta și datorită faptului că guvernul a interzis fără întîrziere propovăduirea lor. Totuși, o dată cu Bankei Yōtaku (1622-1693) și cu Hakuin (1685-1769) a apărut o tendință de a reorganiza sistematic gîndirea *zen* și de a căuta formele de răspîndire în rîndurile populației. În altă ordine de idei, s-a căutat să se redescopere sensul „originar“ al doctrinei, apelînd direct la textele sanscrite. Neoconfucianismul era filozofia dominantă în epocă, și în multe mînăstiri *zen* se studiau teoriile lui.

Reînnoirea ideologică care trebuia să ducă Japonia la „modernizare“ nu și-a găsit inspirația în buddhism, mult prea legat de trecut, ci s-a realizat prin redescoperirea vechii credințe *shintō*. Începînd cu perioada Meiji (1868-1912) și pînă astăzi, guvernul a intervenit în practica religioasă și a impus separarea dintre cultul buddhist și cultul *shintō*. Această acțiune de ostracizare evidentă s-a transformat foarte curînd într-o persecutare violentă a buddhismului. Nu a reușit să-l distrugă datorită rezistenței credincioșilor, dar a reușit în sfîrșit să îl plieze exigențelor strategiei sale ideologice de controlare a consensului, concentrată asupra cultului împăratului și al înaintașilor săi divini, simbol al trupului mistic al națiunii, și asupra purității și sacralității actelor sale politice.

Impactul culturii occidentale și al creștinismului, de la jumătatea secolului XX și pînă astăzi, a influențat diferite școli buddhiste: ele au redescoperit valoarea activității educative și implicarea în operele de binefacere. A avut loc o reînnoire a elanului misionar în străinătate și s-a revigorat dezbaterea filozofică, stîmrită și de confruntarea cu noile teorii științifice provenind din Occident. În criza dramatică din perioada imediat următoare războiului, buddhismul și-a dovedit vitalitatea prin noi mișcări religioase (cap. XXIII, 1). *Reiyūkai*, *Risshōkōseikai*, *Sōkagakkai*, *Nichirenshoshū*, inspirîndu-se îndeosebi din învățătura lui Nichiren, au căutat să reînnoiască experiența spirituală buddhistă, îmbinînd-o cu activitatea pe tărîm social și politic.

Bibliografie

- ABE M., 1985, *Zen and Western Thought*, Honolulu.
- ABE M., 1992, *A Study of Dōgen. His Philosophy and Religion*, Albany.
- ANDREWS A., 1973, *The Teachings Essential for Rebirth. A Study of Genshin's Ōjōyōshū*, Tokyo.
- ANESAKI M., 1966, *Nichiren. The Buddhist Prophet*, Harvard.
- BLOOM A., 1968, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, Tucson.
- BODIFORD W., 1993, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulu.
- DOBBINS J.C., 1989, *Jōdo Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan*, Indiana.
- DUMOULIN H., 1991, *Zen Buddhism. A History*, New York-London.
- ELIOT C., 1969, *Japanese Buddhism*, London.
- FUJIMOTO R. (ed.), 1984, *Jōdo wasan. The Hymns on the Pure Land*, Kyoto.
- GIRA D., 1985, *Le sens de la conversion dans l'enseignement de Shinran*, Paris.
- GRONER P., 1984, *Saichō. The Establishment of the Japanese Tendai School*, Seoul.
- HAKEDA Y.S., 1972, *Kūkai. Major Works Translated, with an Account of His Life and a Study of His Thought*, New York.
- HEINE S., 1994, *Dōgen and the Kōan Tradition*, Albany.
- HIROTA D. (ed.), 1986, *No Abode. The Record of Ippen*, Kyoto.
- INGRAM P.C., 1961, *Jōdo shinshū. An Introduction to Authentic Pure Land Teaching*, Kyoto.
- KIYOTA M., 1978, *Shingon Buddhism. Its Theory and Practice*, Los Angeles-Tokyo.
- MASUNAGA R., 1971, *A primer of Sōtō Zen. A Translation of Dōgen's Shōbōgenzō Zuimonki*, Honolulu.
- MATSUNAGA D.-A., 1974-1976, *Foundations of Japanese buddhism*, 2 vol., Los Angeles-Tokyo.
- RAVERI M., 1992, *Il corpo e il paradiso. Esperienze ascetiche in Asia Orientale*, Venezia.
- RENONDEAU G., 1953, *La doctrine de Nichiren. Suivie de la traduction annotée de six de ses ouvrages*, Paris.
- RENONDEAU G., 1965, *Le Bouddhisme Japonais. Textes fondamentaux de quatre grands moines de Kamakura. Hōnen, Shinran, Nichiren, Dōgen*, Paris.
- ROBERT J.N., 1990, *Le doctrines de l'école japonaise Tendai au début du IX siècle: Gishin et le Hokkeshūgishō*, Paris.
- SAUDERS D., 1964, *Buddhism in Japan*, Philadelphia.
- SHANER D.E., 1985, *The Bodymind Experience in Japanese Buddhism. A Phenomenological Study of Kūkai and Dōgen*, New York.
- SUZUKI D.T., 1970, *Shin Buddhism*, New York.
- SUZUKI D.T., 1972, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Paris.
- TANABE G.-W. (ed.), 1987, *The Lotus Sūtra in Japanese Culture*, Honolulu.
- UEDA Y. (ed.), 1983-1987, *The True Teaching Practice and Realization of the Pure Land Way. A Translation of Shinran's Kyōgyōshinshō*, 2 vol., Kyoto.
- YAMASAKI T., 1988, *Shingon. Japanese Esoteric Buddhism*, Boston-London.

Buddhismul tibetan și „bon“-ul

1. Buddhismul în Tibet

Buddhismul a ajuns în Tibet prin secolul al VII-lea d.C., sub patronajul casei domnitoare, și a avut încă de la început puternice legături cu puterea politică. Inițial, se pare că *paṇḍita* Śāntirakṣita a fost cel care a adus în regiune, la invitația regelui, normele *vinaya*, dar el nu a avut succes. Abia în 784, grație lui Padmasambhava, semilegendarul *Mahāsiddha*, cunosător al doctrinelor tantrice, tradiția buddhistă a reușit să prindă rădăcini și a fost proclamată religie oficială în 791. Plăceau de fapt tehnicile extatice și exorciste ale ascetului, atât de apropiate de tradițiile autohtone. Alături de școala de origine indiană sprijinită de rege, se crease de asemenea un curent filochinez, poate apropiat de cultele prebuddhiste. S-au format astfel două tendințe: „gradualiști“ din școala indiană, care susțineau gradualitatea vieții pentru a atinge iluminarea, și „imediatști“, care, influențați de buddhismul chinez *Chan*, propuneau o metodă imediată de a realiza adevărul. Opoziția lor crescândă a luat sfârșit prin Conciliul de la Lhasa (792-794), care a dat câștig de cauză doctrinelor indiene. Însă forța crescândă, politică și economică, a buddhismului a provocat o reacție de respingere din partea grupurilor de la curte legate de tradiția mai veche, și la sfârșitul secolului al IX-lea s-a pornit o scurtă dar intensă prigoană, după care buddhismul și-a revenit după sfârșitul monarhiei unitare (842) și fărâmițarea țării. Renașterea buddhistă s-a petrecut sub semnul reformei: Rin-chen-bzan-po (958-1055). În opera sa de traducere, a făcut o distincție între textele ezoterice ale vechii tradiții (*Rñin-ma*), și cele ale noii tradiții (*Gsarma*), socotind impure scrierile cărora nu li se putea trasa originea sanscrită sau pracrită. Era o opțiune proindiană mai mult politică decât doctrinară, iar vechii buddhiști au fost acuzați de laxism moral și de interpretare prea *ad litteram* a simbolismului tantric. Tradiția veche a devenit astfel independentă și a căpătat numele de *Rñin-ma-pa*, intenționând să recurgă pentru refacere direct la Padmasambhava. În cadrul mișcării reformate, în aceeași perioadă, călugărul Atīṣa (982-1054) a introdus din India cultul lui Tārā și al lui Avalo-

kiteśvara (Spyan-ras-gzigs, care va deveni patron al Tibetului), întemeind școala *Bka'-gdams*, care aplica o regulă monastică rigidă, utilizând tehnici graduale de purificare mentală. *Geod-pa*, ridicată de ascetul indian Phadam-pa Sangye (m. 1117), a fost în schimb o importantă școală „imediatistă”, care a dezvoltat o metodă de anulare a oricărui gând iluzoriu al eului, prin meditații care, prelucrând în cheie buddhistă viziunile inițiatice ale șamanilor, prevedeau sacrificarea simbolică a propriului trup unor demoni, recunoscând mai târziu ca emanații ale propriei minți.

Printre celelalte școli se pot aminti și *Sa-skyapa*, *Bka'-bgryud-pa* și, în sfârșit, *Dge-lugs-pa*, între care nu există diferențe doctrinare apreciabile. *Sa-skyapa*, fondată de Brog-mi (992-1072), a fost pentru o perioadă de timp cea mai puternică școală tibetană, bucurându-se de sprijinul mongolilor lui Kubilay Han. *Bka'-bgryud-pa* era în realitate un ansamblu de grupuri religioase, legate de figura lui Mar-pa (1012-1096), care, după ce studiasse în India cu maestrul Nāropa, i-a răspândit sistemul de tehnici *yoga*, reînnoind influența tradiției ascetice indiene. Discipolul său a fost Mi-la Ras-pa (Milarepa; 1040-1123), figură carismatică a buddhismului tibetan. Hagiografia sa, unul dintre textele cele mai cunoscute și mai dramatice din literatura tibetană, este un itinerar inițiativ de la întuneric la lumină: ea povestește despre felul cum Milarepa, din dorința de răzbunare, a devenit maestru în magia neagră, și despre felul cum, căinându-se, a plecat în căutarea lui Mar-pa; despre încercările foarte dure prin care a trecut pentru a-l convinge pe maestru să-i împărtășească învățătura ezoterică; și despre stadiile prin care a atins culmile experienței mistice.

Dintre celelalte școli aparținând de *Bka'-bgryud-pa* se numără *Karma-pa*, numiți „pletele negre”, ce au fost printre primii care au conceput ideea succesiunii lui Lama prin transmigratie. La sfârșitul secolului al XIV-lea, Tsonkha-pa (1357-1419) a întemeiat *Dge-lugs-pa*, revenind la aplicarea rigidă a regulilor *Sthaviravādin*, pe care le-a integrat o dată cu milenarismul cultului lui Maitreya și cu practicile tantrice. În 1642, *Dge-lugs-pa* (școala „pletelor galbene”, care se distinge de celelalte școli, numite ale „pletelor roșii”), cu sprijinul mongolilor, a luat locul celorlalte școli și a început să guverneze de-a dreptul țara. O dată cu invazia chineză a Tibetului în 1950 și cu Revoluția Culturală, am asistat la distrugerea sistematică și totală a acestei lumi religioase.

Evidentele caracteristici șamanice prezente în buddhismul tibetan derivă atât din raporturile cu cultele locale prebuddhiste, cât și din influența tehnicilor tantrice indiene. Tehnicile extatice sînt comune în lumea religioasă tibetană, care face din ele un instrument de cunoaștere și de mîntuire. Aspectul acesta, alături de *vinaya* din *Mūlasarvāstivādin*, contribuie la omogenizarea deosebită a buddhismului tibetan atât în practici, cât și în doctrine, astfel

încît marile tradiții *Sthaviravāda*, *Mahāyāna* și *Tantrayāna* nu sînt considerate incompatibile. Caracteristica cea mai vizibilă a buddhismului tibetan este totuși figura carismatică a lui Dalai Lama (*Dalai bla-ma*), șef religios și politic, considerat încarnare a lui Avalokiteśvara. Pentru buddhiștii tibetani, Dalai Lama este al Patrulea Giuvaier, care se așază lângă *Buddha*, *Dharma* și *Samgha*. Sistemul lamaist prelucrează doctrina reîncarnării, care în India are o semnificație negativă, reinterpretînd-o în mod pozitiv ca manifestare a milosteniei lui Avalokiteśvara. Succesiunea lui Dalai Lama nu se face prin dreptul nașterii, ci pe baza unor oracole și încercări inițiatice. Alături de Dalai Lama, este important să amintim figura lui Panchen Lama, maestrul său, considerat încarnare a lui Amitābha. Inițial, avusese doar îndatoriri spirituale, dar, în secolul XX, a primit și însărcinări politice.

Canonul buddhist tibetan este constituit din *Tripitaka* (*Bka'-gyur*) și dintr-o culegere de comentarii, traduceri, lucrări de științe tradiționale, formînd împreună un corpus de peste trei sute de volume. Canonul actual poate fi datat pe la începutul secolului al XIV-lea. De categoria *gter-ma*, „tezaur regăsite”, cărți sacre ascunse în epocile de persecuție și redescoperite ulterior, aparține celebra *Bār-do thos-grol* (*Cartea morților*), compusă poate în secolul al XIV-lea, cu scopul de a-l elibera pe muribund din lanțul *samsārei*, făcîndu-l să recunoască subiectivitatea, și deci caracterul iluzoriu, a imaginilor pe care le-ar fi experimentat în perioada intermediară dintre moarte și noua renaștere. Școala vechii tradiții (*Rñin-ma-pa*) are un Canon propriu, numit *Rñin-ma Rgyud-'bum*, în patruzeci și șase de volume, databile din secolul al XVIII-lea, și o culegere de „tezaur regăsite” din secolul al XII-lea. El privilegiază practica tantrică față de studierea *sūtrilor* și față de însăși regula monastică, și în acest scop a elaborat prin secolul al VIII-lea o clasificare a *Dharmei* în „nouă vehicule graduale”. *Sūtrayāna* (*mdo'i theg pa*) este primul nivel de vehicule care reunește, ordonate după dificultatea și profunzimea crescînde, *Hinayāna* și *Mahāyāna*; urmează apoi grupul vehiculelor tantrice, la rîndul lor subîmpărțite în „*tantr*e exterioare” și „*tantr*e interioare”. Al nouălea și ultimul vehicul este *Ati-yoga*, sau *Rdzogs-chen*, care este o completare și o depășire a căii tantrice înseși.

2. „Bon”

La intrarea buddhismului în Tibet, este atestată prezența unor culte șamanice și animiste, dar nu ar fi corect să considerăm *bon*-ul actual ca singurul depozitar al tradiției originare tibetane, care a lăsat urme puternice chiar și în buddhism. În afară de aceasta, pare necesar să se facă o distincție între *bon* propriu-zis și ansamblul nesistematizat de tradiții și credințe populare

din Tibetul actual, care cu greu pot fi integrate unei categorii precise. *Bon* înseamnă la origine „a se ruga, a invoca, a psalmodia“, și mai târziu a ajuns să indice „adevăr, realitate“, devenind sinonim cu *chos*, cuvânt tibetan care indică *Dharma*. *Bon* prezintă în realitate numeroase similitudini cu buddhismul: ca și acesta, se consideră universal, dar cu toate acestea nu e ușor catalogabil ca o religie etnică. Posedă un Canon (*Bka'-gyur* și *Brten-gyur*), ale cărui texte doctrinare și rituale nu diferă mult de cele buddhiste. Adepții *bon*, sau *bon-po*, și-au creat reguli și finalități înrudite cu cele ale vechii școli (*Rñin-ma*), cu care a avut numeroase contacte. De pildă, în ambele tradiții, în stabilirea identității lor istorico-religioase, au jucat, și joacă și în prezent, un rol deosebit de important *gter-ston*, sau „descoperitorii de tezaure“, cei care descoperă texte ascunse în locuri depărtate din cauza unor vechi persecuții. Dar trebuie remarcat că această redescoperire poate să aibă loc și în ungherele propriei minți.

Caracterul specific al *bon*-ului este sesizabil îndeosebi în folosirea unor diferite nume, mituri, formule evocatoare și iconografii care par uneori să ascundă o trăsătură de arhaicitate întunecată și neliniștitoare, semne care trimit la un trecut neguros și care poate că justifică menținerea deosebirii față de buddhism. *Bon* posedă în afară de aceasta o clasificare specială a textelor complementare Canonului, numită *sgo bzhi mdzod lnga*, care cuprinde practici ezoterice, oracole, ceremonii funebre și rituri de vindecare. Potrivit textelor sale sacre, *bon* provine din regiunea Zan Zuñ, situată poate în Tibetul occidental, însă prima origine a *bon* pare să fie mai spre apus, în ținutul numit Rtag-gzigs (Tajik?), iar întemeietorul său ar fi fost Ston-pa Gšen-rab, adevăratul iluminat (cărui *Sākya* nu i-ar fi fost decât manifestarea), care a propagat doctrina, devenind centrul devoțiunii pentru *bon-po*. *Bon* deosebește trei faze în propria sa dezvoltare: una orală, a „unui *bon* manifest“, în care ar fi fost prevalentă practica extazelor oraculare și a sacrificiilor, poate chiar și umane. În faza următoare, a „unui *bon* diferit“, se oficiau mai ales culte funerare regale. Trebuie amintit, în treacăt, că figura regelui dobândește în miturile *bon* semnificația unui mediator de origine divină între cer și pământ, temă cu influențe chineze și centrasiatice. În sfârșit, textele sacre ale *bon* recunosc o a treia fază, a „unui *bon* transformat“, în care se simte influența gândirii buddhiste. Aceasta din urmă este unica fază confirmată istoric a *bon*-ului în forma actuală și datează din epoca introducerii buddhismului în Tibet (secolele VII-VIII). Tocmai în vremea aceea *bon* a fost interzis și a primit un nou impuls în secolul al XI-lea. Începând din secolul al XV-lea, *bon-po* s-au organizat în structuri monastice după exemplul buddhist.

Prin afinitățile sale chiar și doctrinare, *bon* a fost deseori considerat ca o școală eterodoxă a buddhismului, sau de-a dreptul ca o formă degenera-

tă a acestuia, dar există și cercetători care văd aici ecourile unei tradiții buddhiste „paralele“, provenind din Zan Zuñ și anterioară introducerii „oficiale“ a buddhismului. Poate pentru a înțelege ce anume este *bon* e necesar să privim procesul de influență reciprocă și de transformare care a avut loc între buddhism și religiile populare tibetane, unde buddhismul a transmis *bon*-ului un ansamblu omogen de doctrine filozofice, adaptînd la rîndul său de la acesta numeroase practici extatice.

Bibliografie

- BACOT J. (ed.), 1971, *Milarépa. Ses méfaits, ses épreuves, son illumination*, Paris.
- BEYER S., 1973, *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley.
- CHANG, GARMA C. (ed.), 1977, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, Boulder.
- GÜNTER H. (ed.), 1963, *The Life and Teaching of Naropa*, Oxford.
- GÜNTER H. (ed.), 1976, *Kindly Bent to Ease Us. A Translation of Long chenpa's „Trilogy of Finding Comfort and Ease“*, Emeryville.
- GÜNTER H.-KAWAMURA L. (ed.), 1975, *A Translation of Ye-shes rgyalmtshan's „The Necklace of Clear Understanding“*, Emeryville.
- HOPKINS J.-LATI RINPOCHE (ed.), 1975, *The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulness by Nāgārjuna and the Seventh Dalai Lama*, London.
- KARMAY G., 1972, *The Treasury of Good Savings a Tibetan History of Bon*, London.
- KVAERNE P., 1984, *Tibet. Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*, Leiden.
- MARAINI F., 1951, *Segreto Tibet*, Bari.
- NEBESKI-WOJKOWITZ R. de, 1956, *Oracles and Demons of Tibet*, The Hague.
- PALDEN GYATSO, 1997, *Tibet: il fuoco sotto la neve*, Milano.
- PRATS R., 1995, *La religioni del Tibet*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 573-612.
- SAMUEL G., 1993, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, London.
- SNELGROVE D. (ed.), 1980, *The Nine Ways of Bon: Excerpts from the gZi-brjid*, Boulder.
- SNELGROVE D., 1987, *Indo-Tibetan buddhism*, London.
- SPARHAM G. (ed.), 1983, *The Tibetan Dhammapada*, New Delhi.
- TARTHANG TULKU (ed.), 1983, *Mother of Knowledge. The Enlightenment of Ye-shes mTsho-rgyal*, Berkeley.
- TUCCI G., 1949, *Tibetan Painted Scroll*, Roma.
- TUCCI G. (ed.), 1972, *Il libro tibetano dei morti*, Torino.
- TUCCI G., 1976, *Le religioni del Tibet*, Roma.