



temporari rețin că data nașterii lui ar fi în jurul anului 566 î.C., iar cea a morții în 486 î.C. Tatăl, Śuddhodana, șef al clanului Śākya, guverna peste Kapilavastu, un mic stat oligarhic din cîmpia de la poalele Himalaiei din-spre Nepal.

Biografia lui Buddha e rodul unei tradiții complexe, deoarece o exuberantă fantezie a credinței – ingenuă și profundă totodată –, precum și exigențele propovăduirii au idealizat tot mai mult viața maestrului, făcînd-o în cele din urmă să reproducă o schemă abstractă de desăvîrșire sacră. Separarea adevărului istoric de povestirea imaginară este un lucru aproape imposibil. Și poate că nici nu ar fi drept să se facă: de secole, tocmai această „viață ideală“ a fost izvorul unei profunde inspirații religioase.

Chiar și momentul conceperii sale este extraordinar. În timpul șederii lui în paradisul Tușita, Buddha alege momentul și locul nașterii sale pe pămînt. În *Lalitavistara* și în *Nidānakathā*, narațiunea se întreșe cu o atmosferă ca de vis în fața miracolului: lumina se revărsă deodată în lume, pămîntul freamătă, o muzică suavă umple văzduhul. Buddha pătrunde în sînul lui Māyā sub forma unui elefant alb cu șase colți. Ființă pură, înconjurată și ajutată de zei, abia născut el prezintă deja cele 32 de semne fizice ale desăvîrșirii. Potrivit vorbelor bătrînului înțelept Asita, Siddhārtha va ajunge un suveran universal sau un iluminat.

La puțin timp după naștere, mama moare și copilul este crescut de zeița Mahāprajāpatī. Tatăl îl iubește cu duioșie și caută în toate felurile să-l ocrotească de orice l-ar putea perturba. Prima fază a acestei „vieți ideale“ a întemeietorului carismatic se află sub semnul celei mai depline perfecțiuni mundane. Textele vorbesc despre un tînăr Siddhārtha frumos, bun și înțelept, care își petrece zilele în grădinile palatului, într-o lume aparte, minunată. La șaisprezece ani se căsătorește cu verișoara sa Yaśodhara.

Dar la un moment dat vraja aceasta se rupe. Legenda spune că într-o zi Siddhārtha a ieșit din palat și a întîlnit un bătrîn, a doua oară a întîlnit un bolnav, altă dată a ieșit și s-a oprit la trecerea unui convoi funerar: „criza inițiativă“ se traduce printr-o treptată conștientizare a suferinței și a caracterului iluzoriu al vieții. Aventurîndu-se în afara grădinii sale pentru a patra oară, întîlnește un ascet cerșetor și vede, în demnitatea lui senină, o primă cale de eliberare. Întorcîndu-se la palat, află că i s-a născut un fiu, Rāhula. Îndatorirea lui socială a fost îndeplinită. În aceeași noapte, după ce și-a luat rămas bun în tăcere de la soție și de la copil, Siddhārtha părăsește casa, leapădă veșmintele de prinț și intră în pădure în singurătate. Pentru a căuta – așa cum scrie în *Majjhimanikāya* – „ceea ce nu se naște, ceea ce nu îmbătrînește și nu decade, ceea ce nu moare, ceea ce nu doare, ceea ce e neprihănit, cu totul liber de orice încătușare: *nirvāna*“.

Urmează o lungă și zbuciumată perioadă de chinuri și încercări. Siddhārtha devine discipol al unor maștri faimoși, Ārāḍa Kālāma și Udraka

Āmaputra, dar în cele din urmă, nesatisfăcut, întreprinde în singurătate propria sa căutare spirituală. Timp de șase ani, cu îndrjire, își impune cele mai extreme forme de asceză, cuprinzînd lungi perioade de veghe în meditație și posturi teribile. Dar ajunge la convingerea că prin umilirea trupului nu se poate obține o mai mare luminare a minții. Își aduce brusc aminte de o stare de meditație, cunoscută ca primul *jhāna*, în care într-o vreme intrase în mod spontan, o stare de calm detașat de implicarea simțurilor, de bucurie senină. Aceasta – intuiește el – este calea. Începe din nou să se hrănească și își regăsește propriile forțe. Primii săi discipoli, dezamăgiți de ceea ce ei consideră a fi o cedare, îl părăsesc. Ca în atîtea narațiuni despre vietile eroilor mitici, și Siddhārtha rămîne în momentele cruciale singur. Însă textele îl descriu de-acum sigur de sine, iar narațiunea se precipită, creînd senzația de crescendo a unei așteptări cosmice.

În meditație, la picioarele unui arbore de *pīpal* – simbol al Arborelui Vieții și *axis mundi* –, înfruntă ultima dintre încercările inițiatice. Măra, ispititorul, care domnește peste simțuri și peste dorințe, prin viziunile sale caută să-l distragă de la concentrarea spirituală pentru a-l împiedica să ajungă la cunoașterea ultimă. Biruința asupra ispitelor marchează sfîrșitul perioadei de liminalitate și este premisa transformării sale interioare. Ne aflăm aproape de centrul schemei narrative, pivotul căutării spirituale. În prima parte a nopții, Siddhārtha parcurge cele patru stadii ale meditației care îl poartă treptat la atingerea „nu tristei, nu veselei, ci echilibrului, înțeleptei și desăvîrșitei purități“ a minții, eliberînd conștiința de legăturile cu lumea sensibilă. În zori, „nimicită fiind ignoranța, risipită bezna, trezită cunoașterea, dobîndită lumina“, Siddhārtha a devenit Buddha, iluminatul.

Începe a doua parte a „vieții exemplare“, care este o oglindire a primeia. Din nou, Buddha traversează o perioadă de zbucium: nu știe dacă trebuie sau nu să dezvăluie acel „adevăr profund, greu de descoperit, greu de perceput, liniștit, neprețuit, intim, accesibil doar înțelepților“. Este dubiul cel mai adînc al oricărei sfințenii; este ultima ispitire a lui Măra, care îi cere lui Buddha să intre în *nirvāna* fără să se sinchisească de ceilalți oameni. Dar Buddha se întoarce în lume și logica discursului hagiografic vrea ca primii care ascultă noua doctrină și care se convertesc să fie tocmai discipolii care îl părăsiseră: este recunoașterea carismei sale.

„Cuvîntul de la Benares“ e numit și „Cuvîntul care a pus în mișcare roata Legii“, deoarece din clipa aceea pentru credincioși a început o eră nouă, iar adevărul a intrat în istorie. El începe cu ideea că există o „cale de mijloc“ pentru cel care caută adevărul și eliberarea, o cale care evită extremele, cea a devoțiunii totale față de simțuri, ca și cea a respingerii totale a trupului. Discursul expune apoi cele Patru Adevăruri Nobile care reprezintă nucleul doctrinar al primului buddhism.

O dată cu propovăduirea, se deschide o perioadă a vieții la fel de desăvârșită după valorile sacrului pe cât de desăvârșită fusese tinerețea după valorile profane. Alegerea vieții rătăcitoare și de cerșetor va face ca, timp de aproape patruzeci și cinci de ani, Buddha să-și răspîndească învățăturile în regatele Kośala, Magadha și Kāśī. În urma convertirilor și a creșterii numărului de credincioși, se formează *saṃgha*, Comunitatea monahilor. Relatarea durelor polemici filozofice, legendele depre perfidul Devadatta și dușmănia sa plină de viclenie lasă desigur în umbră amintirea reacției opoziției întâlnită în prima perioadă de expansiune.

Se apropie asfințitul vieții. Așa cum s-a văzut în legătură cu nașterea sa, Buddha are putere și asupra morții sale: în mod miraculos, el controlează momentul și felul acesteia. Din cauză că a mâncat alimente alterate, se îmbolnăvește grav. Viziunile credinței conferă narării acestei întâmplări o aură, o muzicalitate de apoteoză divină: „S-a întins pe partea dreaptă, ca un leu, acoperindu-și un picior cu celălalt, gînditor, conștient. Și iată, în acest timp, cei doi arbori de *sāla* au înflorit în întregime, deși nu era perioada de înflorire, și i-au presărat trupul Desăvârșitului, i l-au presărat și i l-au acoperit cu flori, în onoarea Desăvârșitului. Și din cer au căzut flori divine *mahādāvava* și s-au așternut, și iarăși s-au așternut și au acoperit trupul Desăvârșitului, în onoarea Desăvârșitului. Instrumente muzicale divine au răsunit în văzduh în onoarea Desăvârșitului“ (*Mahāparinirvāṇasūtra* V, 1-2). Dar în alte pagini rămîne parcă intactă, dureroasă și potolită vocea unei povestiri vechi: simțind că moartea e aproape, Buddha îl cheamă la sine pe Ānanda, care biruit de durere plînge, și îl pune să șadă alături: „Ajunge, Ānanda, nu te mai întrista, nu te mai tîngui. Oare nu de aceea am spus eu și mai înainte: dintre toate lucrurile dragi și plăcute nestatornică este existența, sigure despărțirea și schimbarea? Ceea ce e născut, crescut, rod al amestecului, cum să nu piară? Nu se cunoaște un asemenea lucru. De multă vreme, Ānanda, ai fost adept al Fericitului, cu iubire. [...] De aceea, Ānanda, tu, care ai dobîndit merite, mai fă un efort și curînd te vei elibera și tu de orice legătură“ (ivi, V, 14). Textele ne îndeamnă să ieșim din lume fără angoasă, calm, într-o stare controlată de meditație, pentru a dispărea în eliberarea definitivă a *parinirvāṇei*.

### 3. Bazele doctrinare: cele Patru Nobile Adevăruri

Cercetătorii nu împărtășesc seculara certitudine a credincioșilor că textele din *nikāya* în limba pali ar reda cu fidelitate cuvintele maestrului. Nu sîntem în posesia unor surse sigure care să vorbească despre buddhismul antic: textele scrise sînt tîrzii, sînt datate de fapt cu cincizeci de ani după moartea lui Śākyamuni. Totuși, tradițiile diverselor școli citează cele Patru Nobile Adevăruri cu o precizie remarcabilă și îl descriu pe maestru care

în predică insistă asupra acestor idei, prezentîndu-le ca fiind pivotul experienței sale de iluminare. Și așa au și fost ele receptate, pentru că, chiar dacă primele școli nu au căzut de acord în ce privește interpretarea lor, ele au avut un rol fundamental în determinarea liniilor directoare ale doctrinei și ale practicii.

Prima aserțiune sună astfel: „Acesta, monahilor, este sfîntul adevăr referitor la durere (*dukkha*): nașterea e durere, bătrînețea e durere, moartea e durere; unirea cu cel neplăcut e durere, despărțirea de ceea ce place e durere, neobținerea lucrului dorit e durere, durere într-un cuvînt sînt cele cinci elemente ale existenței individuale.“

Buddhismul antic vede în durere o problemă crucială, dar nu vizează pur și simplu suferințele trupului sau neplăcerea pasiunilor frustrate. Învățătura lui Śākyamuni se deschide cu conștientizarea unei crize existențiale mai profunde. Componentele realității sînt lipsite de un sine și această condiție a caracterului tranzitoriu face ca orice lucru să fie supus descompunerii și este izvorul durerii. Durerea are un sens abstract, universal, și astfel „instabilitate“ înseamnă non-substanțialitatea propriei mele ființe. Pentru că oamenii sînt îndemnați să viseze un Absolut, să se agațe de ideea unui eu care să dăinuie în obsesivul ciclu al reîncarnărilor. Dar totul e tranzitoriu, deci totul e durere. Chiar și bucuriile pe care le oferă viața conțin deja dintru început sămînța angoasei, deoarece ele contribuie numai la alimentarea unei iluzii mai puternice.

Încă de la origini, buddhismul a negat atît existența lui *Brahman*, principiul absolut, cît și *ātman*, realitatea individuală, dar și prezența unui Dumnezeu etern și atotputernic, combătută de hinduism. Textele vorbesc despre subiect și despre activitatea sa psihofizică referindu-se ca la un conglomerat precar de „agregate“ (materie și formă, senzații, idei, predispoziții și forțe, conștiință) muabile și caduce care dau naștere unor compuși „goi de esență“. Eul individual e conceput ca simpla expresie a unui nume.

Prin al doilea și al treilea nobil adevăr, Śākyamuni pune în lumină originea durerii și o identifică într-o eternă sete de a trăi care își afundă rădăcinile în dorințele simțurilor și în ignoranță.

„Acesta este, monahilor, sfîntul adevăr referitor la originea durerii: ea este acea sete care e cauza renașterii, care se combină cu bucuria și cu dorința, care își află desfătarea cînd ici, cînd colo; sete de plăcere, sete de existență, sete de extincție.“

„Acesta este, monahilor, sfîntul adevăr referitor la suprimarea durerii: este suprimarea setei, anihilînd cu totul dorința, este alungarea ei, reprimarea ei, eliberarea de ea, detașarea.“

Este un mesaj de speranță: condiția durerii omului nu e absolută, va fi suficient să i se suprime cauzele pentru ca să dispară, o dată cu ele, și efecte-

le și să se atingă mîntuirea. Dar formularea, atît de concisă, a celui de al doilea și a celui de al treilea adevăr a părut, încă din cea mai veche tradiție, obscură și incertă. Încă în primele texte ale Canonului, s-a simțit nevoia de a o completa cu doctrina „originii dependente“.

Exprimată cu limpezime în *Lalitavistara* și în „Cuvînt către Kātyāyana“ din *Samyuttanikāya*, ea constituie o reflecție nouă asupra teoriei causalității *karmei*, asupra sensului responsabilității morale și al libertății. Setea de existență, falsă concepție despre eu și ignoranța sînt condițiile neîncetatei renașteri a omului, cauzele ultime ale durerii sale existențiale. Deplina înțelegere a instabilității realului și a non-substanțialității eului face ca omul să-și poată împăca predispozițiile. Pacea îl poartă atunci spre o mai bună cunoaștere a naturii iluzorii a propriului eu, ca și a universului experienței. Sesizînd caducitatea fenomenelor, prin abandonarea pasiunilor și prin suprimarea setei de a trăi, el ajunge la detașarea completă. Orice reziduu karmic e treptat anihilat, nu mai este devenire: eliberat de ciclul renașterilor, omul este eliberat de durere.

Al patrulea nobil adevăr indică drumul ce duce la eliberare. „Acesta este, monahilor, sfîntul adevăr referitor la cărarea ce duce la suprimarea durerii: este augusta cărare octuplă, și anume: dreapta credință, decizia dreaptă, cuvîntul drept, acțiunea dreaptă, viața dreaptă, efortul drept, amintirea dreaptă, concentrarea dreaptă.“ E ceva mai mult decît un cod moral și dobîndește caracterul unei terapeutici spirituale, condiționată de respectarea riguroasă a unor tehnici bine definite de stăpînire a minții. Se dezvoltă în trei direcții: practica virtuților morale (*śīla*), practica meditației (*samādhi*) și practica înțelepciunii (*prajñā*).

#### 4. „Nirvāṇa“

Pentru buddhismul antic, *nirvāṇa* este experiența spirituală supremă, la care se ajunge printr-un îndelungat proces de cunoaștere și de meditație, de control al simțurilor și de iluminare. Este eliberarea de *samsāra*. „extincția“ definitivă a aceluia flux de agregate numit „eu“. Primele texte îl definesc drept „încetare“, „absența setei de viață“, „detașare“: „Fenomenele sînt caduce, supuse legilor apariției și pieirii. [...] Pentru ele dispariția înseamnă fericirea“ (*Mahāparinirvāṇasūtra* VI. 10).

Exprimată mai ales în mod apofatic, increată, inalterabilă, fără început și fără sfîrșit, necondiționată, această stare pură dincolo de bine și de rău și de orice factor care să lege existența de curentul transmigrărilor, acest neant absolut care transcende cele mai înalte etape ale experienței mistice reprezintă idealul spre care trebuie să se tindă. Omul, „umbră împinsă de un vînt năprasnic care neconținut îi adună laolaltă sau îi împrăștie diver-

sele componente“, va putea, „alungîndu-și dorința, să întrerupă cursul fluxului existenței. Înțelegînd sfîrșitul a tot ceea ce e menit să piară, va putea recunoaște „ceea ce nu a fost creat“ (*Dhammapada* 383).

În Canon, pasajele despre *nirvāṇa* sînt rare: rămîine deci o profundă ambiguitate în împletirea dintre două perspective epistemologice și soteriologice. Dacă *samsāra* e înțeleasă în termeni obiectivi ca lumea trecătoare care oferă numai durere, atunci *nirvāṇa* trebuie să fie ceva diferit. Aici vechea metaforă a „celuilalt mal“ devine comprensibilă, deoarece surprinde o condiție în mod obiectiv diferită, atinsă doar în momentul morții și al ieșirii definitive din ciclul reîncarnărilor: este „*nirvāṇa* completă“. Conceptul de extincție este aprofundat pînă ce dobîndește realitatea unei bucurii „dincolo“ de viață și de moarte. Dar dacă *samsāra* e interpretată ca fiind starea subiectivă de suferință a minții ignorante, prizonieră în bezna propriilor iluzii, atunci trecerea de la *samsāra* la *nirvāṇa* capătă sensul unei radicale schimbări interioare. În calitate de stare mai rarefiată de cunoaștere, *nirvāṇa* nu este altceva decît starea minții iluminate. Deosebirea devine exil: *nirvāṇa* este în *samsāra*, mîntuirea nu este în evadarea dintr-o lume a suferinței, ci în căutarea exclusiv interioară în vederea iluminării în această viață.

#### 5. Amintirea cuvîntului: formarea Canonului

Transformarea idealurilor ascetice într-un sistem de doctrine și într-un cod de reguli monastice a reprezentat culmea procesului de abstractizare a figurii carismatice a întemeietorului și de transformare instituțională a ceea ce se născuse ca o mișcare de deviere.

A fost un efort lent, dar constant, pentru fixarea învățăturilor lui Buddha. Și atunci cînd grupurile de călugări cerșetori au devenit numeroase și au ajuns sedentare, a fost și mai urgentă cererea de a se stabili un cod de reguli comune ca instrument indispensabil pentru a prezerva coeziunea și supraviețuirea însăși a Comunității. Tot din primele secole datează și voința difuză de a aprofunda și a armoniza într-o „cale“ coerentă conținuturile și tehnicile meditației.

Canoanele care au ajuns pînă la noi constituie texte sacre deosebit de complexe, fruct al unei elaborări colective însumînd efortul unor generații de monahi pentru a transmite din memorie învățătura întemeietorului. Opera de transcriere a textelor s-a petrecut la circa patru secole după moartea lui Buddha. Toate școlile posedau propriul lor corpus scriptural, numit *Tripitaka*, compus din trei secțiuni: *Sūtrapitaka*, transmițînd învățătura lui Buddha, *Vinayapitaka*, transmițînd regulile Comunității monastice, și *Abhidharmapitaka*, transmițînd aprofundarea teoretică a doctrinei întreprinsă de diverse tradiții scolastice.

## 6. Amintirea imaginii: biografiile lui Buddha

Moartea unui fondator carismatic produce întotdeauna o traumă sfișietoare, care pune în joc supraviețuirea însăși a primei comunități de credincioși. Discipolii lui Buddha au înfruntat criza aceasta cu presupunerea că „Desăvârșitul nu poate fi cunoscut cu ușurință prin cuvinte“ (*Saptaśatikāprajñā-pāramitā*). Această convingere a inspirat căutarea unor căi noi, diferite de narațiunile orale ale învățaturii, pentru a menține viu sensul experienței maestrului.

Imaginea lui Buddha a devenit sursa unei inspirații religioase foarte creative. Diversele tipuri de reprezentare vizuală, înflorirea unor multiple forme de cult, alegerea unor noi teme de contemplare au aruncat în criză multe locuri comune în legătură cu rolul secundar al practicilor „religioase“ în tradiția buddhistă. Primul buddhism avea să fie mult mai bogat și mai liber în practică față de ceea ce se poate deduce din meticuloasele speculații ale textelor canonice. Și atunci când practica s-a consolidat în toată complexitatea semnificațiilor sale simbolice, scolastica a căutat s-o înglobeze în schemele ei doctrinare.

Unul din primele moduri în care buddhiștii au elaborat posibilitățile semantice ale imaginilor fondatorului a fost cu ajutorul epitetelor. Încă în *Majjhimanikāya*, Upāli, un discipol al lui Buddha, l-a preamărit cu o sută de titluri onorifice, iar versiunea sanscrită a textului adaugă că „le-a rostit prin inspirația spontană a credinței“. Anumite epitete accentuau calitățile ale lui Buddha mai puțin evidențiate în scrieri; altele, ca *mahāpuruṣa*, „de măreție cosmică“, *cakravartin*, „suveran universal“, *bhagavan*, „stăpîn binevoitor“, preluau paradigme mitice. Altele, ca *tathāgata*, „desăvârșitul“, păstrau o aură de ambiguitate sacrală și de mister. Rostirea lor a devenit suport pentru rugăciune și pentru practicile contemplative. În decursul secolelor, epitele s-au concentrat mai mult asupra aspectelor extraordinare ale lui Buddha și au devenit astfel baza devoțiunii. Comentatorii au cercetat în profunzime densa polisemie a adjectivelor, creînd etimologii elaborate care le-au lărgit semnificația. Și tot grație acestor epitete credincioșii au început să-l conceapă pe maestru ca pe revelația pămîntească a unui absolut transcendent.

Primele texte buddhiste nu narează o viață *continuă* a lui Buddha, deoarece ele se concentrează asupra învățăturilor lui. Dar în perioada cuprinsă între anii 200 î.C. și 200 d.C., preluînd din tradițiile orale și amplificînd referiri fragmentare prezente în *sūtra*, diferite școli au creat biografii. Lucrările *Mahāvastu*, *Lalitavistara*, *Nidānakathā* sau faimosul poem *Buddhacarita* atribuit lui Aśvaghōṣa se bazează fără îndoială pe fapte istorice reale, dar ele au fost îmbogățite cu motive mitologice și cu episoade edificatoare. A început să se pună accentul mai mult asupra naturii transcendente a lui Buddha: dacă primele povestiri relatau frămîntările sau slăbiciunile lui Siddhārtha,

el apare acum mai presus de orice fragilitate omenească și o aură de miracol iluminează momentele cruciale ale existenței sale într-un scenariu de dramă cosmică.

## CULTUL „STŪPELOR“

Potrivit celor relatate în *Mahāparinirvānasūtra*, după ce Buddha a intrat în *nirvāna* cea desăvârșită, trupul său a fost incinerat și relicvele sale au fost distribuite. Pentru a le păstra au fost înălțate *stūpele*. Conservarea rămășițelor pămîntești ale unor regi sau eroi în construcții funciare era o veche practică indiană, și buddhiștii au luat-o drept model. *Stūpa* reamintea eterna măreție a întemeietorului și făcea ca amintirea lui să fie simțită într-un mod mai tangibil. O dată cu regele Aśoka, acest cult al *stūpelor* s-a răspîndit în întreaga Indie. Călugării disprețuiau cultul relicvelor, ei păstrînd în amintire cuvintele lui Buddha de a nu venera persoana, ci mesajul. Unele școli se opunau cu tărie acestui lucru, văzînd cum devoțiunea credincioșilor făcea din Buddha o ființă divină. Dar în ciuda acestei opoziții – sau poate tocmai datorită acesteia –, în jurul *stūpelor* au înflorit practici de cult centrate pe Buddha, care îi aveau în prim-plan pe laici și care vor avea o influență decisivă asupra dezvoltărilor doctrinare ulterioare.

Imaginile întemeietorului păstrate în *stūpa* sînt enigmatice. Monumentele de la Bhārhut, Sāñcī și Amarāvati abundă în decorațiuni reprezentînd figuri umane sau divine, dar Buddha este mereu reprezentat prin simboluri pure, care cuprind în ele sensul învățaturii: este arborele iluminării, tronul suveranului universal și roata *Dharmei*. Poate că emblema abstractă era considerată mai potrivită cu contemplarea; poate că aniconia dorea să sublinieze natura transcendentă a întemeietorului. Buddhiștii au acceptat sensul mai profund al acestui monument și i-au reelaborat codurile expresive pentru a le adapta la viziunea lor. Arhitectura tradițională a *stūpei* reprezenta universalul; el a devenit simbolul pentru *dharmakāya*, trupul transcendent al lui Buddha, și fiecare componentă monumentală trebuia să fie corelată cu o treaptă a desăvârșirii spirituale către iluminare. În secolul I î.C. s-a dezvoltat practica devoțională asociată imaginii antropomorfe a lui Buddha. La Mathurā, în India de centru-nord, unde par să fi fost create primele statui, sculptorii au utilizat iconografia divinităților *yakṣa*, foarteenerate în India antică, pentru a transpune ideea unui Buddha ca ființă supraumană. De fapt, noua ritualitate buddhistă (ofrande de flori, alimente, tămîie, muzică și rugăciuni) prezenta o continuitate puternică cu vechile culte închinare zeilor. Existau de asemenea, în simbolismul solar, influențe iraniene și centro-asiatice. În Gandhāra, artiștii au sculptat mai tîrziu imaginea lui Buddha într-un mod diferit, dar la fel de fascinant, utilizînd convențiile estetice elenistice introduse în Asia de greci.

Textele canonice vorbesc despre diferiți *buddha* care au trăit în epoci diferite și în lumi diferite. Ei nu sînt toți egali: desăvârșirea lor spirituală este

mai mare sau mai mică după aspirațiile lor. Unii, o dată ce au ajuns la iluminare, păstrează roadele acesteia doar pentru sine, alții *buddha* în schimb practică virtuțile pentru a ajuta ființele simțitoare. Alții, în sfârșit, creează Pământurile Neprihănite, în care credincioșii pot să renască și să afle mîntuirea. Destul de curînd, Śākyamuni a fost descris ca unul din seria de *buddha* apăruiți în lumea noastră. Se înalță astfel semnificația experienței pămîntești a lui Śākyamuni: faptul de a-l desemna drept maestru al epocii noastre, de a-i atribui o „descendență” și de a face ca experiența lui pămîntească să adere la logica unui model de desăvîrșire metafizică conferea o legitimare mai profundă mesajului său „istoric”. Ideea unei mulțimi de *buddha* întemeia de asemenea o nouă soteriologie. Deoarece sugera că, chiar și dacă mesajul lui Śākyamuni ar fi fost uitat, exista certitudinea că un alt *buddha*, Maitreya, ar fi venit pe pămînt spre a aduce adevărul și mîntuirea.

### 7. Comunitatea călugărilor

Învățătura lui Buddha se propune ca o „cale” spre adevăr ce poate fi verificată prin experiența personală bazată pe practică. Vreme îndelungată s-a crezut că numai opțiunea monastică ar fi reprezentat „calea de mijloc” ideală, între iluziile vieții mundane și abisurile vieții ascetice, capabilă să realizeze eliberarea (MONAHISMUL\*).

În perioada de propovăduire a lui Buddha, discipolii au format în jurul lui prima comunitate (*saṅgha*). Tradiția păstrează amintirea lui Kauḍinya, primul convertit; a lui Mahāprajāpatī, femeia care a înființat ordinul monastic feminin; a lui Śāriputra, maestru al doctrinei; a lui Mahākāśyapa, care excela în practicile meditative; a lui Maudgalyāyana, marele taumaturg; a lui Ānanda, discipolul cel mai îndrăgit.

Vechii călugări (*bhikṣu*) se deplasau din sat în sat, dormind în aer liber și trăind din pomeni. În sezonul ploilor, se adunau în păduri, în colibe precare, pentru a relua apoi, fiecare pe drumul său, răspîndirea învățăturii. La început, comunitatea era un grup nonconformist. Varietatea compoziției sociale a călugărilor reflecta fluiditatea societății indiene din epocă, dar ea reflecta de asemenea opoziția lui Buddha față de caste și se traducea de fapt într-o critică politică la adresa lumii brahmanice. Noul ordin al cerșetorilor fără domiciliu fix constituia o societate alternativă, în care marginalii puteau să-și afle refugiu, să redescopere un sentiment al apartenenței și un scop. Cu timpul, comunitățile au devenit sedentare și a început tradiția chinovială. Viața lor se compunea din sărăcie, din tăcere, marcată de timpul pentru cerșit, pentru meditație și pentru studiul scripturilor. Idealul monastic a reprezentat întotdeauna o cale de mijloc între două contrarii dinamice ale sacralului: pe de o parte, respingerea lumii și tăcerea căutării interioare prin asceză (este

luminoasa tradiție mistică a buddhismului); pe de alta, plecarea în lume, împovărarea cu angoasele cotidianului în numele valorilor etice ale compasiunii și altruismului (este vechea practică „sacerdotală” a călugărului, care întemeiază și tradiția medicală și pedagogică a buddhismului).

Plecînd urechea la rugămintele lui Mahāprajāpatī, Buddha a înființat și o comunitate monastică feminină, stabilind totuși pentru călugărițe (*bhikṣuṇī*) o regulă mai severă și impunîndu-le obligația de a se sustrage unui îndrumător spiritual masculin.

Două sînt fazele hirotonirii. Prima marchează actul renunțării de către novice la legăturile cu lumea: o dată ce a îmbrăcat veșmîntul și s-a ras în cap, el se angajează să respecte întocmai cele zece precepte fundamentale. La încheierea noviciatului, în prezența a cel puțin zece călugări, printr-o ceremonie simplă și totuși solemnă, este primit în ordin. În sînul vechii comunități, unica distincție ierarhică acceptată corespundea vechimii diferite a hirotonirii.

Între îndatoririle călugărului există înainte de toate interdicția de a ucide sau de a face rău altor ființe. Există apoi regula sărăciei: ideea de „posesiune” era în mod explicit condamnată în *Suttapiṭaka* (IV, 3). Cheta, reținută și în tăcere, din casă în casă, trebuia să fie unicul mod de a-și asigura subsistența și prin inevitabilele umilințe trebuia să-l facă pe călugăr să treacă peste orice sentiment de orgoliu. Problema proprietății a dispărut o dată cu afirmarea vieții chinoviale; ea a fost rezolvată printr-un consimțămînt la un „patrimoniul colectiv” al mînăstirii, și donația către *saṅgha* a fost considerată un act meritoriu. În toate culturile din Asia, templele deosebit de legate de autoritatea guvernului au obținut donații, privilegii și scutiri de taxe; au devenit centre ale unei vieți religioase înfloritoare, ale științei, artelor și, inevitabil, chiar ale puterii politice, ale intrigii și corupției.

Altă regulă monastică este castitatea: raporturile sexuale și legăturile afective sînt considerate surse de iluzie și obstacole periculoase în calea eliberării. Există, în plus, interdicția riguroasă de a-ți atribui, din orgoliu sau din lăcomie, perfecțiuni spirituale supraomenești. Urmează apoi o serie amănunțită de prohibiții: să nu furi, să nu minți, să nu bei băuturi care te amețesc, să nu dansezi și să nu cînți, să nu te preocupe înfrumusețarea propriului trup etc. Anumite păcate implică expulzarea din comunitate, altele obligă la penitență. Disciplina monastică a fost întotdeauna interpretată nu doar ca o cale morală, ci și ca o metodă de purificare spirituală care îl ajută pe călugăr să reziste la tulburarea simțurilor. Mîntea împăcată, la rîndul ei, îl îndepărtează de faptele incorecte. Aici se află sensul în întregime buddhist al confesiunii rituale față de alți călugări: este un act care „eliberează mîntea” de angoasa reprimată și, redînd seninătatea, reface capacitatea meditativă.

*Saṅgha* își are rădăcinile într-un ideal de armonie și a tolerat întotdeauna un oarecare grad de dezacord, cu condiția să fie pașnic. Codul primu-

lui monahism garanta deja solidaritatea, dar nu impunea nici o unică organizare ierarhică nici o autoritate doctrinară și „politică“ la vîrf. Buddha a refuzat să-și desemneze un succesor, spunînd că numai doctrina sa trebuia să le fie călăuză credincioșilor.

Relația dintre *samgha* și puterea politică nu a fost niciodată ușoară și nici cu sens unic: ambele s-au provocat una pe cealaltă și au avut nevoie una de cealaltă. Raporturile au fost legitimate prin teoria similitudinii speculare dintre *buddha* și *cakravartin*, monarhul universal. Generozitatea regelui slujea la propagarea *Dharmei*, tot așa cum supunerea călugărilor legitima pe suveran și puterea sa. Dacă monahii se rugau pentru bunăstarea statului, puterea seculară avea tot interesul de a menține armonia comunității. Nu pare întîmplător faptul că primele și cele mai importante Concilii au fost patronate de rege, Ajātaśatru, Aśoka, Kaniška, și atunci cînd India a fost unită sub dinastiile Maurya (322-185) și Śuṅga (185-173), *samgha* a atins punctul coeziunii maxime. Deoarece *samgha* era lipsită de o autoritate supremă înzestrată cu puteri coercitive, suveranul a devenit garantul disciplinei, al codificării doctrinei, al soluționării conflictelor mai acute. Totuși, nu se poate nega faptul că exista o tensiune latentă între *samgha* și autoritățile statului. Pentru că există un al treilea element puternic de interacțiune socială, corpul credincioșilor laici, cărora deseori în decursul istoriei călugării le-au luat apărarea, devenind purtătorul de cuvînt al opoziției.

### 8. Primele școli de gîndire

O dată cu formarea scolasticii *Abhidharmei*, buddhismul a dezvoltat problematica filozofică implicită în învățătura fondatorului. Unele texte mai vechi sugerează că primii maeștri puneau accentul mai mult pe renunțarea la lume, pe pacea meditației, pe detașarea de conflictele politice și religioase, decît pe tentațiile și pe neliniștile speculației metafizice. Dar de aici nu se poate afirma că primul mesaj al lui Buddha ar fi fost lipsit de densitate teoretică. Śākyamuni nu și-ar fi lăsat amprenta asupra culturii timpului său dacă nu și-ar fi prezentat doctrina în termeni filozofici capabili să se confrunte în mod convingător cu școlile care reînnoiau atît de profund gîndirea religioasă a Indiei.

Faimoasa „tăcere a lui Buddha“ în fața unor întrebări – dacă universul era etern sau nu, dacă era finit sau nu – nu înseamnă că ar fi fost indiferent la problemele abstracte sau că le-ar fi ignorat. Dimpotrivă, învățătura sa presupunea o critică a prezumțiilor de adevăr ale discursului metafizic și se traducea în analiza antinomiilor care viciau doctrinele din vremea sa. Așa cum respinsese excesele ascezei, tot așa Śākyamuni respingea și extremele

metafizicii, iar prin enunțul celor Patru Adevăruri muta focalizarea filozofiei asupra eficacității ideilor în procesul eliberării de suferința de a exista. Prin același ideal, buddhismul mai vechi se va concentra asupra doctrinei non-eului și a „producerii intenționate“, adică asupra acelor idei inovatoare care legitimau strategia mîntuirii enunțată în cuvîntul de la Benares.

O multitudine de cauze, urmînd o dinamică comună a tuturor mișcării religioase, a favorizat apariția a diverse școli în interiorul primei comunități. Pe de o parte, prezența, în mesajul fondatorului, a unor aspecte doctrinare nesistematizate care puneau probleme exegetice dificile, pe de alta, absența unei autorități care să concentreze în sine suficientă putere pentru a impune o „ortodoxie“. Pe deasupra, într-o tradiție – ca aceea indiană – de mare libertate a căutării interioare.

Rarele documente vorbesc despre o primă mare schismă cu prilejul Conciliului de la Vaiśālī, la o sută de ani de la moartea lui Buddha. Au urmat alte dezbinări, dar nu au fost rupturi iremediabile, și nici nu există informații că acel conflict de idei s-ar fi transpus în acte de violență. Aceasta și datorită faptului că divergențele de interpretare nu atacau nucleul central al învățăturii și liniile directoare ale practicii.

Încă de la început, teoria non-realității sinelui a jucat rolul cel mai important. Era atrăgătoare pentru că reprezenta o formulare pe cît de originală, pe atît de radicală a semnificației durerii și a eliberării. Dar curînd au ieșit la lumină dificultăți nodale, sursă a unor subtile dispute filozofice.

Negarea esenței individuale părea a fi în contradicție cu principiul conexiunii cauzale a *karmei* pe care Buddha o accepta. Nu era nicidecum evident cum putea fi admisă responsabilitatea morală dacă nu exista un eu continuu de-a lungul diferitelor reîncarnări. Buddhismul antic susținea că de fapt conglomeratul psihofizic al omului se dizolva în momentul morții, dar din cauza *karmei* acumulate se forma din nou un agregat de elemente și de conștiință ce nu putea fi identificat cu organismul precedent, dar nici nu era cu totul diferit, întrucît era o consecință a „istoriei“ lui. Scolastica *Abhidharmei* va vorbi despre un „curent“ al formelor mereu schimbătoare care se desfășoară la infinit trecînd prin diferitele vieți, ca o succesiune de stări de conștiință. Și au avut loc importante dezbateri despre natura pasiunilor, despre dorințe și despre formele percepției senzoriale. Totuși, diverși filozofi „eterodocși“ au abordat problema continuității în interiorul fluxului agregatelor.

Cam pe la 280 î.C., pe trunchiul *Sthaviravādin* s-a format curentul *Pudgalavādin*, care afirma realitatea „persoanei“. Potrivit fondatorului, Vātsīputra, exista o entitate care nu aparținea celor cinci agregate și nici nu era în afara acestora: era elementul care, transmigrînd, explica mecanismul răsplătirii faptelor în planul unei succesiuni logice a existențelor. Chiar și *Sarvāstivādin* acceptau o „substanță“ care se conserva în ciclul vieților și au dezvoltat o

sofisticată teorie a timpului pentru a explica „fructificarea“ *karmei* între trecut și viitor și armonizarea legilor cauzalității cu doctrina instabilității, conturând poate cea mai complexă dintre hărțile buddhiste ale creșterii spiritualității către eliberare. Ca și *Sautrāntika*, au dezvoltat teorii asupra cunoașterii, asupra stărilor profunde de conștiință, asupra apariției reprezentărilor și asupra naturii limbajului, care vor avea un puternic impact asupra epistemului *mahāyāna*. În mod inevitabil s-au lovit de opoziția aproape a tuturor școlilor mai tradiționaliste, care au sesizat aici tendința de a legitima principiul clasic al *ātman*-ului, atât de categoric negată de Buddha.

Dintre așteptaute dispute, din care se păstrează doar urme înșelătoare în texte, una în special – despre natura *arhat*-ului – apare ca emblematică. *Arhat* înseamnă omul care a atins cel mai înalt nivel spiritual și și-a eliberat mintea de iluzii. În cursul unor meditații tot mai intense, *arhat* a fost capabil să stăpânească stări de concentrare profundă. El a perfecționat cunoașterea propriilor vieți trecute, a văzut, ca și Buddha, nesfârșitele cicluri ale renașterilor și a realizat în mod intuitiv comprehensiunea ultimă a durerii existențiale și a cauzelor ei. Cu dorința ținută în frâu, liber de orice atașament, „a trecut dincolo“, a atins *nirvāna*.

#### ȘCOALA „THERAVĀDA“

Singura dintre cele „Opsprezece școli“ ale buddhismului antic care continuă să existe și în zilele noastre, școala *Theravāda*, „școala celor vechi“, a păstrat pali ca limbă sacră și transmite ceea ce ea susține a fi învățătura originară a lui Buddha. E răspândită în Sri Lanka, Birmania, Thailanda, Laos și Cambodgia.

Strict reglementată de codul monastic, Canonul ei respinge ca neautentice *sūtrele* din *Mahāyāna*.

Punctele cele mai importante ale doctrinei sale sînt ideea de non-eu, apărută împotriva celor care susțin existența vreunei forme durabile de identitate personală; ideea existenței doar a momentului prezent, împotriva celor care afirmă continuitatea timpului și a ciclului renașterilor; idealul soteriologic al *arhat*-ului, împotriva celor care îi pun la îndoială desăvîrșirea spirituală și, în sfîrșit, în deplină coerență cu o abordare doctrinară atât de riguroasă, valoarea exclusivă a opțiunii monastice.

În afara Canonului, marea literatură buddhistă în limba pali include tratate, comentarii doctrinare și cronici. Nu mai este vorba de niște scrieri anonime, ci de lucrări atribuibile unui autor anume, a cărui personalitate se dezvăluie într-un stil literar mult mai bogat și original. Textele majore inspirate din învățătura din *Theravāda* au fost redactate în secolele al IV-lea și al V-lea d.C. de gînditori ca Buddhadatta, Dharmapāla și Buddhagoșa. Tocmai lui Buddhagoșa, poate cel mai profund și în mod cert cel mai faimos dintre maeștrii buddhismului antic, îi este atribuit un studiu de mare pregnanță doctrinară, *Visuddhimagga*.

Primul monahism și-a făcut un ideal dintr-o perfecțiune rarefiată, care putea fi dobîndită de puțini prin paucurgerea unui lung și dificil itinerar interior începînd cu refuzul lumii. Cu timpul însă, au apărut divergențe în legătură cu natura și caracteristicile *arhat*-ului. În realitate, criticînd modelul de sfințenie propus de tradiție și făcînd vizibile lipsurile acestuia, o parte a comunității pune în discuție anumite principii foarte rigide ale doctrinei, o anumită lipsă de deschidere față de laici, anumite respingeri drastice în legătură cu unele interpretări mai „religioase“, rod al devoțiunii. Cei mai numeroși au format un grup numit *Mahasāṃghika*. Susținătorii intransigenți ai idealului antic au luat numele de *Sthavira*, „cei bătrîni“.

Dacă a fost micșorat idealul *arhat*-ului, a fost în schimb idealizată figura lui Buddha. S-a răspîndit printre laici și călugări ideea, mai tîrziu pe deplin prezentată în *Mahāyāna*, a unui Buddha ca „ființă transcendentă“, manifestare pămîntească a unei realități superioare. Pe la 300 î.C., *Lokottaravādin* făceau distincția între lucrurile aparținînd acestei lumi, și de aceea relative, și lucrurile transcendente de natură substanțială: între acestea, Buddha, ființă „din altă lume“, lipsit de imperfecțiuni morale și fizice, omniscient, în permanență absorbit în meditație profundă și totuși capabil de a face să se nască în oameni o credință pură.

#### 9. Tradiția „Mahāyāna“

Către secolul I î.C., se conturează clar în interiorul buddhismului o nouă metafizică sofisticată, un nou spirit religios universalist. Într-un proces treptat, s-au împletit cu speculația *Abhidharmei* vechile concepții din substratul non-arian, imaginarul devoțional înflorit liber în cultele din jurul *stūpeilor*, influențele religioase iraniene și centro-asiatice, tendințele *bhakta* ale hinduismului. S-a creat deci o sinteză filozofică capabilă să dea legitimitate teoretică și coerență sistematică acestui creuzet de experiențe spirituale. Se naște tradiția *Mahāyāna*, „mare vehicul“, numit astfel pentru a accentua detașarea față de școlile antice supranumite, cu un ton depreciativ, *Hinayāna*, „Micul Vehicul“. Înfloreste în epoca de prosperitate și de strălucire culturală a dinastiei Gupta. Nālanda și Valabhī vor fi cele mai importante instituții de studii buddhiste pentru cel puțin o mie de ani și atunci cînd, în secolul al VII-lea, dinastia Pāla va pune stăpînire pe India centro-orientală, Vikramașila și Odantapuri vor deveni la rîndul lor centre de mare spiritualitate.

Printre cercetători există deseori tendința de a se exagera opoziția dintre *Mahāyāna* și vechile școli, de parcă aspirațiile religioase ale laicilor s-ar fi impus peste o tradiție monastică conservatoare și elitistă. Fără îndoială

că laicii și importanța crescândă a femeii în planul de mîntuire au condiționat formarea unui ideal religios diferit, dar trebuie avut în vedere că multe idei novatoare fuseseră deja exprimate de unele școli vechi (*Lokottara*, *Sarvastivāda*) și că îndrumarea spirituală a rămas mereu ferm în mîna călugărilor. Reînnoirea avea un puternic element de continuitate constituit dintr-un nucleu de idei originare care nu au fost niciodată negate, ci aprofundate și amplificate de o nouă filozofie. La acest suflu speculativ a contribuit și reînflorirea hinduismului, în forma sa puranică. Învățăturile din *Mahāyāna* erau transmise în sanscrită: abandonînd limba pali, buddhiștii intrau astfel în lumea dezbaterilor religioase și filozofice, ajungînd la izvorul unde se primenise gîndirea hinduistă.

### 10. „*Sūtra mahāyāna*“. Probleme de hermeneutică

Panorama textelor *sūtra mahāyāna* este extraordinară: se merge de la compoziții de cîteva rînduri pînă la *Sūtra desāvīrșirii cunoașterii în o sută de mii de versuri*. În text, spațiul și timpul se suprapun, conexiunile par eludate, se trece de la afirmații mistice și tainice la pagini întregi de repetiții în versuri pentru a susține efortul memoriei. Marcaje pentru meditație, rînsări ale minții pentru a pătrunde doctrina, „cuvintele lui Buddha“ împreună cu imaginile și exemplele lor ajutau la experimentarea realității așa cum era ea trăită din punctul de vedere al iluminatului.

Aceste *sūtre* au început să fie redactate la începutul erei noastre – exact în perioada în care vechile școli fixau în scris Canonul și își cristalizau în mod definitiv ortodoxia – și au continuat să fie create în contexte religioase și culturale diverse cel puțin pînă în secolul al VI-lea. Spre deosebire de *Tripitaka*, scripturile *mahāyāna*, în India ca și în Asia Orientală, nu au fost organizate în culegeri structurate în mod rigid. Vizionari și inspirați vor continua timp de secole să compună texte cu convingerea că de fapt cuvîntul lui Buddha nu ar putea înceta să poarte învățătura *Dharmei* în istorie.

Problema cu care *Mahāyāna* a trebuit să se confrunte a fost cea a recunoașterii autorității propriilor scripturi, care apăruseră afit de tîrziu și pe deasupra transmiteau mesaje inovatoare. *Sūtrele* încep cu fraza: „Așa am auzit cu un prilej.“ Formula servea drept garanție a fidelității învățaturii originale a lui Buddha. Dar exact aceeași formulă a fost folosită și în deschiderea *sūtrilor* atribuite discipolilor, sau predicate la mai multe secole după moartea fondatorului, sau chiar anunțate de un *buddha* dintr-un trecut mitic.

*Adhyāśayasamcodanasūtra* stabilea principiul că „dacă un lucru oarecăr e bine spus, el a fost spus de Buddha“. Această afirmație marca o ruptură cu tradiția și legitima un proces inovator fără limite. Interpretarea textelor

din *Theravādin* era restrictivă: conținutul unui nou text trebuia să adere la *Canon ad litteram*. Pentru maeștrii *mahāyāna*, în schimb, orice nou text care prin conținutul său era coerent cu mesajul lui Buddha putea să aibă autoritate canonică. Criteriile filozofice pentru determinarea „ortodoxiei“ textului au prevalat asupra celor de tip filologic în determinarea „autenticității“ în sens istoric. Era o argumentație ambiguă, dar eficace, care a permis afirmarea unei vitalități speculative, o creativitate mitopoetică, o introspecție psihologică extraordinară, libere de constrîngerile scolasticii.

Au fost, desigur, experimentate reguli pentru a determina autenticitatea afirmațiilor. *Mahāpadesa* recunoștea patru moduri: apelul la autoritatea lui Buddha, la opinia comunității călugărilor, sau la gîndirea unor bătrîni, sau chiar și numai la înțelepciunea unui singur călugăr. Dar accentul pus pe realizarea personală ca ultimă sursă a înțelegerii adevărului este confirmat în doctrina din *Pratisaraṇasūtra*: bazarea pe semnificație și pe spiritul textului mai mult decît pe cuvîntul lui; oprirea asupra unor pasaje care exprimă o doctrină superioară; preferința pentru intuiție în defavoarea gîndirii raționale.

Diversitatea de conținuturi ale izvoarelor canonice a generat o problemă hermeneutică crucială: dacă adevărul era unic, care era el și cum trebuia ales dintre atîtea învățături? Maeștrii buddhiști s-au întrebat, în afară de aceasta, care era rolul cuvintelor sacre ale Canonului. Cu alte cuvinte, ce legătură era între studiul textului și realizarea *Dharmei*. Problema soteriologică dezvăluia conflictul latent dintre tradiția ascetică și calea sa mistică și instituția monastică și idealurile sale de studiu. Întrebarea era dacă exista un limbaj „mai înalt“ pentru a descrie stările profunde de conștiință, care erau posibilitățile și limitele limbajului filozofic în fața iluminării și ce valoare trebuia să se dea „tăcerii“ lui Buddha.

Răspunsul a fost că diversitatea învățăturilor nu se datora unei transmiteri confuze a doctrinei, ci era mai degrabă dovada compasiunii lui Buddha, a capacității sale de a adapta învățătura la necesitățile și la limitele discipolului. Oamenii și epocile sînt diferite, ceea ce se potrivește unui individ într-un context social dat nu slujește altuia după o sută de ani și la o mie de kilometri distanță. Scripturile tradiționale sînt valabile, dar Buddha rezervă învățături mai profunde sau mai dificile pentru alte momente și gnozele pentru cei aleși. Cu afit mai mult cu cît instabilitatea, durerea, non-eul sînt realități ale existenței, și revelația lui Buddha este o „metodă“ pentru a le înțelege, este „degetul care arată luna“ – pentru a cita o vorbă clasică –, nu este luna.

Această schemă hermeneutică e legată de doctrina școlii *Mādhyamika* a celor două niveluri ale adevărului care se întrepătrund: cel relativ, explicit, construit cu limbajul convențional al rațiunii, și adevărul implicit, absolut,

care se poate sesiza în mod intuitiv, dar nu se poate exprima, adevărul vidului. Textele puteau astfel să fie considerate învățături graduale despre un adevăr „relativ“ adaptat la posibilitățile de înțelegere ale credinciosului sau puteau fi interpretate ulterior ca afirmații despre adevărul „ultim“ al lui Buddha. Deja crearea unui limbaj tehnic în *Abhidharma* fusese un prim pas în separarea celor două moduri de a exprima adevărul. Maeștrii *mahāyāna* afirmă că iluminarea putea fi exprimată doar în mod apofatic, dar și ei și-au dezvoltat un limbaj „sacru“ pentru a face ca mintea să se apropie într-un fel de tăcerea ultimă.

În contextul buddhist, articulat în atâtea școli diferite, ideile despre învățătura „relativă“ și „absolută“ (deosebit de puternice în *Sūtra Lotusului* sau în *Laṅkāvatārasūtra*) sînt dezagregante și sectare; de fapt, fiecare școală va susține că propria sa învățătură este cea „mai adevărată“. Dar este și un semn de forță: tradițiile religioase din alte culturi, acceptate ca „adevărurate“ fie și numai parțial, pot fi astfel înglobate într-un discurs al avansării cunoașterii pînă la atingerea iluminării.

### 11. Idealul „bodhisattva“

*Bodhisattva* („a cărui esență este iluminarea“) e noul model de sfințenie. Pivotal al viziunii soteriologice, acest ideal a fost creat de grupuri care, în afara mînaștirilor, duceau o viață religioasă în jurul *stūpelor*. Ei își concentră practicile religioase, meditative și devoționale asupra lui Buddha, identificîndu-se cu el îndeosebi atunci cînd, în perioada vieților trecute, el, asemenea lor, se afla în căutarea iluminării, cu scopul de a mîntui toate ființele. De la un sens inițial foarte limitat, *Mahāyāna* a făcut din *bodhisattva* o paradigmă luminoasă a mîntuirii universale. Și astfel calea *arhat*-ului îndreptat numai spre propria eliberare a fost socotită egoistă, incompletă, iar iluminarea sa inferioară.

„Calea *bodhisattva*“ urmărește să atingă țelul cel mai elevat, buddhitatea desăvîrșită. Dar chiar de la început, atunci cînd concepe aspirația către iluminare (*bodhicitta*) și formulează legămîntul de a deveni *buddha*, credinciosul știe că propria mîntuire implică neapărat o dedicare deplină și totală mîntuirii celorlalți și, prin urmare, el face legămîntul de a-și amîna extincția în *nirvāna* pînă cînd toate ființele vor fi iluminate. În plenitudinea cunoașterii, *bodhisattva* e absolut lipsit de ideea sinelui și deci transmite nesfîrșitele valori, acumulate de-a lungul unor eoni de practici spirituale, celorlalți spre a-i ajuta să înainteze pe drumul desăvîrșirii.

Așa cum spune *Bodhisattvabhūmi*, faimosul text atribuit lui Maitreyanātha, *bodhisattva* trebuie să depășească, trecînd prin nenumărate vieți,

zece stadii ale progresiei spirituale asociate cu zece desăvîrșiri (*pāramitā*). *Pāramitā* sînt trepte ale unui proces de aprofundare cognitivă și morală, o practică religioasă alternativă la vechea schemă a octuplei cărări. Calea *bodhisattva* e lungă, și de aceea virtuțile răbdării, ale hotărîrii, ale voinței sînt fundamentale; dar realizarea iluminării transformă un itinerar al mîntuirii individuale într-un proces de izbăvire a lumii.

Dintre toate aceste virtuți, pentru *Mahāyāna* supremă este cunoașterea, *prajñā*: treptata perfecționare a acesteia face posibilă atingerea celorlalte. Dar o importanță la fel de mare începe să dobîndească *dāna*, „generozitatea“, întrucît este prima virtute, accesibilă și celui mai umil dintre credincioși și, prin urmare, este pasul de început, dar decisiv, către iluminare și pune bazele compasiunii, fără de care cunoașterea ar fi imperfectă și sterilă.

Răul, pentru buddhism, nu este o ofensă adusă lui Dumnezeu sau o nesocotire a intențiilor sale: el este o ofensă adusă vieții, dar și un act de pasiune egotistă care este rea, întrucît produce iluzie, rădăcina a ignoranței, și perpetuează durerea existențială. Binele și răul, dreptatea și nedreptatea sînt valori relative care depind una de alta și ambele trebuie să fie depășite. Mîntuirea se află în mintea iluminată care transcende orice distincție dihotomică și care îl ajută pe om să-și redescopere în sine adevărata natură „așa cum este ea“ (*tathatā*), a cărei puritate originară este dincolo de bine și de rău.

Unele curente de gîndire *mahāyāna* nu numai că afirmă că virtuțile *bodhisattva* sînt mai importante decît normele etice, dar ele ajung să susțină că regulile morale sînt numai niște „mijloace utile“, *upāya*, și, în fond, iluzorii. Comportamentul just al iluminatului trebuie să fie spontan, expresie cu totul descătușată a naturii sale desăvîrșite, a perfecteii treziri a conștiinței sale, care a depășit toate dihotomiile. Acțiunea unui *buddha* sau a unui *bodhisattva* este oricum justă, întrucît e motivată de infinita compasiune și cunoaștere, chiar dacă diferă de codurile etice – sau le este contrară acestora –, care sînt călăuze potrivite unor oameni mai puțin desăvîrșiți din punct de vedere spiritual.

Unii *bodhisattva*, despre care legenda spune că ar fi atins stările cele mai înalte ale desăvîrșirii spirituale, devin, în imaginarul devoțional, entități celeste. Liberi, detașați atît de renaștere, cît și de extincție, luminoși în paradisurile lor, ei se dedică plini de bunătate ajutorării celor aflați în suferință. Mañjuśrī, *bodhisattva* al cunoașterii, important în devoțiunea monastică, Samantabhadra, „cel care e pretutindeni binefăcător“, Avalokiteśvara, *bodhisattva* al compasiunii. Maitreya, destinat a fi viitorul Buddha al lumii noastre, domnește peste Pămîntul Pur Tușita, așteptînd momentul potrivit pentru a renaște pe acest pămînt, unde va inaugura o eră de pace, de prosperitate și de înțelepciune. Încarnare a unor speranțe escatologice, acest *bodhisattva* va căpăta, în decursul istoriei, roluri diferite și opuse: va fi vene-

rat de suverani pentru a le legitima autoritatea, dar va reprezenta și speranța, în cheie religioasă, a unor pături largi de marginalizați social, pivotul idealurilor utopice ale unor mișcări milenariste de revoltă.

În primele secole ale erei noastre se schițează, grandioasă, viziunea unui empireu unde *buddha* unor lumi infinite, *bodhisattva* celești, alături de demoni, titani eroi și sfinți, își dispută preferința credincioșilor.

## 12. „Prajñā“, cunoașterea

*Mahāyāna* așază cunoașterea la începutul drumului spiritual și la sfârșit. Moralitatea și meditația nu pot duce la eliberare: cunoașterea este cea care conferă caracter unitar viziunii religioase și păstrează viu scopul opțiunilor spirituale. Grație ei, mintea pătrunde semnificația ultimă a realității. Aici speculația *mahāyāna*, cu o mare îndrăzneală filozofică, susținută de un grad înalt de subtilitate analitică, trece dincolo de formulările din *Abhidharma*. Desăvârșirea *prajñei* implică atingerea unei conștiințe absolute a non-dualității în care toate afirmațiile sau negațiile sînt depășite și recompuse la un nivel mai rarefiat. Liberă de orice formă conceptuală, de orice discurs rațional, mintea surprinde indicibilul realității așa cum este el, adică vidul: în acest din urmă sens, tăcerea cunoașterii este cea care potolește orice gând și generează pacea.

Pornind de la conceptul abstract de vid, de la ideea care demonstrează absurditatea gândirii, tradiția meditativă răstoarnă perspectiva, întrevăzînd în absolutul iluminării unele valențe sacrale. Asistăm la un proces de personificare a cunoașterii care o apropie de *sophia* gnostică: ca ipostază feminină, ea devine „mamă“ a enunțărilor *buddha* și *bodhisattva*, pentru ca mai târziu, în tradiția tantrică, să fie venerată ca o zeiță care generează trezirea minții.

Textele din *prajñāpāramitā*, ca de altfel din cea mai mare parte a *sūtrilor mahāyāna*, elaborează neîncetat argumente filozofice. Acestea sînt conținute în tratatele scolastice. Cercetătorii au subliniat frecvența unor povestiri cu caracter vizionar în primul *mahāyāna*: „Este o metafizică a viziunii și a visului“, scrie Beyer, „un univers alcătuit din scînteii și din schimbări instantanee; un univers ce nu se poate defini decît ca vid. Viziunea și visul devin atunci instrumente pentru a dezmembra categoriile riguroase care au fost în general impuse realității și pentru a revela acea posibilitate în flux continuu care este dimensiunea în care trăiește *bodhisattva*“ (în Lancaster, 1977, p. 340).

Termenii tehnici sînt reluați din buddhismul antic, dar interpretați cu semnificații noi. Învățătura din *Abhidharma* este demontată în căutarea unei „semnificații ultime“ încă nedescoperite în spatele cuvintelor din vechile

scripturi. Tema centrală este cunoașterea, adică adevărul experienței umane atinse de conștiință în realizarea vacuității. Din această experiență derivă idealul de compasiune și de „puritate originară a minții omenești“: acestea vor fi teme de bază ale soteriologiei *mahāyāna* în interpretarea școlilor din Asia orientală.

## 13. Nāgārjuna și școala „Mādhyamika“

Gîndirea *mādhyamika* a radicalizat tăcerea lui Buddha, căutînd să demonstreze cum că orice tentativă filozofică de caracterizare a realității era limitată de interdependența logică dintre cuvinte și idei. Natura relativă și înșelătoare a limbajului împiedica posibilitatea de referire la o realitate absolut necondiționată. Numai practica meditației putea duce la pătrunderea în mod direct și imediat la nivelul superior al adevărului. *Mādhyamika* este doctrina „de mijloc“ atît din punct de vedere ontologic („nu există nici ființă, nici neființă“), cît și din punct de vedere logic („nu există nici afirmație, nici negație“). Orice discuție metafizică este în mod radical respinsă ca o înșiruire de propoziții fără sens: realitatea fiind vacuitate, chiar și discursul filozofic trebuie să i se conformeze și deci să tacă sau să procedeze pe cale negativă.

Nāgārjuna (secolul I-II d.C.), fondatorul școlii, este primul mare filozof al *Mahāyānei* și cu siguranță unul dintre cei mai sofisticăți gînditori buddhiști. *Mūlamadhyamaka kārikā*, opera sa cea mai importantă, este încercarea de revenire la mesajul original al lui Buddha și dovedește un suflu epistemologic nou și o stăpînire fără greș a instrumentului logic. Din ea se desprinde o critică a concepției asupra realului mult mai radicală decît cea a „non-eului“ elaborată în *Abhidharma*. Întreaga realitate este vacuitate; fiecare lucru e lipsit de existență intrinsecă, din moment ce depinde de un flux de natură cauzală. Conceptul de *śūnyata* (gol) este explicat în multe moduri de Nāgārjuna: este „calea de mijloc“ care depășește opoziția falsă dintre absolut și relativ. Este vacuitatea tuturor concepțiilor, inclusiv, în ultima analiză, a doctriinelor buddhiste înseși. În *Aṣṭasahasrikā* el scrie: „Chiar și *nirvāna* e ca o vrajă, un vis, și cu atît mai mult sînt astfel toate obiectele și celelalte idei. [...] Chiar și Buddha e ca o vrajă, un vis...“

Pentru a nu cădea în aserțiuni cu caracter metafizic, Nāgārjuna respinge afirmațiile dogmatice ale adversarului, demonstrînd cum ele duc la concluzii contradictorii și absurde. Iluminarea este în sfîrșit împăcarea tuturor ideilor, sfîrșitul cuvintelor. Mintea iluminată în mod intuitiv depășește orice gîndire dualistă pentru a se identifica cu golul care se află dincolo și de ființă, și de neființă. Astfel, nu există diferență între *nirvāna* și *saṃsāra*: le unește aceeași natură relativă.

#### 14. Școala „Yogācāra“

În perioada dintre dinastiile Kushan și Gupta a înflorit un nou curent de gândire *mahāyāna*, *Yogācāra*, numit și *Cittamātra*. Fenomen cultural complex, originile lui se pierd în tradiția speculativă despre cunoaștere; dar idealismul radical care e trăsătura distinctivă a acestei școli își are originea în aprofundarea practicii meditative și nu, cel puțin la începuturi, în preocupări cu caracter filozofic.

În cel mai vechi text *yogācāra*, *Samadhinirmocanasūtra* (secolul I), doctrina existenței doar a minții este introdusă în contextul unei reflecții asupra meditației (*śamatha* și *vipaśyanā*) pentru a înțelege raportul dintre conștiință și existența fenomenală. Alte *sūtra* dintr-o epocă mai târzie, ca *Laṅkāvatāra*, vor aprofunda această viziune.

Tradiția *yogācāra* vede în Maitreyanātha (270-350) pe fondator, dar gânditorii cei mai originali ai acestei școli au fost doi frați, Asaṅga (cca. 310-390) și Vasubandhu (320-400).

Practicile *yoga* care explorau straturile cele mai profunde de conștiință și tehnicile de contemplare ale lui Buddha vor duce la convingerea că nu exista nimic altceva decât mintea și că toate formele din univers, în „Trei împărății ale Buddhității“ (*dharmakāya*, *sambhogakāya*, *nirmānakāya*), nu ar fi nimic altceva decât construcții mentale.

Ideea care domină speculația lui Vasubandhu este că „obiectul“ extern nu poate fi unitar; mintea noastră, cu categoriile ei, este cea care îl „construiește“ izolându-l de curgerea continuă a percepțiilor. De fapt, conștiința ca modalitate de gândire fixă e lipsită de existență proprie. Toate lucrurile ce pot fi cunoscute sînt clasificabile în trei aspecte. Primul e aspectul conceptualizat, domeniu al cuvintelor care atribuie existență intrinsecă lucrurilor, întrucît, prin descriere, creează existența unor „subiecte“ și „obiecte“, în timp ce nu există decît percepții multiforme și schimbătoare. E aspectul lumii așa cum este ea concepută la nivel cotidian. Al doilea aspect, definit „dependent“, e legat de realizarea originii condiționate a *dharmelor*. La nivelul acesta cognitiv mai profund, „obiectele“ experienței se dizolvă, depășite de mintea care recunoaște fluxurile de percepții instabile și relative. Ultimul aspect, starea cunoașterii adevărate, realizează că nu există nici obiect, nici subiect, ci doar un flux de conștiință, „închipuire a neființei“. Pentru *Yogācāra*, dimensiunea conștiinței iluminate este cea care, în mod intrinsec pură, se identifică în vacuitate.

Pivotul speculației lui Asaṅga este *ālayavijñāna*, „depozitul conștiinței“. Meditația dezvăluie niveluri diferite de conștiință; cel mai profund dintre acestea e ca un substrat a cărui funcție este de a fi receptaculul „semințelor“ karmice care explică în general existența fenomenică și în special experiențele derivînd din acțiunile executate anterior. *Ālayavijñāna* este deci un flux în permanentă schimbare, bază a existenței samsarice. Ea este „în-

miresmată“ de fapte, iar semințele *karmei* vor rodi în viețile viitoare. Înțeleasă ca o formă contaminată încă de conștiință profundă, ea este într-un anume sens o realitate individuală: de fapt, aflată într-o permanentă schimbare, e lipsită de natura transcendentă a *ātman*-ului, dar slujește de asemenea la conferirea unei linii de continuitate individului. Asaṅga a negat categoric că ar fi reintrodus pe furis doctrina sinelui. Conștiința receptacul era pentru el un flux neîntrerupt care înceta în momentul iluminării.

În această doctrină existau toate premisele pentru o viitoare aprofundare, care într-adevăr este elaborată cu coerență lucidă de către Paramārtha (499-569). Atunci cînd conștiința substrat încetează, iată că se dezvăluie, strălucind în limpezimea ei, „conștiința pură“, realitate ultimă, adevărată, permanentă. Ideea lui Paramārtha va fi asociată cu doctrina *tathāgatagarbha*, care identifica o „esență de Buddha“ prezentă în orice ființă.

#### 15. „Karunā“, compasiunea

Alături de cunoaștere, purtătorul ideal de *mahāyāna* este *karunā*, compasiunea pentru suferința existențială pe care o provoacă dorința unui *bodhisattva* de a pune mîntuirea tuturor ființelor drept condiție a propriei mîntuiri. Ea derivă din realizarea pe deplin a vacuității: nu există într-adevăr *karunā*, autentică identificare a sinelui în celălalt, dacă nu s-a ajuns la conștiința caracterului iluzoriu al propriului eu.

Potrivit celei mai vechi doctrine, faptele bune și gândurile virtuozose umpleau de merite pe cei care le realizau, astfel încît le asigurau o renaștere mai bună. La începutul erei noastre, unele curente filozofice au început să afirme că meritele puteau fi împărțite cu ceilalți și dedicate mîntuirii morților apropiați. Opțiunea aceasta, care în primul buddhism era doar în stare embrionară, devine un pivot fundamental al noii doctrine *mahāyāna*: *bodhisattva* dăruiește infinitele sale merite tuturor celor care cred în el, pentru ca aceștia să atingă iluminarea. Multe sînt modalitățile de a dobîndi merite, dar virtutea principală este *dāna*, generozitatea. Călugării o practică oferind tuturor învățătura doctrinei mîntuirii; laicii o practică dînd de pomană călugărilor: astfel, în numele compasiunii iluminatului, se creează o relație simbiotică între comunitatea monastică și societate.

#### 16. „Sūtra Lotusului“

Împletire de viziuni și scenarii cosmice, izvor al unor pe cît de umile, pe atît de proude parabole, *Sūtra Lotusului* (*Saddharmapuṇḍarikasūtra*) este un text paradigmatic din dezvoltarea teoretică a *Mahāyānei* și sursă

de inspirație religioasă superioară. E venerat ca un text „etern“, deoarece conține adevărul ultim, revelația cea mai bine păzită, propovăduită de toți *buddha* din toate epocile.

Pasajele cele mai vechi datează din secolul al II-lea, dar legenda vrea ca textul să fi fost predicat de Buddha spre sfârșitul vieții sale. După iluminare, ezitase de fapt să mai predice, tulburat fiind de discrepanța dintre adevărul profund pe care îl descoperise și ignoranța care întuneca mintea oamenilor. În *Sūtra Lotusului*, această discrepanță este atenuată de ideea că cuvântul maestrului este un *upāya*, un mijloc provizoriu, parțial dar util, pentru a-l face pe om să înainteze pe calea iluminării. Desăvârșirea cunoașterii sale se manifestă prin *upāyakauśalya*, cu alte cuvinte, prin capacitatea de a evalua posibilitățile spirituale ale interlocutorului și de a expune adevărurile în forme care să fie rînd pe rînd inteligibile, călăuzindu-l treptat pînă la realizarea ultimă. Există aici certitudinea că adevărul cel mai înalt, dacă este explicat în întregime și în mod direct, rămîne neinteligibil. Această „abilitate a mijloacelor“ implică o totală detașare spirituală pentru a apela la instrumentele relativului și a conduce mintea ignorantă către cunoașterea absolutului.

Caracterul polemic și inovator al *Sūtrei Lotusului* este de netăgăduit: textul poartă în sine, abil învăluite, ideile fundamentale ale buddhismului vechi și le golește, interpretîndu-le ca „mijloace utile“ menite să călăuzească doar mințile cele mai obtuze. Idealul *arhat*-ului reprezintă numai un stadiu al desăvîrșirii, nu adevărata culme. Învățăturile diverselor școli nu sînt altceva decît construcții labile și provizorii, adaptate în trecut la diferitele capacități ale credincioșilor; dar dincolo de ele „calea lui Buddha“ e una singură. Cum destinul tuturor ființelor nu este altceva decît buddhitatea, cu toții vor trebui astfel să pornească la drum pe cărarea lui *bodhisattva*, chiar și cei care, ca *arhat*, presupun că și-au atins deja țelul.

Dar textul merge și mai departe: Buddha revelează că itinerarul său pămîntean, însuși iluminarea lui sînt realități aparente, *upāya*, expediente pe care le-a folosit pentru a-și adapta mesajul la caracteristicile și la limitele minții omenești. În realitate, el este o minte iluminată de-o veșnicie, desăvîrșirea lui în cunoaștere și compasiune este dintotdeauna alături de oameni și se proiectează în trecut și în viitor timp de eoni nesfîrșiți. *Sūtra Lotusului* proclamă un mesaj de speranță universală, deoarece Buddha se adresează tuturor ființelor gînditoare ca „fiilor săi“ și, implicit, revelează că orice om posedă natura desăvîrșită a buddhității. În taina minții sale este deja iluminat: trebuie doar ca el să înțeleagă aceasta.

### 17. Teoria „*tathāgatagarbhei*“

*Avatamsakasūtra* tradiției antice puneau și ele bazele unei definiții pozitive a realității ultime, afirmînd că în orice ființă exista înnăscut un nucleu

de iluminare pură. *tathāgatagarbha*, „esența buddhității“, ascunsă în străfundul minții și întunecată de prejudecăți ale rațiunii și de iluzii ale simțurilor. *Yogācāra* și-a însușit acest concept, identificîndu-l cu substratul conștiinței (*ālayavijñāna*), care conținea semintele atît ale iluziei, cît și ale iluminării, ale *samsārei*, ca și ale *nirvānei*. Iar maestrii meditației propovăduiau tehnicile meditației pentru eliberarea minții de impurități și pentru a face să înflorească buddhitatea latentă în toată lumina sa de adevăr.

### „CELE TREI TRUPURI“ ALE LUI BUDDHA

Fantezia credinței și speculația metafizică asupra naturii buddhității au inspirat teoria „trupului triplu“ al lui Buddha, pentru a explica de ce oamenii, în lumea relativului, nu au putut niciodată să surprindă adevărul absolut și să beneficieze de învățăturile lui Buddha, care aparțineau unei dimensiuni eterne. Punctul de pornire se baza pe faptul că Buddha, în clipa morții, încredințase fidelilor doctrina sa. Cuvîntul său constituia deci o prezență permanentă. În lumina speculațiilor despre vacuitate, s-a produs o transformare îndrăzneată a sensului: „corpul doctrinei“ a început să desemneze atît ansamblul enunțurilor și al stărilor meditative care duceau la surprinderea adevăratei naturi a realului, cît și realitatea ultimă, inefabilă. „Corpul“ buddhității absolute, *dharmakāya*, simbolizează perfectă coincidență dintre vacuitate și mintea pură care a înțeles-o. Din acest „trup al adevărului“ emană *sambhogakāya*, „trupul de bucurie“ al lui Buddha care, glorios, în fericirea paradisiului său, predică pentru *bodhisattva* și este obiect de venerație religioasă. În sfîrșit, buddhitatea se manifestă în lume, în dimensiunea relativului și a istoriei, *nirmāṇakāya*, dobîndind forma omenească a nenumăraților *buddha* care prin secole au propovăduit – și vor propovădui și în viitor – oamenilor calea spre trezire. Asistăm, așadar, la o răsturnare de perspectivă și de valori. Primul buddhism se concentra asupra acestei vieți, asupra realității nemijlocite și opresive a durerii de a exista și exalta experiența iluminării fondatorului ca modalitatea ideală de detașare și de eliberare de *samsāra*. *Mahāyāna*, în schimb, arată drept în sus, spre dimensiunea metafizică a vacuității și spre empirecele nenumăraților *buddha* eterni care, în splendoarea lor, manifestă fațetele adevărului, pentru a coborî apoi, cu o privire interioară mai pură și liberă, către formele evanescente ale *samsārei* și către *Śākyamuni*, și el o apariție tranzitorie în timp și în spațiu.

În *Mahāyāna* iluminarea devine adevărul pivot al căutării spirituale. Speculația asupra „desăvîrșirii cunoașterii“ încă de la început respinge bazele epistemologice ale divizării tradiționale între *nirvāna* și *samsāra*, intuind în iluminare condiția absolută a minții care transcende relativitatea amîndurora. Scopul itinerarului unui *bodhisattva* nu mai este evadarea din ciclul renașterilor și extincția, tinte ideale ale *arhat*-ului. Nu că maestrii *mahāyāna*

ar respinge ideea de „eliberare“ de orice iluzie și atașament, dar le reinterpretază sensul. Textele transmit dorința oricărui *bodhisattva* de „a-și amina extincția pînă cînd toate ființele gînditoare vor fi mîntuite“, dar doctrina *mahāyāna* ne învață că *bodhisattva* consideră *nirvāna* o țintă „inferioară“ și aspiră la un tip diferit și mai înalt de „eliberare finală“, înțeleasă ca o condiție de pace și de limpezire interioară în care iluminatul nu este atașat nici extincției, nici ciclului renașterilor. Și este o mîntuire care are o intensă conotație etică, deoarece implică dăruirea de sine pentru mîntuirea tuturor ființelor.

### 18. Pămînturile pure

*Nirvāna* nu a fost doar obiect al speculației filozofice a măștrilor, ea a fost și punctul focal al devoțiunii credincioșilor. Viziunile credinței confundau în mod armonios „celălalt țărîm“ cu vechiul vis al paradisurilor, creînd astfel imaginarul unui loc „altul“ de fericire nesfîrșită. Într-o împletire de influențe culturale s-a născut credința în Pămînturile Pure, spații purificate și iluminate de cunoașterea și de compasiunea unor *buddha* și *bodhisattva* cereșii. Amitābha („lumină nesfîrșită“, numită și Amitāyus, „viață nesfîrșită“), de pildă, domnește peste *Sukhāvati*, pămîntul beatitudinii, unde renasc oamenii care au credință în el și care, în apropierea lui, ajung la iluminare.

Meditația asupra lui Amitābha este practica esențială. Astfel, lumea lui subterană, Pămîntul Pur, se populează cu imagini care captivează fantezia, deoarece aici se întîlnesc simboluri și reprezentări tradiționale din iconografia paradisului. Este deci un loc nespus de frumos și de fericit, guvernat de un suveran binevoitor și drept, unde cei care suferă pot trăi o viață nouă, în pace, în egalitate și în belșug. Perspectivele armonioase și clare ale structurii spațiale converg către Buddha, iar tehnicile contemplative accentuează viziunile ajungînd să stîrnească stări de exaltare și de abandon în realitatea sublimă. Realitățile imaginarului paradiziac sînt materiale și în același timp imateriale (trupuri luminoase și transparente, palate deasupra norilor), sînt hibride clasificatoare (oameni care zboară, animale care vorbesc, arbori care au drept fructe pietre prețioase, piraie de elixir etc.) ce nu pot fi explicate rațional, dar pot fi acceptate dacă sînt crezute grație credinței. Prin descrieri amănunțite, textele conduc mintea către vizualizarea, în tăcerea interioară a concentrării, a acestor spațialități abstracte. Intră în acțiune ierarhii estetice și simbolice, pentru care prevalează, de pildă, culorile cunoașterii și ale bucuriei (auriul, argintiul, albastrul) asupra celor ale durerii (negru, cenușiu-violet); se selectează senzațiile cele mai nobile (văzul, auzul), realizînd un program sistematic de plăceri vizuale (panorame vaste, ceruri senine, pomi bogați în roade, flori care se deschid, creaturi de o frumusețe fără pereche). Plăceri fonice (muzici sublimă) și olfactive (miresme îmbătătoare).

Tradiția amidistă, cuprinsă în *Sukhāvativyuhasūtra* și în *Amitāyurdhyānasūtra* (secolele II-III), reprezintă o inovație ulterioară în gîndire, întrucît pune drept calitate a mîntuirii mai degrabă avîntul credinței decît ringoarea pătrunzătoare a rațiunii. Tehnicile de meditație îl călăuzesc pe om în atingerea unei stări de limpezime și de calm a minții care să creeze o legătură personală intimă între credincios și mîntuitor, de la care poate să provină actul de credință adevărată în Amitābha, condiție pentru renașterea pe pămîntul său fericit.

### 19. Buddhismul tantric

În tradiția *mahāyāna* erau deja prezente practici ezoterice, demonstrate de pildă de *Māhāmāyurī* și de capitolul IX din *Laṅkāvatārasūtra*, dar foarte curînd perspectiva teoretică tantrică s-a răspîndit, deoarece a reușit să interpreteze mai bine neliniștile religioase ale epocii. Într-adevăr, speculația filozofică *mahāyāna* își pierduse îndrăzneala creatoare, se secătuisese în scolastică și nu mai reușea să perceapă noii fermenti culturali.

Curentul cel mai radical al buddhismului tantric, *Sahaja*, s-a format în Bengal între secolele al VIII-lea și al X-lea prin învățătura măștrilor Saraha și Kaṅha și a reprezentat o sfidare clară a tradiției religioase. *Guru* propovăduiau comportamente rebele, cam țicnite și neliniștitoare, tocmai pentru a scutura stereotipiile gîndirii convenționale. Mulți stăpîneau artele magice și duceau o viață rătăcitoare alături de o femeie cu care practicau tehnicile sexuale *yoga*, convinși că „omul este prizonierul dorinței, dar în dorința însăși își poate găsi eliberarea“, așa cum scrie în *Hevajratantra*. Măștri ai unei spiritualități rebele, ei idealizau spontaneitatea împotriva unei tradiții devenite prea dogmatică, exaltau spiritul copilului care trăiește lumea prin privirea inocentă a fanteziei. Transmiteau experiența religioasă credincioșilor laici și le încredințau roluri importante în cult; dimpotrivă, ei vedeau în viața regulată a mînăstirii un obstacol pentru experiența eliberării interioare.

Celălalt curent tantric, în schimb, s-a integrat în lumea monastică: inițiații săi rosteau legămîntul de *bodhisattva* și se supuneau regulilor seculare ale *vinaya*. Ei nu vedeau de fapt doctrina lor ca pe o alternativă la *Mahāyāna*, ci ca pe o împlinire ideală a acesteia, dînd ascultare unui adevăr mai profund. Practica tantrică era așezată în vîrfurile unui proiect obișnuit de cunoaștere și de mîntuire, iar misterele cele mai înalte, meditațiile cele mai sublimă erau rezervate doar celor care depășiseră diversele trepte ale inițierii.

La Nālandā, faimos centru de studii buddhiste, speculația tantrică a înflorit încă de la începutul secolului al VII-lea. În consecință, regii din dinastia Pāla au înființat noi universități, ca Vikramaśīla, în care predomi-

nau maestrul tantrici. A fost perioada consolidării și mai apoi a supremației tantrismului. A devenit atât de important, încât a ajuns să fie considerat al treilea mare „Vehicul”: *Vajrayāna*. Termenul ales derivă din *vajra* („tunet”, „armă”, vechiul sceptru al zeului vedic Indra), un instrument ritual pe care maestrul tantrici l-au adoptat ca simbol al adevărului nepieritor al lui Buddha, al desăvârșirii minții iluminate, al purității diamantine a vacuității. A fost numit de asemenea „Vehiculul *mantrelor*”, datorită importanței pe care maestrul tantrici o atribuiau sunetelor, cuvintelor și frazelor mistice care deja în experiența religioasă vedică erau considerate instrumente ale minții pentru a trezi puterea divină și a o domina.

Textele noului curent, *tantrale*, conțin adevărul cel mai profund revelat în mod direct de Buddha suprem Mahāvairocana și transmis în taină de la maestru la discipol în afară de învățarea *sūtrilor* canonice. Este vorba, așadar, de o cunoaștere inițiativă interzisă profanului: din această cauză, textele folosesc un limbaj în mod deliberat obscur, bogat în simboluri misterioase, deseori terifiante. Mîntuirea va putea fi cucerită numai de cei care se vor fi dovedit în stare să facă față unui itinerar interior dur și amețitor. Canonul tibetan clasifică *tantrale* diferențiindu-le în patru categorii: *Kriyātantra*, concentrate pe ceremoniile și riturile zilnice; *Caryātantra*, care propovăduiesc conduita justă și constituie preludiul meditației; *Yogatantra*, care explică tehnicile de bază ale concentrării mistice; și, în sfârșit, *Anuttarayogatantra*, care dezvăluie viziunile cele mai pure și mai luminoase ale contemplației.

Buddhismul ezoteric afirmă că cunoașterea cea mai profundă coincide cu adevărul desăvârșit, pe cînd adevărurile exprimate în forme relative sînt de o categorie inferioară, legate de lumea fenomenală, sînt „mijloace adaptate” pentru a aprofunda cunoașterea, dar au un caracter tranzitoriu și impur. Tradiția tantrică, în schimb, nu face distincția între cunoașterea pură și impură, întrucît crede că relativul și absolutul sînt inseparabile și reprezintă o unitate fundamentală. Chiar și formele realității concrete și nepermanente exprimă un adevăr diamantin, întrucît natura lui Buddha se află în orice ființă din lume. Aceasta nu era o idee nouă: fusese deja anunțată de *Tathāgatagarbhasūtra*, o dată cu doctrina buddhității înnăscute. Dar ea nu dobîndise acel rol central pe care îl va avea în schimb în hermeneutica tantrică.

### MAÑDALA

*Mañdala* cele mai faimoase sînt două. *Garbadhātumañdala* reprezintă înaintarea cunoașterii către iluminare. În centru, Mahāvairocana șade senin, eteric, pe floarea de lotus. Este trezirea la adevărul care, asemenea florii sacre, se deschide și iradiază din sine asupra ființelor. Figurile unor *buddha* și *bodhisattva* care o înconjoară sînt aspectele iluminării, taina minții. Figurile care

mai departe țin loc de aureolă reprezintă compasiunea și taina cuvîntului, în sfârșit, ultima fișie simbolizează cunoașterea și taina inițiativă a trupului. Lumina cunoașterii pătrunde și zonele cele mai depărtate ale *mañdalei*, unde sînt cuprinse formele lumii fenomenale, oamenii, animalele, demonii, deoarece și în ele se află buddhitatea. *Vajradhātumañdala* este diagrama adevărului veșnic. Buddha supremul e reprezentat în miezul structurii, într-un halou de lumină lunară. Desăvârșirea lui își arată fațetele în virtuțile simbolizate de cei patru *buddha* șezînd pe tron în jurul lui în punctele cardinale și *bodhisattva* care îl înconjoară. În jurul lor se înlanțuie, printr-o geometrie supranaturală, miriade de figuri sînte, asemenea cristalelor de zăpadă repetate continuu. Minte și vrăjită de rigoarea împede a simetriei, e amețită de bogăția simbolurilor și se pierde în miile de figuri repetate de *buddha*, ca într-un joc infinit de oglinzi. Suferința e cea care marchează înaintarea minții către cunoașterea propriei naturi și a vacuității. Deoarece *mañdala* este diagrama adevărului ultim, asemenea unui diamant pur care în miile de fațete ale sale reflectă lumina golului.

Atît tantrismul hinduist, cît și tantrismul buddhist, deși diferă între ele, împărtășesc același postulat și un oarecare număr de practici de cult, derivate din ideea că simțurile, pasiunea omului, energia trupului său și a minții sale, semne și acestea ale absolutului, pot fi sublimate pentru a accede la iluminare. Rituri mistice stabilesc cu precizie modul de a supune forțele prezente în sine ca și în univers, pentru a face să se ivească impulsurile inconștiente ale dorinței și a le sublima. De aceea parcursul mistic spre eliberarea în această viață implică de asemenea dobîndirea unor puteri extraordinare asupra lumii și asupra minții.

Natura lui Buddha se manifestă prin cunoașterea celor „trei taine”, a identității, și anume dintre trupul, cuvîntul și mintea omului și Trupul, Cuvîntul și Mentea lui Buddha. Pentru a o pune în lumină, tantrismul propune un nou limbaj care privilegiază gestul ritual, elementul vizual în meditație, sunetul mistic. În această alegere face apel la imaginariile simbolice care își au originea în cultele prearice sau în lumea antică a *Vedelor* și pe care le prelucreează dintr-o perspectivă hermeneutică diferită. Astfel, identitatea dintre eu și Buddha e retrăită prin simboluri și rituri care pun în evidență o serie de omologii: cele șase elemente ale corpului omenesc, de pildă, sînt identificate cu cele șase aspecte diferite ale trupului mistic al lui Mahāvairocana, cei cinci factori ai personalității individuale sînt identificați cu cele cinci forme de cunoaștere ale lui Buddha, cu convingerea că barierele dintre materie și spirit sînt de natură iluzorie.

Practica ezoterică a trupului se traduce în utilizarea *mudrelor*, gesturi și poziții codificate ale mîinilor și ale trupului care, printr-un simbolism rafinat, trimit mintea la imagini și atribute ale trupului unui *buddha* și, în sens

metafizic, la „trupul“ adevărului. Practica ce dezvăluie taina cuvântului începe prin rostirea unor *mantr*e, litere sanscrite, sau a unor *dhāraṇī*, formule rituale, sunete tainice care conțin distilatul cel mai pur al adevărului lui Buddha. La nivelurile cele mai înalte de concentrare, repetarea sunetului sacru este o pură activitate mentală, de recitare interioară și tăcută. Mai este, în sfârșit, calea cunoașterii misterului minții lui Buddha, bazată pe meditația asupra *maṇḍalei*.

Așa cum se întâmplă și cu hinduismul, tradiția tantrică îmbogățește gândirea mistică prin simbolismul sexual. Cunoașterea care în starea sa latentă nu s-a trezit încă la adevăr e simbolizată de o femeie care așteaptă să se împreuneze, iar în ritul tantric e reprezentată de o prostituată dintr-o castă inferioară vizualizată de mintea inițiatului ca o zeiță. Partenerul ei simbolizează puterea trezirii. Împreunarea lor realizează experiența minții iluminate care a știut să treacă dincolo de orice deosebire, dintre idee și faptă, dintre rău și bine, dintre relativ și absolut.

### Bibliografie

- BAREAU A., 1963–1971, *Recherches sur la biographie du Buddha dans le Sūtra-piṭaka et les Vinayapitaka anciens*, 2 vol., Paris.
- BECHERT H.–GOMBRICH R., 1984, *The World of Buddhism*, London.
- BOTTO O., 1987, *Buddha e il Buddhismo*, Milano.
- COLLINS S., 1982, *Selfless persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge.
- CONZE E. (ed.), 1973, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary (Prajñāpāramitāsūtra)*, Berkeley.
- DE BARY W.T. (ed.), 1972, *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, New York.
- DUTT N., 1978, *Buddhist Sects in India*, Calcutta.
- ERACLE J., 1970, *La doctrine bouddhique de la Terre Pure. Introduction a trois sūtras bouddhiques*, Paris.
- GOMBRICH R.F., 1971, *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford.
- GOMEZ L.O., 1995, *The Land of Bliss, the Paradise of the Buddha of Measureless Light. Translation of Sanskrit and Chinese Version of the Sukhāvativyūhasūtra*, Honolulu.
- HARVEY P., 1990, *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*, Cambridge.
- HAZRA K.L., 1982, *History of Theāvāda Buddhism in South-East Asia*, New Delhi.
- HOLT J., 1981, *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapitaka*, New Delhi.
- HORNER I.B. (ed.), 1954–1959, *The Collections of the Middle Length Sayings*, London.
- KALUPAHANA D.J., 1975, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu.

- KALUPAHANA D.J., 1986, *Nāgārjuna. Mūlamadhyamakārikā, The Philosophy of the Middle Way*, Albany.
- KATŌ B.–TAMURA Y.–MIYASAKA K. (ed.), 1988, *The Threefold Lotus Sūtra*, Tokyo.
- Kiyota M., 1978, *Mahāyāna Buddhist Meditation*, Honolulu.
- LAMOTTE E. (ed.), 1939, *La somme du Grand Véhicule d'Asāṅga*, trad. del. *Mahāyānasamgraha*, 2 vol., Louvain.
- LANCASTER L., 1977, *Prajñāpāramitā and Related Systems*, Berkeley.
- LOPEZ D.S. (ed.), 1988, *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu.
- PENSA C., 1994, *La tranquilla passione. Saggi sulla meditazione buddhista di consapevolezza*, Roma.
- PIANTELLI M., 1996, *Il buddhismo indiano*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle Religioni, IV: Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari.
- PYE M., 1978, *Skilfull Means. A concept in Mahāyāna Buddhism*, London.
- SADDHATISSA H., 1970, *Buddhist Ethics. Essence of Buddhism*, London.
- SNELGROVE D.L., 1995, *Buddhism in India and Tibet*, London.
- WILLIAMS P., 1990, *Il Buddhismo mahāyāna. La sapienza e la compassione*, Roma.